

**DELEUZE FELSEFESİNDE
KURUCU ÖZNE ELEŞTİRİSİNDEN
HERHANGİ ÖZNELLİĞE
Doktora Tezi**

Emre Özcan

Eskişehir 2020

**DELEUZE FELSEFESİNDE
KURUCU ÖZNE ELEŞTİRİSİNDEN
HERHANGİ ÖZNELLİĞE**

Emre ÖZCAN

DOKTORA TEZİ

Sosyoloji Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Fatime GÜNEŞ

**Eskişehir
Anadolu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ağustos 2020**

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

ÖZET

Deleuze Felsefesinde Kurucu Özne Eleştirisinden Herhangi Öznelliğe

Emre ÖZCAN

Sosyoloji Anabilim Dalı

Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temmuz 2020

Danışman: Prof. Dr. Fatime GÜNEŞ

Bu çalışmanın amacı, post-yapısalcı kuramın önemli düşünürlerinden Deleuze ve Guattari’de kurucu özne fikrinin işlevsizleştirilmesinin nasıl olduğunu göstererek 21. yüzyılın toplumsal hareketlerini “herhangi öznellikler” kavramsallaştırması üzerinden ele almaktır. Bunun anlamı, yeni toplumsal hareketlerin öznellik üretimindeki dönüşümlerini öznesiz bir öznellik üretimi perspektifinden ele almaya daırdır. Ana-akım sosyolojide “süreklilik” ve “kopuş” teorileriyle açığa çıkan yeni toplumsal hareketler literatürüye Durkheimcı mirası gereği bu hareketleri birey-toplum ikiliğine indirgemektedir. Bunun sebebi ulus, halk, toplum, sınıf gibi kavramları “bölüşüm içeren bir dağılım” olarak çalıştırmasında gizlidir. Bu çalışmada ise Deleuze ve Guattari’nin moleküler devrim düzlemine yerleştirilen yeni toplumsal hareketlerin öznellik üretimleri, birey öncesi tekilliklerin ve kişisel olmayan bireyleşmelerin içinden *açık* bir alanda kendini dağıtan “göçebe dağılım” olarak ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Herhangi öznellik, Dogmatik düşünce imgesi, Moleküler devrim, Yeni toplumsal hareketler, Göçebe dağılım.

ABSTRACT

From the Criticism of Constitutive Subject to
Whatever Subjectivities in Deleuze Philosophy

Emre ÖZCAN

Department of Sociology

Anadolu University, Graduate School of Social Science, July 2020

Supervisor: Prof. Dr. Fatime GÜNEŞ

The aim of this study is to discuss the social movements of the 21st century through the conceptualization of “whatever subjectivities” by showing how the idea of the constitutive subject was disfunctioned in Deleuze and Guattari, one of the important thinkers of post-structuralist theory. This means that it is about considering the transformations of new social movements in the production of subjectivity from the perspective of a production of subjectivity without subject. The literature of new social movements that emerged with the theories of “continuity” and “break” in mainstream sociology reduces these movements to the dichotomy of individual-society, due to the Durkheimian legacy. This is because it utilizes concepts such as nation, people, class or society as a “distribution that involves sharing”. For the thesis, it is necessary to assert the production of subjectivity in the context of the molecular revolution as “nomadic distribution” that self-spreading from the pre-individual singularities and impersonal individuation in an *open* space.

Keywords: Whatever subjectivities, The image of dogmatic thought, Molecular revolution, New social movements, Nomadic Distribution.

ÖNSÖZ

Doktoraya başladığım ilk günden beri tüm zorlu süreçlerimde yanımda olan değerli danışmanım Prof. Dr. Fatime GÜNEŞ'e, yaklaşık üç yıldır tez izleme komitelerine Ankara'dan bıkmadan ve yorulmadan gelip katkı sunan Doç.Dr. Ruhtan YALÇINER'e, bu süreçte nokta atışı tespitleriyle çalışmamı güçlendiren Doç. Dr. Hüseyin Fırat ŞENOL'a ve son olarak savunma jürisine bizleri kırmayarak zaman ayırıp katılan Prof. Dr. Nazile KALAYCI ve Prof. Dr. Banu DAĞTAŞ'a emeklerinden dolayı teşekkürü bir borç bilirim. Aynı zamanda bu süreçte her türlü desteğini esirgemeyen babam Zeki ÖZCAN'a, annem Hatice ÖZCAN'A, abim Tolga ÖZCAN'a ve eşim Deniz GÜNGÖR'e en içten şekilde teşekkür ederim. Son olarak Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde bu süreçte yardımlarından beni mahrum bırakmayan Rıdvan ÖZTÜRK'e şükranlarımı sunarım.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerinin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

Emre ÖZCAN

İÇİNDEKİLER

Sayfa

BAŞLIK SAYFASI.....	i
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI.....	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ.....	1
2. DÜŞÜNCENİN “DIŞARISI” OLARAK ÜRETİMİ	9
2.1. Herhangi Özelliğin İzlekleri	9
2.1.1. İçerisi-dışarısı fikrinin temel dayanakları.....	22
2.2. Dogmatik Düşünce İmgesi	38
2.2.1. Dogmatik imgenin yerinden edilmesi.....	43
2.2.1.1. Karşılaşmaların örgütlenme pratiği	43
2.2.1.2. Aşkınsal ampirizm	55
2.2.1.3. Etoloji.....	62
2.2.2. Dogmatik imgenin çalışma biçimi	73
2.2.2.1. Tanıma	73
2.2.2.2. Temsil.....	83
2.2.2.3. Temellendirme	93
3. ÖZNELLİK ÜRETİMİNİN MAKİNESEL SÜRECİ	104
3.1. Yapıya Karşı Makine Fikri.....	104
3.2. Dramatizasyon-Arzulama Makineleri.....	124
3.3. Heterojen Dizileşme-Organlısız Beden	143

4. YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER BAĞLAMINDA MOLEKÜLER DEVİRİM.....	159
4.1. Tekilleşme Süreçlerinin Dolaysızca Üretimi Olarak Çokluk	159
4.1.1. Yeni toplumsal hareketlerin meta-modelleşme bağlamı.....	165
4.1.2. Moleküler devrimde birey-toplum ikiliğinin eleştirisi	171
4.2. Tabi ve Özne-Gruplar	175
4.3. Katmandan Yaylaya Mutlak Yersiz-Yurtsuzlaşma Hareketi: Kaçış Çizgileri	186
4.4. Göçebe Savaş Makinesi Olarak Demokratik-Oluş.....	198
5. SONUÇ	211
KAYNAKÇA.....	222
ÖZGEÇMİŞ	

1. GİRİŞ

Bütüncül sosyoloji kuramları, toplumsal koşullara müdahale olarak birey-toplum arasındaki çatışmanın ortadan kaldırılması adına normatif düzlemiyle vücut bulmaktadır. Bu düşüncenin izlerini sürmek, Comte ve Spencer'ın yaklaşımları paralelinde toplumun bütünü oluşturan parçalarından daha fazlasını ifade ettiği, yani toplumun *sui generis* varlığının ortaya konulduğu Durkheimci anlayışla şekillenen uzunca bir sosyoloji geleneğiyle yüzleşmekle mümkündür. Toplumsal olanı organizma şeklinde yapısal bir bütünlük olarak gören yaklaşımlar bireyi de toplumla olan ilişkisi, daha doğru ifadeyle benzerliği ya da benzemezliğiyle düşünmektedir. Parça-bütün ilişkisine yaslanıldığında bunun anlamı bireyi topluma entegre etmeye, toplumsal olanın içinde fark'ın dünyasını asimile etmeye ilişkindir. Böylece toplum, organlarıyla birlikte tüm işlevlerinin yerine getirildiği yapısal bir bütünlük teşkil etmektedir ki, bu işlevler yerine getirilemediğinde *anomiye* sürüklenmektedir. Burada tüm eylem sistemleri için ortak bir yapının varlığı mevcut kılınmaktadır ve böylelikle tüm fenomenler, inşa edilen genel eylem şeması içerisinde açıklanmaktadır. Bu düzlem, aynı zamanda ilerlemeci/evrimci yaklaşımla da ilişkilidir. Toplumların gelişimi, doğrusal bir yönde ilerlemesi fark'lar dünyasının asimile edilmesiyle yakından ilişkilidir. Bu asimile gerçekleşmeden toplumsal ilerleme olanaklı kılınmamaktadır. Yapısal bütünlük kavrayışı, tarihselci sosyologların tarihin belirli yasalar doğrultusunda belirli yöne doğru ilerlediğine ve bu ilerleyişin de bireysel olana indirgenemeyeceğine dair görüşünün temel zeminidir.

Bütüncül yaklaşımın karşısında konumlanan bireyci perspektifte ise bireyler, toplumsal dünyadaki tek aktif failler olarak görülmektedir. Sosyolojinin amacını Weber'den hareketle “anlama” ve “yorumlama” olarak niteleyen bireyci perspektif, toplumsal sistemlerin açıklanmasında onları meydana getiren bireylerden yola çıkmaktadır. Bu yaklaşımda parçalar, bütünü açıklama noktasında yeterli görülmektedir. Bu durum, toplumsal olanın bireysel eylemin sonucuna indirgenmesi handikabını doğurmaktadır. Bireyci teoriler bir yanda toplum sözleşmesine dayalı devlet teorileriyle, diğer yandaysa 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra klasik liberalizmle ilişkisiyle sosyoloji literatüründe egemen olmuştur. Burada atomistik birey kavrayışı, toplumsal olana ilişkin bilgiye ancak bu bilginin sahibi olan fail tarafından ulaşılabileceği noktasında devreye girmektedir. Bu yaklaşımın, atomistik bireyciliğin yanı sıra soyut niteliklerin tümel olabilirliğini reddederek sadece tikellerin varlığını kabullenen “nominalizm” ve belli bir boyuttan daha küçük olan öğeleri ve bunların hem kendi

aralarındaki etkileşimiyle hem de kendi dışındaki öğeleri etkilemeleriyle ortaya çıkan olayların incelendiği “mikrokozmos” şeklinde iki bileşeni daha vardır. Fakat hepsinin ortak noktası olarak bu hat, tarihsel eylemleri nedensel açıklamalardan ziyade failer üzerinden okumaktadır; eylemleri belirleyen tek bir yasadan söz edilmemektedir. Ancak bunu söylemek bireyin eyleminin öngörülemez veya rastlantısal olduğunu söylemekle eş değer değildir.

Birey-toplum ikiliğine yaslanan bu iki hat, yani bütüncül ve bireyci yaklaşımlar sosyolojideki yeni toplumsal hareketler literatüründeki süreklilik ve kopuş teorileri şeklindeki sınıflandırmanın temel dayanağını oluşturmaktadır.¹ Yeni toplumsal hareketler literatüründe bir yanda toplumsal hareketleri, emek ile sermaye arasında gömülü olan antagonizmayı sermaye ile ücretli emek arasındaki çelişkiye yaslayarak okuyup eski-yeni ayrımını yerinden eden “süreklilik” teorileriyle, diğer yanda ise salt olarak Modernist Marksizm eleştirisinden yükselen, kültürel-çoğulculuk ve kimlik politikaları tartışmalarından güç alan, sınıf hareketlerini “eski” kavramına bağlayan “kopuş” teorileriyle karşılaşmaktadır.

Süreklilik teorileri, yeni toplumsal hareketleri emek-sermaye antagonizmasının bir dolayımı/uzanımı olarak tarif etmektedir. Dolayısıyla çevre hareketi, kadın hareketi, insan hakları hareketi vb. toplumsal hareketler sınıf hareketinin birer parçası olarak düşünülmektedir. Bu kavrayışın altında sıklıkla Offe (1985), Wallerstein (1993) ve R. Williams (1989) ve Bagguley’in (1992) çalışmaları gösterilmektedir. Bu çalışmaların ortak noktası, neoliberalizmle karakterize olan sermayenin biyopolitik tahakküm evresinde emeğin toplumsal antagonizmaya içkin kılınarak otonom ve kurucu gücünün inşa edilebileceği, bir anlamda toplumsal antagonizmanın emeğin politik öznelliğinde üretildiği gerçeğinin kavranamamasıdır. Bu bağlam, emeğin kendini olumlama pratiğinin açtığı yeni çatışma alanlarına, bu alanların dönüşümüne ve dolayısıyla onun kuruculuğuna içkin politik yıkıcılığına odaklanmayı sağlayamamaktadır. Buradaki temel sorun, sınıf temelli hareketler olarak ifade edilen toplumsal hareketlerin daima sermayeye yanıt olarak okunmasıdır, yani emeğin direnişinin sermayeye öncel olduğu gözden kaçırılmaktadır. Kapitalizmi toplumsal bir bütünlük olarak kavrayan bu yaklaşımlar, yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı ile artı-değer üretim ilişkilerindeki dönüşüm arasındaki bağı yakalamaya çalışırken sınıf temelli ve sınıf temelli olmayan hareketler

¹Bu çalışmanın tarif ettiği ayırmadan içerik olarak oldukça farklı olsa da “süreklilik” ve “kopuş” adıyla Gülnur Savran’ın “Marksizm ve Yeni Toplumsal Hareketler” (1992) metnine bakılabilir.

şeklinde bir ayrıma gitmektedir. Böyle bir ayrım ortaya konulduğunda sınıf bileşimindeki dönüşümler görmezden gelinmektedir. Örneğin, potansiyel ücretli emekçi olarak öğrencilerin ve ev emekçisi kadınların, yani ücretlendirilmeyenlerin işçi sınıfının ayrılmaz bir parçası olduğu ve sınıf bileşimi analizinin işçi sınıfının bütününe kapsamı gerektiği vurgulanmamaktadır. Bu durum, ücretli ile ücretlendirilmeyen işçiler arasında eklemlenme mantığına dayanan toplumsal hareketler analizini ortaya koymaktadır. İnsan hakları hareketi, çevre hareketi, feminist hareket vb. ücretlendirilmiş işçi sınıfıyla eklemlenmesi gereken hareketler olarak düşünülmektedir; hatta bu hareketler ücretlendirilmiş işçi sınıfı mücadelelerinin mirası gibi görülmektedir.

Kopuş teorileri etrafında toplanan toplumsal hareketler okumasına baktığımızda ise Modernist Marksist örgütlenme biçimlerinden artık çıkıldığı ve kimlik sorunları etrafında yepyeni bir mücadele odaklarının içinden geçildiği düşünülmektedir. Bu yaklaşımların merkezinde ise Laclau ve Mouffe (1992), Habermas (1981), Touraine (1995) gibi düşünürler gösterilmektedir. Bu eğilimlerde “merkeziyetçilik” ile “kendiliğindencilik” arasındaki tarihsel tartışmaya atfen toplumsal hareketlerin genellikle kendiliğindenci düzlemi ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Toplumsal hareketlerin aktörlerinin tüm temsil sistemlerini aşarak kendi sözlerini kendilerinin söyleyebilmesi iradesine temas edilmektedir. Bu aktörler, taleplerinin güçlü bir kolektivite içinde asimile edilmesini istememektedir; hatta hedeflerinin serimlenmesinde kolektif yapıların bariyer oluşturduğu düşünülmektedir. Bu yüzden de kopuş teorileri toplumsal hareketleri kolektif bir özgürlük pratiğinden ziyade bireysel özgürlüklerin sahasında değerlendirmektedir. Bu teorilerde de önemli olan şey artı-değer üretim biçimindeki dönüşümdür. Bu dönüşümün merkez noktası olarak ise maddi malların üretimi yerine hizmet üreten malların hegemonyasına geçilmesi gösterilmektedir. Bu geçişin toplumsal hareketlerin veçhesini tamamıyla dönüştürdüğü düşünülmektedir. Topyekûn bir kurtuluş teolojisinin terk edilmesi bu düzlemde aranmaktadır. Kopuş teorileri, yeni toplumsal hareketlerin iktidarı ele geçirme gibi bir derdinin olmadığına dayanmaktadır. Tüm kimliklerin herhangi bir baskı ve şiddet altında kalmadan özgürce yaşamlarını sürdürebilmeleri ve demokratik alanların genişlemesi aktörlerin temel gayesidir. Bu kavrayış tam da “radikal demokrasi” modeline uygundur (Laclau ve Mouffe, 1992). Çünkü buradaki mesele bu kimliklerin eklemlenme biçimleridir. Toplumsal hareketlerin yapısını ve yönünü belirleyen şey bu eklemlenme biçimleridir. Demokratik alanın genişlemesi tam olarak buna bağlıdır. İşçi sınıfı hareketi, çevre hareketi, insan hakları hareketi, öğrenci hareketi, feminist hareket

vb. birbirleriyle nasıl eklemlenecektir? Bunun anlamı eklemlenme noktalarının belirlenmesinin temsil ilişkisi dahilinde olmasıdır. Böylelikle fark'lar dünyası temsil noktalarında asimile edilmektedir. Dolayısıyla da her bir toplumsal harekete ait fark'lar bir ortak nokta çerçevesinde kapılmaktadır. Bu kapma şekli süreklilik teorilerinde sınıf çatışı altında gerçekleşirken radikal demokrasiye dayalı kopuş teorilerinde benzerlikler üzerinden vücut bulmaktadır. Örneğin, süreklilik teorilerinde feminist hareket, öğrenci hareketi, çevre hareketi vb. öncesinde değinildiği üzere sınıf bileşiminin dışında tutulmakta veya sınıf hareketlerinin uzantısı gibi görülmektedir. Böylece de sınıfın yapısal bütünlüğü altında eritilmektedir. Radikal demokrasi teorilerinde ise her bir toplumsal hareket arasındaki eklemlenme noktaları dolayısıyla bu hareketlere ait fark'lar benzerliğe gömülmektedir. Her ikisi açısından ortak nokta, toplumsal hareketlerin ne'liğe yönelmiş olmasıdır. Toplumsal hareketlerin öz'ünü ortaya koymaya yönelik olarak sorulan “nedir” sorusu, bu hareketleri kendi bireyleşmeleri içinden okumamıza engel olmaktadır. Bu sebeple esas mesele, toplumsal hareketlerin aktörlerini “nedir” veya “kimlerdir” sorusu etrafında tanımlamak olmamalıdır. Bunun nedeni gerek süreklilik gerekse kopuş teorileri açısından toplumsal hareketlerin tabanının sürekli olarak “kimler”den oluştuğuna cevap aranmasıdır, yani bu tabana ilişkin bir belirlenim ortaya konulmasıdır. Fakat böylesi bir tanımlama çabası veya arayış, toplumsal hareketlerin aktörlerinin bir öznellik halleri içinden muhalefet edenler olarak görülmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu özne bir tarafta sınıf, diğer taraftaysa kimlik bazlı olmaktadır. Fakat mesele, bu grupların dışlanması değildir. Tamamıyla bir düzlem farklılığından söz edilmektedir. Bu farklılık, kendinde varlık anlayışından çıkıp farklanmaların içinden analiz yapmaya dairdir ki, bu teze adını veren “herhangi öznellik”leri ortaya koyabilmenin manası budur.

Bu kapsamda bu tezde; süreklilik ve kopuş yaklaşımlarından farklı olarak günümüz toplumsal hareketleri yeni bir öznellik üretimi üzerinden incelenmektedir. Bu inceleme, Deleuze'ün post-yapısalcı kuramından yola çıkarak herhangi öznellik kavramsallaştırmasına dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, “herhangi” kavramı post-yapısalcılığın en önemli düşünürlerinden Deleuze ve Guattari'nin düşünce setinden alınarak yeni toplumsal hareketlerin öznellik üretimi “herhangi” olarak ifade edilmektedir.² Herhangi kavramı, düşünce tarihinin içerisi [*dedans*] ve dışarısı [*dehors*]

²Deleuze, Stoa felsefesinin kategorilerini sıklıkla kullandığı *Anlamanın Mantığı*'nda (2015, s. 23) bu felsefeden ödünç aldığı *aliquid* kavramını Stoacılar için en yüksek terimin Varlık değil, *aliquid* olduğunu

tartışmaları üzerinden okunmasıyla netleştirilecektir. Ancak içerisi ve dışarısı düşüncesi bir ikilik gibi değil, tek bir düzlem olarak içkinlik düzlemi üzerinden çözümlenmektedir. Bu çözümleme tekanlamlılık³ [*univocité*] doğrultusunda “farklanma” [*différentiation*] ve “farklılaşma” [*différenciation*] eşiklerine denk düşmektedir.⁴ Bu, aynı zamanda toplumsal hareketlerin öznellik biçimi veya varlık sahası ekseninde görülmesinin önüne geçecektir.

Düşünce tarihinde bir yanda dışarısını içeriden kılmaya, yani temsiliyet düzlemine çekmeye çalışan düşünürler, diğer yandaysa dışarısı düşüncesini kendinde olumlayarak bir üretim kuralının sahasına açanlar görülmektedir. Bu tezde dışarısı kavramı, düşüncenin etkinliğini temsilin sahasından kurtarması ve öznellik üretimi olarak kurması açısından önemlidir. Bu kapsamda dışarısı kavramı sosyoloji disiplini politik-pratik bir yaratım üzerinden ele almayı sağlayarak toplumsal hareketleri pratik sosyolojinin içinden yeniden kavrayacaktır. Bu bağlam, içerisi ve dışarısı şeklindeki bir dağılıma işaret etmemektedir. Oysa eski ve yeni toplumsal hareketlere yönelik yaklaşımlar fark’ın dünyasını içeriden kılarak ele almaktadır. Bu durum; toplum, ulus, halk, sınıf gibi kavramları bölüşüm içeren bir dağılım olarak çalıştırarak dışarısını yapısal bir bütünlük haline getirme çabasına ilişkindir. Bu sebeple öznellik üretimleri birey-toplum dikotomisine gömülerek çözümlenmektedir. Örneğin, kadın hareketi, sınıf hareketi ya da kimlik hareketi altında içeridenleştirilmektedir. Fark’ın dünyasından çekilenlerle bir bölüştürme yapılarak temsil yoluyla dağıtılmaktadır, yani sınıf hareketi kendi temsiliyeti altında kadın hareketini eritirken, yeni toplumsal hareketler kadın, çevre, gençlik, dini vb. hareketleri kimlik aracılığıyla bölüştürmekte ve kültür, çoğulculuk, farklılık yoluyla temsil etmeye soyunmaktadır.

ve onun var-olmayanı, var-oluşları ve içten-içe-oluşları kapsadığını vurgulayarak ortaya koymaktadır; burada Deleuze bütün kategorilerin Varlığa bağlı olarak söylendiği ve farkın da Varlığın içinden, birincil anlam olan tözle töze ilinekle olarak yüklenen diğer kategoriler arasından geçtiği Aristoteles’i hedef tahtasına koymaktadır. Deleuze’ün (2009a, s. 361) *aliqoid*’i farklı yerlerde “dördüncü tekil kişi” veya “belgisiz zamir” olarak işaret ettiğini görülmektedir. Örneğin, *İki Delilik Rejimi*’nde “olaylar, dizilim ve dizilimin bozulması, hız ve yavaşlık, enlem ve boylam, güç ve duygulanım üzerine çok karmaşık sorular ortaya koyar. Her türlü psikolojik ve dilbilimsel kişiselciliğe karşı, bir üçüncü kişiyi, hatta bir ‘dördüncü’ tekil kişiyi, kişisel olmayan veya o, kendimizi ve kendi cemaatimizi, Ben ve Senin boş alışverişinden daha iyi tanıyabileceğimiz bir durumu ortaya koyar” demektedir. *Fark ve Tekrar*’daysa (2017, s.17) “bireyleşmelerin kişisel olmadığı, tekilliklerin de birey-öncesi olduğu bir dünyaya inanıyoruz: belgisiz şahıs zahirinin [on] ihtişamı” şeklinde vurgulanmaktadır.

³*Anlamın Mantiği*’nde tekanlamlılık, *Fark ve Tekrar*’da ise tekseslilik olarak çevrilen *univocité* sözcüğünü, *Anlamın Mantiği*’nde (2015, s. 201) eserin çevirmeni, Deleuze’ün *unus* (bir) ve *vox* (ses) sözcüklerinden türettiğini not etmekte ve kavramın tekseslilik olarak da anlaşılabilirliğini söylemektedir. Bu çalışmada da bütünlük oluşturmak adına kavram, tekanlamlılık şeklinde kullanılacaktır.

⁴Deleuze’de bir ideanın virtüel içeriğinin belirlenmesi farklanma [*différentiation*], bu virtüelliğin türler ve ayrı parçalar haline edimselleşmesiye farklılaşma [*différenciation*] şeklinde ifade edilmektedir.

Burası tam da Deleuze felsefesindeki satranç örneğinde olduğu gibi bölüşüm içeren yerleşik bir dağılımdır. Temsil üzerinden hareket edildiğinde, satrançtaki gibi alan dağıtarak/pay biçerek, taşlara yüklenen belirli/sınırlı roller üzerinden görev atayarak düşünülmektedir. Dışarısını bir üretim ilkesi olarak kurmaya çalışanlar ise herhangi bir dağılım üzerinden ilerlemezler. Çünkü dışarısı sürekli olarak devinen, kendi içinde farklılanan ve farklılaşan, yersiz-yurtsuzlaşan, organsız bedenleşen, moleküler olan ve sapabilen bir yaratım/üretim sahasıdır. Bu tezde bir üretim sahası olarak ele alınan dışarısı kavramı, yeni toplumsal hareketlerin herhangi öznellik üzerinden okunması açısından oldukça önemlidir. Bu düzlem ise Deleuze felsefesindeki go oyununda olduğu gibi kendini dağıtan bir göçebe dağılımdır.⁵ Göçebe dağılımda kendini *açık* bir alanda dağıtmak söz konusudur. Göçebe dağılım dışarısında daima devinen, sapan, yersiz-yurtsuzlaşan, inorganikleşen, molekülerleşen, farklılanan ve farklılaşan bir pratiğe işaret etmektedir.

Bu tezin temel amacı, ana-akım sosyolojinin aksine günümüz toplumsal hareketlerini göçebe dağılım üzerinden inceleyerek Deleuze ve Guattari'nin temel kavramsallaştırması olan “moleküler devrim” odağında herhangi öznellikler şeklinde çözümlemektir. Bu çözümleme Türkiye ve dünyada gerçekleşen 21. yüzyıl toplumsal hareketlerine dayandırılmaktadır. Moleküler devrim kavramı, herhangi öznelliklerin kendisini sürekli olarak nasıl ürettiği/üretebileceği sorusunun cevabını içermektedir. Kapitalizmin krizi, artık kitle mantığına dayalı büyük çaplı toplumsal-politik mücadele alanlarının dışında aranmalıdır. Dolayısıyla moleküler devrim kavramı veya başlığında bir araya gelen öznelliklerin dikkate alınması kapitalizmin krizi açısından da önemlidir. Günümüz toplumsal hareketlerini moleküler devrim olarak incelemek, onların otonom, özerk, bağımsız niteliğini ortaya koymak anlamına gelecektir. Bu anlama biçimi ne kendiliğindenci ne de parti, sendika, sivil toplum, vb. örgütlenme biçimlenmesine dayanan toplumsal hareketler okumasıdır. Bu çalışma, süreklilik ve kopuş yaklaşımları içinde sıkışan toplumsal hareketlere; otonom, özerk ve bağımsız olma nitelikleriyle herhangi öznellikler ve moleküler devrim olarak kapı açmaktadır.

⁵Deleuze ve Guattari'de (1987, s. 412-13) go ve satranç örneği, pürüklü ve kaygan mekân ayırımına dayanmaktadır. Düşünürler, pürüklü mekânı hiyerarşik olarak yapılanmış, devlet'lilik veya saray oyunu olan satrançla, kaygan mekânıysa taşlarının molar bir bireyselliğinin olmadığı, kolektif sahada “herhangi” olarak göze battığı go oyunuyla açıklar. Go'nun taşları özneleşmemiş bir makinesel düzenlemenin unsurları olarak açığa çıkarken satranç; kurumlaşmış, yani kodlanmış, kurallaştırılmış bir savaştır.

Deleuze felsefesinde molar ve moleküler bir karşıtlık olarak algılanmamakta, birbirinden ayırlanamamakta ve asla ölçek veya boyuta gönderme yapmamaktadır. Moleküler, süreç olarak makrodan kaynaklanabilirken molar denilen şey mikroda kurulabilmektedir. Böylece bireysellik, kimlik, tekillik gibi sorunlar anlaşılır hale gelmektedir. Moleküler unsurlar daima heterojen düzeylerde içerilmektedir. Tekilleşme süreçleri ise bireysellikle ilişkilendirilememektedir. Bireysellik aksine bu süreçlerin yabancılaşmasının bir etkisidir.

Birinci kısımda, yani “Düşüncenin ‘Dışarı’ Olarak Üretimi” başlığı altında herhangi kavramının izlekleri, Deleuze ve Guattari’de öznenin nasıl işlevsiz kılındığı ortaya konularak gerçekleştirilecektir. “Herhangi” kavramının bir öznellik olarak çalışma düzlemi, dışarı teması doğrultusunda temel dayanaklarıyla ele alınacaktır. Bu tezde, dışarı temasının dayanaklarını ortaya koymak için ilk başta düşüncenin tanıma veya bilme ilişkiden kurtarılıp bir üretim ilkesine dönüştürülmesi gerekmektedir. Böylelikle düşünce, verili tüm varsayımlarından arınmış olacaktır. Bu, tam da Deleuze felsefesinde “dogmatik düşünce imgesi” olarak ifade edilen şeye dairdir. Bu sebeple burada Deleuze’ün düşünce tarihi boyunca olumlandığını gördüğü dogmatik imgenin nasıl yıkıma uğratıldığı tartışılacak, sonrasında tanıma, temsil ve temellendirme üzerinden nasıl işlediği irdelenecektir. Böylesi bir tercih (önce yerinden edilmesi, sonra çalışma biçiminin ortaya konulması) dogmatik düşünce imgesinin Deleuze felsefesindeki karşılaşma, aşkınsal ampirizm, gösterge, Arayış gibi yapıtaş kavramlar olmadan açıklanamayacağı içindir. Bu kısımda Deleuze’ün *Fark ve Tekrar* (2017) ve ondan bir yıl sonra yayınlanan *Anlamın Mantiği* (2015) eserleri ana düzlem olacaktır.

Tüm bunlar dikkate alındığında birinci bölümün ilk alt başlığı “Herhangi Öznelğin İzlekleri”dir. İkinci alt başlık ise “Dogmatik Düşünce İmgesi” olarak ifade edilmektedir. Bu alt başlık, bu imgenin nasıl yıkıma uğratıldığı ve nasıl çalıştığı şeklinde ikiye ayrılacaktır. Dogmatik düşünce imgesinin yıkımı; “Karşılaşmaların Örgütlenme Pratiği”, “Aşkınsal Ampirizm”, “Etoloji” başlıklarıyla incelenirken dogmatik düşünce imgesinin çalışma biçimi; “Tanıma”, “Temsil” ve “Temellendirme” bölümlerinden oluşmaktadır.

İkinci kısımda, “Öznellik Üretiminin Makinesel Süreci” başlığında *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantiği* eserlerinin makinesellik fikri üzerinden nasıl okunabileceğine dair nüveler sunulacaktır. Bu kısmın amacı, yapı fikrine karşı geliştirilen mücadelenin herhangi öznellikler odağında sürekliliğini ortaya koymaktır. Dolayısıyla Deleuze’ün Guattari’yle karşılaşması, *Anti-Ödipus* (2012) ve *A Thousand Plateaus*’a (1987) uzanan

yolculuğu bir geçiş okuması olarak sunulmayacaktır. Aynı düşünsel düzlemin devamı ortaya konulacaktır. Kalkış noktası, *Fark ve Tekrar*’ın kalbine yerleştirilen düşünce imgesi eleştirisi ile *Anti-Ödipus*’taki “üretimin üretimi” vurgusu arasındaki ilişkiyi serimlemektir.

Bu doğrultuda bu bölüm dört alt başlıktan oluşmaktadır. Birinci alt başlık “Yapıya Karşı Makine Fikri”, ikinci alt başlık “Dramatizasyon-Arzulama Makineleri”, son alt başlık ise “Heterojen Dizileşme-Organsız Beden” şeklindedir.

Üçüncü kısımda yeni toplumsal hareketler bağlamına “moleküler devrim” üzerinden geçilecektir. Deleuze ve Guattari’nin moleküler devrim çözümlemesi günümüz toplumsal hareketlerinin temel niteliği olarak ortaya konulacaktır. Bu kapsamda tekilleşme pratiği şeklindeki çokluk konusunun ne anlam ifade ettiği, tabi ve özne-grup tartışmaları, kaçış çizgileri ve göçebe-savaş makinesi olarak demokratik-oluş pratiği ele alınacaktır. Bunu gerçekleştirirken Deleuze felsefesiyle olan bağı doğrultusunda Foucault’nun yaklaşımlarından hem bir dayanak hem de bir karşılaştırma odağında yararlanılmaya çalışılacaktır

Bu kısım ise dört alt başlıktan oluşmaktadır. Birinci alt başlık, “Tekilleşme Süreçlerinin Dolaysızca Üretimi Olarak Çokluk”, ikinci alt başlık “Libiinal Yatırımın İki Kutbu: Tabi ve Özne-Gruplar”, üçüncü alt başlık “Katmandan Yaylaya Mutlak Yersiz-Yurtsuzlaşma Hareketi: Kaçış Çizgileri”, dördüncü alt başlık ise “Göçebe Savaş Makinesi Olarak Demokratik-Oluş”tur.

Sonuç kısmına gelindiğinde tezin temel problemi olarak “herhangi öznellik” kavramının sonuçları, yeni toplumsal hareketler literatürünü sorgulayarak değerlendirilecek ve ana-akım sosyolojinin birey-toplum ikiliğine eleştiri olarak yeni toplumsal hareketler literatüründe hangi vizyonları sunduğu tartışılacaktır.

2. DÜŞÜNCENİN “DIŞARISI” OLARAK ÜRETİMİ

Çalışmanın bu bölümünde, herhangi öznellik kavramsallaştırması Deleuze felsefesinden yola çıkılıp dışarısının düşüncesi olarak ele alınmaktadır. Bu doğrultuda Deleuze, dışarısı kavramını içerisinde sahasından kurtarmak adına birçok temsil filozofuyla hesaplaşma yoluna gitmektedir. Bu filozoflar eserlerinde genellikle Platon, Aristoteles, Descartes, Kant ve Hegel’den oluşmaktadır. Bu hattın karşısına ise Spinoza, Nietzsche ve Bergson’u yerleştirdiği görülmektedir. Deleuze, bu filozoflarda dışarısı düşüncesinin temel dayanaklarını bulmaktadır. Deleuze’ün amacı, dışarısı düşüncesini bir üretim ilkesi haline getirip öznellik üretimleri fikrine kapı aralamaktır.

Bu doğrultuda “Herhangi Öznelğin İzlekleri” adlı birinci alt başlıkta herhangi kavramının temel dayanakları ortaya konulmaktadır. Bu gerçekleştirilirken Deleuze’ün Fransız post-yapısalcılığındaki özgün konumu ele alınmaktadır. Bu konum, aynı zamanda bu çalışmada kullanılan Deleuze felsefesine ait temel kavramların serimlenmesiyle açığa çıkarılmaktadır.

“Dogmatik Düşünce İmgesi” adlı ikinci alt başlıkta ise Deleuze’ün, düşüncenin temsil yoluyla içeridenleştirilmesini dogmatik imge olarak çözümlediği vurgulanmaktadır. Buradaki temel amaç, düşüncüyü tanıma veya bilme ilişkisinden kurtarıp karşılaşma nesnesi haline getirerek dogmatik imgenin yıkımına daırdır. Deleuze, bu yıkımı gerçekleştirirken “aşkınsal ampirizm”, “etoloji”, “duyumsalın varlığı” gibi sahalalarla hareket etmektedir.

Dogmatik düşünce imgesinin yıkımı, bu imgenin nasıl çalıştığını göstermeyi gerektirmektedir. Deleuze, bu doğrultuda dogmatik düşünce imgesinin tanıma, temsil ve temellendirme üçgeninde işlediğini ortaya koymaktadır. Bu üçgeni ele almak, Deleuze açısından Platon, Aristoteles, Leibniz, Descartes, Kant ve Hegel’de dogmatik düşünce imgesinin köklerini ortaya koymakla olanaklıdır.

2.1. Herhangi Öznelğin İzlekleri

21. yüzyılda düşünce tarihinin belirleyici tartışması, öznellik sorunudur. Bu tarihin savrulmalar, yıkımlar ve yeniden kuruluşlar odağında vücut bulduğu düşünüldüğünde bu sorun çok daha iyi anlaşılacaktır. Düşüncüyü kapma aygıtı olarak kurgulayan modern gelenek, her şeyi kurucu öznenin çeperlerinde inşa etti ve modernlik, kurucu özne düşüncesine en çok da politik kuruculuk bağlamında alıştırdı. Şimdi ise politik kuruculuk tartışması kalıcı bir metafizik öze temasla örgütlenen özne kavrayışlarından kurtularak

irdelenmelidir. Nitekim bu yaklaşımlarda kırılma yaratılmalı ve politik kuruculuk yeni bir hayatın yaratımıyla birleştirilmelidir. Bu kuruculuk artık temsilin ve öznenin tekelinden çıkmıştır; öznenin fiiline veya öznelarasılığa indirgenemezdir.

Son yıllarda özne kavramı birçok düşünce geleneği içinde sorgulanır, yerinden edilir veya parçalanıp yeniden biçimlendirilirken yarım asrı aşkın süredir Fransız post-yapısalcılığının bu noktada ayrıcalıklı bir konumda olduğu söylenebilir. Öncesine biraz göz atılacak olursa Fransız felsefesinin 1870-1920 şeklinde düşünebileceğimiz durağı; pozitivizm (Comte), spiritüalizm (Ravaisson ve Renouvier) ve idealizm (Lachelier ve Boutroux) şeklindeki üçlü bir sacayağının etkisine oturmaktaydı. Bu dönem; “spiritüalizm”, Brunschvicg felsefesinde cisim bulan “üniversite idealizmi” ve bağımsız bir disiplin olarak gelişen “erken bilim felsefesi” tartışmaları açısından oldukça önemliydi. Bu süreci takiben öne çıkan isimse sezgi kavramını yetkin bir felsefi yöntem haline getiren, bilginin gelişimi sorununun eski entelektüel alışkanlıklardan kurtulup sezgi yoluyla aşılabileceğine inanan Bergson’dur. Bergson, “bilim filozofu” yakıştırmasının reddedildiği bir tür bilim felsefesinin sınırlarında düşünülebilmekteydi. Onun derdiyse metafiziği ayrı bir sahada çözümleyerek “bilimin hipotetik bir uzanımı” şeklinde ele almaktan geri durmaktı. Bu durum, o zamanki pozitivist gelenek karşısında bambaşka bir şeyi temsil ediyordu.

Bu geleneği yine sezgiyi deveye sokarak (kavramsal sezgi düşüncesi), -ancak Bergson’dan oldukça farklı biçimde- sorgulayan bir diğer isim Brunschvicg ise idealizminde hem “epistemolojik idealizm”i hem de “metafizik idealizm”i sahiplenmekteydi. Brunschvicg’in, Kant’ın mirası gibi görülen idealizm düşüncesi ondan farklı olarak tarihsel bir özelliği barındırmaktaydı. Bu idealizmde tüm varlıklar bağımsız olarak değil, kendisi de düşüncenin bir hareketi veya işlevi olan bir düşüncenin nesneleri olarak görülmekteydi. Birinci Dünya Savaşı zamanlarıysa bilim felsefesi odağında Bachelard ve Meyerson etkisiyle geçmekteydi. Bachelard’ın amacı da Comtecu pozitivizmin karşısına dikilmek ve bu bağlamda “mantıksal analiz”in dışına çıkmaktı. Varoluşçuluk ve fenomenolojiyi eşit mesafede reddeden Bachelard, bilimsel zihniyetin gelişim evrelerini ortaya koyarak epistemolojik bir bariyer şeklinde düşündüğü “tözcü engel”i aşmak niyetindeydi. Realizm eleştirisiyle birlikte düşünüldüğünde bu engeli ortaya koymak, “aklın psikanalizin temellerinin atılmasına katkıda bulunmak” şeklinde vücut bulmaktaydı. Nihayetinde Bachelard’ın tüm çabası, bilimi “psikanalize tâbi tutulmayan” bir zihniyetin kapsadığı kanılardan kurtarmak üzerineydi. Bachelard

tarafından bilimsel evrim anlayışı nedeniyle eleştirilen Meyerson ise ontolojik değişimin bilimsel değişimi tanımladığını açıklamaktaydı. Bilim, birbirinden bağımsız olmayan, gözlem kanıtlarıyla uğraşan “betimleyici” (yasalı bilim) ve gözlem dayanaklarıyla ilgilenen “açıklayıcı” (nedensel bilim) etkinlikler olarak açığa çıkmaktaydı ki, pozitivizm yasa ile nedeni birbirine karıştırmaktaydı. Ona göre bilimden bağımsız veya bilimden önce bir ontoloji söz konusu olamazdı. Bilimin ontolojik niteliği hiçbir zaman değiştirilemezdi.

Görüldüğü gibi bu dönemin bilim felsefesi tartışmalarında gündemi belirleyen Comte’un yaklaşımlarıydı. Bu yaklaşımlar Birinci Dünya Savaşı sonlarına kadar egemen olurken bu sahayı terk eden düşünürler, özellikle Foucault ve Deleuze hattını etkileyecek önemli isimlerden biri olan Canguilhem’in düşüncelerine ağırlık vermekteydi. Canguilhem’in Bachelard’la hem güçlü bir kişisel ilişkisi vardı hem de aralarında etkileyici bir kuramsal ve entelektüel bağ söz konusuydu. İkisi de bilim felsefesindeki analitik tutumlara karşı çıkarken Canguilhem, İkinci Dünya Savaşı’nın hemen öncesinde tıp üzerine yoğunlaşmış ve ’43’te normal ve patoloji kavramlarını irdelediği MD tezini tamamlamıştı. Özellikle “canlı” kavramına ilişkin görüşleri, neredeyse son elli yıldaki Fransız bilim filozoflarının çoğunu etkisi altına almıştı. Canlı kavramıyla aşkınsal özne tarafından tasdik edildiği varsayılan, arketipik fikirlerin zamansız bir ontolojisini verili hale getiren tüm bilgi teorileri sorgulanmaktaydı. Bu durum, onun “akıl ontolojisi” olarak adlandırdığı şeyden öznenin ayrıştırılmasına yönelik ciddi bir müdahaleydi ve bu müdahale post-yapısalcı gelenekte mihenk taşı gibi görülecekti.

İkinci Dünya Savaşı’nın ardından ’40’lara gelindiğinde Sartre ve Merleau-Ponty merkezinde varoluşsal fenomenolojinin baskın olduğunu görülmektedir. Varoluşsal fenomenolojideki odak, -her ne kadar Sartre ile Merleau-Ponty arasında farklılıklar olsa da- Fransız felsefesinde belirleyici bir nitelik kazanan Kartezyen öznenin eleştirisine dairdi. Sartre, Heidegger gibi “Varlığı soruşturmaya” devam ederek idealizmin kritiğine soyunmuştu. Onun açısından bilinç, Descartes’taki gibi kendisinin bilgisine (cogito) indirgenemezdi ki, bilginin önceliği kabul edildiğinde özne-nesne ikiliği bilince taşınmış olacaktı. Tam da bu yüzden Sartre’de bilinç, öznenin fenomenötesi [*transphénoménale*] varlık boyutu olarak açığa çıkıyordu. Fenemoneötesi varlıksa bilgi tarafından kapsanmayan, ancak onu kuran bir varlık olarak ifadesini bulmaktaydı ki, bu tam da Husserl’in isteyip de başaramadığı şeydi Sartre için. Husserl’in fenomenolojisinden etkilenen (bütün görüşlerini kabul etmese de) Merleau-Ponty ise onun *leib* kavramından

hareketle *corps* (vücut) üzerine düşünerek onun, “mekanistik fizyologlar”ın aksine dışsal nesneler arasında yer alan bir nesne olmadığını göstermeye çalışmış (*I am my body*) ve dünya- içinde-olma (*being-in-the-world*) anlayışı üzerinden Kartezyen öznenin yıkımına yönelmişti. Merleau-Ponty’nin *corps* kavramını düşüncesine dahil etmesi Fransız felsefesine önemli bir katkı sağlayacaktı. ’45’de kaleme aldığı, ampirizmin sınırlarının güçlü bir şekilde aşıldığına inanılan *Algının Fenomenolojisi*’yle (2017) birlikte algılamak artık edilgin niteliklerden çıkmakta ve böylece duysal özellikler dünyayla ilişkide kurulmaktaydı. Onun açısından bilincin yönelimsel doğasıyla zihin ile beden, bilinç ile nesne arasındaki ayrım yıkılmıştı. Bu bağlamda fiziksel dünyadan bilince, bilinçten de fiziksel dünyaya izinsiz bir giriş söz konusuydu.

Sonraki yıllarda Merleau-Ponty’nin ölümü ve Sartre’ın felsefeden göreceli olarak çekilmesiyle birlikte Fransız fenomenolojisinin canlılığının kesileceği, ancak buradaki birikimin post-yapısalcı istikamete akacağını söyleyenebilir.

Diğer taraftan ’41’de Hyppolite’in *Tinin Fenomenolojisi*’ni (2016) çevirmesi ve yorumlamasıyla birlikte -Jean Wahl’ı ve Kojève’nin yoğunlaşan dersleri de düşünüldüğünde- Hegel, Fransız filozoflarına aşılanmaya başlanmıştı. Esasen Fransız felsefesinde Hegel’e dair gerçek bir hamle, Wahl’ın ’29’da yayınlanan Hegel Felsefesinde Bilincin Mutsuzluğu [*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*] adlı eseriyleydi. Bu yıllarda Heidegger’e duyulan ilgiyi de dikkate alırsak Kartezyen felsefenin yanı sıra Spinozacılığın farklı biçimlerine meydan okuma başlamıştı. Bu yeni durum, ontolojik ve epistemolojik farklı sorulara kapı aralamıştı. Özneye ilişkin yaklaşımlarsa -her ne kadar uzak tutulmak istense de- Hegel’in içinden yöneltilen bu soruların izlerini taşıyordu. Hyppolite ve Kojève, mutsuz bilincin ve efendi-köle diyalektiğinin Hegelci düzlemini, öznenin varlık ontolojisini geliştirmek adına doğrudan kabul etmişti. Ayrıca bu dönemdeki “Hegel’e dönüş” tartışmalarının ontolojik bir ilişki olarak görülen yabancılaştırma kavramına dair olduğunun da altı çizilmelidir. Yabancılaştırmaya yönelik ilgi, kuşkusuz Marx’ın 1844 *Elyazmaları*’yla (2016) bağlantılıydı. ’30’lu yılların başında *Elyazmaları*’nın yayımlanması önemli gelişmelere neden olmuştu. *Elyazmaları*’nın etkisi ’40’ların ikinci yarısından itibaren hissedilse de temelde ’60 ve ’70’lerde, kimi zaman karşıtlık oluşturmak için kullanılmasına rağmen Lefebvre ve Marcuse gibi kuramcıların çalışmalarında görüldü. Althusser ise *Elyazmaları*’ını, “premateryalist” olarak, yani diyalektik materyalizm külliyyatının dışında

değerlendirmişti.⁶ O dönem Marksizmde özne sorununa dair önemli merkezlerden biri olan Lukacs'ın aksine Althusser (bir diğer merkezdir), bütün tarihselcilik formlarını ve özneyle ilgili tüm kavramları saf dışı bırakmayı amaçlayan bir söylem inşa etmişti. Amacı somut tarihten ayrı bir bilgi alanının oluşturulmasıydı. Bu doğrultuda Hegel eleştirilerini, tarihsel materyalizmi yeniden inşa etme çabasının paralelinde hümanist-tarihçi Marksizm biçimlerinin sınanması olarak kurgulamıştı ki, özellikle anti-hümanizme dayanan bu çözümlemelerini şüphesiz Spinoza'ya borçluydu. Fakat bu durum, bazıları için anlamlı görünmeyebilen Lacancı-Spinozacı Marx okuması olarak da düşünülmektedir. Althusser için hem özne hem de nesne, gerçek varlık düzlemlerinden habersiz kalan imgesel bilgi formlarıyla inşa edilmişti ve bu bilgi formları, nesnelerin doğasını ancak hatalı bir imge oyunu ile yorumlayabilirdi ki, Althusser'de tüm imgesel bilgi formları ideolojikti ve gerçek bir bilginin statüsünü elde edemezdi. Lacan'daysa bu imge, öznenin egosundan ayrı düşünülmemeyecekti (cogito'nun daima gönderme yapması gereken).

'60'larda varoluşçuluğun hakim olduğu süreçte, '50'lerde Dumézil'in yapısalcılık temasını benimseyen Lévi-Strauss üzerinden yapısalcılık, varoluşsal fenomenolojiye alternatif olarak kabul edilmişti. Bu kabul, Lévi-Strauss ile Sartre arasındaki tartışmalara dayanıyordu. Lévi-Strauss, '62'de yayınladığı *Yaban Düşünce*'nin (2016) son bölümünü, Sartre'ın *Diyaletik Aklın Eleştirisi*'yle (1981) mücadeleye ayırmıştı. Burada Lévi-Strauss'un temel itirazı, Sartre'ın "sosyolojik" bir kategori haline getirdiğini düşündüğü "cogito'nun esiri" olarak kalan bilinçli özneye ayrıcalıklı bir rol vermesiydi; bu yüzden Sartre, "sadece hapisane değiştirmiş" oluyordu. Sartre'ın aşkınsal öznenin kutbundan toplumu bir ahlaki kısıtlamayla baş başa bıraktığını düşünen Lévi-Strauss, (Lévi-Strauss da daha sonları aşkınsal öznesi alınmış Kantçılıkla betimlenmekteydi), bu bağlamda onu "aşkınsal bir hümanizmin son sığınağı bir tarihselcilik"le suçlamaktaydı. Bu suçlama, bu özne aracılığıyla gerçek tarihsel süreksizliğin, sahte bir süreklilikle yok edilmesine yönelikti. Sartre ise Lévi-Strauss'a doğrudan cevap vermeyi tercih etmezken "Modern

⁶20. yüzyılın sınıflar mücadelesinin krizinde öznellik-nesnellik ikiliği, Marksizmin içinde özne ve yapı karşıtlığı biçiminde yeniden üretilmekteydi. Özne odaklı bir bütüncülüğe varan Hegelci Marksizmler ile farklı düzeylerde olsa da ekonomik determinizmin altını çizen yapısalcı Marksizmler arasındaki çatışma kendini gizlememişti. Burada sermayenin kendini olumlama diyaletliği, teorik ve politik olarak yeniden üretildi. Yapısalcı yaklaşım, nesnelliği özne odaklı kavrayamadığı için toplumsal emeğin üretici gücünün politikliğini özgülleştiremezken özne odaklı yaklaşım, yabancılaştırmayı ve nesneleştirilmeyi emeğin politikleşmesinin koşulu haline getirmesi sebebiyle toplumsal emeğin yabancılaştırmış biçimler altında özneleşmesine temas edememişti.

Zamanlar”da [*Les Temps Modernes*] çıkan bir eleştiride Lévi-Strauss, semiyolojik ve semantik düzeyleri birbirine karıştırmakla suçlanmıştı.

Lacan’a dönülecek olursa onun yazılarında (’30’ların ortasından ’70’lerin sonuna kadarki geniş bir dönemi kapsıyor) geliştirilen öznenin psikiyatrik kavranışı, 20. yüzyılın ikinci yarısında öznenin formunu, yapısını ve olasılığını sorgulayan yaklaşımlarda merkezi bir konum işgal etmişti ki, bu yıllarda Fransız felsefesinin psikanalizle sert bir tartışmanın içinden geçtiği de dikkate alınmalıdır. Onun düşüncesi, fenomenoloji ve yapısalcılıktan geçtiği gibi sürrealizm, antropoloji, bilim teorisi ve en önemlisi yapısal dilbilimini kesmekteydi. Belki de öznenin farklı bir biçimde kavranmasını sağlayan ondaki bu zenginlik (ki, baskın analitik paradigmaya meydan okunuyordu); artık Lacan’ın psikanaliziyle birlikte modernlikle egemen olmaya başlayan öz-bilinçlilik olarak bir öznenin ve onun bilgisinden, daha doğrusu öz-bilincin kesinliğinden söz etmek mümkün olmayacaktı. Psikanalitik özne, ancak ve ancak “öteki”yle ilişkili olarak ele alınacak, bir yanda arzusun “ayrılması”, diğer yandaysa “dil” aracılığıyla inşa edilecekti. Freud’un bilinçdışı aracılığıyla öznenin bilince indirgenemeyeceğini göstermesinin ardından özne ile ego arasında temel bir ayrım yapan Lacan da öznenin herhangi bir ikili yapısını “bilinçdışının öznesi” üzerinden bozacaktı. Lacan, Freud’un ölümü sonrası onun mirasını üstlenen IPA’nın (*International Psychoanalysis Association*) geleneğine karşı radikal bir tutum takınarak “Freud’a dönüş” çağrısında bulunmuştu. Bu çağrı, Freud’un çalışmalarında kimselerin farkına varamadığı bir tutarlılığın dikkate alınmasına dairdi. Fakat en önemlisi bilinçdışı kavramını içgüdülerin alanına sıkıştıran, arzuyu ise istek veya ihtiyaca indirgeyen Freud takipçileri karşısında bilinçdışının, bilincin karşıtı olarak çalışmadığının ve bastırılan şeylerle özdeş tutulamayacağını vurgulamasına ilişkindi. Diğer taraftan Lacan’ın kendi bilinçdışı kavramını, onu *tasarım* şeklinde ele alan Freud’unkinden ayrıma çabasının önemi de dikkatlerden kaçırılmamalıdır.

Fransız felsefesinde Lacan üzerinden yoğunlaşan psikanalizin konumuna en önemli müdahale Deleuze ve Guattari’de bulunmaktadır. Düşünürler, ’72’de kaleme aldıkları *Anti Ödipus*’ta bilinçdışını psikanalizdeki gibi bir “tiyatro modeli”yle değil, doğrudan “fabrika” olarak ele alarak bambaşka bir bilinçdışı özneliği kurmakta ve özellikle eserin dördüncü bölümünde geliştirdikleri şizoanaliz bağlamında arzuyu devrimci bir pragmatik olarak verili toplumsal-tarihsel sahanın dışına çıkartmaktaydı. Bu yapılırken şizoanalizin vücut bulduğu içkinlik düzleminin imgesel değil, materyalist bir düzlem olarak inşa edilmesiyle oldukça önemliydi.

Badiou, *Fransız Felsefesinin Macerası*'nda (2015), 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fransız felsefesinin bir yanda yaşam felsefesi, diğer yanda kavram felsefesi şeklindeki sorunsalına işaret ederken bütün dönemi belirleyen bu tartışmanın özne konusuna açıldığını vurgular. Ona göre nihayetinde insan öznesi, aynı anda hem yaşayan bir bedendir hem de kavram yaratır ki, özne; yaşamına, öznel-hayvani-organik yaşamına ve aynı zamanda düşüncesine, yaratıcı ve soyutlama kapasitesine ilişkin olarak sorgulanır, yani iki yönelimin ortak noktasıdır; beden ile fikir ve yaşam ile kavram arasındaki ilişki Fransız felsefesinin oluşunu çatışmalı bir biçimde özne mefhumu etrafında organize eder ve bu çatışma bir yanda Bergson, diğer yandaysa Brunschvicg ile yüzyılın başından itibaren vardır (Badiou, 2015, s. 12). Diğer yandan artık felsefenin Fransız uğrağının sonunun geldiğini iddia eden Badiou açısından 20. yüzyılın ikinci yarısındaki Fransız felsefesi, Alman felsefesinin mirası çevresinde bir tartışma yürütmekte, Descartesçi felsefi mirasla ilgili tartışmaya dahil olmakta ve fenomenoloji etrafında seyreden Fransız-Alman uğrağı meydana gelmekteydi (Badiou ve Nancy, 2017, s. 10). Ona göre Fransız felsefesi kavram ile varoluş arasında yapıbozum, varoluşçuluk ve yorumbilgisi yaklaşımları yoluyla yeni bir ilişki aramaktadır ve bu arayış, kavram ile varoluş arasındaki ilişkinin yerini değiştirmeye, daha doğrusu kaydırmaya yöneliktir ki, Badiou, bu ilişkiyi ele almanın yeni araçlarını keşfetmeye “Alman işlemi” adını verir; Fransız felsefesindeki ilgili kırılmanın diğer başlıklarıysa “siyasal işlem”, “bilime ilişkin işlem” ve “felsefeyi modernleştirmek”tir (Badiou, 2015, s. 14-5). Öne çıkan siyasal işlem konusuna ilişkin Badiou (2015, s. 15) meselenin kavram ile eylem, hususiyle kolektif eylem arasında yeni bir ilişki arayışı olduğunu belirtip felsefeyi politik durumlara angaje etmeye dönük bu temel arzunun altında kolektif hareketlerle türdeş olacak yeni bir öznellik arayışı yattığını düşünür. Caroline Williams ise *Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject*'te (2001) öznenin paradoksunu ve bu paradoksun Fransız felsefesinin genelinde paylaşıldığını vurgulayarak meselenin, öznenin hem dünyada (ampirik bir özne olarak) hem de dünyanın bir nesnesi (aşkın bir özne veya nesne) olduğu gerçeğiyle ilişkili olduğunu belirtmektedir. Williams (2001, s. 8-9) açısından bu paradoks (kaçınılmaz olarak öznenin tarihselliğine bağlı olarak ele alınmalıdır), çağdaş düşüncede hemen yer edinir; çünkü özne mefhumu bir anda analiz ve radikal olarak yer değiştirilmesi gereken bir şey olarak görülür ve bu noktanın bağlandığı yer, özneye yapılan atıfların birtakım öznellik biçimlerinin varlığını önvarsaydığının görülmesi gerçeğidir. Fakat Williams'ın eserinde ele aldığı belirleyici

düşünürler arasında yer almayan Deleuze'ü bu noktada ayrı tutmak gerekmektedir. Aksine Deleuze'ün çabası, özne tarafından kuşatılmasına izin verilmeyen bir öznellik yaklaşımıdır ve bu odakta öznelliğin biçim değil, bir üretim olarak ele alındığı unutulmamalıdır. Temel mesele öznenin çalıştığı alanın defedilmesidir. Bunun içinse yeni bir saha yaratımına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sahada önvarsayılan hiçbir şeye yer olmamalıdır, yoksa yeni bir özne arayışının tuzağına düşülecektir ki, bu tuzakta sıklıkla post-modern özne teorileriyle karşılaşmaktadır. Son kertede Deleuze'ün *İki Delilik Rejimi*'ndeki (2009a) şu sözleri oldukça önemlidir:

“Felsefi bir kavram, kendileri içsel değişkenler tarafından tanımlanan düşünce sahasında, bir ya da birçok işlevi yerine getiriyor. Elbette, iç değişkenler ve işlevler ile karmaşık bir ilişkide olan dış değişkenler (şeylerin durumu, tarihin anları) de mevcut. Bu şu demek oluyor, bir kavram ne zevkten ortaya çıkıyor ne de zevkten ortadan kayboluyor, fakat yeni alanlarda yeni işlevler göreceli bir şekilde onu yerinden ediyor. İşte bu nedenle bir kavramı eleştirmek de çok ilgi çekici değil. Daha iyisi onu gereksiz ve uygunsuz kılacak yeni alanları keşfetmek ve yeni işlevler inşa etmektir” (Deleuze, 2009a, s. 359).

Buradan hareketle Deleuze açısından bir kavramı eleştirmekten ziyade işlevsiz kılacak bir şey yaratmanın değerli olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla özne kavramının nasıl işlevsiz kılınacağı üzerine düşünülmelidir. Bu yapılırken öncelikle özneyi ayakta tutan şeyin ne olduğu sorulmalıdır. Bunun cevabı “evrenselleştirme” ve “homojenleştirme” olarak çalışan “temellendirme”de [*fonder*] gizlidir. Kurucu da olsa kurulan da olsa özne, kendisini her zaman bir yer-yurtta, egemenlik sahasında temellendirecektir. Deleuze, *Fark ve Tekrar*'da (2017) temelin [*fondement*] Aynı veya özdeş, temsili sonsuz kılmak ve daima eğmek, bükmek ve tekrar bükmek, yani organize etmek olmak üzere üç anlamına işaret etmektedir (Aynı veya özdeşi kabul ettiği ölçüde sonsuza da götürse organize de etse her zaman öznenin etkin Benliği içinden çalışmaktadır). Temel, Deleuze'de (2017, s. 357) bu üç anlamda temellendirildiği temsil tarafından çekilmekte ve aynı anda bir ötede onu kendisine çekmektedir; temellenmiş olana düşme ile zeminsizlik [*sans-fond*] arasında salınmaktadır. Dolayısıyla bir yanda temsilin biçimlerine doğru eğilirken diğer yanda bütün biçimlere direnen temelin ötesine, bir zeminsizliğe savrulmaktadır. Bu çalışmada hedeflenen, işte bu zeminsizliği ortaya koymaktır. Temellendirmeye öznenin hangi işlevler üzerinden kurucu veya kurulan hale geldiğini açığa çıkarmak, zeminsizleşmeyleyse onu işlevsizleştirip yeni kavram

üretiminin alanını açığa çıkartmak oldukça önemlidir. Bu yapılırken temellendirme ile zeminsizliğin karşıtlık olarak düşünölmeyeceğini belirtmek gerekmektedir.

Hâkim Batı düşünme geleneğinde felsefe, bilimlerin doğruluğuna/kesinliğine sahiptir; dahası bütün bilimlerin kesinliklerine kefil olacak/varoluşlarının temeli olacak kadar üstün bir bilimdir. Örneğin, Platon'da varsayımsal olmayan felsefe, varolmak için varsayıma ihtiyaç duyan bilimlerin üstündedir. Bu durum, metafiziği bir ağacın gövdesi, diğer bilimleriyle onun dalları olarak gören Descartes için de geçerlidir. Hegel'de de felsefe "Akıl"ın bilimi olarak diğer bilimlere bir anlamda kendi yöntemini dayatmaktadır. Nitekim Descartes'tan beri felsefi gelenek, bir yandan özneyi bilme ediminin kurucu aktörü olarak kabul ederken diğer yandan politik-pratiğin içinde devinimi olanaklı kılmak için kesinliği/sürekliliği anlamak adına bilince önemli bir işlev yükler. Peki, özneye ilişkin bu kurucu işlevin, özne üzerine düşünen tüm yaklaşımlarda ve buna bağlı politik-pratiklerde karşılığı nedir? Diğer taraftan özne felsefelerine karşı çıkanların bu işlevi ortadan kaldırmaya ilişkin çabalarının hedefi nedir? Özne kavramı, işlevleri üzerinden anlaşılmalı çalışıldığında daha sistematik bir fark üzerinden bu konunun aydınlatılması gerekmektedir. Bu fark, vurgulandığı üzere -asimetrik bir ilişkileneğe yaslanıldığını da belirterek- dışarısını kendinde olumlayanlar ile dışarısının dönüşümünü temsil aracılığıyla iktidar ilişkilerinde eritmeye çabalayanlar ve bedeninin edimlerini "kavram" ya da "bilinç" pratiklerine dönüştürmek isteyenler olarak yeniden okunmalıdır. Dolayısıyla daha eskilere de gidebilmek mümkün olmakla birlikte şöyle bir manzarayla karşılaşmaktadır. Dışarısını kavram altında temsiliyet formuna çekerek düşünenlerin mutlak, zorunlu, kesin, sürekli vb. olan adına tekil, rastlantısal, tuhaf vb. olanı düşüncenin dışına atma çabası. Öznenin kurucu işlevi ile içeridenleştirme pratiği arasındaki yakınlığı bu bağlamda düşünmek gerekmektedir. Bu noktada öznenin işlevsizleştirilmesiye direnme odaklarının başka bir politik-pratik alana taşınmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla asıl olan herhangi öznelliklerin üretimiye yaratım fikri bu politik-pratiğe içkin olmak zorundadır. Böylece düşünce tarihi, ne tarihsel olarak düşünürlerin birbirlerine cevap verdiği zihinsel bir etkinlik ne de düşünömsel bir öznelarası ilişki olacaktır.

Deleuze (2009a, s. 359-60) uzunca bir süre öznenin "evrenselleştirme" (burası evrenselin objektif özlerle tasvir edildiği bir alan değil, fakat noetik veya dilbilimsel hareketlerle tarif edildiği bir alandı) ve "bireyleşme" (bireyin artık ne bir şey ne de bir tin olduğu, fakat yaşayan ve yaşamış, konuşan ve konuşulan bir kişi olduğu alanda -'ben-

sen’-) işlevini yerine getirdiğini vurgular ve öznenin bu iki halinin zorunlu olarak birbirlerine bağlı olup olmadığını, bağlı olsalar bile aralarında bir çatışma olup olmadığını ve bunun nasıl çözüleceğini değerlendirip bu soruların özne felsefesi alanını canlandırıldığını belirtir. Evrensellikten çıkmanın yolu, hem verili olan hiçbir şeye gönderme yapmayan hem de dinamik olan tekilleşme süreçlerine alan açmaktan geçmektedir. Fakat burada tekilliğin, evrenselliğin doğrudan karşıtı olarak konumlandırılmayacağını, ama ötekinin yakınına kadar uzatılabilecek, bir uyumu getirebilecek -ki, matematik anlamıyla- bir tekilliğin söz konusu olabileceğinin altını çizmek gerekmektedir (Deleuze, 2009a, s. 360). Tekillik hususunda önemli olan, bir tekilliğin bir başka tekillikle ilişkisini kurabilmektedir. Evrensellik söz konusu olduğunda bunu gerçekleştirmek kolaydır. Örneğin, bu mesele iletişim dolayımında gerçekleştirilebilir, ama hala verili olana gönderme yapılmaktadır ki, Kantçı öznelerarasısalık meselesi gerek Habermas gerekse Arendt düşüncesinde tam da böyle işlemektedir. O halde evrenselin peşinde koşan düşünce sistemini yıkmak tekilliğin girdiği ilişkileri “dizileşme ilişkisi”ne, daha doğrusu “heterojen dizileşme”ye taşımakla ilişkili olduğu ortaya konulmalıdır. Bu noktada tekilliğin hiçbir zaman bir biçim haline dönüşmemesi için daima sapabiliyor olduğu gerçekliğine temas edilmelidir. Bunun içinse dizileşme ilişkisinde öyle tekil noktalar yakalanmalıdır ki, bunların hiçbir ayrıcalıklılığı barındırmamakla birlikte ilginç, dikkate-değer veya önemli olması icap etmektedir.⁷ Burada ilginç, dikkate-değer veya önemli anlar, hareketin bütününe ilişkin aşkınsal bir biçim dayatmayacak ve her zaman tekil olarak kalmaya devam edecektir ve bu gerçekleştiği ölçüde, tekillik kendisini bütünün içindeki bir kural/geçiş olarak sunmadığı zaman tekilin kendisi “algılanamaz-oluş” (*becoming imperceptible*) halini alacaktır. Algılanamaz-oluş, moleküler bir akış haline gelişin ifadesidir. Birey öncesi tekillikler olarak “istisnai nokta” kavramsallaştırması ilgili düzlemde oldukça değerlidir. Bu istisnai noktayı ayrıksılık şeklinde kavramak gerekmektedir. İşte bu ayrıksılık kendisini bilinç dışı üretim olarak algılanamaz-oluş şeklinde gösterir. Bu ayrıksılık durumu temsil düzeni içinde tanımlanan hata olmaktan çıktığındaysa (düşünce tarihi bir hata düzeltme işlemi olmaktan koptuğunda) bu eksen “yeni bir yeğinlik sahası”⁸ olarak kurmak

⁷Felsefe Nedir’de (2001, s. 78) ilginç, dikkate-değer ya da önemli ulamları şu şekilde kullanılmaktadır: “Felsefe bilmekten ibaret değildir ve felsefeyi esinlendiren şey de hakikat değil, ama başarı veya başarısızlık için karar verecek olan ilginç, dikkate-değer ya da önemli kategorileri gibi kategorilerdir.”

⁸Yeğinlik kavramı, Deleuze ve Guattari’nin bazı eserlerinin Türkçe çevirisinde “yoğunluk” olarak da karşılanmaktadır. Kavramın İngilizce’deki ifadesi *intensity*’dir.

gerekmektedir, yani hatayı düşüncenin kazası olmaktan çıkartmak, düşüncenin üretimine eşitlemek ve böylece deney ve yaşantılamaya gönderme yapmak... Bu yapıldığı ölçüde kişisel olmayan bireyleşmeler ve tekilik üretiminin birey öncesi düzlemi yakalanabilecektir. Benler ya da kişiler oluşturmaya bu bireyleşmeler, “ideal olay” şeklinde ifade edilecektir. Tersten okumayla olay, birey öncesi tekilikler ve kişisel olmayan bu bireyleşmeleri yaratmaktadır. Olay, birey öncesi tekilikler düzleminde düşünüldüğünde tekiliklerin heterojen uzaklığı bir komşuluk haline getirilerek (ıraksamaların içinde bir komşuluk) dizisel bir nitelik taşıyacaktır. Burada olayın oluş boyutuyla ele alındığının altı çizilmelidir ki, bu sebeple olay, hiçbir zaman bir uğrak veya moment haline gelmemektedir. Burası bir üretim alanı meselesidir. Dolayısıyla bu bağlamı, salt olarak süreçteki bir kesinti gibi de düşünmemek gerekir. Temel dert, vurgulandığı üzere yeni bir yeğlilik sahasına ilişkindir. Bu sahada artık istisnai noktanın edimi bir özne olarak değil, kendi ediminde kendisinin de parçalandığı bir aktörün edimi olarak açığa çıkmaktadır. İşte bu parçalanmaya ilişkin mesele nihayetinde öznelliklerin açığa çıkışıdır ve bu öznellik “ayrıcalıklı öznellik” değil, “herhangi öznellik”tir.

Deleuze felsefesinde kavramın fark’ı veya özü değil, olayı söylediği dikkate alınırsa artık olayın her olumlanması yeni bir kavrama, daha doğrusu göstermeyen-gösterge olarak bir kavrama ihtiyaç duyulmasına işaret eder. Böylelikle kavramın kendisi önsel olarak edimi tanımlayan bir şey olmaktan çıkmaktadır. Deleuze ve Guattari’de kavramı kartografyadan filizlendirmenin anlamı onun olayı söylemesidir. Kavramların gönderme yaptığı olaylar, “sadece toplumsal bilinç dışında olur; her zaman tüm toplumsal toplanışların, kuvvetlerin ve çıkarların dışından belirirler ve farklı sentezleri, ilişkileri ve çekimleri etkilerler” (Goodchild, 2005, s. 98). Kavram, kendi üretim koşullarından ayrılıp evrensellik ifade etmeye başladığıdaysa temsilin alanına geçilmiş demektir ki, bu sebeple onu olayın sahasında düşünmek gerekmektedir. Çoklu bağlantıları dahilinde düşünülen olay denilen şey öznellikleri üretir, ama öznellikler olayı üretmez. Öznelliklerin olayı ürettiğini söylemek özne düşüncesinin tuzağına tekrardan düşmek demektir. Bu düzlem, aynı zamanda çözümün kendi koşullarını probleme dayattığını değil, problemin koşullarınca çözümün açığa çıktığını söylemek anlamına gelmektedir. Çünkü olay, edimselleşmelerin ön koşulu olarak değil, virtüel halleriyle düşünülme durumundadır ki, olay tam da burada problematik tarzda çalışmaktadır. Bunun için herhangi öznellikler, daima virtüelin devinmesiyle söz konusudur ve her zaman problematik kalmak zorundadır. Nihayetinde temsil sorununun dayandığı temellendirme

arayışı yıkıldığında problematik alan ortaya çıkacaktır. Bu alanın otonomiliği, yaratım sorununa bağlanmak açısından oldukça önemlidir. Çünkü öznenin yıkımıyla açığa çıkacak şey bir göçebe dağılım olarak kişisiz ve birey öncesi tekiliklerden meydana gelen “aşkınsal ampirizm”in sahasıdır ve bu saha problematik alanın bizatihi kendisidir. Bir şeye çözüm denildiği sürece o, virtüelliği değil, edimselliği açısından görülmektedir. Diğer taraftan çözümlerin de beraberinde problemler getirmeyeceği anlamının olmadığını vurgulanmalıdır (virtüelin edimselin içinde kalmaya devam etmesi). Çözümleri problemlere bir nevi yeniden sunmak, yani problemlere çözümlerin sahasından yaklaşmak özdeşliklerle düşünmekle alakalıdır. Bu özdeşlikler dolayısıyla çözümler yerleşik, problemlerse göçebe dağılımlarla anlaşılmaktadır.

Son kertede artık Deleuze’ün felsefenin derdi olarak öne çıkardığı “kavram yaratmak” ve “düzlem çatmak” odağının basit bir slogana sıkıştırılarak değil, öznellik üretimine yerleştirilip saha oluşturularak, tarihselcilikten kopup kartografyaların alanı açılarak anlaşılabilceği ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda hangi güçlerin etkisiyle yeni kavramların oluşturulmasının dayatıldığı ele alınmak durumundadır. Deleuze’ün kavramları yanıt oldukları problematik alanla karşılaştırmanın gerekliliğine vurgu yaptığı aşağıdaki alıntısında görüleceği üzere hangi güçlerin etkisiyle dediği noktada “dramatizasyon” yöntemine başvurmak gerekecektir. Dramatizasyon, birey öncesi düzlemde konuşulduğunda diferansiyel kavramı, tekilik dağılımlarıyla açıklanan yeğlilikler üzerinden anlaşılacaktır. Deleuze’de diferansiyel ilişkiler birey öncesi alana işaret etmektedir. Deleuze açısından bireyleşme farklılaşmadan önce gelmektedir ve her farklılaşma kendinden önce gelen yeğlin bir bireyleşme sahasını varsaymaktadır; diferansiyel ilişkilerin edimselleşmesi bireyleşme alanının eylemi kapsamındadır. Bu noktada yeğlilik, “nitelikler” ve “uzanımlar”ın iptali üzerinden düşünüldüğünde yeni kavram yaratımının anahtarı olacaktır. Kilit kavram ise Nietzscheci “ebedi dönüş”tür. Çünkü ebedi dönüş, hiçbir şekilde nitel ya da uzanımsal değildir, sadece fark’a ilişkin olarak söylenir. Yeğninliğin fark’ı olumlayan niteliği de buradan kaynaklanmaktadır. O halde ebedi dönüşün anlamı yeğninliği, fark ilişkilerinin TA KENDİSİ olarak ele almakla ilgilidir. Bu sebeple “yeğlilik farkı” gibi bir formülün totoloji olabileceği düşünülmektedir. Yeğlilik ilerleyen bölümlerde aktarılaacağı üzere “karşılaşma”ların içinden algılandığında (yeğninliği kuran şey karşılaşmalardır) kavram yaratımı konusu tamamıyla netleşecektir. Deleuze’e göre:

“Özetle, bize göre özne kavramı birey öncesi tekillikler ve kişisel olmayan bireyleşmeler yararına kendinden çok şey kaybetmiştir. Fakat daha net bir şekilde belirtmek gerekirse kavramları, hangisinin daha iyi olduğunu belirlemek için, birbirleri ile karşıt bir şekilde konumlandırmak yeterli değildir, hangi güçlerin etkisiyle problemlerin dönüştüğünü ve yeni kavramların oluşturulmasını dayattığını bulabilmek için yanıt oldukları problemlerin alanı ile karşılaştırmak gerekecektir. Büyük filozofların özne üzerine yazdıkları hiçbir şey eskimemektedir, fakat tam da bu nedenle ve onların sayesinde sadece bizim izlemedeki yetersizliğimizi gösterecek “geri dönüşler” icra etmek yerine keşfedecek yeni problemlerimiz vardır” (Deleuze, 2009a, s. 361).

Herhangi kavramına dönülecek olursa öznelliği her zaman “kaygan mekân”da tutabilmek oldukça önemlidir ki, “pürtüklü” hale gelindiğinde ayrıcalıklı olan söz konusu olacaktır.⁹ Herhangi öznelilikler pürtüklü mekândan kaçış çizgileriyle sıyrılıp kaygan bir mekânı geliştiren ve genişleten göçebe dağılımı ifade etmektedir. Bu bağlamda ayrıcalıklı olanın “dışarı” şeklinde çalışmaktadır. Öznelilik halini ayrıcalıklı kılmak, o özneliğin biçimini söylemek anlamı taşımaktadır. Belirleyici mesele, ayrıcalıklı olanı istisnai nokta, yani ilginç, dikkate-değer veya önemli noktalar haline getirmektir; aşkın bir biçimden ve *telos*’tan çıkarmaktır, bir anlamda içkin maddesel kesitler üzerinden düşündürmektir ve bu düzlemde özü söyleyen bir şeyi söylemekten kaçıp olayı söyleyen bir şeye dönüştürmektir. Bu gerçekleştiği ölçüde herhangi kavramı yakalanabilecektir. Deleuze’ün *Sinema I: Hareket-İmge*’de (2014, s. 16-7) vurguladığı gibi “/.../ bunların ayrıcalıklı anlar olmalarının nedeni, aşkın bir biçimin aktüel hale gelme anları olmaları değil, harekete dair dikkate-değer veya tekil noktalar olmalarıdır. Mefhumun anlamı tamamen değişmiştir. Ayzeştayn’ın veya tüm öteki yönetmenlerin, ayrıcalıklı anları hala herhangi anlardır; basitçe söylendiğinde, herhangi an düzenli *ya da* tekil, sıradan *ya da* dikkate-değer olabilir.”

⁹ Kaygan ve pürtüklü ayrımı, ikilinin *A Thousand Plateaus*’ta (1987, s. 474) ele aldığı önemli bir düzlemdir. Bu iki mekân, kimi zaman yalnızca birbirlerine karışmış halde varolabilmektedir. Kaygan mekân, sürekli olarak çevrilebilir, pürtüklü bir mekâna tercüme edilebilirken pürtüklü mekân, ters çevrilip kaygan bir mekâna geri taşınabilmektedir. Pürtüklü mekân, yaşamdaki molar olanı kendinde temsil edebilen yığılmalardır ve organsız bedenün önüne sürekli sınırlar çekmektedir; kaygan mekân ise anlamlandırma-öncesine gönderme yaparak yaşamın yalnızca heterojen dizileşmelerin sahasına kapı açmasını ifade etmektedir. Pürtüklü mekân, özdeşlik ve sabitlik unsurlarıyla betimlenen, yerli-yurtlukları kuran bir “topoloji”ye; kaygan mekân ise daimi olarak farklanma ilişkisi içinde birbirine bağlanan “harita”ya işaret etmektedir. Burada pürtüklü mekânın kaygan mekânın üzerine kurulu olduğunu belirtmek gerekmektedir ki, bu sebeple Deleuze ve Guattari’de bir toplum çelişkileriyle değil, kaçış çizgileriyle tanımlanmaktadır.

2.1.1. İçerisi-dışarısı fikrinin temel dayanakları

Herhangi öznellik, dışarısı düşüncesi üzerinden tarif edildiğinde dışarısı kavramından neyin kastedildiği tekrardan ele alınmalıdır. Dışarının düşüncesi felsefe tarihinde “dolaysız alan”, “akış halindeki dünya”, “moleküler alan”, “sapma” gibi kavramlarla karşılanmaktadır. Bu çalışmada içerisi ve dışarısı teması, öz meselesi olmaktan ziyade bir biçim konusudur ve aynı zamanda zaman-mekân sorununa indirgenemezdir. İşte bu yüzden herhangi öznellikler biçimlenmemiş şeklinde ifade edilmeye çalışılacaktır. Çünkü biçimlenmek, ayrıcalıklı hale gelmek anlamı taşıyacaktır ki, herhangi öznelliklerin içkinlik düzleminde devinmesi de bu bağlamdadır. İçkinlik düzleminin karşısına yerleşen organizasyon düzlemiyse biçimlerin ve öznelere gelişimi şeklinde betimlenmektedir. Böyle düşünüldüğünde içerisi kavramı “öznenin”, “biçimlerin”, “organik olanın” sahasına işaret etmektedir.

Öncesinde değinildiği gibi her şey tek bir düzlem olan içkinlik düzlemi üzerinde gerçekleşmektedir.¹⁰ Bu, biçimlenmemiş olanı biçimlenmiş olanın karşıtı gibi düşünme riskinden kurtaracaktır. Biçimlenmemiş olmak, bir biçime sahip olmamak şeklinde düşünülmemelidir. Dışarısı denilen şeyin böylesi bir karşıtlıkla ilgisi yoktur. Dışarısı, biçimlerin yokluğu üzerinden çözümlenmemektedir. Burası sürekli bir yersiz-yurtsuzlaştırma hareketine işaret etmektedir. Herhangi öznellikler her an ayrıcalıklı hale dönüşebilmekte, ama yine her an kendini yersiz-yurtsuzlaştırabilmektedir. Bu düşünce sistematüğinde o yüzden yeri geldiğinde biçimlenmeleri ve özneleşmeleri göze alabilmek gerekecektir. Dikkat etmek gerekir ki, her yersiz-yurtsuzlaşma hareketini yeniden yerli-yurtlulaştırma izleyebilmektedir. Saf/mutlak bir dışarısı fikrine hiçbir zaman yer yoktur. Herhangi öznellikleri farklı bir tartışmaya oturtan en önemli bağlamlardan biri budur. Zira tekillik üretiminden kastedilen de bu değil midir? Tekillik üretimi biçimlenmeleri ve özneleşmeleri sürekli olarak yıkacak bir pratiğin ifadesidir.

Biçimlenmemiş olanı “belirsiz olan” üzerinden karakterize etmek kolaya kaçmak olabilmektedir. Biçimlenmemiş olanın en doğru anlamda “sonsuz hız” şeklinde tarif edilebileceği düşünülmektedir. Amaç, politik olanı “sonsuz hız” olarak dışarısı düşüncesine açabilmektir. Sonsuz hız, tekillik üretimini sürekli bir devinim olarak inşa edebilmenin kendisidir. Tekillik üretimi bir akış sürekliliği içinde tecessüm etmesi

¹⁰Hatırlanacak olursa bunun vurgusu “farklanma” ve “farklılaşma” eşiklerine odaklanmaya dairdi. Bu başarılıldığında fark ve tekrar kavramlarının birer varlık sahası gibi kurulduğu duygusundan kurtulmuş ve böylelikle fark kavramının farklanmanın tözüymüş gibi görünebileceği riskini uzaklaştırmış olunacaktır.

gerekmektedir. Bu, içkinlik düzleminin materyal bir akış dünyasıdır. Öznellik üretimlerini kaygan mekânda bir akış sürekliliği içinden düşünmenin mecburiyeti, dışarısını sonsuz hız olarak çözümlemekten geçmektedir. Sonsuz hız sayesinde sabitliğe dayanan gövde düşüncesinden kurtulunmakta ve rizomatik olana açılmaktadır. Çünkü hız, yavaşlıklar ve yeğinlikler içinde oluşmaktadır ve bu doğrultuda sürat gibi bir şeye işaret etmemektedir. Bu yüzden göçebe-öznellik sürekli hareket halinde olmasıyla değil, gitmek istememesiyle/bulunduğu yeri ölmek ve fethetmek dışında terk etmemesiyle düşünülmektedir. Bu yüzden göçebe, “yersizlik” ve “yurtsuzluk” değildir. Deleuze felsefesinde her türlü yer-yurtluluğu, nihilist bir reddiye sokmak değildir mesele. Göçebe, nihilizme karşı ölçülemezliktir.

Tüm bunlardan hareketle dışarısı düşüncesini organsız beden olarak betimlemek gerekmektedir. Deleuze ve Guattari’nin (1987, s. 153) Artaud’dan devraldığı organsız beden kavramsallaştırması, bir organizma şeklinde katmanlaşmış bedeni sürekli olarak katmansızlaştıran öznellik çekirdeğinin kendisidir. Organsız-beden önem kazandığı üzere yersiz-yurtsuzlaşma işleviyle tanımlanmaktadır. Yersiz-yurtsuzlaşma hareketi, katmanlara daima önceldir. Demek ki biçimlenmiş olan, kendisine kökensel olarak dışsal olmadığı, ancak öncel olduğu organsız bedene tabidir. Burada önemli olan organsız bedenin özdeşlikleri yıkıp içkin bir farklanma sürecini devreye sokması ve bunun sonucunda yeğinlik bölgelerinin üretilmesidir. Nitekim “organsız beden yeğinliklerin geçilmesine neden olur; onları uzanımdan arınmış bir yeğinlik olarak *spatium* içinde üretir ve dağıtır”. İşte bu yeğinlik bölgeleri nedeniyle dışarısını sonsuz hız olarak tarif edebilmenin anahtarıdır organsız beden.

Dışarısı-içerisi düşüncesinin izlerini felsefe tarihinde sürmek bu çalışma açısından oldukça önemlidir. Felsefe tarihinin Herakleitos ve Parmenides’in *aletheia* ve *doksa* arasındaki uçurumu netleştirmesiyle kendisine bir yol bulabildiği görülmektedir. Ne zaman ki Herakleitosçu *logos* ile Parmenidesçi *hen* anlayışı su yüzüne çıkmıştı, o zaman içerisi ve dışarısı düşüncesi arasındaki fark temel sorunsal haline gelmişti. Kendini bilme ediminin sonuçlarını sorun haline getiren Herakleitos, bilgi nesnesi olarak *şeye* odaklanmak yerine *logos* olarak düşündüğü oluşun yasalılığına yönelmişti. Herakleitos için her şey daimi bir devinim içinde bitip tükenmeksizin hareket etmekte, yani dinginliğin söz konusu olmadığı akış halindeki bir dünya betimlenmekteydi. Her ne kadar ilk söyleyenin Herakleitos olduğu tartışmalı olsa da *panta rhei* (her şey akar) şeklindeki meşhur ifadeyle durum özetleniyordu. Sürekli akıp giden sular onu başka bir ırmak

yaptığından aynı ırmağa iki kez girilemiyordu. Ondan önceki filozoflar ise genellikle evrende dinginliğin, düzenin ve sükûnetin yoluna odaklanmışlardı. Örneğin, Pythagorasçılar böylesi bir felsefi arzunun örneğiydi. Akış halindeki dünyanın temelindeyse karşıtların birliği düşüncesi vardı. Devinime ve değişime, karşıtlar arasındaki “bütün şeylerin babası ve kralı” olarak savaş kaynaklık ediyordu. Bu savaş da Anaksimandros’un aksine hiç de olumsuz bir şey değildi; her şeyde ortak olanı, daha doğrusu bir *harmonia*yı ifade ediyordu ki, bu *harmonia* asla bir zamanlar birbirleriyle uyumsuz olan karşıtların birbiriyle uyumlu hale gelmesi demek değildi, savaş ve barış hep bir aradaydı. Elbette ki bütün savaş *logosa* göre gerçekleşmekteydi. Tanrısal yasa olarak *logos* her şeyin temelindeydi. Her değişim bu zorunluluk yasasına, evrene içkin bir ilke olarak *logosa* göre yürümekteydi. Tüm değişimlerin değişmeyen bir yasasıydı *logos*.

Herakleitos’un akış halindeki dünyasının nasıl ele alınması gerektiğine ilişkin müdahalesini Parmenides, *hen* çerçevesinde devinimsizlik olarak kurmaktaydı. Parmenides’te oluş yerine devinimsizlik kabul edildiğinde verili dünyanın tamlığı da öncel olarak ortaya konulmaktaydı. Böylelikle de mesele *aletheia*’nın keşfine indirgenmekteydi. Parmenides açısından tek gerçek, bölünmez olan varlık (*to on*) *hen*’dir. Bu, karşıtları barındıran bir birlik veya ilke değildir; “varlık vardır”da anlamını bulan varlığın bölünemez yapısıdır. Parmenides, üç yaklaşımın öne sürülebileceğinin altını çizmektedir. Birincisi, “varlık vardır”; ikincisi, “varlık var değildir”; üçüncüsü ise “varlık hem vardır hem de var değildir”. İlki *aletheia*’nın, özdeşlik ilkesine aykırı olan diğerleri ise *doksa*’nın yoludur. İşte Parmenides ontolojisinin temeli bu ilk önermede saklıdır. Böyle olduğunda da varlık, düşüncenin konusu haline gelmektedir. Varlık ile onun düşüncesi bir bakıma aynı şeydir. Bu bir eşitleme gibi algılanmamalıdır. Düşünme, varlık ile bir ve aynı olduğunda harekete geçebilmektedir. Varolmayan (*mē on*) ise asla düşünülemez, bilinemez ve dile getirilemezdir. Varolmayan düşüncenin alanından kovulduğunda varlığa ilişkin bilgi artık Heraklitos’un akışlar dünyasında aranmayacaktır. Dışarının düşüncesinin peşinden gitmek Parmenides’le birlikte yasaklıdır. Parmenides’in varlık-düşünce özdeşliğiyle birlikte içeridenleştirme fikrinin temelleri atılmış durumdadır. İçeridenleştirme, artık varlık-düşünce özdeşliğine dayanmak durumundadır. Varlık içerisinde geçiş ya da bölünme olanaklı olmayacaktır. Bu durumda ne bir “hareket”ten ne de varlığın bir parçası olarak hareket eden cisimden söz edilebilecektir.

Parmenides'in varolmayanın varolmadığı savı Platon'da bambaşka kapılar açmaktadır. En başta söylemek gerekir ki Platon (1986, s. 312), düşünce-varlık ilişkisinin Parmenides'in bu savıyla çözülemeyeceğini, daha doğrusu kendisine yetmediğini düşündüğü noktada meseleyi eksik belirlenim olarak kurmaktadır. *Sofist*'teki, "varolmayan bir bakıma vardır ve tersine, varolan bir anlamda var değildir" şeklindeki meşhur önermesiyle Parmenides'e önemli bir müdahalede bulunmaktadır. Bu, felsefe tarihinde Deleuze diliyle söylersek en önemli "gam değişiklikleri"nden biridir. Varlık artık yoklukla (*ouk on*) değil, pay almayla inşa edilecektir. Platon'da içeridenleştirmeyi gerçekleştirebilmek, yani varolmayanın varlığını ortaya koyabilmek için pay alma, eksik belirlenim şeklinde inşa edilmek zorundadır. Varolmayanın varlığına bağlı başına sadık kalmak hiç de Platon'a göre değildir. Bu tam da bölme yönteminin dayandığı seçme diyalektiğiyle, Deleuze'den hareketle meşhur baba-kız-nişanlı hikâyesiyle anlaşılmaktadır. Deleuze (2019a), bir erkeğin kıza talip olduğunda babanın sınamasından geçmesini örnek verir; temellendirme sınamayı ifade etmektedir (üçüncü olarak, talep edileni talibe ulaştıracak olan merci olarak temel olan baba kullanılır). Erkeğin babaya daima benzemesi gerekmektedir. Burada talibin benzemesinde tamamıyla temelle içsel bir benzerlik söz konusudur, asla nesneye dışsal bir benzerlik yoktur ki, böyle olduğu ölçüde talep nesnesine katılmasına olanak tanınmış olur. Dolayısıyla temel, talep nesnesi ve talip olarak ifade ettiğimiz pay alınamaz olan, pay alınan, pay alan şeklindeki Yeni-Platoncu üçlemeye temas edilmektedir. Mesele oldukça nettir: ideadan pay alındığı ölçüde talip olunabilinecektir. İçeridenleştirme pratiği olarak idealara göre şekillenen bölebilme, ayırım yapabilme, ayıklayabilme (*diairesis*) yöntemiyle karşı karşıyayız. Bunun manası asıl Platoncu ayırımın model-kopya arasında değil, kopya-simulakr arasında olduğunu gösterecektir. Hakiki taliplerin netleşmesiyle sahte talipler elenecek ve benzemeyen [*sans ressemblance*] olarak, dışarısının düşüncesine dayanan, ideayla dolayım lanamayan simulakrlar açığa çıkacaktır. İyi temellenmiş talipler, benzerlik taşıyan imgeler olarak kopya şeklinde kalacaktır. Altın arayışının bölme yönteminin modelini teşkil ettiğinin görülmesi de aynı şeydir. Altın testi saflığı bozan unsurların saf dışı bırakılması, aynı aileden başak metallerin işin içine dahil edilmemesi demek değil midir? Ancak simulakrlardan kurtuluş yoktur. "Metaller Mitosu"ndan hareketle düşünersek herkesin idealara göre eğitilmesinin mümkün olmadığı anlaşılabilecektir. Mesele, saf bir soy olarak ideayı serilmemek olsa da... Burada filozofun görevi, diyalektik aracılığıyla polisi tek bir ilke doğrultusunda karakterize etmek ve gençleri,

epistemolojik açıdan zararlı sembollerden ayırarak gerçek sembollerle eğiterek toplumsal düzeni sağlamaktır. Fakat filozof olma ve kral olma bir araya gelemediğinde filozofun yapacağı tek şey faydalı semboller üretmekten ibaret kalacaktır.

Platon'un seçme diyalektiğinde -kalkış noktası bir cins veya tür gibi görünse de- doğrudan bir tür belirleme yöntemiyle karşılaşmamaktadır. Rekabete dayanan bu diyalektik, dolayım-lama üzerinden düşünülüyor. Aristoteles, Platon'da tam da bunu dert ediniyor. Aristoteles'te içeridenleştirme, ancak dolayım-la olanaklı. Yine de Platon'un bölme metodunun "tasımsal tanıt" (*sullogismos*) teorisine kaynaklık ettiği anlaşılabilir. Bilhassa *Parmenides* (2014) ve *Sofist* (1986) diyaloglarındaki "bölme" ve "diyalektik egzersizler" önemli işlevler üstlenmiş gibiydi. Aristoteles'in amacının, Platon'un seçme sınavıyla bulduğu şeyi varolanların içine gömerek yapmak olduğu görülmektedir. Varlık, Aristoteles'te varolanların tümünü kapsayan homojen bir bütünlük değil. Varolanlar ise kendi içlerinde birbirleriyle ilişki içinde olduğu gibi her varolan diğerleriyle ilişkiye girme konusunda yetili değil. İşte diyalektik, hangi varolanların diğer varolanlarla ilişkiye girebilmesinin olanaklı olduğunu ortaya koyuyor. Aristoteles, *Topikler*'de (2000) diyalektiğin "egzersiz" ve "günlük tartışmalar"daki faydası üzerinde duruyordu. Platon ise *Sokratik* diyaloglarda aynısını ele alıyordu. Fakat her ikisi de Aristoteles'in diyalektiği ele alışı netleştikçe *Retorik*'te (2004) daha fazla irdelenmeye başlıyordu. Diyalektik, düşünmenin oldukça güçlü bir etkinliği gibiyken egzersiz ve gündelik tartışmalar, Retorik'e yediriliyordu. Elbette ki bu, diyalektiğin işlevlerinin retoriğe yedirilmesi olarak değil, Platon'daki gibi sofistlerin akıl yürütme biçimlerine diyalektik aracılığıyla müdahaleydi. İkisi arasındaki temel farklardan biri şimdi açığa çıkıyordu. Bu, Retoriğin kullandığı "örtük tasım"a (*enthumêma*) dairdi. Bu tasımın örtük ve eksik tanımlanması, elbette ki orta terimin eksikliğinden kaynaklanır. Aristoteles, orta terim açığa çıkmamış görünse de büyük ve küçük öncülü veya özne ve yüklemi birbirine bağlayarak onun gizil halde mevcut olduğunu düşünür ki, bu tasımsal tanıt, diyalektik bir tasımsal tanıtı ifade etmektedir. Aristoteles'in bir tasımda; orta terimi kendisinde bulunduran "büyük uç" ile orta terimin altında olan "küçük uç" şeklindeki iki limitle hareket ettiğini biliyoruz. Orta terim ile uçlar her zaman için aynı cinsten bulunmalıdır. Platon'un derdi ise tikelin altına sokulacağı tümeli bulmaktı. Bir anlamda "tam tasım"a yönelmekti. Fakat tikel örneklerin tümeli oluşturmak için yeterli olduğuna inanıldığı örtük tasımların ötesine geçilememişti. Bunun için orta terimin büyük öncüle bağlanması zorunluydu. İşte Aristoteles'e ilişkin temel fark burada ortaya çıkıyordu. Büyük uç ile

orta terimin aykırılığa olanak tanımadan birbirine “dır” ekiyle bağlanması gerekiyordu. Tümelin bilgisine erişmede diyalektiğin *endoksalardan* yola çıkması böylesi bir durumdu. Bu anlamda Aristoteles, Platon’un diyalog kurma biçimini, ilk dönem diyalektiğini benimsemiş olabilirdi. Ama Platon’da her şey muğlâktı. Aristoteles’te tanıtlama her zaman için dolayımın bizatihi kendisi olarak orta terime mecburdur. Platon’un bölme diyalektiği bu sebeple hiçbir şeyi tanıtlamıyordu.

Bu noktadan sonra Descartes-Kant-Hegel’deki düşüncenin tanıma nesnesine indirgenmesine dair sürekliliği yakalamak gerekmektedir. Bu indirgeme bir bilme ilişkisi olarak düşünülmelidir. Böyle olduğunda Descartes’ın kavram olarak yarattığı cogito’su belirlenmemiş varoluşun belirlenime içkin hale getirilmesi (iki mantıksal değer olarak) şeklinde tespit edilebilir. Descartes’ta belirlenim, belirlenmemiş bir varoluşu kapsayacak, onu düşünen bir öznenin varoluşu olarak belirleyecekti. Bu, felsefe tarihindeki en büyük kırılmalardan biriydi; artık modern kurucu öznenin sahasına geçilmekteydi. Descartes, düşüncenin tahakküm/mülkleştirme pratiği gibi çalışmasını garanti edecek bir “yöntem” bulmuştu. Mesele, nesnenin bilgisinin kesinliğinden ziyade düşüncenin bir kapma ilişkisi içerisinde çalışabilmesinin sağlanmasıydı. Cogito, düşünce ve varlık özdeşliğini bir belirlenim ilişkisi içinde kapsamaya yarıyordu. Descartes, dışarısının dünyasını duyuları yetersiz kaldığında bir yöntem eşliğinde cogito olarak varlığı kurarak içeridenleştirme niyetindeydi. Bir anlamda olumsuzluklar düzleminin Düşünüyorum’a eşitlenmesinden söz edilmektedir. O halde Hegel’in *Felsefe Tarihi Dersleri*’ndeki Descartes’la birlikte kendisini evinde hissettiğine dair şu sözlerini hatırlatalım:

“Burada diyebiliriz ki, artık evimizdeyiz ve fırtınalı bir denizde uzun bir yolculuktan sonra bir denizcinin yapması gerektiği gibi, görünen sahili selamlamalıyız; Descartes ile modern çağların kültürü, modern felsefe düşüncesi bugüne bizi getiren uzun ve dolambaçlı bir yolculuktan sonra gerçekten kendini göstermeye başlar” (Hegel, 1995’ten aktaran Bumin, 1996, s. 9).

Demek ki Hegel, sonlu ile sonsuzu tamamıyla birbirinden ayıran, farklı dünyaların içine yerleştiren aşkın bir anlayıştan Descartes’la birlikte çıkıldığını düşünüyordu. Onun yöntem kavrayışıyla kavramın artık aşkın bir yerden onaylanmasına/icazete sunulmasına gerek olmadığı bir yerdeyiz diyordu. Dolayısıyla Platon’daki ideaya benzediği ölçüde talibin babanın yerini alması hikâyesinin, yani kavramın aşkın bir çerçevede kurulmasının Descartes’la sonlandığı düşünülmekteydi. Bu doğrultuda Deleuze ve Guattari, *Felsefe*

Nedir'de (2001) bu hikâyeyi ortaya koyarak kavramın anındalığına ulaşan Descartes'la birlikte talepkarlığın doğasının, babadan onay alınma zorunluluğunun kaldırılmasıyla değiştiğini vurguluyordu ("efece yiğitlik"le karşılaşma olarak).

Kant'ın Descartes'a müdahalesini de bu yönlü düşünmek gerekmektedir. Kant, Descartes'ın belirlenmemiş varoluşu belirlenebilir kılmak için belirlenime ilişkin zaman şeklindeki öznel koşulu göz ardı ettiğini düşünmekteydi. Kant'a göre bu koşul olmadan içeridenleştirme eksik kalacaktı. Ona göre Descartes belirlenime oldukça hızlı ulaşmaktaydı. Deleuze'ün (2017, s. 125) yorumuyla üçüncü bir mantıksal değer, bir form, yani bir bileşen eklenecekti ki, bu da mantığı aşkınsal bir değer yapacaktı; iki belirlenim arasındaki ampirik bir fark değil, düşünce ile varlık arasında a priori bir ilişki kurulan bir fark ortaya çıkacaktı. Kant'ın amacı Descartes'ın basit bir ardışıklık kipi olarak gördüğü zamanı, ayrıca hem eşzamanlılık hem de süreklilik olarak bir içeridenlik biçimi haline getirmektir ki, böylece mekânın da işin içine dahil edilmesi zorunlu olacaktı. Birbirine bağlanan zaman, mekân ve cogito şeklindeki üçlü... Bu düzlemin neticesi belirlenmemiş varlığın, sadece zamanda ve zamanda beliren edilgin bir -fenomenal- öznenin varoluşu olarak belirlenebilmesidir. Düşüncenin etkinliği artık onu temsil eden edilgin bir özneye uygulanmaktadır. Dolayısıyla mesele farkı, daha doğrusu düşüncenin etkinliğini düşünceye içeriden kılmaya dairedir. Böylelikle de fark, kapma aygıtına dönüşecektir. Fark'ın kapılması esasında çözülmüş Ben içinde farkın üretiminin gizlenmesi olarak açığa çıkmaktadır. Çözülmüş Ben ile edilgin Benlik arasındaki bağıntı da Kant'ta aşkınsalın serimlenmesidir (bir sentetik tamalgı birliğinin kişisel biçiminin verilmesi olarak). Burada cogito dolayımıyla içkinlik düzleminin bir bilinç alanı gibi ele alınmasıyla, yani içkinliğin aşkınsal (*transcendantal*) özneye içkin kılınmasıyla karşılaşılır. İçkinliğin tabiiyeti tam da düşünülemez olanın gizlenmesi demektir. Kant, düşünce içinde düşünülemez olanı, aşkınsal öznenin kalbine yerleştirerek kapmaktadır. Düşünce tanımanın nesnesi haline gelecek felsefe de düşünümsel kılınacaktır. Düşünümsellik öznenin kendi koşullarının içinden vücut bulabilecek bir şey olarak tasarlanacaktır. Demek ki neden Kant'ın nihai olarak varacağı şeyin yargı yetisiyle "tikel olanı evrenselin altında kapsanıyor" olarak düşünmek olduğu anlaşılabilmektedir. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde (2016) bunu "belirleyici yargı gücü" ile "düşünümsel yargı gücü" arasında yaptığı ayrımı ortaya koymaktaydı. Evrensel belirliyken tikeli bulmak belirleyicidir ve analizle çözülebilmektedir. Fakat tikel veriliyken evrenseli bulmak düşünümselliktir ve senteze başvurmak gerekmektedir, yani düşünümsellik sentezin

içerisinde çalıştırılmaktadır. Bunun için de sentezin alımlama, yeniden-üretim ve tanıma şeklindeki üçlü edimi kurulmak durumundadır.

Hegel’e gelindiğindeyse Parmenides’le birlikte felsefenin özgün başlangıcı, düşüncenin varlıkla özdeşliğini öne sürmekle mümkündür ki, felsefe tarihi hep bu özdeşliğin değişimi içinden okunmalıydı. Hegel’e göre Descartes’ın *cogito ergo sum*’u dolaysız veya sezgisel olarak ifade edilebilecek bir çıkarım kipinde vücut bulmaktaydı. Buradaki mesele, bilincin dolaysız varlığıydı. Hâlbuki düşünce, varlığa ihtiyaç duyduğundan bu savdaki varlık, içerikten yoksun bir varlıktır. Nihayetinde Descartes’ta düşünce soyut bir Ben’in varlığında varlıkla özdeş kılınmıştır (soyut evrenselliği aşamayan bir özdeşlik). Bu yüzden Hegel, “‘Ben’ özbilincin bireysel varlığına değil, düşünceye karşılık gelmektedir. Bu nedenle Descartesçı felsefenin ikinci [varım] önermesi düşüncenin dolaylımsız pekinliğidir. Pekinlik yalnızca bu düşünce ve onun soyut biçimi içinde kendisiyle olan bağıntısının bilgisidir” (Hegel, 1995’ten aktaran Özçınar, 2007, s. 18) demektedir. Hegel’in bu kavrayışı Descartes’ın “tekbenci” (solipsizm) kavrayışına müdahale olarak görülebilmektedir (Ben’in kendi içine kapanması). Hegel’de düşünce varlığa dışsal değilse bu en başta Ben konusuyla ilgilidir. Çünkü düşünce -doğada gerçekleşmemiş olan- kendiyle ilişki dâhilinde kendisine yer-yurt (*territory*) bulabilmektedir. Ben, Hegel’de (1996, s. 32) tekili, baştan sona belirli kişi olarak kendimi ifade etmektedir; ancak burada kendime ilişkin tikel bir şey vurgulanmadığı gibi tekil kendilik kastedilse de bildirilen şey baştan sona evrenselidir. Ben’in kendi tikelliğini yadsıyıp kendi tekilliğini evrenselde ortaya koymasına yönelik bu bölünmüşlüğü oldukça önemlidir. Ben, artık “özne olarak düşünce” haline gelecektir. Kendinin kendisiyle eşitlenmesi nasıl mümkün olacak? Başlangıcın kendisini sona vazetmesi de bununla alakalı değil midir? Düşüncenin kendi kendisiyle özdeşliği ve kendinde ayırımında aynı kalabilmesi bu şekilde sağlanmaktadır. Ben’in kendisini kendisiyle bağlantılandırması, Düşünmenin Ben ile özdeş kılınmasıdır. Ben, ayrılaşmamış bir özdeşlik değil, kendinde ayırım olarak özdeşliktir. Hegel’de hareket de ancak bu bağlamda ele alınmaktadır, yani özdeşlik bir ayırım olarak olumsuzluğu kendinde taşıdığına varlığın kendinde özdeşliği korunarak hareket olanaklı kılınmak istenmektedir. Tekbencilğin aksine kendisi kendisiyle bağlantılandırıldığında hareketin kurulmasına yönelik bir evrensellik mevcuttur. Ben, hareket içindeki bir kendiliğin betimlenmesidir. Özdeşlik, daima Ben’in bir belirlenimidir. Özdeşlik de ayırım da tek başına kendinde varlıklar değildir ki, her ikisinin somut bir gerçeklik ürettiğine yönelik

tespit bundan kaynaklanır. O halde Ben'in özdeşliği yoluyla Hegel, düşünümSELLİĞİ kendinde olumsuzluk ve ayrımı kapsayacak şekilde kurmaktadır. Bu, Kant'taki gibi öznenin sadece kendisiyle olan bağıntısına uygun bir düşünümSELLİK değildir. Kant ve hatta öncesi filozoflar düşünümSELLİĞİ, kendinin ve deneyimin bir farkındalığı gibi kurup özneyi nesneden ayırarak çalıştırmaktaydı. Hegel'de ise varlık-düşünce özdeşliği, düşünümSELLİK her şeyin içeridenleştirilmesi olarak vardı, yani dışarıda hiçbir şey kalmayacaktı.

Deleuze felsefesinin temsili düşünme biçimiyle bir mücadele olduğu söylendiğinde bu düşünme biçimiyle çarpışmak adına mutlaka Spinoza-Nietzsche hattına başvurulmaktadır. Deleuze'ün her ikisinde de bulduğu şey içkinliğin zihinselliğın değil, etik-politik pratiğın içinden kurulabilmesidir. Deleuze'ün politik felsefenin en güçlü dayanaklarının bu ikilide gizlenmesi de bu bağlamda anlaşılmalıdır. Bu doğrultuda özellikle Spinoza'nın Deleuze'de yankılanma biçimi, politik olanın ortak olanın örgütlenebilme gücüne yerleştirilmesidir. Bu örgütlenme kuşkusuz dışarısı düşüncesinin kendinde olumlanmasının pratiğini ifade etmektedir; burada tekilik, çokluk ve arzu kavramları zorunlu bir yabancılaşma değil, bir özgürlük pratiğı olarak su yüzüne çıkacaktır. Örgütlenme denildiğinde Spinoza'da ortak olanın gücünün daha kâmil, etkilenebilme gücü daha da artmış olan bir güç bileşiminin yeni bir beden olarak vurgusu anlaşılmaktadır. Spinoza'da bedenin özü varolma ve eyleme gücüyken gücün özü sürekli edim halindeki bir bileşim olarak ortak olandır. Spinoza açısından beden, güçler bileşimi olduğundan asla sabit bir ilişkiyi, daha doğrusu sabit bir güç derecesini ifade etmemektedir. Bu yüzden her zaman farklanma ve farklılaşmaya açıktır. Güçler bileşimlerin, bileşimlerse yeni güçlerin kurucusudur. Ne var ki, her bileşim tekilliklerin bir çokluğu olduğu gibi çokluğun da bir tekilliğidir. Çokluk, bir tekilin başka bir tekile sınırsızca bağlanışının ifadesidir, yani bir tekillikler ağıdır. Burada her beden, tekil bir çokluk olarak pratik bir kuruluşu ifade etmektedir. Onun, "tekil şeyler ile sonlu olan ve belirli bir varoluşları olan şeyleri anlıyorum. Ama eğer bir dizi birey tek bir eylemde aynı zamanda tek bir etkinin nedenleri olacak bir yolda birleşmişse, tümünü de bu düzeye dek tek bir bireysel şey olarak görüyorum" demesi bu sebeptedir (Spinoza, 1996, s. 52). Spinoza, Nietzsche'den farklı olarak gücün perspektifini sadece etiğe değil, ontoloji ve politikaya da taşıdığından güçlerin oluşumundaki kurucu boyut çok daha yakıcı bir şekilde irdelenmektedir. Gücün varoluşa içkin kılındığı bu yaklaşımda artık güç temsilden çıkarılmaktadır, yani bir temsil nesnesine indirgenerek sabitlenmemektedir.

Çünkü güç, yaratıma içkindir. Onda ontolojinin etik ve politik bir üretim olarak, etik ve politik olanın ise ontolojik bir kuruluş olarak çözümlenmesini sağlayan tam da oluşa kattığı ortak olanın perspektifidir. İşte bu perspektif çokluğa dairdir. Dışarısı, yalnızca çokluğun gücünde olumlanacaktır. Çokluk, öz-örgütlenmiş bir dışarısı fikridir; öz-örgütlenimin kudreti olarak kolektif varoluşun ifadesidir, en net cümleyle ortak olanın kuruculuğa içkin yıkıcı gücüdür. Çokluk, dışarısının taşkınlığının politik bedenidir. Nihayetinde Spinoza, “eğer mutlak bir iktidar varsa bu ancak çokluğun bütün olarak sahip olduğu iktidar olabilir” demektedir (Spinoza, 2015, s. 75).

Spinoza, içkinliğin bir şeyde veya bir şeye değil, yalnızca kendine içkin düşünülmesiyle mutlak içkinliğin inşacıdır ki, Deleuze felsefesinde onun “filozofların prensi” olarak addedilmesi bu sebeptedir. Spinoza’da içkinlik, içkinliğin içkinliğidir ve içkinlik düzleminde dışarısı, ne nesneye bağımlı ne de özneye aittir. İçkinliğin içkinliği, gücün hareketinin sürekliliğiyle tanımlanırken gücün öznesi de nesnesi de kendisidir; bu nedenle sadece farklılaşma hareketinde veya varlığın özüyle özdeş olan eyleme gücünün artış ve azalışlarında verilir ve yalnızca bu dinamik anlama sahiptir (Baysoy ve Özer, 2016, s. 167). Spinoza’da içkinlik, kavuşturulmaya çalışılan özgürlük ve hakikatin öznellik üretimine yerleştirilmesidir. Bu yüzden Spinoza’da politik beden hakkı tek bir ruha sahipmiş gibi hareket eden çokluğun gücüyle tanımlanmaktadır. Politik beden, daima “deney ve yaşantılama”nın içinden kurulacaktır. Dolayısıyla hakikat algısının kurumsal ve düşünsel düzeyde temsil edilmesini devre dışı bırakan Spinoza’da ona ilişkin her şeyin doğrudan dışarısı fikrine yerleştirildiği görülmektedir ki, burada özgürlük bir güç sorunuyken hakikat, özgürlüğün gücüyle deneylenebilecek bir noktaya gelmektedir.

Nietzsche’ye gelindiğindeyse güç istenci üzerinden dışarısının çözümlenmesi, Sokrates’e kadar uzanan bir hatta öz-görünüş, doğru-yanlış, özne-nesne gibi ikiliklerin hiyerarşisiyle çalışan tüm bir metafizik gelenek için oldukça yakıcı bir eleştiriyi barındırır. Nietzsche açısından bir olay ya da şey karşısında sorunun “nedir” değil, “bunu kim istiyor” şeklinde sorulması, “bu hiyerarşiyi isteyen kimdir” anlamındadır. Nietzsche, eleştiri kavramını ise hakikatin hem imajlarına hem de bizatihi kendisine yönelik başlattığı savaşta harekete geçirirken onu ne anlamsız bir mücadele ne de karşıtını üreten bir diyalektik döngü olarak çalıştırır. Eleştiriyi, olumlama olarak işletmektedir. Eleştiri aracılığıyla ahlaki olanı, -kendi sınırlarına taşıyabilme kudreti paralelinde- hakikate dönüştüren işleyiş biçimlerini ortaya koymaya çalışması “soybilim”i kurmasında yatmaktadır. Nietzsche’de gerek eleştiri gerekse soybilim, sınır ve köken kavramlarını

yersiz-yurtsuzlaştırmak adına çalışmaktadır. Düşünceyi verili bir sınıra hapseden ve hakikati bu sınır aracılığıyla yerli-yurtlulaştıran tüm diyalektik ilişkilere karşı “radikal eleştiri” pratiği ve düşünceyi perspektiflerin çokluğuna rağmen aşkın bir köken üzerinde yerli-yurtlulaştıran mutlak ideallara karşı “soybilim” devreye sokulmaktadır (Çalcı, 2012, s. 29). Ne var ki soybilim, güçler-arası mesafe ve yakınlıkları, ayrışım ve bileşimleri ayırt edebilmenin iki ana düzlemini sunacaktır. Gücü ifade eden nitelikler olarak etki ve tepkinin, güç istencini ifade eden nitelikler olarak da olumlama ve olumsuzlamanın perspektifini... Bu noktada yorumlamanın, şeye anlam veren kuvveti; değerlendirmeninse şeye değer veren güç istencini belirlemek olması dikkate değerdir. Güç istenci, Nietzsche felsefesinin merkezinde konumlanırken birçok betimlemede -metinsel bir takım faktörlerle de ilgili olarak- kimi zaman evreni ve yaşamı anlamaya ve yorumlama yarayan bir varsayım, kimi zaman canlı cansız tüm evrenin metafizik-kozmolojik temeli, kimi yerde canlı yaşamın organik yasası, kimi yerde de sadece insana ait psikolojik bir güdü olarak yer edinir (Çörekçioğlu, 2014, s. 36). Fakat bu nosyona kuvvet ve beden kavramlarıyla yaklaşılın Deleuze felsefesinde “*güç istenci, hem ilişkideki kuvvetlerin niceliksel farkının, hem de bu ilişkide her bir kuvvetin payına düşen niteliğin doğduğu ögedir*” (Deleuze, 2010, s. 72) . Güç istenci, kuvvetlerin sentezinin ilkesi olarak doğasını burada ortaya koyar”. Deleuze’e göre güç istenci kuvvet demek değildir. Güç istenci, kuvvetlerin ilişkilerini (nicelik) ve ilişkideki kuvvetlerin birbirleriyle olan niteliğini belirleyen diferansiyel ögeyi tanımlamaktadır. Nitekim “güç istenci kuvvete, diferansiyel ve oluşumsal öge olarak, üretiminin içsel ögesi olarak” eklenilecektir. Nietzsche felsefesinde güç istencinin hem gücün kendisine indirgenmediğini hem de yaşamayı istemek, gücü hedeflemek veya egemen olmayı arzulamak manaları taşımadığını belirtmek, “güzel ruhun temsilleri”ne düşmemek açısından önemlidir. Çünkü Nietzsche’de gücün özünü oluşturan şey her zaman gücün başka bir güçle ilişkisidir (bu bağlam iki ayrı kendilik (*entity*) olarak düşünülmez). Güç, yalnızca pratikte varolabilmektedir. Dolayısıyla güç, Spinoza’da olduğu gibi asla bir kapasite olarak ele alınmadığı gibi temsil nesnesine de indirgenemez noktaya gelmektedir. Altını kalınca çizmek gerekir ki, Nietzscheci güç, bir duygu ve duyarlılık konusu olarak Deleuze felsefesine yansımaktadır. Kaldı ki, Nietzsche ebedi dönüşü, güç istencinin dolaysız ifadesi olarak sunduğunda Deleuze (2017, s. 27) açısından mesele gücün istenmesi olmaktan çıkmaktadır: “Tam aksine, ne istenirse istensin, onun ‘n’inci’ kuvvetini almak,

yani düşüncenin ebedi dönüşte gerçekleştirdiği seçim işlemiyle, tekrarın bizatihi ebedi dönüşteki tekilliğiyle, onun üstün formunu açığa çıkarmak anlamına gelir.”

Görüldüğü üzere güç istenci Nietzsche’nin en önemli kavramlarından biri olan ebedi dönüşle özgül bir ilişkiye sahiptir. Güç istenci, kuşkusuz ebedi dönüşün sentez ilkesi biçiminde çalışmaktadır. Oluşu, çokluğu, farkı ve virtüelliği olumlayan güçler sentezi olarak ebedi dönüş... Nitekim *Ecce Homo*’da (2009) kavramın, “olumlamanın asla erişilemeyecek en yüksek formülü” şeklinde belirtilmesi kudretinin ortaya konulması arzusunun en net ifadesidir. Deleuze açısından ebedi dönüş için sınavdan geçemeyenleri de yok ettiğini ve Aynı’nın dönüşü olmadığını, olumsuzun geri dönmediğini belirtmek farkın olumlanmasını ve “ikili olumlama”yı¹¹ kastetmek demektir. Nihayetinde ebedi dönüş, Nietzsche’deki dışarıya düşüncesinin kendisini farklanmanın içinden sunmasının zemini. Böylelikle dışarıya, sabit bir öz veya uğrak değil, yine Spinoza’daki gibi sürekli olarak taşan bir yaratım olarak kavranabilmektedir. Son kertede temel mesele, bu virtüelliğin ortaya serilmesidir. Bu gerçekleştiğinde kavramın Nietzsche’de neden yeğinsel olarak anlaşılması gerektiği de ortaya çıkmaktadır:

“Ebedi dönüşün Aynı’nın, Benzer’in veya Eşit’in dönüşü olmadığını söylediğimizde, ebedi dönüşün hiçbir özdeşliği baştan varsaymadığını kastediyoruz. Tam tersine, ebedi dönüş özdeşliksiz, benzerliksiz ve eşitsiz bir dünyaya atfen söylenir. Bizzat zemini fark olan, her şeyin ayrılığa, sonsuza değin yankılanan farkların farkına dayandığı dünyaya atfen söylenir (yeğinliğin dünyası)” (Deleuze, 2017, s. 318).

Ebedi dönüş aracılığıyla geri gelenin eksiklik veya eşitlik değil, fazlalık olduğunu belirtildiğinde geri gelmenin sadece çeşitli olana, çok’a ve oluşa ait olan Aynı’nın orijinal biçimi olduğu vurgulanmaktadır. Böylelikle geri gelmek; oluşun varlığı, çok’un Bir’i ve olumsuzluğun zorunluluğu olmaktadır.

Ebedi dönüşü ait bu düzlem, Deleuze’e Bir ve Çok diyalektiğinin yıkılması ve Çok’la özdeşleştirilemeyen çokluğun ontolojisinin kurulması adına Bergson’a bağlanmak için önemli bir izlev sunmaktadır. Nihayetinde Deleuze, spiritüellik yükünden kurtardığı Bergson’u egemen Batı felsefesindeki birçok kavrama yönelik bir eleştiri gücü oluşturmada öne çıkarmaktan geri durmayacaktır. Bunun en önemli sebebi Bergson’daki

¹¹Deleuze, (2010, s. 71) “zamanın ve onun boyutlarının bir sentezi, çeşitliliğin ve onun yeniden üretiminin bir sentezi, oluşun ve oluşta olumlanan varlığın bir sentezi, ikili olumlamanın bir sentezi” olarak ebedi dönüşü betimler.

yaşamsal farkın, temsilin dolayımından kurtulmadaki rolü olsa gerek. Ona göre Bergsoncu fark kavramı, “yaşamla özsel ilişki içinde bir farklılaşmadır. Kuşkusuz farklılaşma yaşamın karşılaştığı, maddeden gelen dirençten doğar, ama bundan da önce ve özellikle yaşamın kendinde taşıdığı içsel patlayıcı kuvvetten doğar” (Deleuze, 2009b, s. 65). Dolayısıyla yaşamın sınırsız farklılaşmasının, yani edimselleşmesinin düzlemi olarak *élan vital*’e odaklanılmaktadır. Bergsoncu *élan vital*’de “söz konusu olan hep edimselleşmekte olan bir virtüellik, farklılaşmakta olan bir yalınlık, bölünmekte olan bir bütünlüktür” (Deleuze, 2006a, s. 134). O halde virtüelin edimselleşmesi, kendinde farkın yaratımı olarak bu yaşamsal atılımdır. Buradaki en önemli şey farkın sonradan geldiği değil, farkın yaratıldığı “ontolojik tekrar”a ilişkindir. Bergson’daki ontolojik hareket tam da zaman ve mekân, madde ve süre arasına yerleştirdiği temel farklılığa dayanmaktadır. Mekân, kipsel hareketin alanı olarak sadece derece farklarını kapsamaktadır. Süre ise iki eğilim arasında olmaktan çıkacak olan doğa farklarından meydana gelmekte (bu farkların toplamıdır) ve kendisini niteliksel olarak farklılaştırabilmektedir; virtüel çokluktur, yalnızca şimdiyi oluşturmakla kalmayıp şimdinin kendisi haline gelecektir ve sezgi vasıtasıyla kavrandıkça yaşamın bir deneyimi olmaktan çıkacaktır (yaşam, farklı türden sürelerle dağılan yer-yurtlar çokluğudur). Dolayısıyla süre başka bir şeyden değil, kendinde farklılaşabilirken (farklılaşmakta olanın kendisi töz haline gelir ve farklılaştığı şey de daima süreye aittir), yani iki karşıt belirlenimin sonucu olarak değil, kendinden farklı olduğu için farklılaşabilirken (olumsuzlamaya yer olmaz) mekân için aynısı söylenememektedir. Bu tam da iki ayrı çokluk tarzına dairdir. Mekân bir dışsallık çokluğuna, niceliksel farklılaşmanın sayısal çokluğuna gönderme yaparken süre, niteliksel fark heterojenliği, örgütlenme çokluğu sunmaktadır. Süre kendinde farklılaşıyorsa bu, sürenin saf ve bölünemez oluşuyla ilişkilidir. Tersten ifadeyle saf olanın özü, kendinde farklılaşmanın ifadesidir. Sürenin bölünemezliği bölünmeye uygun olmamasıyla ilgili değildir; bölündükçe doğasını değiştirmesiyle ve bu değiştirmenin virtüel olanı tanımlamasıyla ilgilidir (Deleuze, 2009b, s. 63-4).

Bu geniş perspektifin ardından tekrar vurgulamak gerekir ki temel dert, dışarısı temasını herhangi öznelliklerin üretimi olarak okuyabilmektir. Buradaki mesele, “herhangi”nin, yani *aliquid*’in “göstermeyen-gösterge” şeklinde algılanmasıdır. Bir manayla göndergesinin sadece kendisi olmasıdır. *Aliquid* denildiğinde birinci, ikinci ve üçüncü tekil şahsın dışında bir de dördüncü tekil şahsın kurulduğu anlatılmaya çalışılmamaktadır. Zaten hep dördüncü tekil şahıs vardır ki, kavramın göstermeyen-

gösterge olarak dördüncü tekil şahısta çalışması böylesi bir durumdur. Göstermeyen-göstergenin alanında sadece içkinlik düzlemi vardır. Deleuze'un bu düzlemle yakınlığı, bir eğilim veya görelî bir ilişki olarak açığa çıkmamaktadır. Amaç, tarihsel olmayan bütün bir deney ve yaşantılaşma sahasını içermektir. Çünkü dışarı, heterojen dizileşme olarak yeni ilişkiler üretme kudretine sahip bir yaratım gücüdür. Bu felsefede "çokluğun yapılması gerektiği" söylemi bu güce dairdir.

Göstermeyen-gösterge olarak kavram ise makinesel çalışan bir şey olarak algılanmalıdır. Aksi takdirde yapıdan kurtulunmadığı sorusu akıllara gelebilmektedir. Yapı gibi görünen şey mekânın kendisi değil midir? Onun makinesel çalışması, kesilme ve kopmalarla/bağlantılarla ele alındığı bir düzlemi sağlayacaktır. Bu düzlem birleşme ve dağılmaların, en net ifadeyle heterojen dizileşmelerin ve örgütlenmelerin alanıdır. Böylelikle kavram, yersiz-yurtsuzlaşma hareketiyle düşünülecektir ki, bu yüzden "kendi için tekrar"da devinecektir. Zira Deleuze ve Guattari'de dışarı düşünceşinin odağı, kavramların mutlak bir yersiz-yurtsuzlaşma eşiğini geçmiş olmalarıdır ki, böyle olduğunda düşünürlerin "göstermeyen semiyotikler"den neyi kastettiği anlaşılabilir. Ayrıca düşünürlerin önemli mottolarından biri olan kavramın yaratmak biçiminde düşünülmesini de makineselliğe bağlanmakla ilişkilendirmek gerektiği unutulmamalıdır.

Deleuze ve Guattari'de (2001, s. 77) konuyu tarihselcilikten çıkartıp "kartografya"ya taşımak gerecektir. Temellendirmenin karşısına yerleştirilen "konstrüktivizm" burada anlam kazanmaktadır. Nihayetinde içkinlik düzlemi konstrüktivist hale getirilmektedir. Düşünürler, "konstrüktivizm, tıpkı 'yanlış sorunlar' denilen ve düzlemi çevreleyen yanılsamaların yayıcısı olan şeyin kaynağı olarak bütün tümelleri, temaşayı, düşünümlemeyi, iletişimi yadsıdığı gibi zorunlu yapılandırmaları geciktirecek her türlü tartışmayı da saf dışı eder" demektedir. Dolayısıyla konstrüktivizmde kavramın yaratıldığı saha ne tümel ne de tikel bir duruma işaret etmemektedir. Konstrüktivizmde kavram, göstermeyen-gösterge olmak zorundadır. Kavramın tikel bir olgu durumunu ifade etmemesinin, bir manada gösterene dönüşmemesinin koşulu budur. Bu düzlem düşünceşinin üretime eşitlenmesi açısından önem kazanacaktır. Kavramın düşünceşinin şiddetiyle açığa çıkmasını buradan kurmak gerekecektir. Son kertede amaç monolitiğin içinden bir konstrüktivizm çıkartmak değildir. Çünkü buradaki her şey çokluktur ve molekülerdir. Özne-gruplardaki moleküler çokluk üretiminde kavram, göstermeyen-gösterge olacaktır. Kaldı ki moleküler çokluk, sadece organsız beden olarak çalıştığı için birey öncesi tekillik üretiminden söz

edilebilmektedir. Moleküler tabiiyet biçimi olarak moların içindeki yerli-yurtluluk şeklinde kavramı konuşmak ise onu gösteren haline getirmek olacaktır.

Tüm bunlardan hareketle konstrüktivizmin içindeki öznellik üretimi “kavramsal kişilik” olarak tecessüm etmektedir. Bu çalışmada herhangi öznellik, tam da kavramsal kişilikler olarak işlev görmektedir. Bir kavramsal kişilik Braidotti’nin belirttiği gibi, “yeni öznellik konumlarını üretmek için yaratıcı imkânları harekete geçiren kuramsal bir seyrüsefer aletidir” (Deleuze ve Guattari, 2017 s. 21). Deleuze ve Guattari’de kavramsal kişiliklerin rolünün düşüncenin yurtluluklarını, yurtsuzlaşmalarını ve yeniden-yurtlanmalarını ortaya çıkarmak olmasını bu bağlamda düşünmek gerekmektedir. Kavramsal kişilik öyle bir şekilde olmalı ki, burada herhangi bir toplumsal formasyonun, toplumsal düzenin aynası olabilecek bir kavrama yer olmamalıdır. Örneğin, kapitalist insan rekabetçidir denildiğinde rekabetçiliğin kapitalist insanı anlatan tikel bir durum olarak sunulduğunu düşünelim. Böylelikle rekabetçilik bir olgu durumuna indirgenmektedir (ki, bu durum kapitalist makinede antagonizmanın yitirilişi riskini de doğurabilmektedir). Fakat temel mesele, onu olgu durumundan çıkarmaktır. Bunu gerçekleştirmek, kesinlikle bir öznellik biçimi üretmek değildir. Aksine bir kavram, daima kendi öznellik pratiklerini açıklayan olarak düşünülecektir. Deleuze ve Guattari’de kartografyaya başvurulmasının nedeni de budur. Düşünürlerin *Felsefe Nedir?*’de “budala”yı kavramsal kişilik olarak sunmalarını bu şekilde yakalamak gerekecektir (Deleuze ve Guattari, 2001, s. 68).

Kavramı konstrüktivist yapan şey, bileştiricileriyle ele alınmasıdır. Dolayısıyla onu tikelliğin girdabından kurtaran da budur. Düşünürlerin, “bir kavramın içinde, çoğu zaman, başka sorunlara yanıt veren ve başka düzlemleri varsayan başka kavramlardan gelme parçalar ya da bileştiriciler bulunur. Bu zorunludur, çünkü her kavram yeni bir şekillendirme gerçekleştirir, yeni çevremler alır, yeniden canlandırılmayı veya yeniden yontulmayı gerektirir” dediğini dikkate almak gerekmektedir (Deleuze ve Guattari, 2001, s. 25). Her kavram, diğerleriyle ancak içkinlik düzleminde varolabilmektedir. O yüzden “kavramlar tıpkı yükselip alçalan sayısız dalgalar gibidir, ama içkinlik düzlemi onları katlayıp açan yegâne dalgadır” denilmektedir (Deleuze ve Guattari, 2001, s. 39). Deleuze felsefesinde basit kavramların olmaması, kavramın kendi için tekrarda çalıştığının anlaşılmasıdır. Sonuçta farklanma ve farklılaşmanın alanı kendi için tekrar değil midir? Bu sayede kavram, kişisiz bireyleşmelerin içinden düşünülmektedir. Nihayetinde temel kaygı görüldüğü gibi hala moleküler çokluğa dairdir.

Tüm bunların ardından Deleuze felsefesindeki en değerli eksenlerden birinin “fark felsefesi” olduğu açığa çıkmaktadır. Deleuze, fark çözümlemesiyle Varlık’a sorulan ontolojik soruyu “oluş” sorununa kaydırmaya çabalamaktadır. Böylelikle tekil olan ve onun kuvvetleri, oluşun doğası olan fark’la birlikte ele alınabilmektedir. Deleuze, fark kavramını öncelikle “Platonculuğu tersyüz etme”nin¹² sahası olarak “simulakr” üzerinden ortaya koymaya çalışır ve modern dünyayı *Fark ve Tekrar*’da ve *Anlamanın Mantığı*’nda simülakrın dünyası olarak ifade eder (tekrardan yeni bir özdeşliğin, ontoteolojik metafiziğin içinden bir okuma yapılamamaktadır, yine de mesele, modernliğe ait olan ve ona yöneltilebilecek bir şeyi oradan kurtarmaktır); aslın kopyaya, modelin imgeye önceliğinin reddedilmesinin bağlamı olarak “kendinde fark” olan ve hiçbir özdeşliğe sahip olmayan simulakrı yükseltir. Simulakr aracılığıyla farkı özdeşe, analojiye, benzerliğe ve karşıtlığa düşürmeden onun olanaklarını ortaya sermektedir. Fark, kendisini temsilden kurtardığı anda farklanma ve farklılaşma eşiklerimizi ifade eder noktaya, yani belirlenimin TA KENDİSİ denilen düzleme gelmektedir. Kimliğe ve özdeşliğe indirgenen farksa farkı bir kapma aygıtı haline getirmektedir. Deleuze, aslında bu meseleyi fark ettiğini “Avrupa’nın krizi” üzerinden ifade etmektedir, yani fark’ın tekrardan özdeşlik üzerine kapandığı dikkatten kaçmamaktadır.¹³ Bu bağlam, Avrupa’da kimlik politikaları odağındaki çoğulculuk ve çok-kültürcülük yaklaşımlarının belki de bu krizin aşılması anlamında açığa çıkışı olarak tecessüm etmektedir (esasen krizin daha da derinleştiği görülmelidir). Altını kalınca çizmek gerekir ki, fark kavramı Deleuze’de asla farklılık veya çoğulculuk olmadığı gibi bir başkasından fark da değildir. Fakat Deleuze (2017, s. 15-6) için pas geçilemeyecek bir gerçek vardır ki, o da özdeştan kurtulmuş,

¹²Bütün bir Platonculuğa şeyin kendisi ile simulakr arasında ayırım yapmanın egemen olduğunu düşünen Deleuze’ün Nietzsche’den devraldığı Platonculuğu tersyüz etme stratejisi, basitçe öz ve görünüş hiyerarşisini terse çevirmek olarak düşünülmemelidir ki, böyle olsaydı Nietzsche’nin özgünlüğü nerde kalırdı. Neredeyse modern felsefenin genel projesi olarak ele alınabilecek bir stratejidir bu. Çünkü Deleuze, simulakra ilişkin problemi her zaman politik bir problem olarak görmeyi tercih etmiştir. Bunun anlamı simülakra, farka ait dünyayı çekip çıkarmaktır. Bu çekip çıkarma bir öznellik üretimi olarak zeminsizleşme yoluyla gerçekleşecektir.

¹³Avrupa’nın krizi meselesinin Husserl’in *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*’sini (1994) hatırlatacak şekilde kullanıldığını belirtmek gerekmektedir. Burada Husserl (1994, ss. 93-4) Avrupa’nın krizinin yanlış yoldaki bir akılcılığın içinde kök saldıgını (ama akılcılık bu şekilde kötüymüş ya da insan varlığının bütünü içinde yalnızca düşük düzeyde anlam taşıyormuş gibi bir düzlem çıkarılmamalıdır) fark ettiğini ve aklın, Aydınlanma’nın akılcılığı biçiminde gelişmesinin -her ne kadar anlaşılabilir olsa da- bir yanlışlığı olduğunun kabul edildiğini (ki, Alman idealizmi bu kabulde çok önce davranmıştır) vurgular; Husserl’e göre Avrupa varoluşunun içinde bulunduğu krizin, Avrupa’nın yaşamın akılcı anlamına yabancılaşarak batışı, tin düşmanlığı ve barbarlıkla son buluşu ya da aklın doğalcılığı kesin bir şekilde kahramanca yenmesi yoluyla felsefenin tininden Avrupa’nın yeniden doğuşu şeklinde iki çıkış yolu vardır.

olumsuzdan bağımsız, saf farklara müracaat etmenin, “güzel ruhun temsilleri”ne düşmek gibi bir tehlike barındırdığıdır; güzel ruh, “farklıyız ama karşıt değiliz” demektir.

2.2. Dogmatik Düşünce İmgesi

Deleuze, *Fark ve Tekrar*’ın “Düşünce İmgesi” bölümünde felsefede bir başlangıç problemi olarak ortaya çıkan, “öznel/örtük varsayım” olarak *herkesin bildiği gibi, inkar edilemeyen* formuna sahip varsayımların üretildiğine dikkat çekmekte ve verili bir kavram tarafından açıkça varsayılan kavramları “nesnel varsayım”lar biçiminde ifade ederken bu varsayımların duyumsal ve somut olan ampirik varlığa geri gönderilmesini felsefede “çember imgesi” olarak kavramsallaştırmaktadır. Çember imgesi, farkın farklandırıcısı olarak tekrarın karşısında suni bir başlangıç ve varsayıma dayalı temsili bir projenin acizliğidir. Duyumsal ve ampirik varlığa geri gönderme denildiğinde Descartes’ın kartezyen kuşkuculuğunda Düşünüyorum’un saf Benliğinin tüm varsayımlarının ampirik Benliğe geri gönderilmesine, Kantçı tanıma modelinde duyarlıktan şemaya gidilip şemadan tekrar duyarlığa dönülmesine, Hegel’deyse saf varlığın tüm varsayımlarının ampirik varlığa geri gönderilme noktasında bir başlangıç teşkil ettiğine temas edilmektedir. Deleuze, Heidegger’in ise nesnel varsayımları reddederken ontoloji öncesi bir Varlık anlayışıyla öznel varsayıma gönderme yapıp bir “başlangıç imgesi” oluşturduğunu düşünmektedir. Deleuze, düşüncenin; ortakduyunun, bir *ratio*’nun, bir *cogitatio natura universalis*’in formunda iyi niyetliliğe saplandığında hiçbir şey düşünmeyip kanaatin esiri olması noktasında Heidegger’in “henüz düşünmüyoruz” kavrayışına katılmaktadır. Fakat Deleuze (2017, s. 198) onun düşünce ile düşünülecek şey arasında bir analogi, hatta bir homoloji, bir arzu veya bir *philia* temasını koruduğunu, farkı kendinde toplaması ve kapsaması gereken bir Aynı da olsa Aynı’nın önceliğini muhafaza ettiğini düşünür; Heidegger’de varlığın ontolojik öncesi ve örtük bir kavranışının her ne kadar açık-kavramının bunun sonucu olarak ortaya çıkmaması gerekse de varolduğunu vurgular ki, tam da bu bağlamda Heidegger öznel varsayımları terk edememektedir. Deleuze’ün ise üçüncü zaman sentezinden itibaren meşhur deyimle “Kantçı girişimi ayağa kaldırmak” adına “dramatizasyon” yöntemini kullanacağı ve burada tanıma modelini çalıştırmayacağı görülmektedir.

Kantçı girişimi ayağa kaldırmaktan neyin kastedildiğine dair parantez açmak yararlı olacaktır. *Nietzsche ve Felsefe*’de (2010) Deleuze, sentez kavramını Kantçılığın keşfi olarak açıklarken bu noktada kavramın merkezinde keşfedilen eleştirel projenin

tasarlanırken ihanete uğradığını düşünür. Nietzsche ise bu Kantçı sentezi, ebedi dönüş olarak anladığı bir kuvvetler sentezine dönüştürmüş, sentezin ilkesini güç istenci olarak saptamış ve bunu mevcut kuvvetlerin diferansiyel ve oluşumsal ögesi olarak belirlemişti. Kant, sentezin gücünü aşkınsal öznenin baştan varsayıldığı sadece edilgin Benliğe atfederek bu ihaneti gerçekleştirmiştir; daha doğrusu Ben'in özdeşliğini edilgin Benlikle kurtarmıştır Kant. Dolayısıyla edilgin Benlik bu güçten mahrum bırakıldığında düşüncenin ve öznelliğin, türeyişsel ve oluşumsal seyir içinden okunması engellenmektedir. Öznellik türeyişselliği içinde düşünüldüğünde artık kavramları mümkün deneyimlere uygulamak şöyle dursun tam da gerçek deneyimin türeyişi içinden oluş felsefesine bağlanılmaktadır (dışsal bir koşullama ilişkisi yerine içsel bir türeyişsellik fikri). Nitekim kavram, gerçek deneyimin ebedi dönüşünde/gerçek deneyim olarak fişkırdığında sentez kavramı kendi gücüne asıl o zaman kavuşacaktır (ki, burada kavramlar artık anlama yetisinin kavramları olmaktan çıkmakta, bir bilinç olarak ele alınamaz hale gelmektedir; çünkü kavram, farkın farklandırıcısı olarak işlev gördüğünde gerçek deneyime uygulanamaz duruma taşmaktadır). Son kertede öznelliğin kuruculuğunun gerçek koşullarından bahsedilmeye çalışılmaktadır, yani mesele, öznenin mümkün deneyimlerin koşulu olması asla değildir. Nietzsche'den hareketle sentezi kuvvetlerin sentezi olarak algılamak tam da bu düzlemde düşünülmelidir. O halde *Fark ve Tekrar*'ın "Kendi İçin Tekrar" bölümü Kantçı girişimi ayağa kaldırmak üzerinden okunduğunda Deleuze'ün bu eleştirel projeyi sonuna kadar çektiği görülmektedir.

Deleuze'de öznel varsayımlar, yani *herkesin bildiği gibi, inkâr edilemeyen* meselesi temsilin formuna işaret etmektedir. Temsilin en genel formu, "doğru tabiat ve iyi niyet olarak ortakduyu" unsurunda bulunur.¹⁴ Ortakduyu, Deleuze'de (2017, s. 299) "öznel olarak tüm yetilerin birliği ve temeli olan bir Benlik'e ait olduğu varsayılan özdeşlik biçiminde, nesnel olarak da tüm yetilerin ilişkileneceği icap eden herhangi nesnenin özdeşliği biçiminde" tanımlanır. İspat edilmeye gerek olmayan manasında, yani postüla anlamında da kullanılan öznel varsayımlar, örtük olduğu kadar esasen felsefe öncesidir de. Deleuze'ün (2017, s. 181) vurgusuyla, "kavramsal felsefi düşüncenin örtük varsayımı ortakduyunun saf unsurundan ödünç alınmış, felsefe öncesi ve doğal bir düşünce

¹⁴Deleuze'de ortakduyu kavramı *sens commun*'i, sağduyu ise *bon sens*'i ifade etmektedir. *Anlamın Mantiği*'nda (2015, s. 97) *sens* sözcüğünün hem yön hem duyu anlamına geldiği işaret edilerek Deleuze'ün *bon sens*'ten, yani sağduyudan söz ederken sözcüğün yön anlamını vurguladığı (sağduyuyu tek yön olarak ele alması), *sens commun*'den, yani bir felsefe terimi olarak farklı duyu organlarından gelen verileri sentezleyip birleştiren yeti olarak ortakduyudan bahsederken ise duyu anlamını öne çıkardığı ifade edilmektedir.

İmgesi'dir". Ortakduyunun herhangi bir çeşitliliği Aynı'nın biçimine taşıyan bir organ, bir işlev ve özdeşleştirme yetisi olduğu gerçeği bu bağlamda bizi dogmatik düşünce imgesine taşıyacak önemli bir anahtardır.

Bu noktada Deleuze ve Guattari'de "felsefe öncesi" konusuna biraz değinmek gerecektir. *Felsefe Nedir?*'de felsefe, kavramların yaratılması olduğuna göre hiçbir önvarsayma yer verilmeyen içkinlik düzleminin, felsefe öncesi bir şey gibi düşünülmesi gerektiği vurgulanır. Düşünürlerde kavram yaratma ediminin, yani tekrarın kendisi ise kaosa kafa tutulan yer olarak "değil-felsefe"de ifadesini bulur. Nitekim içkinlik düzlemi kendinde farktır, değil-felsefe ise kendi için tekrardır. *Felsefe Nedir?*'de (2001, s. 40) "içkinlik düzlemi düşünülmüş ya da düşünülebilir bir kavram değil, ama düşüncenin imgesidir; düşünmenin, düşünceyi kullanmanın, düşünce içinde yol almanın ne anlama geldiğine ilişkin olarak düşüncenin kendine verdiği bir imge" şeklindeki cümleden hareketle algılanırsa onlar, düşünce imgesini göstergesiz çalıştırmayı tercih etmez. Dolayısıyla İmgenin, kendi için tekrar olarak yaşatılmaya çalıştığı göz ardı edilmemelidir. İmgenin gösteren haline getirilmesi başka bir şeyken onu kişisel olmayan bireyleşmelerin içinde gösterge olarak çalıştırmak bambaşkadır (benzetme, özdeşlik, analogi ve karşıtlık olarak temsil sisteminde değil). Deleuze, tam da ikincisini tercih etmektedir. Burada düşünce imgesi, asla birbirine eklemlenen iki kavram olarak düşünülmeyeceği gibi bahsettiğimiz üzere İmge de düşüncenin ne bir göstereni ne de bir yönelimidir. Bunu *Sinema I: Hareket-İmge*'de Deleuze (2014, s. 13) "kısaca, sinema bize, hareket eklediği bir imge vermez, dolaysız olarak bir hareket-imge verir" sözleriyle net bir şekilde ortaya koymaktadır. Söz konusu olan şey İmge ve hareketin özdeşliğiyle açığa çıkan "hareket-imge"dir ve artık bir dayanak olmaktan çıkan İmge, fiziksel bir düzleme kavuşur. Deleuze'de bütün İmgelerin sınırsız kümesi ise bir tür içkinlik düzlemi oluşturacak ve içkinlik düzlemi hareket-imgelerin makinesel düzeneği haline gelecektir. Son kertede temel mesele, İmgeyi düşünceden çıkartmak/kopartmak değil, İmgeyi kendinde farkın alanından çıkartıp kendi için tekrarın mevzisine yerleştirmektir. Bu eksende İmge, imgelemin temsili veya kopya değil, Bergsoncu anlamda maddenin bir türü, gerçek bir hareketi olacak ve bütün gerçekliği kendi içinde barındıracaktır. Bu anlamda ne bilincin betimlemesi (veri) ne de nesnenin temsilcisidir (nesne hedefi). Tam da böyle olduğunda daha sonra açıklayacağımız *hecceité* kavramı ve Spinozacı etoloji anlaşılabilir. Deleuze'ün (2014, s. 84), "görünenler kümesini İmge diye adlandıralım. Bir imgenin bir diğer imge üzerinde etki yaptığını ya da bir diğerine karşı tepki gösterdiğini bile

söyleyemeyiz. Gerçekleştirilen hareketten ayrı bir hareket eden yoktur; alımlanan hareketten ayrı bir hareket etmiş olan yoktur. Şeylerin tamamı, yani imgelerin tamamı, kendi eylemleri ve tepkilerine karışır: Bu, evrensel varyasyondur” demesi tam da bundandır. *Fark ve Tekrar*’daysa (2017, s. 182), “farkını veya hakiki başlangıcını, *felsefe öncesi* İmge’yle arasındaki bir anlaşmada değil, *felsefe-olmayan* olarak ifşa edilecek İmge’ye karşı verilen şiddetli bir mücadelede bulur. Tam da bu suretle hakiki tekrarını İmgesiz bir düşüncede bulacaktır” denildiğini dikkate alınacak olursa kafa tutulan şey, *Felsefe Nedir*’deki gibi kaos vurgusuyla değil, doğrudan İmge olarak şekillenir. Bu tartışmada Zourabichvili (2008, s. 83), bu gidip gelmenin bir tereddüt olarak okunamayacağını, *A Thousand Plateaus*’tan sonra rizom’un İmgesiz bir düşüncenin imgesi, düşünmenin ne demek olduğunu peşinen bilmeyen içkin bir düşüncenin imgesi olarak açığa çıktığını vurgulamaktadır.

Deleuze, felsefe tarihi boyunca belirli bir “düşünce imgesi”nin olumlanmış olduğunu ortaya koyar ve bunu “dogmatik imge” olarak kavramsallaştırır. Bu imge, “dışarı”na a priori bir biçim tahsis edilmesini ve böylece düşüncenin temsil yoluyla içeridenleştirilmesini ifade etmektedir. Aşağıda değinileceği üzere Nietzsche’ye gelinceye kadar kimi meydan okumalara maruz kalsa da (bilhassa Spinoza tarafından) bu kavrayış en azından biçimsel olarak tüm felsefelere nüfuz etmiştir. Bu, felsefede bir köken arayışıyla, daha doğrusu ilk “entite”lerin görülmesiyle de ilgilidir. Düşünce imgesi, bu anlamda biçimleri idrak etmeye ve Descartesçi manada açık-seçik olanın keşfine yönelmiştir hep. Bu felsefelerde imgelere ve kavramların bunlarla ilişkisine dair yanılsamaların mevcudiyeti de bununla bağlantılıdır.¹⁵

Deleuze’de düşünce imgesine verilen ad ve onun tarihiliğinin araştırılması “nooloji” olarak ifade edilir. Deleuze (2013, s. 160), *Fark ve Tekrar*’ın gerçek konusunun bu olduğunu, *Anlamın Mantığı*’nda zihninin bununla meşgul olduğunu, *Proust ve*

¹⁵*Felsefe Nedir*’den (2001) hareketle önermeler gibi mantıksal olarak birbirine zincirlenmeyen (kendi tınıları ve ışıkları olan) tüm bu yanılsamaların en tepesinde içkinliği bir şeye içkin kılmak ve bizatihi içkinliğin içinde yeniden bir aşkınlık bulmak şeklindeki görünüme sahip “aşkınlık yanılsaması”nın yer aldığını hatırlatmak gerekecektir. Deleuze açısından felsefe, ancak aşkınlık yanılsamasını tüm varyantlarıyla yıkıp geçtiğinde radikal bir ampirizm haline gelir ve dogmatik imgeden özgürleşir. Düşünürler, sonsuz bir liste söz konusu olsa da diğerlerini, kavramların düzlemle karıştırıldıklarında ortaya çıkan “tümeller yanılsaması” (ancak bu karışıklık bir içkinlik bir şeye yerleştirildiği anda oluşur, zira o bir şey zorunlu olarak bir kavram: sanılıyor ki tümel açıklar, oysa açıklanması gereken o ve böylece üçlü bir yanılsama içine düşüyor, temaşanın veya düşünümlemenin veya iletişimin yanılsamasına); kavramların yaratılmak zorunda oldukları unutulmakta karşılaşılan “sonsuz yanılsaması”; önermelerle kavramları birbirine karıştırınca görülen “gidimlilik (*discursivité*) yanılsaması” şeklinde sıralar (Deleuze ve Guattari, 2001, s. 50).

Göstergeler'deyse bu problemi yeniden ele aldığını vurgular. Deleuze'de nooloji tam da kuvvet ilişkilerini aradığı ve ona sorular sorduğu için tarihlilik olarak vardır. Temel mesele, kavramların tarihi değildir. Bu tarihlilik; içerisi ve dışarısı düşüncesi arasındaki farkları bir savaş haline dönüştürerek sunulan yeni bir okumadır. Burada sorulacak sorular olumlu ya da olumsuz olması anlamında “diferansiyel”e, etkin ya da tepkisel olması anlamındaysa “dramatizasyon”a aittir. Dolayısıyla niceliklere sorduğumuz soru diferansiyel, niteliklere sorduğumuz soruysa dramatizedir ve her bir kuvvet, nicelik farkını kendisine düşen nitelikte ifade edecektir. *Nietzsche ve Felsefe*'de (2010) soybilimsel, diferansiyel ve oluştumsal öge olarak ifade edilirken diferansiyel öge, ilişkide olduğu varsayılan iki ya da daha çok kuvvet arasındaki nicelik farkının üretiminin ögesi, oluştumsal öge ise bu ilişkideki her kuvvete düşen niteliğin üretim ögesi olarak vurgulanır. Deleuze noolojisinin amacının “yeni” ve “dogmatik olmayan” felsefe yollarını göstermek ve bu bağlamda mantık, yaşam ve sanat üçgeninde daha büyük soruları ele almak olduğunu düşünen Rajchman (2013, s. 45–54), bunun üç temel düzlemde ayırt edilebileceğine işaret ederek bize yardımcı olur: Birincisi, Deleuze'de noolojinin, Hegel ya da Heidegger'de daha “felsefi” bir görünüm arz eden Tin tarihi ya da Varlığın tarihi olarak felsefe tarihinin yerini almasıdır (bu açıdan Deleuze'ün düşünce imgesi, “Varlığın ön-kavranışıyla”, Tin'in *Gestalt*'ı ya da “küresi” ile karıştırılmamalıdır); bu noktada Hegel ve Heidegger'in düşünce imgesine dâhil etmeye çalıştıkları tarihselciliği karşısına alan Deleuze, felsefelerin dizilişinde hiçbir “büyük mizansen” ya da “içkin anlatı” olmadığını savunur.¹⁶ İkincisi, Deleuze noolojisinin felsefedeki *philo*i imgesini, kendimizi ya da birbirimizi daha yüksek bir yasaya göre, devlete uygun ya da karşıt bir tarzda bilip tanıma gereksiniminden özgürleştirme biçimi olmasıdır; düşünce daha önce öğrenilmemiş, hiçbir yöntemi ya da bilgisi olmayan bir şeyin şokuyla, bu şoka dair sezginin kişide uyandıracığı, alışıldık düşünme biçimlerine karşı bir dirençle işe başlamalıdır ki, filozofu ve dostlarını *doksa*'nın dışına iten, ille de üstün veya ilk bilginini teminatlarına ya da herkesin görüp üzerinde uzlaşacağı bir şeye başvurmeyen böylesi bir

¹⁶Deleuze ve Guattari (2001, s. 89-90), *Felsefe Nedir*'de bu tarihselciliği açık bir şekilde şu sözlerle eleştirir: “Heidegger ve Hegel'de ortak kalan şey, Yunanistan'la felsefenin ilişkisinin bir köken gibi ve böylece Batı'nın içindeki bir tarihin başlangıç noktası olarak tasarlanmasıdır, öyle ki *felsefe ister istemez kendi öz tarihi ile karışır*. Olaya ne kadar yaklaşmış olursa olsun, Heidegger yurtsuzlaştırma devrimine ihanet eder, çünkü onu, bir daha değişmemecesine olmak ve olan arasında, Yunan yurtluğu ile Yunanlıların Varlık adını verdikleri Batı Toprağı arasında dondurur. Hegel ve Heidegger, tarihi, içinde kavramın zorunlu olarak kaderini geliştireceği veya açığa çıkaracağı bir içeridenlik formu olarak koydukları ölçüde, tarihselci bakış açısında kalırlar. Zorunluluk çembersel hale getirilmiş tarihsel ögenin soyutlanmasına dayanır. Bu durumda kavramların öngörülemeyen yaratılışını anlamak zorlaşıyor.”

sorunsallaştırmadır. Üçüncüsü ise düşünce imgelerinin, felsefede anlatı ya da tarihe ve felsefenin kurduğu farklı türde hakikat ilişkilerine önceliğinin, felsefenin diğer disiplinler, bilhassa da bilim ve sanatla ilişkisinin doğasını değiştirmesidir; temsil yanılısamlarını ya da felsefenin kendine has anlatılarını dağıtmak, sanat ya da bilimin geleneksel olarak kavranma ya da bunların kendilerini felsefi olarak anlamlandırma biçimlerini dönüştürmektedir.

2.2.1. Dogmatik imgenin yerinden edilmesi

2.2.1.1. Karşılaşmaların örgütlenme pratiği

Düşünce imgesi uyarınca düşünce, daima doğruya yöneldiği bir hal almaktadır ve bu anlamda yönelimseldir. Düşünce, doğru ve yanlış formu altında soruya cevap ve cevaba sahip bir bilge varsaymaktadır. Temsil felsefelerindeyse hata, olumsuzlama olarak görülmektedir. Hatanın düşüncenin kazası/yolundan sapması olarak kurulması, yani düşünceye içkin kılınmaması, ancak ve ancak düşüncenin doğruya yönelimselliğiyle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla hatayı düşüncenin kazası olarak kurabilmek, düşüncenin doğruya yönelmesinin onun doğasında olduğunu anlatmaktır. Öncesinde de değinildiği gibi hata, deneyleme ve yaşantılaşma odağında düşüncenin üretimine eşitlendiğinde düşünceyi yönelimsellikten sıyrmanın zaruriliği bir kez daha açığa çıkmaktadır. Düşüncenin doğruya yönelmesinin onun doğası üzerinden varsayılması ise tam da dogmatik imgeyi ahlaki kılan şeydir. Sağduyunun felsefenin içerisinde genel bir varsayım olmasının nedeni, düşüncenin her zaman iyi ve ahlaki bir tabiatı olduğunun kabul edilmesidir. Descartes'ın insanlar arasında sağduyu kadar eşit dağıtılmış bir şey yok dedikten sonra Kant'ın da aklı kullanma cesaretine işaret ettiği düşünüldüğünde sağduyunun verili hale getirilmek istendiği görülmektedir. Dolayısıyla sağduyunun yeri nesnel varsayımlar olarak görülebilirken bu noktadan sonra öznel ve nesnel varsayımların birlikte çalışır hale gelmesi önemlidir. Bu yüzden artık felsefeler göre farklılık kazanan bir İmge'nin varlığından bahsedilmez. “Bütün olarak felsefenin öznel varsayımını teşkil eden tek bir genel İmge” söz konusu olacaktır.

Bu bağlamda Sofistlerle birlikte felsefenin temel postülasında Protogaras odağında “insanın her şeyin ölçüsü olması” gerçeği varken Sokrates'ten sonra “insanın ölçüsünün ahlak olduğu”na ve artık ahlakın felsefenin genel bir varsayımı haline geldiğine dikkat çekilmelidir. Sokrates'ten itibaren Batı felsefesi bir ahlak varlığı olarak eylemek için

“doğru bilgi” ve “hakikat”i ister. Tüm değerler, bu ahlaki değerlerin boyunduruğu altında yalnızca yaşamı değil; bilgi, sanat ve toplumsal çabaları da yargılar. Nietzsche açısından Sokrates, yaşamı aşağıladığı ve değersizleştirdiği için suçludur. Bu bağlam dahi Nietzsche’nin tüm felsefesinde yankılanan “düşüncenin yaşamı olumlamak üzerine kurulması” düzlemini göstermede yeterlidir. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığın*’da (2003) akıl eşittir erdem, erdem eşittir mutluluk denkleminin hangi alerjiden kaynaklandığını anlamaya çalıştığını, nihayetinde bu denklemin Herenler’in tüm içgüdülerine ters olduğunu belirtir. Sokrates’in yaşamı akılla kavranılabilir ve nüfuz edilebilir bir bütün olarak gören insan tipi Nietzsche’ye göre “teorik insan”dır ve bu insan tipi, “trajik insan”la temel bir antagonizma oluşturur. Teorik insan; doğruluk peşinde koşmaktan haz duyan, dünyayı bilgiyle düzeltebileceğine inanan, yaşama bilimin yol gösterebileceğini düşünen ve elbette ki, akli çözülebilir sorunlardan oluşan bir alan içerisinde sınırlayan insan tipidir. Bunun karşısındaki trajik insan ise yaşamı sadece iyi ve erdemli olduğunda değil, bütünüyle olumlayan insandır, bir anlamda akıl-erdem-mutluluk denklemiyle yaşamı akılla ölçülebilir kılmanın, dahası düzletilmesi gereken olarak görmenin yerine rastlantı ve oluşu kutsar. Deleuze felsefesinde de olumlama trajiktir; çünkü rastlantı ve rastlantının zorunluluğu olumlanır. Bir motto olarak “çoklu veya çoğulcu olumlama, trajik olanın özü” söylemi oldukça önemlidir. Nietzsche’de (2016a) Deleuze, felsefenin yozlaşmasının Sokrates’le birlikte ortaya çıktığını net bir biçimde vurgular. Eğer ki metafizik iki dünya arasındaki ayrım, yani öz-görünüş, doğru-yanlış, akli-duyusal karşıtlıklarıyla tanımlanıyorsa onu Sokrates’in icat ettiğine şüphe yotur. İşte Sokrates’le beraber yukarıda da belirtildiği gibi yaşam; yargılanması, ölçülmesi, kısıtlanması, kendisinde korunması ve kurtarılması gereken bir şey, düşünce ise Tanrı, doğa, güzel, iyi gibi üstün değerler adına iş gören bir ölçü ve sınır haline gelmektedir. Deleuze, 18. yüzyıl düşünürü Kant’ta ise bilgiyle ilgili sahte iddiaların gösterilmesini, ancak bilgi idealinin kendisinin sorunsallaştırılmamasını tartışacaktır. Sahte ahlakın geçersizliğini gösteren, ama ahlaklılığın kendisinde değerlerin doğasını ve kökenini yeterince tartışma konusu yapmayan; aklın alanları ve ilgilerinin birbirine karıştırılmasını sorgulayan, fakat aklın ilgilendiği gerçek ahlak, din ve bilgiyi kutsal olarak korumaya devam ettiren Kant’ta...

Düşüncenin her zaman iyi ve ahlaki bir tabiatı olduğunun kabul edilmesi, aynı zamanda düşünür ile hakikat arasında kurulan yapay bir dostluk bağıyla ilişkilidir. Düşünürün daima doğruyu arzuladığı varsayıldığında düşünmenin iyi niyetliliği en baştan

kabul edilir. Aşkın hakikat ve hakikat istencinin, düşünür ile hakikat arasındaki dostluk bağı zemininde geliştiğini vurgulayan İlke Karadağ'ın (2014, s. 68), belirttiği gibi “hakikati ulaştırılacak bir şey, düşünceyi ise ulaşıldığında hakikati tanımaktan başka işlevi olmayan bir etkinlik haline getiren bu varsayımdır.” Düşünür ile hakikat arasındaki dostluk bağı ortadan kalktığıdaysa artık *philo-sophia*'dan (bilgelik sevgisi olarak felsefe) değil, *miso-sophia*'den (bilgelik nefreti olarak felsefe) söz edilmeye başlanacaktır. Böylece düşüncede öncelikli olan ihlal ve şiddet olacaktır; varsayılan hiçbir şeye yer olmayacak ve her şey *miso-sophia*'den itibaren ele alınacaktır (Deleuze, 2017, s.191). O halde Deleuze felsefesinde düşüncenin neden kendisini iyi niyetli bir cogito'nun istenciyle değil de şiddetiyle duyurduğu anlaşılmaktadır. Deleuze'de düşünmenin zorlama ve şiddetle düşüncede doğması onun özsel karakteridir. Belirli bir zorlama olmadığında düşünce, kendi İmgesiyle dolup taşacak ve tanı(n)ma ilişkisine hapsolacaktır. Zira düşünce ne doğustandır ne de edinilmiştir, düşüncenin en yüksek biçimi ne tefekkürde ne de yasa koymada gizlidir. Düşünce, bilme yoluyla değil, Heideggerci anlamda “henüz düşünmediğimiz” gerçeğiyle ortaya çıkar ve böylece düşündüğü şeyi temsil edecek bir pozisyondan uzaklaşır. Deleuze açısından düşünen dâhil olmak üzere kimseye zararı olmayan bir düşüncenin bir anlamı yoktur. Buradaki şiddetinse sonrasında değinilecek olan “ölçülemez olumsuzluklar”a ve “ıraksama”lara açılmanın anahtarı olduğunun altı çizilmelidir. Düşünceye kendisini dayatan bu şiddet, bizim açımızdan kuruculuğa içkin bir yıkıcılık taşımaktadır ve bu yıkıcılık, *miso-sophia*'ya ilişkindir.

Ebedi dönüş korunduğu ölçüde ölçülemez olumsuzluklara ve ıraksamalara açılmaktadır. Bu odak, Deleuze felsefesinde ancak ve ancak aşkınsal ampirizmin sahasında karşılığını bulmaktadır. Mesele, virtüel ya da edimsellikteki olumsuzlukları virtüelin içindeki farklanma ve edimseldeki farklılaşma olarak göstermektir. Böylelikle farklanma ile farklılaşma arasındaki ilişkide önsel olan şey varlığın kendisi olmaktan çıkacak ve “karşılaşmaların örgütlenmesi”nin içinden düşünölmeye başlanılacaktır. Burada virtüel ile edimsel arasındaki ilişki, *lineer* olmadığı gibi birbirlerinin dolayımıyla varolan çember imgesi de değildir (böylelikle edimsel olan uğrak haline gelmemekte ve momentlere yer olmamaktadır). Aksi takdirde bu ilişki daima tanı(n)ma ilişkisine dönüşmek zorunda kalacak ve her tanı(n)ma ilişkisinde şey durumu kendisini bir varlık olarak gösterecektir ve Deleuze buna “duyumsal bir varlık” diyecektir. Fakat ebedi dönüşle birlikte düşündüğümüzde olay artık kendisini “duyumsalın varlığı”, daha

doğrusu “duyumsanabilir bir akış” olarak gösterecektir. Olayın kendisini bir akış olarak sunduğu düzlemde “gösterge”nin açığa çıkmasıyla düşünce harekete geçmektedir. Burada duyumsallık kendi limitiyle, göstergeyle karşılaşır ve aşkınsal bir kullanıma, yani n’inci kuvvete yükselir (Deleuze, 2017, s. 191). Diğerindeyse gösteren-gösterilen ikiliğinin içinde hapsolunmaktadır (gösterge, tanı(ma)dığı nesneleri her zaman kendi içinde taşır ve gösterene bir varlık olduğu için ihtiyaç duymaktadır). Buradaki göstermeyen-gösterge ise sadece kendisine, yani akışın kendisine gönderme yapmaktadır; temsil sisteminden kaçmaktadır ve yönelimsel olmak zorunda değildir, başka bir ifadeyle göndergesi kendisidir, anlamlandırma ve yorumlama içinden düşünülemezdir ki, en önemlisi düşüncenin şiddeti olmaya başlamaktadır. Dolayısıyla göstermeyen-gösterge, “heterojen dizileşmeler”in içinden düşünmeye başlanıla yerdir.

Tüm bunlardan sonra konuyu hakikat odağına taşımak gerekecektir. Nihayetinde hakikati isteyen filozoflar Deleuze açısından hatanın gücünü değersizleştirmeye çalıştı ve doğru dünya fikrinde bu dünyayı görünüm olarak ele alan bir istençten hareket etti. Hakikati, bir uygunluğa değil, aksine bir uyumsuzluğa yaslayan Deleuze ise “onu, düşünsel etkinlikten bağımsız olarak varolan nesnel bir gerçekliğe, bu gerçekliğin keşfine, keşfin uygunluğuna, ‘doğruluğuna’ bağlı olmaktan çıkarıp yaratılması gereken bir şeye dönüştürür; hem de her *büyük filozof tarafından* ‘yeni’ ve ‘sıra dışı’ biçimlerde” (Karadağ, 2014, s. 50). Dolayısıyla Deleuze, hakikati ne aşkın bir sahada keşfe bağlayan ne de aşkınsal öznenin icadı olarak ele alan yaklaşımlardan onu yaratıma eşitleyerek ayrılmaktadır. Hakikat yaratımını düşüncenin gerçek pratiği olarak öne çıkartmanın, hakikati düşünceyi önceleyen ve keşfedilmeyi bekleyen bir dış gerçekliğe bağlamayı reddetmenin felsefe tarihinde kimi noktalardan problemli görülebilmek handikabını taşıdığını vurgulayan Karadağ (2014, s. 51), bu bağlamda iki temel riskin hissedilebildiğini düşünmektedir: Birincisi, az çok sabit bir nesnelliğin, yaşama ait bir anlamın veya kim olduğumuza ilişkin bir belirlenimin düşünceyi önceleyen bir varlığı olduğu fikri unutulup bizatihi düşünce bunları üretmekle yükümlü kılındığında bütün ölçütler ortadan kalkmış gibi görünebilir ki, bu problemlerin başında belirsizlik ve kargaşa (hakikatlerin uyumsuzluğu), rölativizm (her hakikatin eş değer olması) ve nihilizm (hiçbir hakikatin değerinin bulunmaması) gelmektedir. Bunları kapsayan daha makro bir problem olarak ise yaratıcılığa verilen önemin nesnellik fikrini tehlikeye atarak bir öznelcilik eğilimi üretmesinden kaynaklanabileceğidir. Oysaki Deleuze’de öznenin düşünceyi önceleyebileceğine, yani hakikat üretiminin veya yaratıcılığın özneye ait bir

etkinlik olarak kavranabileceğine yer yoktur. O halde konu bu noktadan açılmaya devam edilmelidir.

Deleuze, ne hakikatin ve öznenin ne de filozofun iyi niyetliliğinin düşünceyi öncelemeyeceğini, onu “karşılaşmaların örgütlenmesi”nin konusu haline getirerek çözmektedir. Karşılaşma meselesi, ortakduyu ve sağduyu eşgüdümünü yerinden edebilme noktasında önemli görünmektedir. Çünkü burada hiçbir önvarsayıma yer olmayacaktır. Karşılaşma tamamıyla rastlantısaldır, olumsal bir kışkırtılmadır; düşünmeye zorlayan şeyse tanınmanın değil, karşılaşmanın nesnesi olacaktır. Karadağ’ın, “bir yöntem gibi işleyen, ama bir yöntem olarak ele almak için fazla öngörülemez” şeklinde düşündüğü karşılaşmanın, sonrasında da bahsedilecek olan aşkınsal ampirizmin sahasında kurulması hasebiyle yöntem kavramını fazlasıyla aştığını da belirtmek gerekmektedir. Yöntemin içine hapsolunursa oluş’a açılan kapıların kapanabileceği ve epistemolojik boyuta düşülebileceği riski göz ardı edilmemelidir. Ayrıca burası sonrasında sık sık ele alınacağı üzere iki ayrı kendiliğin karşılaşması değildir. Bu yüzden de aşağıda irdelenecek olan “başkası” konusunun çok ötesindedir. Karşılaşma, deney ve yaşantılamadaki daimi bir örgütlenme pratiğini “duyumsanabilir akışlar” üzerinden ifade edecektir.

Deleuze’ün diliyle vurgulanırsa “bizi düşünmeye zorlayan belirlenimlerin olduğu karanlık bölgeleri” fark etmenin ne anlama geldiğinin peşinden gidilmelidir. Bu, bir önceki kısımda “hangi güçlerin etkisiyle yeni kavramların oluştuğunu” tartışırken başvuru alan yeğlilik konusuyla anlaşılabilir. Mesele hemen hemen aynıdır. Kavramların nasıl yaratıldığı teması nasıl bir düşünürle göndermeyip yeğlilikler düzeyine, çokluğa götürüyorsa karşılaşma da bu bağlamda kendisini edimsel düzeyle sınırlamayan, bir nitelik ve uzanımda iptal eden farka, bir yeğlilikler sahasına götürmektedir (yeğlilik uzanımsal olduğunda bir nitelikte dolayimli kılınmak zorunda kalacaktır; o öncelikle kendinde içerilmiştir). Düşüncenin hareketi her zaman için bir yeğlilik yoluyladır. Bu noktada Deleuze’ün (2009b, s. 153), “Dramatizasyon Yöntemi”ndeki, “deneyim bizi her zaman zaten uzamlarda gelişmiş, zaten niteliklerle kaplamış yeğliliklerin karşısına çıkarsa da biz tam da deneyimin koşulu olarak, bütün niteliklerden de bütün uzanımlardan da önce varolan bir derinlikte, bir yeğinsel *spatium*’da sarmalanmış saf yeğlilikleri düşünmeliyiz” sözlerine dikkat kesilmek gerekmektedir. Deleuze’de (2017, s. 304) aynı anda hem algılanamaz olana hem de algılanabilir olana işaret eden derinlik olarak tartışılan şey saf *spatium*’dan gelmektedir.

Daha doğrusu derinliği uzamdan ayıran şey *saf bir impleks* olmasından kaynaklanır. Tüm uzamlar derinlikten gelmektedir; çünkü derinlik uzamdan bağımsız tanımlanabilmesiyle varolabilmektedir. Derinliğin uzunluk olmasıysa ancak yeni bir derinlikten çıkarak mümkündür. Derinlik uzamsal bir nicelik olarak kavranma hatasına düşülürse o, uzamın bir parçası haline gelir ve kendinde heterojenliği kavranamaz. Derinlikte farkın mesafelerden oluşması da buraya bağlanmaktadır. Farkın mesafelerden oluşması, onu uzaklık ya da yakınlıkla ölçen bir nitelikten çıkartmaktadır. Bizi doğrudan öznelik üretimine bağlamaktadır. Nihayetinde mesafe, heterojen diziler arasında olduğu gibi bölünemez asimetrik bir ilişkiyi ifade etmektedir. Yeğinsel niceliklerin uzamsal niceliklerin aksine kendinde eşitsizlikle tanımlanması bundandır, yani bölünemez asimetrik ilişki kaynaklıdır.

O halde derinliğin fark, mesafe ve eşitsizlik şeklindeki özellikleri şimdi anlaşılmaktadır. Deleuze’de (2017, s. 313) “yeğinlikte gerçekten içerici, sarmalayıcı olan şey” *fark*, “gerçekten içerilmiş ve sarmalanmış olan” ise *mesafe* olarak ifade edilmektedir ki, bu sebeple “yeğinlik ne uzamsal nicelik gibi bölünebilir ne de nitelik gibi bölünemezdir”. Her yeğinliğin bazı ilişkileri “açık” olarak ifade etmesi sarmalayıcı rolünden, bütün ilişkileri, bütün noktaları “karışık” biçimde ifade etmesi ise sarmalanan rolünden gelmektedir. Burada sarmalayan yeğinlikler, bireyleşme alanını ifade ederken sarmalanan yeğinlikler, bireysel farkları oluşturmaktadır ve ikincisi birincisini doldurmak zorundadır, yani ikincisi birincisini içindedir (Deleuze, 2017, s. 332-33). Her ikisinin bütününü Deleuze, “bireyleştirici etmen” olarak çözümlemektedir. Bireysellik ise çözülen Benliğin sistemini oluşturan şeydir. Bireyleştirici etmenlerin varlığı derinlikle ilişkilidir. Akıllara uzamda da bireyleştirici etmenler olduğu gelse de Deleuze’e (2017, s. 303) göre güçlerin nereden geldiği anlaşılmamaktadır; çünkü onun kökensel derinliği ifade ettiği bilinmiyordur. Daha sonra açıklanacak olsa da tekanamlı varlıkla ilişkilenen bireyleştirici etmenlerden Deleuze’de (2017, s. 338) deneyimde oluşmuş bireylerin değil, farkın farkı olarak göçebe dağılımların kastedildiği dikkate alınmalıdır. Ben ve Benlik ise farklarla başlasa da bu farklar sağduyu ve ortakduyu çerçevesinde iptal olacakları şekilde dağılmaktadır; bireyleştirici etmenlerin Ben’in formuna ve Benliğin maddesine sahip olmaması tam da birinin özdeşlik, diğerininse benzerlikle donanmasıdır. Burası tam da Deleuze’deki zeminsizleşme ve zaman sentezleriyle ele alınan “ölüm” konusuna bağlanmaktadır. Bireyleştirici unsurları Ben formundan ve Benliğin maddesinden kurtaran ölümün bizatihi kendisidir.

Yeğinliği uzanımdan bağımsız ve içinde geliştiği niteliklerden önce kavramak tartışmayı yeniden “duyumsalın varlığı” konusuna götürecektir. Duyumsalın varlığını kuran şey nitelik zıtlığı değil, yeğinliklerdir. Yeğinsel etki “aynı anda hem karşılaşmanın nesnesi hem de karşılaşmanın duyumsallığı yükselttiği nesne” olarak tariflenecektir. Nitelik zıtlığı ise olsa olsa yeğinliğin yansımasından ibarettir. Deleuze’de yeğinlikler, duyumsalın kendi sınırını ortaya çıkarması hasebiyle paradoksal bir karaktere bürünmektedir. Dolayısıyla duyumsalın varlığı hem duyumsanamayan hem de duyumsanabilir olan etrafında anlaşılmaktadır. Deleuze’e (2017, s. 312) göre ampirik kullanım açısından gerek duyumsanamayanın, aşkınsal kullanım açısından gerekse duyumsanabilir olanın bir şeyin paradoksal varoluşunu belirtmesi gerekmektedir. Yeğinlikler, duyumsallığın aşkınsal kullanımını açısından oldukça önemlidir. Duyumsayacak bir şey vermesi, belleği harekete geçirmesi bu bağlamdadır ki, bu durum, düşüncenin zorlanmasıdır. Bu düzlem, duyumsalın varlığını duyumsanabilir olan duyusala indirgemekle eleştirdiği Platon’a özellikle *Devlet* (2016) üzerinden önemli bir müdahaledir. Deleuze açısından Platon, böyle bir varlığın düşüncüyü nasıl zorladığını göstermesine rağmen bu varlığı “zıt-duyumsal” olarak belirlemekteydi; nitelikteki zıtlık, çoğun ve azın birlikte varoluşu şeklinde tarif edilmekteydi. Dolayısıyla *Devlet*’teki durum, her türlü tanımadan ayırt edilmesi gereken şeyin ‘aynı zamanda zıt bir duyumsamanın nesnesi’ şeklinde tanımlanmasıydı ki, bunun nedeni yeğinsel nicelikleri, gelişim sürecindeki niteliklerde tanınmasında gizliydi (Deleuze, 2017, s. 312-13). O halde Platon duyumsalın varlığını ilk başta saf bir nitel varlıkla, yani *aistheton*’la karıştırmaktaydı ki, aşağıda değinilecek olan ikinci karakterdeki anımsa durumuyla bu daha net anlaşılacaktı (öğrenmeyi bilmeye tabi kılmanın yolu olarak anımsa Platoncu tanıma için kilit önemdeydi; çünkü onun tanımadan kopması yalnızca görünürdeydi). Fakat Deleuze’deki (2017, s. 191) mesele *aistheton* değil, *aistheteon*’dur. Karşılaşmanın nesnesinin, belli bir duyuya ilişkin olarak duyumsallık doğurması bir *aistheton* değil, *aistheteon*’dur. İkinci karakter ise sadece duyumsanabilir olanın ruha tesir edebileceğine, problematik olana gönderme yapabileceğine dairdir. Bu noktada ise devreye Kant’taki gibi duyu çoklusunun a priori biçimi olarak ele alınan sezginin yerine bir *sentiendum* girmektedir. Deleuze (2017, s. 192), başka türlü kavranabilir olan ve kavranması gereken şeylere hitap eden “ampirik bellek” (ampirik anlamda unutulmuş olan oldukça uzaktır, bellek tarafından ikinci kez dahi yakalanamayandır) ile ilk seferde bile hatırlanabilir olanı kavrayan “aşkınsal bellek” arasında ayrıma gitmektedir (aşkınsal bellek, ampirik

bellekten özsel açıdan farklıdır). Aşkînsal bellek dikkate alındığında, “unutuş artık bizi kendi de olumsal olan bir hatıradan ayıran olumsal bir acizlik olmayıp belleğin kendi limit veya ancak ve ancak hatırlanabilir olan açısından belleğin n’inci kuvveti olarak esas hatıradaki bulunur”. Duyumsallık için de aynı şey söz konusu olacaktır. Ampirik bağlamda olumsal olarak duyumsanamazın karşısına aşkînsal bağlamda duyumsanabilirle bir arada düşünülen duyumsanamaz olan çıkacaktır. Tam da burada *sentiendum*’u duyumsamaya zorlayan duyumsallık, belleği hatırlanabilir olan *memorandum*’u hatırlamaya zorlayacaktır. Bu bağlam, üçüncü karakter olarak aşkînsal belleğin zorladığı *cogitandum*’a geçiştir. Düşüncenin şiddeti olarak söz edilen şey esasında *sentiendum*’dan *cogitandum*’a gelişmektedir. Düşünce, “öncelikle duyumsallığı ve onun *sentiendum*’unu vb. harekete geçiren bir şiddet bağının uç noktasında kendi *cogitandum*’unu kavrayacak şekilde belirir” (Deleuze, 2017, s. 260). Bu uç noktadan kasıt “Dramatizasyon” konusunda ele alınacak olan ideaların radikal kökenidir. İdeaların radikal kökeni, tam da onların düşüncenin diferansiyelleri olarak anlaşılmasını kolaylaştırır. Bu bağlamda da idealar Deleuze’de hiçbir zaman bilincin önermesi şeklindeki cogito’ya değil, çözülmüş bir cogito’nun çatlak Ben’ine gönderme yapar; bu tam da üçüncü zaman sentezi odağında bir zeminsizleşme hareketidir. Böyle olduğunda ortakduyudan söz etmek mümkün olmayacaktır. İdealar asla bir ortakduyuda özdeşlik formunu varsaymayacaktır; işaret edilen şey artık paradokstur. İdealar, paradoksun unsuru olacaktır ve ideaların tüm yetileri kat etmesi bu sayededir. Platon’a dönüldüğündeyse bu üçüncü karakter ayrılmış zıtlar olarak belirlenmektedir ve burada her şey düşüncenin doğruyla olan ilişkisiyle, İyi’deki analogi formlarıyla temellenmektedir.

Son olarak Deleuze felsefesinde başkası tartışmalarını açımlayarak bu bölüm sonlandırılabilir. Başkası temasını Deleuze’ün doğrudan ele aldığı tek metin, *Anlamanın Mantığı*’nda (2015, s. 332-52) karşımıza çıkan “Michel Tournier ve Başkasının Olmadığı Dünya” başlıklı çalışma.¹⁷ Burada Michel Tournier’nin *Cuma ya da Pasif Arafı* eserinden yola çıkarak Deleuze, yapı olarak başkası fikrinin olanaklı bir dünyanın içinden kurulmasını/içkin bir olanaklı olarak ele alınmasını hedef tahtasına yerleştirmektedir. Deleuze’ün amacı, Daniel Defoe’nun Robinson’u ile Tournier’nin Robinson’unu karşılaştırarak işe koyulmak. Deleuze’e göre Tournier’nin Robinson’u köken yerine amaçlarla, ıraksayan erkeklerle ilişkilendirilirken (bizi yapıdan kurtaran şey bu

¹⁷Bu çalışma, Michel Tournier’in *Cuma ya da Pasif Arafı*’nda (1994, s. 205-24) “Sonsöz” olarak da yer almaktadır.

iraksamalardır) Defoe'deki Robinson, dünyamızı yeniden üretmektedir (köken, meydana getirmeye çalıştığı şeyi zaten varsayıyordur). Bunun anlamı, Tournier'nin Robinson'unun sapmalara dayanıyorken Defoe'nun Robinson'unun bizimkine uygun bir dünya ürettiyor olmasıdır. Bu noktada Tournier'nin romanının sapkınlık üzerine bir tez olmadığını düşünen Deleuze (nihayetinde tezli bir roman değildir), bu sapmanın psikanalizdeki gibi bir sapma olmadığına dikkat çekmektedir. Nitekim Freud'un ortaya koyduğu ve Lacan'ın da paylaştığı psikoz, nevroz ve sapkınlık şeklindeki üç temel tanıyı akla getirelim. Buradaki odaksa yapı olarak bu üçünden sapkın yapının, başkasının karşıtı olan ve aynı zamanda onun yerine geçen yapı olarak görülebildiğidir. Tournier'nin en başta psikiyatri ve hukukun kafese aldığı ahlakçılığın karşısında konumlanan sapkınlığıysa yapı olarak çalışmamaktadır. Onun dünyası başkasının, yani olanaklının olmadığı bir dünya şeklinde vücut bulmaktadır. Deleuze (2015, s. 351) açısından burası Sade'da da zorunlu olarak birbirlerinin yerine geçen kurbanların ve suç ortaklarının başkası olarak kavranmayacağıyla oldukça benzerdir. Bunun düzlemi elbette ki, arzunun başkasının ifade ettiği/başkası vasıtasıyla kazandığı olanaklı nesneye dayandırılmamasıdır. Tournier'nin sapması arzunun bir bedeninin dolayımından kurtarılması ve saf bir *nedenle* ilişkiye sokulmasıdır. Deleuze'ün betimlemesiyle “arzunun dikleşmesi”dir. Dikleştirmek, Maimon etkisiyle vurgulanan en kısa yoldan gitmek demektir. Bu bağlamı Deleuze, yine “dramatazasyon” konusundaki zaman-mekânsal dinamikler ve şematizm temalarıyla ilişkilendirmektedir. Çünkü en kısa yolun anlamı dramlardır. Bu sebeple de dramtizasyon konusunu arzulama-makineleriyle birlikte düşünmek gerekmektedir. Arzulama-makineleri herhangi bir özne-nesne ikiliğine dayanmadığı için arzunun transversal akışlarda dikleşmesine gönderme yapmaktadır.

Başkasının yapı olarak kurulmasına dönülecek olursa Deleuze, felsefe tarihinde başkasının ya “özel bir nesne”ye ya da “bir başka özne”ye indirgendiğine dikkat çekmektedir. Aksine başkası, algı alanının bir yapısı olarak açığa çıkmaktadır. Bu yapıysa anlaşılacağı üzere olanaklının yapısıdır. Deleuze (2015, s. 339), burada modern psikolojinin algı alanının işleyişini ve bu alandaki nesne çeşitlenmelerini açıklayan kategoriler dizisi geliştirdiğine (derinlik-uzunluk, çevre-merkez, geçici haller-tözsel parçalar vb.) dikkat çekerek buna karşılık gelen felsefî problemlerin felsefe tarihinde net bir biçimde ortaya koyulamadığını, “bu kategorilerin algı alanının kendisine mi ait olduğu, ona içkin mi olduğu (monizm), yoksa bir algı maddesi üzerinde iş gören öznel sentezlere mi dayandığı (düalizm) sorulmaktadır” sözleriyle eleştirmektedir. Deleuze

(2015, s. 340) açısından mesele, düalizmi reddetmek değildir. Düalizm, heterojen ilişkilerin dağılım modelleri olarak vücut bulmaktadır, yani bir epifenomen olarak vardır. Deleuze'ün derdi düalizmle kurulan temsili yıkmaktır ve böylelikle bu dağılımların kendisinin ikilik olarak görünmesini önlemektir. Buradaki noktaysa düalizmi “başkasının algı alanındaki etkileri” ile “onun yokluğu” arasına yerleştirmektir. Bu başarıldığı ölçüde başkasının, alanın bütününe koşullayan yapı, daha doğrusu kategorilerin kuruluşunu ve uygulanışını olanaklı kılarak bütünün işleyişini koşullayan yapı olduğu anlaşılabilecektir. Bu yüzden Deleuze başkasını, algı alanının kategorilere göre örgütlenmesinin a priori ilkesi haline, yani yapı haline onu olanaklı dünyanın vurgusu olarak ele alarak getirilmesine temas etmektedir. Defoe'nun Robinson'unda kapitalist örgütlenme bir olanaklı örgütlenme yapısı olarak çalışmaya devam etmektedir (henüz vazedilmemiş olsa da). Olması gereken dünyanın benzeri kurulmaktadır. Zira Marx da *Kapital I*'de (2011, s. 86) aynı şekilde Defoe'nun “batan gemiden bir saat, bir kasa defteri, mürekkep ve kalem kurtardığına”, “halis bir İngiliz olarak derhal muhasebeye başladığına” ve “envanterinde sahip bulunduğu kullanım nesnelerinin, bunların üretimi için gerekli olan farklı işlemlerin ve son olarak bu farklı ürünlerin belli miktarlarını elde etmek için harcadığı ortalama emek-zamanın birer listesinin bulundurmasına” dikkat çekmektedir. Burjuva iktisatçılarının kapitalist örgütlenmeyi açıklarken Robinson'u çağırımları boşuna değildir. Deleuze'ün ise başkasının olmadığı dünyayı olanaklı olanın silindiği bir dünya olarak kurduğunda mevzisini güçlendirdiği görülmektedir. Bu, Deleuze felsefesinde bir zeminsizleşme hareketi olarak önemlidir. Nihayetinde başkası denilen şey “bir kenar dünyanın, bir çeperin, bir zeminin” örgütlenmesidir (kenarların ve geçişlerin garantilenmesidir). Başkasının olmadığı dünyada ise soyut çizgi, zeminin yerine geçmektedir. Bu dünya, bu anlamda simülkar'ın, vahşetin dünyasıdır. Defoe'nun benzerini kurduğu bir dünya değildir; farkın dünyasıdır. Fantazmin iki yönünü oluşturan benzerlik içermeyen ikizler ve baskıdan sıyrılan öğeler söz konusudur. Serbest kalan ikiz, Deleuze'ün (2015, s. 343) ifadesiyle, “şeylerin bir kopyası değildir. Aksine ikiz, öğelerin serbest kalıp yenilendiği, tüm öğelerin gökselleşip binlerce uçarı ögesel figür oluşturduğu dikey imgedir”. İşte Tournier'nin Cuma karakteri tam da kopya olmayan bir ikizin karakteri olarak değerlidir. Bu bağlamda Cuma, Robinson için bir arzu nesnesi dahi olamazdır. Tam tersine Robinson'un düzenini simulakr gibi yıkıp geçendir.

Deleuze'ün Samuel Beckett üzerine kaleme aldığı “Bitik” (2019b, s. 47-76) metninde “bitik” ile “yorgun” arasında yaptığı ayrımla ortaya koymaya çalıştığı sorunsalın da aynı şey olduğu görülmektedir. Tıpkı Tournier'nin Robinson'undaki gibi olanaklı kategorilerinin yıkılmasıyla bitik bağlamında karşılaşılmaktadır. Bitik; bütün olanaklı olanların ortadan kalkması, bitirilip tüketilmesi, hiçbir şeyin olanaklılaştırılmamasını ifade etmektedir. Bitik, olanaklı olanı bitirip tüketerek kendini bitirip tükettiği gibi kendini bitirip tüketerek de olanaklı olanı bitirip tüketmektedir; yorgun ise sadece gerçekleştirmeyi bitirip tüketebilmektedir. Deleuze (2019b, s. 60), Beckett'in bilhassa *Watt* ve *Murphy* eserleri üzerinden olanaklıyı bitirip tüketmenin şeylerin tükenmiş dizilerini oluşturmak, seslerin akışlarını kurutmak, uzamın potansiyelliklerini bitkin düşürmek, imgenin gücünü dağıtmak şeklindeki dört yolunu ortaya koymaktadır.

Deleuze'ün *Kritik ve Klinik*'teki (2013b, s. 87-113) “Bartleby ya da Formül” başlıklı bölümünde de benzer şey bulunmaktadır. Deleuze, burada Herman Melville'in aynı adlı öyküsünün başkahramanı, bir hukuk bürosunda çalışan Kâtip Bartleby ve dava vekili olan patronu arasındaki ilişkiye, patronun talep ettiği her işe Bartleby'nin, “yapmamayı tercih ediyorum” (*I would prefer not to*) yanıtını vermesi üzerinden odaklanmaktadır. Bartleby'nin cevabı onu kovmak zorunda kalan, ama “acıısını” anladığını düşünen dava vekilinin yardım teklifleri karşısında da aynı olmaktadır. Bu durum Bartleby'nin bürodan kovulduğunda gitmemeyi, kapıya konulduğunda binanın merdivenlerini terk etmemeyi ve hapse atıldığında yemek yememeyi tercih edip boş bir duvarın karşısında ölüme kucak açmasına kadar sürmektedir. İşte Bartleby'nin bu yanıtı ve yanıtının açığa çıkardığı tablo Deleuze'de tüm olanaklı olanlara dair kapıların kapanmasına işaret etmektedir.

Son kertede Deleuze'de karşılaşmaların örgütlenmesinin başkanın olanaklılıklarını yıktığı, yani başkanın sınırlı sonsuzluğuna karşı sınırsız ve temsili olmayan hakikat üretimine bağlanıldığı görülmektedir. Bu, ölçülemez olumsuzlukların ve ırsamaların kategorisini, olanaklının yerine geçirmektir. Anahtar kavramın ise Lucretiusçu sapma olduğu anlaşılmaktadır. Sapmanın önemi, bağlamı olanaklı bir zaman-mekândan çıkartarak karşılaşmaların kendi zaman-mekânını yaratması odağındadır. Burada karşılaşmaların tabi olduğu zaman-mekân belirlenimi yoktur. Çünkü zaman, aşkın bir sonsuzluk olarak kavrandığı öz dünyasından çıkacak ve bir Aion olarak ele alınacaktır. Bunun anlamı Epikourosçu zamanda gizlidir. Marx'ın (2009) da “Demokritos ile

Epikouros’un Doğa Felsefesindeki Ayrım” isimli doktora tezinde hedeflediğinin, Demokritos’un ebedi bir belirlenim olarak zamanı karşısında Epikouros’un zamanı öz dünyasından çıkararak görünüşün saltık biçimi haline getirdiğini ve bu bağlamda onun “değişme olarak değişme” şeklinde irdelendiğini serilmemek olduğunu hatırlayalım. Deleuze de Epikourosçu zamanı, *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantığı*’nda sapmanın zamanın ve mekânın en küçük biriminde meydana gelmesi üzerinden yakalamaktadır. Çünkü sapmanın zamana tabi olmaması sürekli zamandan daha küçük bir zamanda meydana gelmesiyle ilişkilidir: “Atomun hareketine ilk yön veren, onsuz çarpışmanın olmayacağı bir sentez vardır. Bu sentez zorunlu olarak asgari sürekli zamandan daha küçük bir zamanda meydana gelir” (Deleuze, 2015, s. 296).¹⁸ O halde sapmanın yarattığı şeyin ne olduğunu sormanın vakti gelmiştir. Nitekim her asamblajın kendi zaman-mekânını ürettiği, bir anlamda coğrafya ürettiği dikkate alınmalıdır. Mesele, sapma olarak yaratılan şeyin bir coğrafya haline gelmesidir. Coğrafya da nihayetinde bir enlem-boylam üretimidir. Deleuze’de dinamizmin anlamı da bu üretimde yatmaktadır. Burası elbette ki öznellik üretimine açılan kapıdır. Deleuze, tüm bunların toplamında algıya değil, düşüncenin üretimine yerleştirilen, kökensiz devinimi ortaya konulan, sonradan açığa çıkan arıza veya kaza niteliği taşımayan/ikincil bir kategori olarak düşünülmeyen sapmayı *clinamen* olarak ayırt etmektedir. Bu yüzden Tournier’nin Robinson’u, Defoe’nun kökenle hareket eden Robinson’unun karşısında konumlanır. Sapma, artık “bir şeyden sapma” değil, “bir şeyde” sapmadır. *Clinamen*, sapmanın moleküler yönünü ifade etmenin yoludur. Bu durum, onun algılamaz-oluş şeklinde resmedilmesine kapı açmaktadır. Burada sapma üretici bir hareket olarak düşüncede hemen yer edinmektedir. Sapma, her zaman için önceldir. Sapma bir hareket biçiminde görülmekten vazgeçildiğindeyse nesne seviyesine indirgenmiş olunur. Hareketi olumlayan şey, “olay olarak sapma”dır; artık an’dan bile küçük olay çekirdekleri akla getirilmek durumundadır ki, bu olay çekirdeği hem düzen mantığına indirgenemeyecek hem de dogmatik düşünce imgesine hapsedilmeyecektir.

¹⁸Demek ki, sapmanın bütünü sapması olmadığı gibi parçanın kendi başına gerçekleştirebileceği bir şey olmadığını da görüyoruz. Sapma, Sercan Çalcı’nın (2019, s. 39) belirttiği gibi, “bütün ile parça, öz ile varoluş, töz ile ilinek arasında veya aralığında gerçekleşir. Geri-itolmenin bir sentez olabilmesi de buna bağlıdır; sapma olmadan temas yoktur.”

2.2.1.2. Aşkınısal ampirizm

Deleuze felsefesindeki aşkınsal ampirizm konusunu bir kavram değil, çalışma sisteminin adı olarak ele alınan içkinlik düzlemine bağlanım olarak düşünmek gerekmektedir. Burada “gerçek deneyimin olumsuzlukları”na ve “pratik felsefe”ye açılmaktadır kapılar. Belki de artık akla hemen geldiği gibi “ifade”yi değil, makinesellik odağında “pratik felsefe”yi kullanmak gerekecektir. Çünkü mesele, özellikle *Anti Ödipus*’u düşününce “üretimin üretimi” olacaktır. Bu, yeni bir materyalist hareket felsefesi/materyalizmin ontolojisi olarak açığa çıkacaktır.

Deleuze ve Guattari’de kuvvetler sahasına dönüşen aşkınsal sahanın temsil dışı olduğu ve bilincin formuna sahip olmadığı bilinmektedir. Buradaki konu bilinçdışı olduğunda da temas edilmesi gereken şey bilinçdışının makinesel kılınması, daha doğrusu makinesel çalışan bir fabrika haline gelmesidir. Nitekim hakikat üretimi de bilinçdışı üretimi olacaktır. Yukarıda değinildiği gibi hakikat, daha doğrusu hakikat düzenleri tekabüliyet meselesi olmaktan çıkıp doğrudan üretim sorunu olmaktadır; temel soru, “hakikate nasıl varılır” değil, “düşünce hakikati aramaya nasıl itilir” şeklindedir ve bu bağlam elbette ki, dışarıyı fikrine dayanmaktadır. Bu eksende bilgi de belirli bir hakikat nosyonuna bağlanmamaktadır. Aksi takdirde felsefe, düşünce-varlık özdeşliği adına hakikatin üretildiği koşulları garanti edecek aşkın bir terime başvurmak zorunda kalacaktır. Bir özneye ve/ya nesneye göndermeyen, ortak olanın yaratımının ifadesi olarak hakikat, aşkınsal ampirizmin sahasında makinesel bir Arayış’a işaret etmektedir, yani hakikat üretiminin kendisi makinesel bir Arayış’tır. Her makinesel Arayış, yeni ölçülemez olumsuzluklara ve ıraksamalara kapı açmaktadır. Arayış’ın hakikat üretimiyle ilişkisi de bu noktada değerlidir.¹⁹

Deleuze’ün aşkınsal ampirizmi şüphesiz Kant’a ilişkin önemli bir müdahaledir. Kant’ın aşkınsal kavrayışı yıkılıp aşkınsal ampirizme dönüştürülmek durumundadır. Kant’ın aşkınsalı mümkün deneyimle ilişkili olarak çözümlenirken Deleuze, gerçek

¹⁹Deleuze, *Proust ve Göstergeler*’de (2004, s. 97) Arayış’ı, belleğin bir keşfi değil (bellek, Arayış’ın en derin olmayan bir aracı olarak müdahale eder), bir makine olarak açıkça ifade etmektedir. Makinesel bir Arayış’ta temel olan şey bellek ve zaman değil (bellek, belirli göstergeleri yorumlayabilme yetisi olarak geçerliyen zaman belirli bir hakikat türü veya maddesi olarak geçerlidir), gösterge ve hakikattir; hakikat kendisini göstergede ele vermektedir. Anlam üretimi göstergede şart koşulurken Arayış, göstereler sistemi olarak açığa çıkmaktadır. Bu noktada Deleuze (2004, s. 169), üretim veya hakikat düzenleri ve makineler birbirine göre nasıl düzenlenir sorusunu sormaktadır. Cevabı, bunların hiçbirisinin bütünselleştirme işlevine sahip olmamalarıdır. Bu makine kavramının yapısalcılığın karşısına nasıl konumlandırıldığını anlamak için önemli bir ipucudur.

deneyimin olumsuzluklarına yönelmektedir. Nihayetinde gerçek deneyime geçiş “içsel genetik koşullara” geçiş anlamı taşımaktadır. Deleuze’de gerçek deneyim, asla koşullanandan daha büyük değildir, yani koşullanmış olandan daha büyük olmayan koşullara yönelinmektedir. Deleuze, üçüncü zaman sentezi üzerinden Kantçı Ben’in ölümünü gerçekleştirerek gerçek deneyimin koşullarına yönelir. Koşul, gerçek deneyimin koşulu haline gelerek zeminsizleşme hareketine, öğrenme felsefesine, öznelilik üretimlerine kapı aralanır. Mümkün deneyimin odağında bilmenin koşulları bulunurken gerçek deneyimde öğrenme felsefesi anlam kazanır. Böylelikle de aşkınsal fikri önemli bir dönüşüm geçirmektedir. Bu dönüşümün anlamı öncesinde de değinildiği gibi dışsal bir koşullama ilişkisinden çıkılıp düşüncenin türeyişsellğine yönelmektir. Kant’ta deneyimde verilen şeylerin dışsal olarak koşullanması mevcuttur ve aşkınsal tam da bu koşulun olanağını vurgulamaktadır. Deleuze’de ise anlağın dışsal ve koşullayıcı niteliği terk edilip ideaların çokluklar olarak ele alınmasına geçilmektedir. Kant’ın aşkınsalını Deleuze, “*transcendental* (Aşkınsal), deneyimde verilenin, a priori tasarımlarımıza zorunlu tabi oluşunun ilkesini ve aynı şekilde, a priori tasarımların zorunlu olarak deneyime uygulanışının ilkesini niteler” (Deleuze, 1995, s. 51) sözleriyle değerlendirmektedir.

Deleuze’ün Kant’a ilişkin en önemli müdahalesi, aşkınsalın Ben tarafından gölgelenmesidir. Deneyimin olanağının temel koşulu Kant’ta Ben’in, Aşkınsal Tamalğının varlığıdır; mümkün deneyimin sahası mutlaka Ben fikrine dayandırılmalıdır.²⁰ Mümkün deneyimin anlamı, fenomenler çokluğunun birlik hale getirmesidir ki, bu da Ben bilincinin birliği sayesinde gerçekleştirilmektedir. Bu bağlam, tam da sentez yapabilme gücüyle ilişkilidir. Fenomenler çokluğundan birlik ve bütünlüğe ulaşmak, sentez yapabilme gücüyle açığa çıkan sonlu bir özne sayesinde. İşte aşkınsal saha, tam da bu sentez yapan Ben’in bilinciyle donatılmıştır. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde, “bilincin tüm sezgi verilerini önceleyen ve nesnelerin tüm tasarımları ile onları olanaklı kılacak biricik yolda bağıntıya giren birliği olmaksızın bizde hiçbir bilgi yer alamaz ve bilgilerin birbirleri ile hiçbir bağlantı ve birlikleri olamaz. Bu an kökensel,

²⁰Bu düzlemin anlamı, Deleuze açısından koşullu olandan koşulun kendisini çıkarmaktan ibarettir. Bu durum, gerçek bir aşkınsalın yerine koşullu olanın imgesinin aşkınsalmış gibi kabul edilmesini ifade etmektedir. Deleuze, aşkınsalı bilinç olarak belirleyen tüm yaklaşımlarda bunun görülebileceğini düşünmektedir: “Ya da bizzat Kant’a bağlı kalarak oluşumdan ya da kuruluştan vazgeçip sadece aşkınsal bir koşullanmayla yetiniriz, ama yine de koşulun koşullanana göre gönderme yapmasının, onun imgesini kopyalamasının yarattığı kısır döngüden kurtulmuş olmayız” (Deleuze, 2015, s. 127).

değişmez bilinci *aşkınsal tamalgı* olarak adlandıracağım” (Kant, 1993, s. 90) demektedir. Dolayısıyla Kant’ın derdi tüm deneyimleri, aynı bilincin deneyimleri kılmak ve bu bilinci sentezleme gücüyle bağlantılandırmaktır. Bu anlamda da mümkün deneyim aynı bilince ait olmayı ifade etmektedir. Bilincin kendi içindeki söz konusu olan birliği de nesnellikte mevcut olmak zorundadır. Nesnenin kendisi de aşkınsal bir birliğe sahip olmalıdır ve nesne=x tam da bu noktada Aşkınsal Tamalgının birliğinin gerekliliğini ifade etmektedir. Nesne=x, tüm kavramların uygulandığı birlik olarak mevcuttur.

Kant için önemli olan yasakoyucu öznenin icadıdır. Yasakoyucu özne, meşruluğa anlağın yasakoyucu gücü üzerinden sahip olan deneyim bağlamında hareket eder. Kant’ın ifade ettiği gibi:

“Deneyim yoluyla birçok yasa öğreniyor olsak da bunlar yalnızca daha da yüksek yasaların tikel belirlenimleridir ve bunlardan en yüksek olanları (ki tüm ötekiler bunun altında durur) anlağın kendisinden *a priori* doğarlar. Bunlar deneyimden ödünç alınmış değildir; tersine, görüngülere yasallıklarını vermeleri ve tam bu yolla deneyimi olanaklı kılmaları gerekir. Böylece anlak yalnızca görüngülerin karşılaştırılması yoluyla kurallar oluşturma yetiği değildir; kendisi doğa için yasamacıdır, ya da, başka bir deyişle, anlak olmaksızın hiçbir doğa, e.d. görüngüler çoklusunun kurallara göre hiçbir bireşimli birliği olamazdı; çünkü görüngüler böyle olarak bizim dışımızda yer alamazlar, tersine ancak duyarlılığımızda varolurlar. Ama doğa, bir deneyimdeki bilgi nesnesi olarak, kapsayabileceği herşeyle birlikte, ancak tamalgının birliğinde olanaklıdır” (Kant, 1993, s. 96).

Dolayısıyla Kant için deneyim sayesinde birçok yasa öğrenilse de bunun pek bir önemi yoktur. Yasakoyucu güç, deneyimden ödünç alınmayan anlak ve kategorilerde mevcuttur. Anlak, sadece kural koyuculukla tarif edilemez; doğa için yasamacı niteliği vardır. Diğer taraftan doğanın kategorilerle serimlenmesi de tek başına bir şey ifade etmemektedir. Doğa için gerekli olan şey öznenin birliğidir. Bu, aynı zamanda doğanın bir deneyimdeki bilgi nesnesi olmasıyla ilişkilidir. Burada özne, sentez yapabilme gücüyle tanımlanır ki, bu sayede bir doğa yaratmaktadır. Elbette ki, sentezleme gücünün bir bilinçte tanınmış olması zaruridir (doğanın nesne haline gelmesi için de şarttır). Bu yüzden Kant, sentezin üçüncü basamağı olarak tanımayı inşa etmektedir.²¹ Bu durumda

²¹Deleuze’ün yaklaşımında Kant, aşkınsal yapıları ampirik olandan çıkarsamış ve psikolojik etkiden kurtarılmış bir aşkınsala varamamıştır. Kant’ta aşkınsalın anlamı aktarmaya çalışıldığı üzere duyu çoklusunu kategorilerin altına yerleştirip tek bilinçte birlik haline getirerek tanıma sistemini inşa etmeye dayalıdır. Bu yüzden Deleuze, en başından tanıma yolunda düşünüldüğü için bilincin psikolojik olduğunu savunur. Süreç ampirik olanla başlasa da bilinç her şeyi bir tanıma sisteminin güzergahına sermektedir.

kategoriler yasakoyucu olarak açığa çıkar ve mümkün deneyim filizlenir. Kategoriler, mümkün deneyimin yüklemeleri olarak kavramlardır. Kaldı ki, Deleuze'ün amacı da kategorilerden doğa bakımından ayırmaya çalıştığı koşulları ortaya koymaktır. Son kertede sentez, anlak ve kategorilere tabidir ve burada tek bir bilinçten söz edilmesi şarttır. Kant, “tüm bilgilerimiz tüm olanaklı deneyimin bütünü içerisinde yatarlar ve tüm görgül gerçekliği önceleyen ve onu olanaklı kılan aşkınsal gerçeklik olanaklı deneyim ile bu evrensel bağıntıdan oluşur demektedir” (Kant, 1993, s. 116).

Birçok kez vurgulandığı üzere Deleuze'ün aşkınsal sahasının kişisiz ve birey-öncesi, bir anlamda hiçbir zaman genellikler tarafından mümkün kılınamayan tekilliklerden meydana geldiği görülmektedir. Bu saha ne onto-jenezi ne de yapı veya özneyi öngörmektedir; biçimlere ve biçimlerin gelişimine de yer yoktur. Burada başka bir nesne veya özneye karışmayan bir tür bireyleşmenin ifadesi olarak ayrıntılandırılan Duns Scotuscu *haecceité* önem kazanmaktadır. *A Thousand Plateaus*'ta *haecceité*, moleküler kavramını tüm bireyleşme süreçlerinde ortaya koyup molar ve moleküler karşıtlığının ortadan kaldırılmasının aracı olarak vurgulanmaktadır. Nihayetinde “bir *haecceité* bir moleküler alana, bir parçacık mekânına bağlı olan sis ve buğudan ayrılmaz” (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 273) denilmektedir. Burada *haecceité*'nin, sonrasında tartışılacağı üzere hız ve yavaşlıkların etolojik düzleminin ifadesi olarak belirtildiğini hatırlatalım. Bunun anlamı, bedeni *enlem* ve *boylamlarıyla* tanımlamak ve *biçim bulmamış öğelerin* içinden bir okuma sunmaktadır, yani tam da dışarıya düşüncesine kapı aralamaktır. Eğer amaç *biçim bulmamış öğelerin* kartografyasını çıkarmaksa edimselin içindeki farklılaşmış olanı ayrı bir alan olarak görmeye de ihtiyaç kalmayacaktır. Çünkü *biçim bulmamış öğelerin* içindeki bir uğrak olarak biçimlenmiş bir hali konuşmaktan geri durulmaktadır. Bir anlamda edimsel olan virtüel olanın uğrağı olmamaktadır. Bunu sağlayan da kuşkusuz içkinlik düzlemidir. İçkinlik düzleminin kesişen çizgiler boyunca sadece *haecceité*'ları içermesi böylesi bir durumdur. Bu odakta *haecceité*, rizomatik bir ilişkinin vurgusudur. *Haecceité*, tam da organsız bir beden yaratma meselesidir. Nihayetinde organsız bedenler *haecceité* olarak bireyleşmede ve sıfır noktasından başlayan yağınlık üretiminde, oluşun ya da dönüşümün ortasında ve kaygan mekânda devreye girmektedir (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 507).

Duns Scotuscu *haecceité*'nin anlaşılacağı yer, elbette ki onun tekanamlılık kavrayışıdır. Deleuze, *Fark ve Tekrar*'da Duns Scotus'un tekanamlı varlığını ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmektedir. Oysaki tekanamlı varlığa ilişkin felsefe tarihinde

Parmenides'ten Heidegger'e uzanan uzun bir yolculuk vardır. Fakat Deleuze için tekanamlılığın diğer özel düşünürleri Spinoza ve Nietzsche'dir. Duns Scotus'la başlayıp Nietzsche'yle zirvesine ulaşan bu düşünce hattı, fark'ı özdeşliğin sahasından kurtardığı için değerli bulunmaktadır. Varlığın tekanamlılığı, fark'ın tekanamlılığı olarak vücut bulmaktadır. Duns Scotus, analogik varlık düşüncesinin karşısına dikilmesi ve bireyleşme ilkesini ortaya koyası bağlamında Deleuze'e yol arkadaşlığı yapsa da Deleuze, Duns Scotus'un bireysel farkı, sıkıştırıldığı ortak tabiata ve bağlı bulunduğu töze tabi kıldığını düşünmektedir. Bir anlamda Deleuze için Duns Scotus, tekanamlılığı *haecceité* veya bireysel farka kadar genişletmemesi nedeniyle sınırlılık taşımaktadır. Duns Scotus'ta buna engel olan şey ilahi aşkınlığı koruma çabası olarak görülmektedir. Duns Scotus için Deleuze'ün (2017, s. 68) “/.../ tekanamlı varlığı yalnızca *düşünmüştür*. Ve Hristiyanlığın gereklerine uygun olarak kaçmaya çalıştığı düşmanı görebiliriz: ortak varlık nötr olmasaydı içine düşeceği panteizm” demesi boşuna değildir.

Bireysel farkın ortak tabiatın kıskacına sıkıştırılarak özdeşliğin ihtiyaçlarına tabi kılınmasından sıyrılma, bu farkların ortaya çıktıkları ve dağıldıkları bir “çokluk”un inşasıyla mümkündür. Bu, kuşkusuz tekanamlılığın göçebe dağılımına ilişkindir. Farkın farklılaşması Deleuze'de çokluğun gerek bir araya getirdiği gerekse ayırdığı fark ilişkileri arasında tekanamlı olarak çalışmaktadır ki, tam da asamblajın oluşması böylesi bir durumdur (Widder, 2014, s. 42). Deleuze'ün derdi bireyleştirici fark ile türsel fark arasındaki doğa farkını serimlemekle yetinmekten ziyade “Dramatizasyon” konusunda tartışılacağı üzere bireyleşmenin biçim ve maddeden, türden ve parçalardan ve oluşmuş bireyin her türlü unsurlarından önce geldiğini göstermektir (Deleuze, 2017, s. 66-7). Tam da bu yüzden tekanamlılık kendinde fark için söylenecektir. Deleuze'ün ifadesiyle,

“tekanamlılığın özü Varlık'ın tek ve aynı bir anlamda söylenmesi değildir. Tekanamlılığın özü Varlık'ın bütün bireyleştirici farkları veya iç kaynaklı kiplikleri *için* tek ve aynı bir anlamda söylenmesidir. /.../ Varlık, söylendiği her şey için tek ve aynı anlamda söylenir, ama farklı olan ne için söylendiğidir: bizzat fark için söylenir” (Deleuze, 2017, s. 63).

Tekanamlılığın odağı kiplerdeki sınırsızca farklanmaya kapı aralayabilmektedir. *Haecceité* da kiplere ancak ölçülemez olumsuzluklar atfedildiğinde olabilecektir. O yüzden meseleyi Deleuze, “fark için söylenir” olarak düşünmektedir. Fark için söylenmesinin koşulu, ampirist sahasının aşkınsal olarak çalıştırılmasıdır. Aksi takdirde mesele fark için söylenmekten ziyade biçime dair olurdu. Kiplerdeki çokanamlılık, bizi ancak ve ancak biçimin içinde çokanamlı kılmaktadır. Bu, tam da kavramın gölgesinde

kalmamıza sebep olan şeydir. Çokanlamlılık, farkın bir kavramın gölgesinde çalıştırılmasından kaynaklanmaktadır, yani farkın kavrama gömülmesinden... Dolayısıyla Deleuze'ün fark felsefesinin iflası anlamına geldiğini savunduğu, “farka kendine ait bir kavram tayin etmek ile farkı genel olarak kavrama işleme”nin birbirine karıştırılması gerçeğini yakalamış bulunmaktayız. Deleuze'ün niyeti, çokanlamlılığa karşı tekanlamlılığı koymaktan ziyade farkın kavrama işlenmesinin karşısına tekanlamlılığı yerleştirmek olarak görmektedir. İşte *haecceité*, burada önem kazanmaktadır. *Haecceité*, asla genel yüklemlemlerle betimlenmez. *Haecceité*, muhakkak ki “kendinde fark” noktasında vurgulanır. Bu, tam da Aristoteles felsefesinde “farkın kavrama işlenmesi”ne müdahaledir. Aristoteles'te biliyoruz ki, varlığın mahiyete ilişkin bir anlamı vardır ve *in quid*, yani “bu nedir” yüklemelenmektedir. Bütün çalışmalarında en başından itibaren öze yönelik olarak çalışan “nedir” sorusunu yıkmakla meşgul olan Deleuze'deyse *haecceité*'nin anlamı “nedir” sorusunun yıkılmasına dairdir. *Haecceité*, mahiyete ilişkin olmayan bir gerçeklik olarak ortaya çıkmaktadır (sadece virtüel olarak varlığın mahiyete ilişkin anlamına dahil olabilmektedir). Bu, Widder'ın (2014, s. 56) vurguladığı gibi aslında maddi bir gerçekliğin oluşturulmasını ifade etmektedir.

Deleuze'ün aşkınsal ampirizmde kuşkusuz virtüel ile gerçek değil, virtüel ile edimsel birbirine karşıttır. Gerçekle karşıtlık içinde olan olanaklı olandır. Virtüel ile edimsel arasındaki ayrım, olanaklı ile gerçek arasındaki ayrım değildir. Olanaklıdan gerçeğe doğru varsayılan ontolojik hareket, oluşa ve çokluğa dair tartışmayı yok saymak anlamına gelecektir. Olanaklı olan, gerçekleşebilecek olan ya da gerçekleşebilir, ama henüz gerçekleşmemiş olandır. Olanaklı olanın edimselliği olabilir, ama gerçekliği yoktur. Virtüel ise edimselin imgesi veya hayaleti değildir; tam bir gerçekliğe sahiptir, gerçek olabilmek için herhangi bir şeyin ona eklemelenmesine ihtiyaç duymaz ve bu gerçeklik diferansiyel ilişki ve tekillik dağılımlarıyla kurulur.²² Buradaki karşıtlık kesinlikle bir çelişki yaratmak anlamında değildir. Aşkınsal ampirizmde virtüel sürekli olarak kendisini duyuran, alttan-alta veya içten-içe işlemeye başlayan bir şeydir; deney ve yaşantılamaya açılan tarafı tam da burasıdır. Virtüelin içkinlik düzlemi üzerinde onu kesen ve bölen tekilliklerden asla bağımsız olmaması bu sebeptir. Böylelikle artık kendi olumsuzluklarına çokluk olarak açılmanın, daha doğrusu ölçülemez olumsuzluklara

²²Todd May (2016, s. 125), virtüel ile edimsel karşıtlığının üç tür farkı içerdiğini vurgular. Birincisi, virtüelin kendinde farkı vardır. İkincisi, virtüelin edimselleşmesinin özgül farkları vardır. Sonuncusu ise virtüel ile edimsel fark *arasındaki*, farklanma ile farklılaşma arasındaki fark vardır.

ve ıraksamalara taşabilmenin düzlemindeyizdir. Bunun sebebi yine dışarısı temasının inşasıyla ve virtüel ile edimselin karşıtlığıyla ilişkilidir. Aşkınsal ampirizmdeki en önemli noktanın adeta farkın farklılaşmasını sağlayan “İgnoramus=bilmiyoruz” olması tam da bu manada düşünülmelidir.²³ Gerçek deneyimin sahası, deney ve yaşantılama, yani İgnoramas olarak vardır. Gerçek deneyim, hakikat üretimi olarak ele alınmaktadır. İgnoramus’un hakikati keşfedilecek bir şeyden çıkarıp üretime yaslama noktasındaki öneminin de buradan açığa çıktığı unutulmamalıdır. Bu hakikat üretimi, yukarıda da değinildiği gibi makinesel bir Arayış’ı ifade etmektedir. Burası elbette ki, düşünceyi ve özellikleri üretime eşitlemenin alanıdır; artık dışarısı düşüncesinin İgnoramus üzerinden devindiği bir noktadayızdır. Bu yüzden Deleuze, Artaud’un ifadesiyle aşkınsal ampirizmin ilkesini, “ben doğuştan bir genitalim... Kendilerini varlık sanan, doğuştan varlık sanan ahmaklar var” (Artaud, 1927’den aktaran Deleuze, 2017, s. 202) şeklinde ortaya koymaktadır. Üretim ilkesi olarak hakikat, genital olarak otaya çıkmaktadır.

Deleuze ve Guattari’deki mesele, aşkınsallık ve ampirizmin eklemelenmesi, daha doğrusu ampirizme aşkınsal saha eklenmesi değildir. Bir anlamda aşkınsal, ampirizmin sıfatı değildir. Ampirist sahanın aşkınsal kılınmasına dair bir çabayla karşılaşılmaktadır ki, bu da *biçim bulmamış öğelere* dairdir, yani tekanlamlılığın inşasına ilişkindir. Aksi taktirde karşıtlık, gerçek ile virtüel arasında kurulmuş olurdu. Edimsel ile virtüel arasında doğa farkı bulunduğu gerçeğini hatırlatarak “asimetrik” ilişkiye işaret edilmesi bu bakımdan oldukça önemlidir. Çünkü ıraksamaların kendisi daima asimetriktir (yakınsama ise simetriktir). Nihayetinde derece farkı dediğimiz şey, şey durumları arasındadır. Burada edimselin, virtüelin yönelimi olmadığı tekrardan dikkate alınmalıdır ki, aksi bir tabloda tarihselciliğin içine düşeceğimiz aşıkârdır. Deleuze açısından edimsel nesne virtüel imgelerden ayıramadığı gibi virtüel imgeler de edimsel nesneden ayrılamamaktadır. Edimsel ile virtüelin ilişkisini Deleuze, “bir devre kurmak” bakımından düşünür. Aralarındaki ilişki asla Kantçı anlamda koşullayan mevzusuna dönüşmez. Bu devre iki şekildedir (Deleuze, 2016b, s. 17): “Bazen edimsel, virtüelin edimselleştiği geniş devrelerde başka şeyler gibi olan virtüellere gönderme yapar, bazen edimsel, virtüelin

²³Psikanalizin bilinçdışının karşısına Spinozacı bir bilinçdışını İgnoramus üzerinden çıkaran Ulus Baker’e (2011, s. 8) şu sözlerine değinmekte yarar var: “O, hayatın tüm alanlarında aktif bir uyaran ve üretici güçlerin artışı, büyütülmesi olarak beliriyor. Ignoramus’un bilinçdışı yönü yalnızca orda-hazır-bekleyen bir varoluşa sahip olmamasından geliyor. /.../ Ignoramus artık açıklanamaz olan, bilinmeyen olmadığı gibi bir ‘başarısızlık’ ya da ‘eksiklik’ de değildir. Aksine yeni değerlerin, yeni deneylerin ve yeni arzuların üretilmesini uyacak aktif bir güçtür. Bu açıdan ‘hiçbir zaman olumsuz olmayan’ şey, psikanalitik dünya görüşünce ‘yoksunluk’ kategorisi altında ele alınarak damgalanan bilinçdışının ‘içeriği’ değildir.”

edimselle kristalleştiği en küçük devrelerde kendi virtüeli olarak virtüele gönderme yapar. İçkinlik düzlemi hem virtüelin başka terimlerle ilişkisi olarak edimselleşmeyi hem de virtüelin değış tokuşa girdiğı terim olarak edimseli bile kapsar.”

2.2.1.3. Etooloji

Düzlem, nedensellikten çıkartılıp yaratım olarak etkinliğe yaslandığında ve fark kavramı kudret ve kuvvet ilişkilerine odaklandığında “anlam” ve “değer” kavramlarının da yeni bir okunmasına soyulunmaktadır. Bu okumada tekillik, “anlam ontolojisi”ni, kudret ve kuvvetler düzlemiyle bir “çokluk ontolojisi” olarak kuracaktır. Soybilimsele değinildiğı hatırlanacak olursa Deleuze, Nietzsche’ye tam da anlam ve değer kavramlarını dâhil etmesi noktasında başvurmaktadır (kuvvet ilişkisindeki tekilliklerin anlam ve değerinin ortaya çıkarılması olarak). Nietzscheci değer kavramının, doğru ve yanlışın ardındaki daha derin bir merciyi keşfetmeye ve hakikati “önlemeye” yaradığını düşünerek yeni bir ontolojiye kapı açıldığı savunulmaktadır. Anlama gelindiğindeyse Nietzsche’de eğer bir şeyin hangi kuvvet tarafından ele geçirildiğini ve onda hangi kuvvetin ifade edildiğı bilinmiyorsa o şeyin anlamı hiçbir zaman bilinmemektedir.

Ne var ki Deleuze’ün sıklıkla felsefeyi bir kuvvette/kuvvet ilişkileri düzleminde vücut bulan göstergebilim olarak betimlediğini dikkate almak gerekmektedir. Dolayısıyla yorumdan kurtarılan gösterge kavramının anlaşılacağı yer tam da burasıdır, yani öncesinde de belirtildiğı gibi anlamın göstergede şart koşulması... Gösterge artık dışarısının çözümlenmesine giden bir kuvvet ilişkisinin içinden kavranmaktadır (ki, daha da fazlası olarak etik olanı açıklar hale gelecektir). Diğer taraftan anlam, salt olarak göstergelerin arkasındaki kuvvetlerden ziyade kuvvetlerin bir buluşması, kuvvet çizgilerinin/sahalarının karşılaşmasıdır ki, her biri de aslında başka kuvvetlerin birer karmaşasıdır ve bir kuvvetin yörüngesi diğer kuvvetlerle olan karmaşası içinde takip edilir, yani bir kuvvetler düğümünden diğerine ilerlediğince bir şeyin yörüngesi takip edilir (Massumi, 2013, s. 23-5).²⁴ Son kertede Deleuze (2010, s. 23) açısından anlam,

²⁴Her ne kadar daha sonra ele alınacak olsa da anlam, daima saf olaydır ve bu noktada öznel üretimine bağlanımı ifade etmektedir. *Anlamın Mantığı*’nda kuşkusuz olayın master haldeki fiilde (fiilin diğer kutbu fiilin işaret-edilebilir bir şey durumuyla ilişkisini belirten şimdi’dir) içten-içe olduğu tartışılmaktadır (cisimlere ya da şeylere ise isimlerle veya sıfatlarla işaret-edilmektedir). Tüm içkinliğin yüzeye çıkarılmasının vurgusu olarak master hem etkileyen hem de etkilenen düzeydeki oluş’u ifade edecektir. Burada anlam önermeye değil, şey durumlarına atfedilmektedir; ancak fiziksel bir nitelik şeklinde değil, cisimsiz bir atfetme biçimindedir ve onun var-oluğı değil, içten-içe olduğu, varlık olmayana uygun düştüğü savunulmaktadır. Önermeye atfedilen yüklemidir, yani yeşil gibi niteliksel bir yüklemidir. Şey durumlarına atfedilense yeşermek gibi bir fiil, fiil tarafından ifade edilen olaydır ve burada olay, aynı anda

egemen olan ve bunun için mücadele eden kuvvetlerin varoluşuyken değer, kuvvetlerden birinin kuvvet ilişkilerini kendi tekilliğinde ifadesi olacaktır.²⁵ Deleuze için Nietzsche’de kuvvet kavramı, başka bir kuvvetle ilişki içinde bulunan bir kuvvetin kavramı olduğu için kuvvetin kuvvetle ilişkisi istenç olarak ifade edilir ve istenç, kuvvetin diferansiyel ögesidir. Fark ise kuvvetler-arası ilişkide olumlamayı vurgulamaktadır. Burada istencin istediği, kuvvet ilişkisinde farkını olumlamak olacaktır. İstenç, farkını olumlama nesnesi kılacaktır. Olumsuzlamanın, karşıtlığın ve çelişkinin spekülative ögesini yıkan ve hazzın ögesini odaklayan Nietzscheci ampirizm, tam da bunun ifadesidir.

Kuvvetin ilişkisel doğasından hareketle onun birincil niteliği olarak etkileme ve etkilenme kudretleri açığa çıkmaktadır. Etoloji denilen şey, “her bir şeyi karakterize eden hız veya yavaşlık ilişkilerinin, etkileme ve etkilenme kudretlerinin incelenmesi” olarak düşünülmektedir. Spinozacı bağlamda anlaşılması gereken böylesi bir tablodur (ki, onun etiği de bir etoloji olarak açığa çıkar); burada dinamik ve geniş kapsamlı ilişkilerin ve yoğun kudretlerin kartografyası çıkarılmıştır. Öncesinde bahsedilen duyumsanabilir akış meselesini tam da etkileme ve etkilenme kudretleri düzleminden okumak gerekmektedir. Ayrıca “herhangi” kavramının duyumsanabilir bir akış olarak anlamlı hale gelebildiğine de dikkat çekilmeye çalışılmaktadır. Bu düzlem, asla bir niceliğin dayatması olarak görülmemelidir. Bedenler-arasındaki ilişkinin iki ayrı kendilik olarak bir belirlenim veya kuvvet ilişkilerinin içinden düşünülmendiğinin, “asamblaj” üzerinden kavrandığının da altı çizilmelidir. Son tahlilde Deleuze’ün *Spinoza: Pratik Felsefe*’deki aşağıdaki sözleri Spinozacı etolojiye dair yerinde bir başlangıç noktası olacaktır.

“Kısacası: Eğer Spinozacıysak, bir şeyi ne onun biçimiyle ne organları ve işlevleriyle tanımlayacağız, ne de töz ya da öz olarak tanımlayacağız. Bir şeyi, Ortaçağa ya da coğrafyaya ait terimleri ödünç alacak olursak, *enlem* ya da *boylamla* tanımlayacağız. Bir beden herhangi bir şey olabilir; bir hayvan olabilir, sessel bir gövde olabilir, bir ruh ya da bir fikir olabilir, bir dilbilimsel kurallar dizgesi, toplumsal bir gövde, bir birliktelik olabilir. Bedeni tam da bu

iki yöne birden giderek özneyi parçalamaktadır. Yeşermek ne işaret-etme ne dışa-vurma ne de anlamlama olarak açığa çıkacaktır. Bu manada atfetmek, hiçbir şekilde bir varlık değildir; tamamıyla varlık-dışıdır (Deleuze, 2015, s. 39). Nitekim masterlar şimdiki zamana ve cisimlere hükmeden Khronos’a değil, Aion’a aittir; Aion olarak zamanda sadece geçmiş ve gelecek içten-içe olmaktadır: “Saf master Aion’dur, düz çizgi, boş biçim veya uzaklıktır; momentlerle hiçbir ayırım barındırmaz, durmaksızın biçimsel olarak geçmişin ve geleceğin eşzamanlı çifte yönünde bölünür” (Deleuze, 2015, s. 206).

²⁵Yukarıdaki dipnota ek olarak Deleuze, anlamı “problem” kavramıyla açıklamaya çalışır. Nihayetinde problemin kendisi asla önermelere sığmaz, kapsadığı önermelere ve önermede meydana getirdiği ilişkilere benzemez. Problemi virtüelliği üzerinden ele almak bu noktada önemlidir; yoksa “anlam” ile “anlamlama” birbirine karışacaktır. Tüm bu çabanın sonucu olarak anlam, soru biçiminde vurgulanabilecektir ve soru biçimi bizi en uygun probleme taşıyacaktır.

açından bileşerek oluşturan, yani *biçim bulmamış öğeler* arasındaki hız ve yavaşlık, devinim ve dinginlik ilişkilerinin toplamına boylam deriz. Bir bedeni her an dolduran duyguların toplamına, yani *anonim bir kuvvetin* (varolma kuvveti, etkilenme kudreti) yegînleşmiş hallerine de enlem deriz” (Deleuze, 2011, s. 133).

Buradan hareketle Deleuze’de (1990, s. 132) Spinozacılığın odağı, bir şeyi indirgenemez kuvvetlerin çoğulluğundan oluşmuş çoklu olgu olarak tarif edilen bedenin varolma kuvveti ve etkilenme kudreti olarak *enlem* ve bedeni bileşerek oluşturan parçacıklar olarak *boylamla* tarif etmek üzerine kuruludur. Dolayısıyla *boylam*, arzu akışları arasındaki yavaşlıkları ve hızlarının tarifi, *enlem* ise kuvvet dereceleri altındaki olay, şiddet ve etkileri içermektedir. Bu değerlendirme, taksonomik bir kavrayışın yerine bedenin içkin bir okumasını sunmaktadır. Burada beden üzerine düşünmek, aklın yerine başka bir kendilik olarak bedenin geçirilmesi demek değil, onu bir çokluk olarak düşünmek manası taşımaktadır. Böylesi bir kartografyada enlem ve boylam eksenleri arasında nedensel bir ilişki de söz konusu değildir. Aksine bir bedeni oluşturan parçacıklar veya bir karmaşık asamblajlar arasındaki ilişkiler, bu bedenin veya asamblajın güçleri olarak atfedilenlerin makinesel bir tarifini sunacaktır. Dolayısıyla mesele, bedenlerin makinesel toplanışlarını, yani birbirine karışmasını öne çıkaran asamblajlarla ilgilidir.

Massumi, (2019, s. 188) Hollandalı etolog ve ornitolog Niko Tinbergen’in “normalüstü uyaran” kavramının (kendisinin “normalüstü eğilim” olarak ifade ettiği), etolojideki içgüdü konusundaki erken dönem çalışmalarından geldiğine dikkat çekerek onun belli bir uyaran tarafından otomatik, basmakalıp bir eylemler dizisinin harekete geçirilmesi olarak görülen içgüdü kavrayışını yıkıma uğrattığını vurgular. Ona göre Tinbergen’in, belli bir içgüdüsel davranışın uyaranının ne olduğuna yönelindiğinde, tetikleyici bir işlev gören algısal etkenleri yalıtıp ayırt etme noktasında uyaran olarak ayırt edilebilecek sabit bir forma veya gestalt konfigürasyonuna ulaşma çabası, bu rolü oynayan algısal bir formu ayırt etmenin imkânsızlığıyla sonuçlanmıştı (Massumi, 2019, s. 188). Nitekim sonuç, -Tinbergen kabul etmese bile- içgüdü’nün merkezinde bir icat kuvvetinin, yaratıcılığın yattığının keşfedilmesi olacaktı. Hayvanların en tutkulu yanıtları deneyimin ilişkisel alanı içindeki değişikliklere vermesi, Massumi’ye Whitehead üzerinden yürüttüğü zihinsel ile fiziksel olanın ayrı ayrı düşünülemeyeceği gerçeğini hatırlatmaktadır (hayvanların sergilediği her içgüdüsel eylem, zihinsel ve fiziksel olanı birlikte çalıştırır). Fiziksel kutup, yeniden icranın geçmişle uyumluluk göstermesi halini

ifade ederken zihinsel kutup, yeniden icraya yeniliği dâhil eden ve buradan ileriye sıçramayı sağlayan kutuptur. Dolayısıyla Massumi, normalüstü eğilim dediği şeyi Whiteheadci zihinsel kutupta bulmaktadır. Massumi (2019, s. 186) açısından Whitehead, zihinselliği verili olanı aşma şeklinde tanımladığında, içgüdüsel bir etkinlik üzerinde oynayan doğaçlama bir varyasyon, beyne sahip olmayan bir hayvanda bile belli bir zihinsellik derecesi ya da kipini gösterir ve böylece zihinsel ile fiziksel arasındaki Kartezyen ayrımı yıkmakla beraber birinin diğerinde eritemeyeceği ya da diğeri pahasına dışarıda bırakılamayacağı tabloyu ortaya çıkarır. Burada etkinliğin iki kutbu olarak zihinsel ve fizikselin işleyişi kuşkusuz olaysaldır. Whitehead'in, *Doğa Kavramı*'nda (2017) olayı, saf potansiyellerin kendilerini dışa vurdukları bir aktivite alanı şeklinde ifade etmesi bu bağlamda değerlidir. Whitehead felsefesinde karşılaşmanın sahnesi olayın bizatihi kendisidir. Onun önemi zihinselliği bir etkinlik kipi olarak düşünmeye başlatması olacaktır (kastedilenin akıl olmadığı göz ardı edilmemelidir). Çünkü etkinlik ne özde ne de tözde temellenir. Böylelikle bedeni töze indirgeme yanılgısından kurtulunur. Sorun artık özne sorunu da olmayacaktır; her ne kadar Whitehead özne kuramını terk edemese de.

Deleuze ve Guattari'nin *Felsefe Nedir?* ve *A Thousand Plateaus*'ta, Deleuze'ün ise *Spinoza: Pratik Felsefe*'de başka bir etolog Uexküll'e başvurmaları da benzer şekildedir. Hayvan davranışlarına ilişkin mekanistik modeli reddederek Uexküll de Tinbergen gibi Kartezyen doğabiliminin karşısına dikilmektedir. Deleuze ve Guattari (1987, s. 51) Uexküll'de kenenin düşmenin yerçekimi etkisi, algılamanın koku karakteristiği ve tutmanın eylem özelliği üzerinden üç duyguyla ele alınmasına (etki, algı, eylem üzerinden üç farklı dünya kurulması) işaret etmektedir. Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*'deyse (2013, s. 132) “her şeye karşılık gelen melodik dizileri veya kontrapuntal ilişkileri tanımlaması” ve sonrasında “bir senfoniye genişlik kazanan içkin daha yüksek bir birlik olarak” betimlemesi odağında Uexküll'ü Spinozacı olarak tarif etmektedir (bir müzik bestesi düzlemi, Doğa düzlemi olarak düşünülmektedir). Uexküll'de bu üç duygu elbette ki, kenenin çoklu öznelliği ekseninde insan-merkezciliğin yıkımı olarak vücut bulmaktadır. Uexküll, canlıların kendi dünyalarını, kendi ortam ve çevrelerini inşa etmelerini karşıladığı meşhur *Umwelt* kavramı aracılığıyla her canlının yeryüzünde duyumsadığını, kendi *Umwelt*'inin diline tercüme ederek öznellikler üretebilmesine dikkat çekmektedir (ki, bu öznelliklerin ilişkisi tamamıyla rizomatiktir). Burada her bir canlının dünyası, onu çevreleyen büyük ya da küçük birer “sabun köpüğü”ne

benzetilmektedir. Uexküll, bu metafor bağlamında canlının dünyasının sınırını belirleyen şeyi betimlediği gibi bunun, onun arkasında yatan sonsuzlukta gizlendiğini de vurgulamaktadır. Sabun köpüğü veya *Umwelt*, bireysel organizma tarafından organizmanın tasarımı, fizyolojisi ve ihtiyaçları tarafından yönlendirilen bir gerçeklik algısı oluşturma sürecinde aktif olarak yaratılmıştır. Uexküll (2010, s. 69) “bu köpük her yandan kapalıdır, görsel alanları kapatır ve içinde özümüzün görebileceği her şey de kapalıdır /.../ Ancak bu gerçekliği çok canlı bir biçimde hayal edebildiğimizde kendi dünyamızdaki her birimizi her yandan kapatan köpüğü ayırt edebiliriz” demektedir. Dolayısıyla böyle tarif edildiğinde (ki, akla hemen Leibniz’in monad’ı gelmektedir; ancak farklı olarak bu kabarcıkların pencereleri vardır ve birbirleriyle kesişip etkileşime girebilmektedir) sabun köpüğü, canlının sahip olduğu duyarlılığın ölçülmesini pek de mümkün kılmamaktadır, bir anlamda canlının ölçülemez olumsuzluklara açılabilmesinin göstergesi gibidir sabun köpüğü. Fakat bunun Deleuze felsefesine tercümesinde ne sonluluğa aşkın olarak ne de sonluluğun içkinliğinde kurulan bir sonsuzluk düşüncesine yer yoktur. Çünkü ölçülemez olumsuzluklar, ancak ve ancak “sınırsız” kavramı üzerinden düşünülebilmektedir. Sonlunun kendisi özellikle Platon bağlamında 17. yüzyıla kadar hep sonsuza göre, yani sonsuzun ölçüsü doğrultusunda konumlanarak sonsuz tarafından hapsedildi. 17. yüzyıldan sonra ise gerek Descartes gerekse de Hegel özelinde sonsuzluk fikri aşkın bir şey olmaktan çıkıp sonlunun edimleri içine yerleştirildi. Asıl mesele Hegelci anlamda sonlunun kendini gerçekleştirme tarzı haline geldi diyebiliriz, yani sonsuzluk, sonlunun kendini gerçekleştirme süreci içinde sınırlı bir sonsuzluk halini almaktaydı. Deleuze (2017, s. 90) açısından ise sonlu veya sonsuz ancak temsille yüklenebildiği içindir ki, “dünya temsildeki gibi sonlu veya sonsuz değildir: tamamlanmış ve sınırsızdır” denilmektedir. Sonluluk ve sonsuzluk ikiliğinin yerine sınırsız ve tamamlanmış bir anlayışı yerleştirdiğinde Deleuze, hiçbir şey eksiklik üzerinden kavranamaz hale gelir. Eksiklik, içkin bir nitelik olmaktan çıkmakta ve ereksellik yıkılmaktadır. Sınırsızlık, tamamlanmış bir evrenin kendini üretme biçimi olarak çözümlenir; artık sınırsızca edimselleşmelerin düzlemine taşmaktır amaç. Burası tamamıyla virtüel bir dünyadır. Açığa çıkan şey varlığın fark olarak kavranmasıdır. Bu yüzden de Deleuze felsefesinde edimlerin kendisi, kudretler dünyasıyla ilişkilidir. Kavram tarafından tutulabilecek bir temsiliyet aynasıyla değil.

İleride bu tartışmaya dönüleceğinin altını çizerek konuyu dağıtmamak gerekirse tüm bunların toplamında Spinoza’daki, “bir bedenin neler yapabileceğini biliyor muyuz?”

sorusunun sonlu ya da sonsuzdan değil, virtüel olandan hareket ettiğini, bir zar atımı etkinliğine vurgu yaptığını belirtmek gerekmektedir. Bu soru, yaratımın ve öznellik üretiminin içinden kavranmaktadır; bilhassa *ignoramus*'un anlamı tam da bu yaratıcılık üzerinden açığa çıkmaktadır.²⁶ Nihayetinde Spinoza “bilmiyoruz” dediğinde oldukça güçlü bir provokasyona imza atmıştır; artık bedenın devinimden başka bir şey söz konusu olmayacaktır. Spinoza'nın formülasyonun Deleuze'de “savaş ılığı” olarak yankı bulmasının anlamı buradadır. Bu provokasyon, bedeni ruhun hapishanesinden kurtardığı gibi (ancak buradaki amacın, ruh üzerinde bir beden üstünlüğü kurmak olmadığının altı çizilmelidir; aksi düşünce paralelizme aykırı olacaktır) onu bilinciyle değil, eyleme gücüyle tanımlamaya dairdir ki, eyleme gücü bir etkilenme kudretinin tek gerçek, olumlu ve olumlayıcı biçimidir.

Duygular, Spinoza'da daima eyleme gücünün bir kiplenişı olarak açığa çıkmaktadır. Spinoza'da etkilenişlerimiz dışsal etkenlere bağılı kaldığı, bir anlamda bedenimiz arzunun edilgin biçimi olan ve imgelem tarafından kurulup ayakta tutulan tutkularla sınırlı kaldığı sürece eyleme gücümüze biçimsel olarak bile sahip değilizdir. Spinoza, bir hissin onun upuygun bir fikrini oluşturduğumuz anda bir tutku olmaktan çıktığını ve bu hissin açık ve seçik bir fikrini, onu nedeni olarak bir *ortak mefhuma* bağıladığımızda oluşturduğumuzu gösterir ve bu eksen sadece sevinç hissine uygulanmaz, her his için geçerlidir (Deleuze, 2013c, s. 287). Sevinçli tutkular bizi bu güce yaklaştırsa da tutkuların toplamı pek bir şey ifade etmemektedir. Gerek sevinçli gerekse kederli tutkular eyleme gücünü niceliksel olarak artırsa da bedeni niteliksel açıdan etkin kılmaz. Eyleme gücüne sahip olmak, kuşkusuz etkin etkilenişlerle ilgilidir. Ne var ki, bu yüzden bedene dair sorulacak soru, kendi kendinin etkin nedeni olan etkilenişlere nasıl ulaşılacağıyla ilgili olmak zorundadır ki, bu soru öznesiz bir öznellik üretiminin seyri açısından oldukça önemlidir.

Cevabı şüphesiz *ortak mefhumlarda* gizlidir ki, *ortak mefhumlarla* açığa çıkan upuygun fikirlerdir yeni karşılaşmaları örgütleyen. Bedenin yapabilecekleri artık öngörülemez bir ufuk, ölçülemez bir duygulanımlar gücü ve bir kudret derecesi olarak ifade edilmektedir. Bir bedenın yapısı onun ilişkisinin oluşturulması (bir ilişki etkilenme

²⁶Her filozofun “bilmiyorum”u olduğunu vurgulayan Ulus Baker (2011, s. 34-5), Spinoza'nın *ignoramus*'unun, Descartes'taki gibi bir “başlangıç noktası” işlevi görmediğine değinerek (Descartesçı *ignormaus*, Tanrı'yı dünyanın, bedeni ruhun, özneyi de nesnenin dışına atmanın temel taktiğı olarak çalışır) Descartes düşüncesine ve onunla varsayılan bütün ahlaki sistemlere topyekûn bir savaş ilanı olduğunu vurgular.

kudretinden ayrılamaz), yapabilecekleriye etkilenme kudretinin doğası ve sınırları olmaktadır (Deleuze, 2013c, s. 216). Velhasıl Spinoza ne hangi etkilenişlere muktedir olduğumuzu ne de gücümüzün nereye kadar gittiğini biliyoruz demektir. Burada önemli olan, “bedenin kendisi hakkındaki bilgiyi aştığının ve düşüncenin kendisi hakkındaki bilinci aştığının gösterilmesidir. Zihinde bilincimizi aşan ne kadar şey varsa, bedende de bilgimizi aşan en az o kadar şey vardır” (Deleuze, 2011, s. 27). Deleuze açısından tek bir formülle bedenin yapabilecekleri bilginin verili, zihnin gücü de bilincin verili koşullarının ötesine taşmaktadır.

En başta Tinbergen ve Whitehead üzerinden zihinselliğin verili olanı aşmaya yönelik bir hareket olarak kurulmasının nedeni bu ekseninde çok daha iyi anlaşılacaktır. Zihin, Spinoza’da düşüncenin kipi olarak tanımlanır. Zihin, kendisine denk gelen bedenin fikri olarak açığa çıkar. Bu yüzden zihnin kendisini doğrudan bilmesi söz konusu değildir. Zihin kendi başına bir edim olmasının yanı sıra bir eyleme gücüdür de. Beden ise uzamın kipidir. Zihin ile bedenin ilişkisi nedensellik bağı değildir. Zihin, bedenin yapabileceklerini aşamaz; çünkü bedenin bilgisine yeterince sahip olamaz, bedenin bilgisi de bedene hâkim olamaz. Onun yapabilecekleri bedenin yapabileceklerinin uzandığı yere kadar uzanır. Diğer taraftan zihin, bedenin varoluşunu dışarıda bırakan hiçbir fikri ya da arzuyu içerimleyemez. Zihnin eylemi bedende bir edilginlik olmaktan çıktığı gibi bedenin eylemi de zihinde bir edilginlik değildir. Bir beden kendisini ne kadar etkin etkileşin içindeki ilişki ve karşılaşmalarda bulursa zihin de o ölçüde güç sahibi olur. Bedende bir eylem zihinde de bir eylemken bedende bir tutku zihinde de bir tutkudur (ya da tersi). Son kertede mesele, kesinlikle bedeni zihin karşısında üstün kılmak değildir. İkisi arasında karşıtlık öngören düalist yaklaşımlar kırılarak güçler paralelizmi kurulmuştur. Spinozacı etik, hem bedenin tutkularını zihnin yapabileceklerine üstün kılan hazcılığa hem de zihnin yetilerini bedenin tutkularına egemen kılan ahlakçılığa darbe vurur. Zira aksi bir tablo, ilişkiyi koruyup terimlerin yerini değiştiren “sahte bir değişim” olurdu; burada terimlerin doğasının değişmesinin yanı sıra ilişkiye bakan görüş noktası ona içsel kılınarak ilişki ikilenmiş olacaktır.²⁷

Esasında Spinoza’nın beden modelinin, düşüncenin uzam karşısında değil, bilincin düşünce karşısında değersizleştirilmesidir ki, bu noktada mesele salt olarak *bedenin bilgi-*

²⁷Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*’de (2010) sahte değişimi, Hegelci diyalektiğin sunduğu değişim imgesini aktarmak için kullanır ve bu diyalektiğin gerçekdışı ve soyut terimler arasındaki nöbet değişimlerini yönetmekle yetindiğini vurgular.

dışılığı değil, düşüncenin bilinçdışı haline gelmektedir. Spinoza açısından bilinçdışından bilgiye değil, açık ya da bulanık bilinçten hakiki bilgiye geçilebilmektedir. Spinoza’da bilinç, beden ile upuygun fikrin birbirinden koparılmasını imlemektedir. Ne var ki, Spinoza’da şeyleri tanıdığımız ve kendimizin bilincine vardığımız koşullar, bizi upuygun-olmayan fikirlere sevk etmektedir Burada upuygun-olmayan fikir kendi hem biçimsel hem de maddi nedeninin bilgisinin yoksunluğunu kuşatan bir fikir olarak açığa çıkar (aynı zamanda bu nedeni bir şekilde kuşatan bir sonuçtur ki, birincisinde yanlışken bu yönüyle doğru bir şey içerir) ve bu yüzden ifade edici değildir (Deleuze, 2013c, s. 152-53). Deleuze’ün yorumunda bilinç, yanılsamaların yeridir. Doğal olarak sahip olduğumuz sakatlanmış ve budanmış upuygun-olmayan fikirlerin bilinci olması hasebiyle *özgürlüğe ilişkin psikolojik yanılsama* ve *erekselliğe ilişkin teolojik yanılsama* şeklindeki iki yanılsamanın mekânı olarak açığa çıkar.²⁸ Çünkü etkinin kendisi neden olarak ele alındığı sürece bir yanılsamayla karşılaşılır. Dolayısıyla yapılan, nedenler düzeninin birleşme ve dağılıma düzeni, Leibnizci anlamda *küçük algılar* olarak idrak edilmemesidir. Düşüncenin çalıştığı saha burada sonuçların sahası olmaya başlamaktadır. Bu sebeple bilincin sadece bir geçiş hissi olarak açığa çıktığı ve bu noktada *conatus*’a bağlanıldığı oldukça önemlidir. Deleuze’ün (2011, s. 30) düşündüğü şey bilincin, “*conatus*’un başka cisim veya bedenlere ya da başka fikirlere bağlı olarak değişmesini ve belirlenmesini gösteren böylesi bir geçişin süregelen hissi” şeklinde belirmesidir.

Son tahlilde bedenin pratikleri üzerinden yükselen bu ontoloji, etik-politik bir anlam taşıyacaktır. Burada politik olan, etiğin kudreti ve erdemi olarak açığa çıkmaktadır (etik, politığe içkin güç üretimidir) ki, bizatihi bedenin kendisidir; en kestirmeden söylenirse toplumsallığa içkin *potentia*’dır. En önemlisi ise dışarısının örgütlenişine içkindir. Kudret ise tekilliktir, tekilliğin örgütlü gücüdür ve ortak olandır. Ortak olan, tekilliğin içkin doğasıdır ve upuygun fikirlerin kendisidir. Ortak olanda sadece üretim

²⁸Spinoza: *Pratik Felsefe*’nin önceki kısımlarında ereklilik, özgürlük ve teolojik olmak üzere üç yanılsamadan bahseden Deleuze (2011, s. 60), iki şekilde toparlamayı tercih ettiği yanılsama türlerini şu şekilde açıklar: “1) *Özgürlüğe ilişkin yanılsama*: Bilinç özsel olarak nedenlerini bilmediği sonuçları kaydetmekle yetindiğinden, kendini özgür sanabilir ve zihne beden üzerinde hayali bir kudret yükler, hâlbuki bedenin gerçekten eylemesini sağlayan nedenlere bağlı olarak neye muktedir olduğunu bile bilmemektedir. 2) *Erekselliğe ilişkin teolojik yanılsama*: Bilinç, *conatus*’u ya da iştahı, ancak etkileniş fikirlerince belirlenmiş duygular biçiminde kavradığından, bu etkileniş fikirlerinin, dışsal cisim ve bedenlerin bizim bedenimiz üzerindeki etkilerini ifade etmeleri bakımından gerçekten de birincil olduklarına, gerçek ereksel nedenler olduklarına ve özgür olmadığımız alanlarda bile öngörülü bir Tanrının her şeyi araç-erek ilişkileri uyarınca düzenlediğine inanabilir; o zaman da arzu, iyi olduğuna hükmedilen şeyin fikrine göre ikincil görünür.”

sahalarına yer vardır. Etik-politik denildiğineyse ortak olanın, etkin etkilenişler ürettiğimiz alanın düzlemi olması kastedilmektedir. Bir anlamda benim bedenimle uyuşan, bende edilgin bile olsa sevinç yaratan, kudretimi artıran başka bedenle girdiğim ilişkide yarattığım bedenler bileşiminin (örgütlenen karşılaşmaların) ortaklığı, kolektif düzlemde ortak olana yatırılmış arzunun ortaklığıdır. İşte burada *conatus*, bu etkin etkilenişler odağında benim bedenimle uyuşan bedenlerle kurduğum ortak olandan doğan neşenin politik direnişinin ifadesi olmaktadır (neşe, *conatus*'un en doğru ifadesidir). Tutkulara karşı mücadelenin yolunu açan şeydir *conatus*. Bedenler-arası karşılaşmanın diferansiyel ögesidir ve özgürlük pratiğinin bizatihi kendisidir. Bu kısmı çok fazla derinleştirmeden -etkilenme kudreti olarak- beden yapabileceklerinin sonuna kadar gitmesinin (bunu sağlayan kudret artışı olarak *conatus*) Spinozacı etolojide etik görev olduğunu hatırlatmak gerekiyor. Sınırla değil, hudut aşımalarıyla eylemek... Nihayetinde etiğin sınır kavramıyla çalışmadığının ve bu bağlamda kudrete bir önkoşul oluşturmadığının altını çizmeliyiz. Etik, bir kudret sorunu olarak her zaman için hudut aşımıdır.

İçkin varoluş kiplerinin bir tipolojisi olarak Spinozacı etik, varoluşu aşkın değerlerle ilişkilendiren Ahlak'tan sert bir biçimde ayrılacaktır. Ahlak, bilincin ereğiye etik, içkinliğin pratiğidir. Etik, bugüne içkin bir hakikat üretimidir. Yargı sistemi olan ahlak, tepkisel kuvvetlerin doğaya insan-merkezli bir yasa dayatma arzusundan kaynaklanır. Kuvvetler-arası ilişkileri olumsuzlamayı öngörüp etkin kuvvete karşı hıncın gelişmesinin kaynağıdır ve bu hıncı nedeniyle yapabildiğinden ayrılmış etkin bir kuvvet tepkisel hale gelmektedir. Nihayetinde tepkisel kuvvet, nihilizmin aracıdır ve farkını temsilin tahakkümü ve hiyerarşisinde bulmaktadır; pratiği ise diyalektiktir. Yaşamı kendinde olumlayan etkin kuvvetin aksine yaşamı değersizleştirecektir. Bu tablo kuşkusuz ki kölenin kavrayışı olarak açığa çıkacaktır. Biliyoruz ki, köle, “gücü ancak bir anımsama nesnesi, bir temsil konusu, bir rekabet meselesi” şeklinde görmektedir.

Son kertede ahlak “ödev”den (bu yüzden kendi mutluluğunu koruma yasasıdır), güç ve kudret sorunu olan etikse “doğal hak”tan hareket eder (bu hak, yapabilme gücü olarak özgürlüktür, *potentia*'nın öz-savunmasıdır) ve bir bedenin yapabileceği her şey onun doğal hakkıdır. Burada bedenin eylem ve tutkularının ruhun eylem ve tutkularıyla koşut gittiğini söyleyen güç teorisi, bir etik dünya görüşünü oluşturur ve bu bağlamda ahlakın yerine etiğin konması tam da paralelizmin sonucudur. Paralelizm, ahlakın tüm ilkelerinin yıkımıyla zuhur etmektedir. Ne var ki artık Ahlak'ın bedeni ve yaşamı sorgu altına alıp

ölçü olarak çalıştırdığı aşkın değerler olarak “iyilik” veya “kötülük” de yerle yeksan olmuştur. Ahlak, bilincin evrensel yasaları olduğu için ahlakta iyilik ve kötülük evrensel olarak vardır. İkisi de “bütünüyle toplumsal göstergelere, baskıcı ödül-ceza sistemine bağlı olan akıl ya da imgelem varlıklarıdır” (Deleuze, 2011, s. 81). İyi ve kötü ise birbirleriyle bileşen ve çoğalan kudretlerin ve birbirlerini çözüp dağıtan kudretlerin ilişkisinin bir niteliği olarak vardır sadece. Burada iyi ve kötü, ilke olarak aşkınsal olmadığı gibi nesne olarak aşkın da değildir. Özetle değerler karşıtlığının yerini (iyilik-kötülük), varoluş kiplerinin niteliksel farklılığı (iyi-kötü) almıştır. Dolayısıyla artık “doğada varolan her kip için iyi ve kötü vardır” denilmekte ve “ikisi arasındaki ayrım sahte ahlaki karşıtlığın yerini alacak gerçek bir farklılık etiği için ilke işlevi” görmektedir (Deleuze, 2013c, s. 253). Bu farklılık kuşkusuz aktarmaya çalışıldığı gibi *conatus*’u belirleyen etkileniş biçimiyle ele alınmaktadır. Aynı zamanda Deleuze’ün Nietzsche’deki, “iyiliğin ve kötülüğün ötesindenin en azından iyinin ve kötünün ötesinde anlamına gelmeyeceği”ni sürekli olarak vurgulamasının düzlemine de işaret edilmektedir. Tüm bunların ışığında Spinoza’nın dışarısını kendinde olumlayan bir filozof olması bu düzlemde gelmektedir. Nihayetinde içkinlikte, temel olan şey bu değil midir? Dışarısı, iyilik ve kötülük kavramları değil, akışlar üzerinden ele alınmaktadır. Spinoza’da dışarısı bir arzu üretimi olarak olaydır. Olay olarak dışarısı, kudretlerin kesintisiz akışlarını ifade ederken üretim, farkın yeniden üretimidir. Yeniden üretim ise artık üretimin üretimidir. Spinoza’nın egemen Batı düşünme geleneğindeki her türlü aşkınlaştırma girişiminin karşısında olduğunu hatırlayalım. Spinoza’nın bu çabası, en başta söylendiği gibi hakikat düzenleri ile özgürlük pratiklerini buluşturmadır. Hakikat de özgürleşme de artık dışarısının düşüncesine yerleşmektedir.

Deleuze ve Guattari’deki tüm bu açılım, bedenden bir “organsız beden” yaratmakla eş manadadır. Buradaki mesele, aşkın bir tözün keşfi değil, kaçış çizgisinin üretimi olarak bir yaratımın tekil süreci biçiminde düşünülmelidir. Organsız beden inşaa edilme konusu, herhangi özneliliklerin üretiminin, yani deney ve yaşantı alanının sahasıyla ilgilidir. Bedeni saran virtüelliği olumlamak ve özdeşlik çemberinden çıkıp diğer bedenlerle girilen akışkan bir ilişkide farklılık bulan bir bedene gönderme yapmaktır. Tam da bu nedenle organsız beden, “bir nosyon ya da kavram değil, ama bir pratik, bir pratikler seti” olarak tariflenir. Spinozacı anlamda bir bedenin kudretlerinin bilinmezliğine yönelik etik kalkış noktası, sonraki bölümlerde tartışılacağı üzere düşünürlerin “senin arzulama-makinelerin nelerdir?” sorusunda tecessüm etmektedir. Deleuze (2009b, s. 377-8) bu

soru etrafında Marx'ın, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nde, (1997) insanın cinselliğini yalnızca eril ve dişil iki insan cinsiyeti arasındaki bir ilişki olarak değil, “insani cinsiyetle insani olamayan cinsiyet arasındaki” bir ilişki olarak düşünme zorunluluğundan bahsettiğini hatırlatır ve bunu yaparken insan cinselliğindeki insani olmayan şeyi, yani arzulama-makinelerini işaret ettiğini belirtir. Bu noktada bedenin insani organlaşmasının sınırını aşmak, tam da daima farklanabilen sonsuz cinsiyette birbirini olumlayan arzulama-makineleri arasında tekil karşılaşmalar yaratmak anlamına gelmektedir. Organsız beden, kuvvetler-arası ilişkide upuygun bir karşılaşma neticesiyle açığa çıkan *ortak mefhum* izlevinin kendisine işaret etmektedir.

Buradaki dert, “simbiyotik” bir ilişkinin yaratılması olacaktır. Simbiyotik ilişki, Deleuze'ün *Diyaloglar*'da (1990) balarısı ile orkide arasında simbiyozu benzer bir ikili kapmanın oluşuna dair verdiği örnekte anlaşılabilir. ²⁹ Balarısı orkidenin yeniden üretim aygıtı, eş zamanda da orkide balarısının cinsel organı olur; tek ve aynı oluş, blok bir oluş, “parallelsiz bir evrim” söz konusudur. Bu bağlamın tam da “ıraksak ilişkiler”in düzlemi olduğu göz ardı edilmemelidir. Buradaki odak, evrim teorisine karşı çıkmak değildir, yakınsak ilişkilerden çıkmaktır. Nihayetinde artık mümkün deneyim bir kenara burada gerçek deneyimin türeyişi içinden düşünölmeye çalışıldığı göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda Guattari'nin (2014, s. 270) belirttiğı gibi simbiyozu, “heterojen iki dünya arasında basit bir ‘çarpışma’ya indirgemek kuşkusuz bir şey kazandırmaz. Bu buluşma, elbette, başka bir yerde ‘kod artı-değeri’ diye adlandırdığımız şeyin, yani mevcut kodlamaların basit toplamını (orkidenin cinsel erekliliğı + balarısının besinsel erekliliğı) aşan bir sonucun üreticisidir.” Guattari (2014, s. 270), devamındaysa “biyo-ekolojik rizomun üzerinde yeni bir evrimsel kaçış çizgilerinin yaratılmasıyla” karşı karşıya olduğumuzu vurgulayarak bunun kaçış çizgilerine evirilen bir ilişki olduğundan bahsedecektir. Son kertede balarısı ve orkide kendilerini yeniden üretmekte ve bunu gerçekleştirirken verili sınırları aşp bir mutant türü izlevi yaratarak *ortak mefhumlar* inşa etmektedir. Yabanarısı görünümüyle tuzak kuran orkide ve çiçekleri çoğaltan

²⁹Deleuze'e (1990) göre, orkidenin bir balarısı imgesi oluşturma havası vardır ve orkidenin balarısı-oluşu, balarısının da orkide-oluşu, ikili bir kapmanın oluşudur ki, her birinin oluşu oluşanın değışmesinden daha az değışken değildir. Düşünürlerin aynı zamanda *Anti-Ödipus*'ta (2012, s. 375), simbiyozu açıklamak için kırmızı yonca ve yabanarısının, sadece yabanarısının ona aracı olarak yardım etmesi gerektiğı için, yoncanın bir üreme sistemine sahip olmadığını öne sürebilen var mıdır? Yabanarısı, kırmızı yoncanın üreme sisteminin bir parçasını teşkil eder.”

yabanarısı... O halde Uexküll üzerinden ele alınan tartışma, benzer bir noktadan yeniden yakalamış/devam ettirilmiş olmaktadır!

2.2.2. Dogmatik imgenin çalışma biçimi

2.2.2.1. Tanıma

Dogmatik imge, daima ampiriğin ve aşkınsalın belirli bir dağılımını varsayarak çalışmaktadır. Bu dağılım, düşünce imgesinde içerilen aşkınsal model olarak tanımaya ilişkindir. Ortakduyu ve sağduyunun talep ettiği ve aynı anda ileri sürdüğü tanıma, tüm yetilerin yakınsayarak -duyusal ve düşünsel olarak- aynı kabul edilen bir nesneye dair anlamaya varmasıdır; bir yetinin onu bir başka yetinin nesnesiyle aynı olarak tespit etmesidir. Bir manada bu yetilerin verilerini ve kendi kendilerini nesnede bir özdeşlik formuyla bağlantılandırmalarıdır. Tanıma, kendisini nesnel varsayımlardan kurtarma çabası içinde olsa da öznel varsayımlardan kurtaramamaktadır. Bu sebeple tanıma, herkesin bildiğini ve herkesin bilebileceğini varsayarak çalışmaktadır. Hem evrensel olarak tanınabilecek şeylerin hem de tanıyabilecek kavramların varlığına en başta inanılır.

Tanıma modelinde düşünce, düşündüğü ve düşünmeye çalıştığı şeyle “Karşılaşma” bölümünde vurgulandığı gibi mutlak olarak dışsal bir ilişkide olmayıp nesnenin formuna dair yargıda bulunarak çalışmaktadır. Dolayısıyla yargının “dağıtım” ve “hiyerarşikleştirme” işlevinin çalıştığı yerdir tanıma. Burada düşünce, şeyleri tanıdığı ölçüde kendisini tanımaktadır. Düşünce, nesnesini gerçeklik olarak yorumlar yorumlamaz ona özdeşliğin a priori formunu özgüler, yani nesne bilinebilmek adına özdeşlik monarşisinin kanatları altına alınmaktadır. O halde düşünce, öncelikle saptadığı şeyi tanır ve ardından özdeşliğin çeperinden geçiremediği hiçbir şeyi düşünülecek hale getirmez. Nesnenin özdeşlik formu ise düşünen öznenin birliğinde bir temele ihtiyaç duyacaktır ki, Deleuze açısından cogito’nun tüm yetilerin öznedeki birliğini ifade etmesi böyle anlaşılmaktadır. Deleuze’e göre Kant ve Descartes’taki mesele budur. Aynı kabul edilen bir nesnenin formu noktasında temellendirilen, Düşünüyorum’daki Benliğin özdeşliğidir. Dolayısıyla saf Benlik noktasında ortakduyunun özdeşliğin normuyla, ampirik Benlik bağlamında sağduyunun ise bölüşümün normuyla tanımlandığı yer ifade edilmiş olunmaktadır.

Sağduyu, dağıtıcı ve paylaştıracı işlevleriyle tanımlanmaktadır. Deleuze, yerleşik dağılımın içinden okuduğu sağduyunun formülünü, *Anlamın Mantığı*’nda (2015), “bir yandan ve diğer yandan” şeklinde ifade etmektedir; yakıcı ve sindirici olan sağduyu,

paylardan birbirlerini dengelemelerini ve kurala bağlamalarını bekleyen, kendilerini soyut ürün olarak eşitlikte tanıyan bir orta sınıf girişimini ifade etmektedir ve bu anlamda tarımsaldır, tarla problemi ve çitlemeye dairidir. Burası tam da yargıda analogi kurallarının mutlak güce ulaştığı bir dağılımdır. Analogi, yargıdaki bölüştürme gücüne başvuran şeyin kendisidir. Deleuze, kategori felsefelerinin tamamının (Kant ve Hegel dahil) kendilerine yargıyı model almasını vurgularken yargının analogisinin daima kavramın özdeşliğine dayandığının altını kalınca çizmektedir ki, bu yüzden farkın kendisine ait bir kavram tahsis edilememektedir. Deleuze’e (2017, s. 60) göre, “analojinin kendisi yargıda özdeşliğin analogudur. Analogi yargının özüdür, ama yargının analogisi kavramın özdeşliğinin analogudur”. Fakat bu noktada her dağıtımın sağduyudan geldiği şeklinde bir indirgemeye de kapılmamak gerektiğinin altı çizilmelidir. Sağduyunun ikincil olarak geldiği “deliliğin dağıtımı” da söz konusudur ve sağduyu ikincil olarak geldiğinde bu, ancak ve ancak göçebe dağılımın, farkın varsayıyor olmasındandır. Bu, analoginin yerleşik dağılımlarına karşı tekanlamlı varlığın göçebe dağılımıdır. Kategorilerde dağılma ve sabit bir hisse bölüştürme değil, öncesinde de bahsedildiği gibi tekanlamlı varlığın alanında kendini dağıtanlar söz konusudur.

Deleuze’de nesnelerin de Benlikler gibi bireyleşme alanlarıyla bölündüklerinin vurgulanması, tanımaya hükmeden sağduyunun oynadığı rol açısından oldukça önemlidir:

“Ortakduyunun bu yüzden dinamik ve herhangi nesneyi şu ya da bu olarak belirlemeye ve böyle bir nesneler bütünü içinde konumlanmış benliği bireyleştirmeye muktedir başka bir mercie doğru kendini aşması gerekir. Bu diğer merci, bireyleşmenin kökenindeki bir farktan yola çıkan sağduyudur” (Deleuze, 2017, s. 299).

İşte tam da farkın nesnede iptal olacağı bir bölüşümü tedarik ettiği için sağduyu ortakduyuya doğru kendini aşmaktadır. O halde neden sağduyunun, ortakduyunun tanımlarını karşılayan öznel ve nesnel olmak üzere “evrensel paylaşım kuralı” ve “evrensel olarak paylaşılan kural” şeklinde iki tanımıyla karşılaştığı anlaşılabilmektedir. Burada ortakduyu ve sağduyu birbirlerini yansıtır ve birbirlerine gönderir, bu ikili yansıtma bağlamında ortakduyu, özdeşleştirme ve tanıma; sağduyu ise öngörme süreci olarak çalışmaktadır, öznel olarak ortakduyu ise bedenin farklılaşmış organlarını kapsar ve onları Ben diyebilecek bir birliğe taşıırken nesnel olarak, verili bir çeşitliliği kapsar ve onu bireyleşmiş bir dünya biçiminin birliğine taşır (Deleuze, 2015, s. 98: 2017, s. 300). O halde ortakduyu eşgüdüm sağlarken sağduyu, her nesneye kendi

ölçüsünü verir ve ortakduyunun eşgüdümlü kıldığı kategorileri tedarik eder. Todd May'in ifadesiyle (2017, s. 107-08) "ortakduyu bu kategorilerin dışarı herhangi bir şey sızdırmamalarını, birbirleriyle düzgün bir şekilde eşleşmelerini güvence altına alır. Sağduyu ve ortakduyu, duranlığı düşünceye sunmak konusunda birleşir. Sağduyu, nesneler arasından 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."

Deleuze'de felsefenin *doksa*'dan kopma mücadelesini silikleştiren tanıma modelidir, yani düşünceyi *doksa*'dan kurtarma iddiasından dogmatik imgedeki tanıma modeliyle vazgeçilmektedir. Nitekim "düşünce imgesi *doksa*'nın rasyonel düzeye çıkarılarak tümelleştirildiği figürden ibarettir. Fakat *doxa*'nın, kendisine karşılık gelen ve içeriğin özünü örtük olarak tutan yetilerin işleyişini korumak suretiyle, yalnızca ampirik içeriği soyutlandığında, yine *doxa*'nın esiri kalınmış olur" (Deleuze, 2017, s. 185). Sağduyu ve ortakduyu ise *doksa*'nın iki yarısını oluşturmaktadır. Ortodoksluğun bu iki yarısıyla karşıtlık içinde olan, Stoa felsefesinin anahtarı olan "paradoks" kavramıdır. Paradoks, özdeşliğe ve nedensellik zincirine karşı yüzeyin derdidir. Deleuze açısından, -heterojen dizileşme bağlamında açıklanacak olsa da- paradoksal ögenin işlevi heterojen dizileri kat etmek, bir yandan onların birbirleriyle ilişkiye geçmelerini sağlamak, diğer yandansa her birine birçok ayrışmayı dâhil edebilmektir. Deleuze felsefesinde felsefe, kendisini paradoksla gösterir. Sağduyu ve ortakduyuyu eş zamanlı olarak tersine çeviren birçok paradoks vardır. Özne açıdan paradoks, yetilerin ortak kullanımını bozmakta ve her bir yetiyi kendi sınırına, kendisiyle kıyaslanamayacak şeyin huzuruna taşımaktadır; nesnel açıdan ise hem ortak bir bütünde bütünleştirilemeyen unsur hem de bir sağduyu istikametinde eşitlenmeye ve iptal olmaya gelmeyen farkı gözler önüne serer (Deleuze, 2017, s. 301). Paradoksun kuvveti, "çelişik olmamaları, ama çelişmenin oluşumuna tanık olmamızı sağlamalarında yatar. Çelişmezlik ilkesi gerçeğe ve olanaklıya uygulanır, ama onu türeten olanaksız, yani paradokslara ya da daha doğrusu paradoksların temsil ettiği şeye uygulanamaz" (Deleuze, 2015, s. 94). Burada dikkate almak gerekir ki Deleuze, olanaksızları varolan-dışı, bir anlamda varlığın dışındaki yurtsuzluk olarak düşünür. Olanaksız olan, içten-içe oluşları kapsamaktadır. Kaldı ki, olanaksızın sahasını sürekli içten-içe oluşlara çekmenin kendisine *aliquid* denilmektedir. *Aliquid*'in daima dördüncü tekil şahıs olarak kalması, Varlık sahasına değil, içten-içe oluşların sahasına gönderme

yapmasından kaynaklıdır ki, onu dördüncü tekil şahıs olarak kılan kuşkusuz sağduyu ve ortakduyuya bu sahada hiçbir şekilde yer olmamasıdır.

Paradoksun en önemli niteliği, tek bir yön olduğu ilkesini belirleyen sağduyunun aksine anlamın her zaman iki yönü takip ettiğini göstermesidir. Sağduyu, bize hangi yönünün seçilmesi/hangi yöne sadık kalınması gerektiğinin belirlenmesini ifade etmektedir. Paradokstaki mesele ise diğer yönün izlenmesi değildir. Sonuçta diğer yön denilen şey de tek bir yöndür ve bu yön Deleuze için yalnızca “zihin eğlencesi”dir; iki yönün birbirinden ayıramayacağını ortaya koyan “çile olarak paradoks”tur.

Deleuze’un burada Aion ve Khronos karşıtlığını açışladığı görölmektedir. Çünkü tek başına var-olan şimdiye ait olan Khronos’ta şimdi, geçmiş ve geleceği şimdinin yönlendirilmiş iki boyutu haline getirirken bir birey öncesi tekillikten diğerine sıçrayan ve bütün sistemleri göçebe dağılımın figürlerine bağlı olarak tekrar ele alan Aion’da her an şimdiyi bölen, onu geçmiş ve gelecek olarak, sonsuza kadar iki yönde birden alt bölümler biçiminde ayıran bir gelecek ve bir geçmiş vardır (Deleuze, 2015, s. 97). Anlam [sense] konusuna da buradan geçiş yapılmaktadır. Deleuze’de anlamın temel özelliği, Aion’un “iki yönde de sınırsız olan düz çizgi halinde uzanması”yla ilişkilidir ki, böyle olduğunda anlam meselesinden *anlamsızlık* [non-sens] konusuna sıçranabilmektedir. Burada Deleuze, sıklıkla başvurduğu gibi Lewis Carroll üzerinden Alice’e gönderme yapmayı tercih etmektedir. Çünkü Alice daima aynı anda iki yöne birden gidendir, harikalar ülkesi hep alt bölümlere ayrılacak şekilde iki yönlüdür.³⁰ Deleuze, *anlamsızlık* konusunu netleştirmek için Carroll’un *Aynanın İçinden*’deki (2016) Alice ile Kızıl Şövalye arasındaki şu diyalogu hatırlatır:

“Ya da ne?” diye sordu Alice, Beyaz Şövalye aniden susunca. “Ya da boğulmaz, işte. Şarkının adı ‘MEZGİT’İN GÖZLERİ’.” “Aaa, şarkının adı bu mu?” dedi Alice ilgi göstermeye çalışarak. “Hayır anlamıyorsun,” dedi Beyaz Şövalye biraz canı sıkın bir şekilde. “Bu adının söyleniş şekli. Aslında adı, ‘YAŞLI MI YAŞLI ADAM’ ” “O zaman ‘Bu şarkı böyle mi bilinir?’ demeliydim.” diye yanışını düzeltti Alice. “Hayır, dememelisin: Bu da tamamen farklı! Şarkı ‘EKMEK PARASI’ diye bilinir sadece.” “O zaman şarkı nedir?” diye sordu Alice. Kafası allak bullak olmuştu. “Onu söyleyecektim,” dedi Beyaz Şövalye. “Şarkı, aslında ‘BAHÇE KAPISINDA OTURMAKTA’; bestesi de benim icadım” (Carroll, 2010, s. 119).

Neticede bu karşılıklı diyalog, şarkının ismine ne denildiğinden başlayıp şarkının isminin ne olduğuna, şarkının kendisine ne denildiğine ve şarkının ne olduğuna kadar

³⁰Alice Harikalar Ülkesi’nin (2010, s. 56) “Bir Tırtıl’ın Öğüdü” başlıklı beşinci bölümüne bakılabilir.

ilerlemektedir. Deleuze'ün *anlamsızlık* temasının anlaşılacağı yer tam da burasıdır. Dizileri, “şarkının adına denilen şey”den “şarkının adına” doğru uzatıp çetrefilleştiren paradoksal öge *anlamsızın* bizatihi kendisidir ki, Carroll'ın birçok metninde *anlamsızın* bu biçimlerinin ilerletildiğini görmek mümkündür. Bu tablo kesinlikle bir geriye gitme değildir; aksine sonlu bir ileriye doğru hareket edilmektedir. Anlamsızlığın diğer boyutu ise ayırıcı sentezdir. Deleuze'ün (2015, s. 87) kuzganlı=dumanlı-ve-kızgın ya da kızgın-ve-dumanlı şeklindeki örneğinde böylesi bir sözcüğün her virtüel parçası diğer parçanın anlamına işaret-etmektedir ve bu şekilde sözcüğün bütünü kendi anlamını söyleyerek yeni bir anlamsızlık figürü oluşturmaktadır. *Anlamsızlık*, Deleuze'ün (2015, s. 91) net ifadesiyle, “asla kendi ürünüyle öne sürdüğü gibi basit bir dışlama ilişkisine girmez. *Anlamsızlık* hem anlamı olmayan şeydir hem de bu haliyle anlam verilmesini sağlayarak anlamın olmayışıyla karşıtlık içine girer. *Anlamsızlıktan* anlamamız gereken budur.”

Dolayısıyla Deleuze, *anlamsızın* hem kendini hem de kendi anlamını söylediğini iddia ederken ikisi arasındaki ilişkinin, doğru-yanlış ilişkisi, yani bir dışlama ilişkisi olmadığını vurgulamaktadır. Anlam, *anlamsızla* içkin bir ilişkidir. Tabi bu bağlamı kavramak için *anlamsızın* paradoksal öge olması hasebiyle “şey” olarak açıklanamayacağını söylemek gerekmektedir. Anlam, tam da hareketin kendi etkisi/sonucu olarak paradoksun hareketinden doğmaktadır.³¹ Burada paradoks, *anlamsızlığın* anlamdaki mevcudiyetini göstermektedir. Deleuze için bunu ortaya koyansa bir yandan sınırsız alt bölümlere ayrılmayla, diğer yandan tekillik paylaşımıyla ilgili paradokslardır. Son kertede anlam, “/.../ yalnızca nedensel anlamda bir sonuç değil; ‘görsel etki’, ‘işitsel etki’ anlamında bir etki ya da daha doğrusu yüzey etkisi, konum etkisi, dil etkisi. Böyle bir etki asla bir görünüş ya da yanılsama değil, yüzeyde yayılan ya da uzanan bir üründür” (Deleuze, 2015, s. 90). Demek ki anlam, *anlamsızın* bir etkisi/sonucu olarak onun yüzeyinde tecessüm etmektedir ve kendi boyutu olan yüzeyden ayrılamazdır. Bunun görsel veya işitsel etki gibi olmasıysa nedensellik bağına yer olmadığını gösterecektir. Anlam, sonrasında da tartışılacağı üzere cisimsizdir ve maddi şeylerin nedensel düzenine yerleştirilemezdir; asla sabit bir nesne olarak açığa çıkmaz ve ne fiziksel ne de zihinsel bir varoluşla açıklanır. Deleuze (2015, s. 91), bu noktada “güzel ruhun tehlikesi” olarak anlamın *anlamsızlık* ve onun yer değiştirmesi tarafından

³¹Fransızcada *effet* sözcüğünün hem bir nedenin doğurduğu sonuç hem de bir şeyin yarattığı etki anlamına geldiği *Anlamın Mantiği*'nda (2015, s. 90) eserin çevirmeni tarafında belirtildiği için bu sözcüğün sonuç/etki şeklindeki çevirisi burada korunmaktadır.

üretildiğini gösteren yapısalcılık ile ne doğru ne de yanlış olabilen saçma felsefesini yakınlaştırma tuzağına düşmemek gerektiğini belirtmektedir; çünkü saçma felsefesinde anlam daima bir anlam eksikliğiyle, bir yoksunlukla tanımlanırken yapı açısından her zaman fazlasıyla anlam mevcuttur, anlamsızlığın kendinin olmayışı olarak ürettiği, hem de aşırı ölçüde ürettiği bir fazlalık söz konusudur. İşte Deleuze'un Carroll'a evet, Camus'ya hayır diye haykırdığı yer tam da burasıdır!

Deleuze'de anlamın en yüksek erekliliğinin anlamsızlık şeklinde görünmesi gibi düşüncenin en yüksek erekliliğinin de “aptallık mekanizması” olduğuna dair kısa bir parantez açmak gerekmektedir. Deleuze felsefesinde aptallık, düşüncenin şiddetiyle kendisini duyurmasının en büyük kaynağıdır.³² Düşünce, aptallığı varsayıdığı ve onunla karşılaştığı ölçüde harekete geçmektedir. Aptallık, düşünceye özgü “dipsizlik”, “belirlenimsizlik” olarak tecessüm etmektedir ve bu anlamda ampirik bir gönderime sahip değildir. Belirlenimsizlik, düşüncenin tam da odağına taşınmaktadır; düşünce belirsizle yüzleştiği gibi aptallıkla yüzleşecektir. Deleuze (2017, s. 358-59), “zira düşünce ancak kısıtlandığında ve zorlandığında düşünüyorsa, hiçbir şey onu düşünmeye zorlamadığı sürece aptal kalıyorsa, onu düşünmeye zorlayan şey aynı zamanda aptallığın varlığı değil midir? Yani tam da hiçbir şey onu zorlamadığı sürece düşünmediği gerçeği” sözleriyle bu durumu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yine Heideggerci “henüz düşünmüyoruz”un sahasına geçilmektedir; düşüncenin doğal bir yeti olmadığını ve Nietzsche'den hareketle düşünmenin düşünceye egemen olan kuvvetlere bağlı olduğunu hatırlamak gerekmektedir. Deleuze, “bir şeyi tanıdığımızda gerçekten düşünüyor muyuz” diye sormaktadır. Bu noktada Deleuze (2017, s. 185) Bergson'u çağırarak çimen karşısındaki ineğin tanınması ile hatıralarını çağırın bir insanın tanınması arasında ayırım yapabileceğimizi, fakat ikincisinin, birincisinden düşünmenin ne anlama geldiği noktasında daha iyi bir modeli işaret edemeyeceğine değinir. Deleuze, bunu *Cinema-2: The Time-Image*'de (1989) birincisi için “otomatik” veya “alışagelmiş tanıma” (düşüncedeki duyusal-motor imajları), ikincisi içinse “dikkatli tanıma” (saf bir görsel ya da işitsel imaj oluşturmakla ilişkili) şeklindeki ayırımla açıklığa kavuşturmaktadır.

³²Deleuze'un felsefenin işlevini, *Müzakereler*'de (2013a) “aptallığa zarar vermek”, *Nietzsche ve Felsefe*'deyse (2010) “aptallığı unutulacak bir şey haline getirmek” şeklinde belirlediğini dikkate alacak olursak kavramın kullanımının *Fark ve Tekrar*'dakiyle bir karşıtlık oluşturduğunu düşünebiliriz, yani iki farklı aptallıkla karşılaşabiliriz. Buradaki mesele aptallığın aşkınsal bir problem haline getirilmesi ile ampirik bir belirlenim olarak kullanımı arasındaki farka ilişkindir. İkisi de bir yandan birbirine zıt bir şekilde konumlanırken diğer yandan da bağımsız olarak açığa çıkmayacak gibi görünürler. Ancak mesele aşkınsal bir probleme dair olan aptallıktır. “Henüz düşünmüyoruz”un sahasındaki aptallık, bir düşman gibi değil, koşul olarak anlaşılmalıdır. Cephe olarak alınan aptallıksa bu koşulun gerçekleşmiş olmasıdır.

Deleuze’de aptallık, tanıma modelinin beraberinde getirdiği en önemli postüladan biri olan, yanlış tanıma ve temsilin unsurlarının yanlış dağılımı şeklinde açıklanan, 17. yüzyıl felsefesinin odağında bulunan “yanılgı” etrafında tartışılmaktadır. Aptallık, kesinlikle bir yanılgı biçimi değildir. Deleuze açısından korkaklık, vahşet, alçaklık ve aptallık asla basitçe bedensel güçler değil, düşünce olarak düşüncenin kendi unsurlarıdır ve aptallık, bir başkasının aptallığı olmayıp aşkınsal bir problem haline gelmek zorundadır. Bunu engelleyense *Cogitatio*’nun postüllarına olan inançken müsebbibi yanılgı kavramına inanan felsefedir: “O zaman aptallık artık ampirik bir belirlenimden başka bir şey olamaz ve salt psikolojiye veya anekdota; hatta daha da beteri, polemige veya hakaretlere ve bilhassa da berbat bir sahte edebiyat türü olan fıkra edebiyatına gönderir” (Deleuze, 2017, s. 206). Peki, aptallık nasıl mümkün olmaktadır? Düşünce ve bireyleşme arasındaki bağ aracılığıyla, yani Ben’in çözüldüğü, Benlik formunun dağıldığı yeğlilik sahasına ilişkin bir bağ... Bu noktada zemin [*fond*] kavramı önem kazanacaktır ki, işin tehlikeli yanı da buradadır. Çünkü bireyleşme saf bir zemin fikrinden ayrı düşünülmemektedir. Fakat buradaki mesele zeminin, biçim veya figür kazanmayan niteliği olarak zeminsizlik halini almasıdır. Deleuze (2017, s. 207) bu yüzden “aptallık ne zemindir ne de birey; bireyleşmenin zemini yüzeye çıkardığı ama bunu yaparken ona form vermeyi başaramadığı ilişkinin kendisidir” demektedir. İşte tam da bu zemin üzerinde her şey arasında-kavgaya dönüşmektedir. Demek ki, aptallık vasıtasıyla belirlenimin TA KENDİSİ olarak “vahşet”in sahasına geçilmektedir.

Devam edilecek olursa Deleuze ve Guattari, doğruluk ve yanlışlık ulamlarının düşünceyi değerlendiremeyeceği gerçeğinden hareketle ilginç, dikkate-değer ya da önemli olana işaret ettiğinde, onların bunu birey öncesi tekillikler ve kişisel olmayan bireyleşmeler düzlemi için önemli kıldığı söylenmişti. Dolayısıyla temel mesele ilginç, dikkate değer ya da önemli olandır, yani doğruyu düşüncenin merkezinden çıkartmaktır. Deleuze (2010, s. 137), geçerli yanıtı vermenin ve doğru sonucu bulmanın, kendisini çocuksu ve okulsal durumlara göre ayarlayan bir düşünme edimi etrafında anlatıldığına dikkat çekmektedir: “Okulda küçük çocuk dışında kim $3 + 2 = 6$ der? Miyop ya da dalgın dışında kim ‘merhaba Theaitetos’ der?” Dolayısıyla yanılgı, egemen felsefe tarihinde Platon’dan beri mevcuttur ve Deleuze, Platon’un *Theaitetus*’unu (2017) asıl konunun bir kez ortaya atıldıktan sonra çözümsüz kaldığı, nihilizmle sonlanan *aporetik* bir diyalog olmasının tesadüfi olmadığını düşünerek onu ortakduyunun, temsilin ve yanılgının ilk büyük kuramı olarak görmektedir (*aporetik* diyaloglar Platon felsefesini boydan boya

kateden bir özelliktir). Bunlar elbette ki, Deleuze’e göre “etkin yanlış” örnekleridir ve düşünceye ilişkin “grotesk bir imge” sunmaktadır. O halde yanlışın, temel dayanağı doğru-yanlış ikiliğidir.

Deleuze, önermenin, “ifade”nin yanı sıra “adlandırma” boyutuna dikkat çekip ifadeyi anlamın boyutu, adlandırmayısa doğrunun ve yanlışın boyutu olarak ortaya koymaktadır ki, böylece anlamın, bir önermenin doğruluğunu ancak kurduğu şeye kayıtsız kalmak suretiyle kurabildiğine dikkat çekilmektedir. Fakat doğru ve yanlış, Deleuze’e (2017, s. 210) göre, “anlamın kayıtsız kılarak olanaklı kılmakla yetineceği basit bir adlandırmaya ilişkin değildir. Önermenin adlandırdığı nesneyle ilişkisi bizzat anlamda tesis edilmelidir; kendini aşmak suretiyle nesneyi adlandırmak ideasal anlama özgü bir özelliktir.” Böylece Deleuze’ün, idea gibi ele alınan anlam ile temsilde çalışan anlamlamayı [*signification*] birbirinden ayırmayı tercih etmesinin sebebi de anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Deleuze’ün, Carroll’un *Aynanın İçinden*’deki Alice ile Kızıl Şövalye arasındaki öncesinde alıntılanan diyalogu hatırlatması, tam da adlandırmaya direniş olarak düşünülmelidir. Yanlış konusundaysa Deleuze, yanlışın kendi formu olmaması nedeniyle yanlışla doğrunun formunu verdiği ölçüde bir “doğruluk” [*vérité*] mekanizmasına itaatkâr kaldığını düşünmektedir. Anlam ise aynı anda yanlışlığı olanaklı kılmadan doğruluğu kuramayacak hale gelir ki, zaten yanlış bir önerme anlamlı olmayı sürdürebilmektedir. Yanlış olanaklı kılınmadıkça doğruluğun kurulamayacağı gerçeğiyle bilginin nesnesine uygun düşüp düşmemesi olarak Descartesçı “tekabüliyet”in (*correspondence*) kastedildiği görülmektedir. Çünkü ister uygun düşün ister düşmesin burası tekabüliyetin, bir manada tanımanın düzlemidir. Descartes’ta yanlış, her zaman şey’e ilişkindir ve onun duyduğu kesinlik ihtiyacı, bir manada yanlışlığı temellendirmeye dairedir. Cogito kökensel olarak yanlışlıktan azade biçimde kurgulanabildi mi, sonrası bu temele dayanarak inşa edilmez mi?

Deleuze, Descartes’tan farklı olarak Kant’a ayrı bir parantez açmaktadır. Onun açısından Kant, örtük varsayımlardan vazgeçmeyişi doğrultusunda hem düşüncenin doğru tabiatını, yani bir anlamda sağduyuyu hem de ortakduyuyu terk etmeyecekti; hatta ortakduyuyu çoğaltırken sağduyunun öznel ilkesinden, yeteneklerin iyi nitelikli ideasından hiçbir zaman kaçmak istemeyecekti. Descartes’ın sağduyuyu niceliksel bir bölüştürme olarak kurması noktasında Kant, niceliksel olarak dağıtılan bu şeyi niteliksel bir zorunlu yanılsamaya dönüştürecekti (nihayetinde sağduyuyu niceliksel bir dağıtımken ortakduyunun niteliksel bir yanılsama olduğunun altı çizilmelidir). Deleuze, Kant’ın

düşünce imgesini tersyüz etmek adına yanılgının geleneksel kullanımı yerine, 18. yüzyıl felsefesini bütünüyle keteden, akla içsel olan yanılsama kavramını koyduğuna dikkat çekmektedir. Nihayetinde Kant, kendi yarattığı yanılsamalara inanan ve saçtığı sisin arkasına gizlenen bir filozoftu ki, bunu gayet iyi başarmıştı. Onun düzleminde Descartes'taki gibi şey'e ilişkin bir metodoloji sorununa yer olmayacaktı, yani Descartes'taki gibi metot aracılığıyla bir yanılgının terk edilme ihtimali söz konusu değildi. Fakat vurgulanmaya çalışıldığı gibi Kant, yanılgıyla Descartes'ta dışarıdan/dış bir belirlemecilikle gelen şeyi yanılsama olarak aklın içselliğine dönüştürüyordu. Kant için aklın idealarının ürettiği yanılsama mantığı doğal, mecburi ve yok edilemeyecek bir şeydi (ki, Deleuze'ün yorumunda akıl *doğa durumunda* kaldığı müddetçe bu yanılsamaların üstün geldiği iddia edilmektedir).

Kant, bilmenin kendisini bir tekabüliyet unsuru olmaktan çıkartıp zihnin kendi faaliyetiyle yüksek bir bilme biçimine dönüştürmek için aklın birliğine başvurmaktadır. Bunun sonucu olan aşkınsal yanılsamalarsa akıl idealarının nesnelerle değil de anlama yetisinin kategorileriyle bağlantılı olması gerçeğinin, aklın koşullu olanla yetinmeyerek koşulsuz olana yönelmesiyle neticelenmesiydi. Deleuze'e göre yanılsamanın aklın içselliği olarak kurulmasıysa ortakduyunun, nesnelere yönelmek noktasında ampirik ilgilerden ayrılan aklın ilgileri (ki, akıl bu ilgilerin de yargıcıdır) içerisinde çoğalmasını ifade etmektedir ve bu kesinlikle düşüncenin iyi tabiatlılığına engel teşkil etmemektedir. Neticede yanılsama aracılığıyla düşünce, aklın ilgi alanlarını birbirine karıştırmaktadır (her birisine ayrı yetiler verilmektedir). Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*'nde (1995, s. 37), “aklın ilgileri birbirine karşı ilgisiz kalmayacakları ve basamaklı bir sistem oluşturacakları için, en yüksek ilginin ötesine gölge düşürmesi kaçınılmazdır. O zaman, yanılsamanın kendisi artık bizi yanıltmayacağına göre olumlu ve iyice haklı bir anlam kazanır” demektedir. Deleuze'ün Kant'ın yetileri aynı zamanda üçüncü eleştiriyi birlikte estetik olan bir ortakduyuda uyuma çektiğini düşündüğünün de altı çizilmelidir. Böylelikle ortakduyu hem pratik ahlakın hem teorik aklın hem de estetik etkinin içinde çoğalmaktadır. Bu yüzden Deleuze (2017, s. 188), “tüm yetilerin genel olarak tanımada birleştiği doğruysa, bu işbirliğinin formülleri tanınması gereken şeyin, örneğin bilgi nesnesinin, ahlaki değer, estetik etkinin vb. koşullarına göre değişir” demektedir. Son kertede ortakduyunun çoğaltılması düzlemi, esasen tanıma modelinin ve temsilin çalışacağı sahaları çoğaltmak anlamına gelmektedir, yani aklın ilgi alanlarının çoğaltılmasını da bu şekilde düşünmek gerekmektedir. Deleuze bu yüzden bu çalışmada

da olduğu gibi buradan temsilin dünyasına geçiş yapmaktadır. Bu tartişma tamamıyla temsil felsefesine bağlanımdır. Temsil, yanılısamanın bir nedeni olarak açığa çıkmaktadır.

Temsil konusuna geçmeden önce son olarak Deleuze’un Kant’a dair yaktığı işaret fişeğiyle devam edilecek olursa Deleuze (2017, s. 186), tanıma için “korkunç bir düğün kutlamasıdır” derken bunun, “düşüncenin Devlet’i ‘yeniden keşfettiği’, ‘kiliseyi’ yeniden keşfettiği, ebediyen kutsanmış herhangi bir ebedi nesnenin saf formu altında yedirdiği tüm zamane değerlerini yeniden keşfettiği” bir düğün olduğunu vurgulamaktadır. Kant’ın hem “arı us”un hem de “pratik us”un eleştirisinde gerçekleştirmeye çalıştığının, sınırları ve açmazları içinde olmakla birlikte aklı otonomisi, yani kendi yasasını yapma edimi içinde düşünmenin olanaklarını araştırmaktır ki, bu yüzden dünya, öznenin bilme yetilerine verili olduğu kadarıyla, ancak bu şartta bilinebiliyor. Aklı kendi otonomisi içinde düşünmek, “ne kadar insan varsa o kadar akıl vardır” şeklindeki sonucu hiçbir zaman doğurmaz. Çünkü Kant açısından her kişinin kendi aklını kullanma cesaretini göstermesi evrenselleştiğinde, yani özdeşlik içinde temsil edildiğinde doğruluğunu bulacaktır. Bu durum, *aklın aşkınsal birliği* düşüncesinden itibaren kendini göstermektedir. Nitekim hem salt aklın spekulatif ediminde hem de pratik aklın dev ve buyruk düşüncesinde akıl, kurallar bütününü diğer akıllarla girdiği iletişimde, yani znelerarasındalıkta, bir anlamda kamusalılıkta bulunmaktadır. Aklın en yüksek biçimi, akıl kendini kamusal kıldığında ortaya çıkmaktadır. Daha doğru ifadeyle birinci eleştirden ikinci eleştiriye geçerken Kant’ın zmmeye çalıştığı özgürlük düşüncesi, esasen aklı kamusal kılma özgürlüğüdür. Bu zgrlğ aklın kendi yasasını yayma, ifade etme özgürlüğü olarak almak ise Kant’ı hafife almak ihtimalini doğurabilecektir. Çünkü ortakduyunun inşasıyla politik bir göreve çağrıyı görmeden geçilmemelidir.

Kant’ta aklın otonomisinin kamusal karakteri onu bir kapma aygıtına dönüştürecektir. Kant’ın aklın eleştirisi olarak adlandırdığı şey, tek tek bireyleri ilgilendirdiği sürece öz-dşnmseldir, eleştirilen aklın herkesçe paylaşılması çerçevesinde kamusaldır ve son olarak ortak bir çalışma olması nedeniyle politik bir görev olmak zorundadır. Kant’ta her yere mahkemeler kurulacağı ve bu mahkemelerin aklın mahkemeleri olarak iş göreceği görülmektedir. İşte bu yüzden birinci eleştiri kitabında Kant, aklın sınırlarını, açmazlarını tespit edecek ve böylece bulduğu cevapların, kurulacak mahkemenin hukuku olarak, aklın kendi kendisine dayatması olarak işlemesini sağlayacaktır. Zira “arı usun eleştirisi”, Kant’ın meşhur deyimiyle, “usa tüm görevleri içinde en g olanını, tanıma görevini yeniden üstlenmesi” için bir ağrı işlevi

görmektedir. Dolayısıyla aklın öz-eleştirelliği, tanı(n)ma istenci dolayımında işlemektedir. Bu tanı(n)ma, ancak ve ancak özdeşlik içinden kurulabilmektedir. Düşüncedeki özdeşlik, tam da fark felsefisi düşmanlığıdır. Düşünceyi bir kapma aygıtına dönüştüren, özdeşliktir. Özdeşlik, düşüncede Bir'in yönetimi anlamına gelmektedir. Dışarıyı düşüncesi farklanma ve farklılaşma gücünden düşüncede böyle koparılmaktadır. Kant'ta özne ile yargı arasındaki özdeşlik, Batı felsefe geleneğinin özneye ilişkin bizden talep ettiği uzlaşmayı, devlete ilişkin bir uzlaşma talebiyle genişletilmiştir. Deleuze ve Guattari'nin (1987, s. 376) belirttiği gibi, “modern adı verilen felsefede ve akılcı, modern adı verilen devlette, her şey öznenin ve yargı organının etrafında dönmektedir. Özne ile yargı arasındaki ayırımı, düşüncenin de onların özdeşliğini düşünmesi durumunda, devlet gerçekleştirmek zorundadır.” Tanrı da özne de özdeşliği olumladıklarında düşüncedeki devleti kuracaklardır ve ikisi de kendilerini mutlak özdeş olarak konumladıkları için yaşamın da özdeş olduğunu iddia edecektir. Talep edilen bu uzlaşmanın adı ise “temsil”dir. *Arı Usun Eleştirisi*'nin önsözünden itibaren Kant, düşünceyi, yani aklın otonomisini devlet gibi kurmuştur. Kant'ta düşünce, devleti model almıştır kendisine, bir kapma aygıtı olarak devlet de düşüncenin içine taşınmıştır. Devlet, düşüncenin içeridenliği yoluyla evrensel bir kabul haline gelmiştir. Düşünce ise devlet kadar buyurucu ve egemen olduğunu iddia edebilmiştir. Burada düşüncenin devlet modeli, bütünsellik ve özne şeklinde iki evrenselle çalışmaktadır. Deleuze ve Guattari, bir model olarak devletin düşünceye her zaman özdeşlik formu altında tanı(n)ma istenciyle dayatıldığını her yerde vurgulamaktadır. Devlet için mesele, her zaman için dışarısını özdeşliğin tabiyetine sokmak, Bir ve aynı kılmak değil midir? Tekrar vurgulamak gerekirse Kant'ta aklın kamusal karakteri ve iletişimselliği onu diğer öznelere bağlarken bağladığı aslında özdeşlik ve temsildir. Özdeşlik ile temsilin birbirinden ayrılamazlığı, ikisinin de tanı(n)ma istencine bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Evrensel olarak tanımlanabilir olan şeydir özdeşlik. Evrensel olarak tanımanın kendisi ise unutulmasın ki, temsilin TA KENDİSİDİR.

2.2.2.2. Temsil

Yargıda bulunmanın temsil kategorilerine yerleşmekten geçtiği görülmektedir. Bu anlamda da yargının tek bir türünden bahsetmek mümkün değildir. Deleuze, ortakduyu ve sağduyu tarafından biçimlendirilmiş bir yargılama yetisinin faaliyetleri, yani düşünce imgesinin öğeleri olarak “özdeşlik”, “karşıtlık”, “anoloji” ve “benzerlik” şeklindeki

temsilin unsurlarını vurgulamaktadır (her unsur ayrı bir yetiye gidebildiği gibi bir ortakduyu odağında yetiler arasında da kurulabilir). Kavramda özdeşlik, kavramın belirleniminde karşıtlık, yargıda anoloji ve nesnede benzerlik şeklinde de ifade edilebilmektedir; Düşünüyorum ise bu unsurların kökeni, temsilin en genel ilkesi olarak çalışacaktır: Kavıyorum, yargılıyorum, hayal ediyorum ve hatırlıyorum, algılıyorum (Deleuze, 2017, s. 189). Bu eksen organik temsilin *belirlenmemiş* kavramın formunda özdeşlik, nihai *belirlenebilir* kavramlar arasındaki ilişkide anoloji, *belirlenimlerin* kavramın içerisindeki ilişkisinde karşıtlık, kavramın kendisinin *belirlenmiş* nesnesinde benzerlik şeklindeki çerçevesine işaret etmektedir (Deleuze, 2017, s. 55). Bu yapı bir cins altında türlerin özdeşliği, cinslerarası anoloji, türlerin arasındaki karşıtlık ve cinsler arasındaki benzerlik şeklindeki Aristotelesçi sisteme de önemli bir müdahaledir.

Deleuze açısından bu dörtlü, “farkın çarmıha gerildiği/prangaya vurulduğu” unsurlardır. Tekrar kavramıysa tanıma, dağıtma, yeniden üretim ve benzerlik kavramlarının, özdeşin kavramsal formu haline gelen [re] örnekleri üzerinden kavranmaktadır. Dolayısıyla tekrar, kendi içinde düşünülemez hale gelmektedir. Tanıma ile temsil arasındaki ilişki de burada yatmaktadır. Tanımanın, temsilin genel bir postülasına ulaşmanın başlangıç noktasını ifade etmesi bundandır. Deleuze’ün amacıysa temsilin tekrarı yerine gerçek anlamıyla tekrarı yerleştirmektir. Tekrarı bir temsil nesnesi olarak çözümlemek, onu özdeşliğin sahasına yurtlandırmak ve olumsuz bir şekilde açıklamak anlamına gelecektir. Burada temsil, çıplak ve maddi tekrarı model almaktadır. Kavramın özdeşliğinin ve eksikliğinin kurulduğu tekrar bu şekilde ifade edilmektedir. Deleuze, bunun karşısına ideanın fazlalığıyla uyumlu olarak -yer ve kılık değiştirmelerin oluşturduğu- psişik, metafiziksel, giyinik tekrarı yerleştirecektir. Giyinik tekrar, problemler düzeyinde bir diğerinden başkasında, bir ideadan öbüründe ve istisnai noktaların bir diğerinde yeğînleşmesine dairdir. Çıplak tekrar ise aksine fiilen ardışıklığı içermektedir ve tekilliklere değil, sıradan olanı işaret etmektedir.

Deleuze için iki tekrar arasındaki ayrımı aynı düzlemde uzatmak mümkündür. Fakat Deleuze açısından bunları söylemek de yeterli değildir. En başta farkın tekrarı olan ikincisi, Aynı’nın tekrarı olan ilkinin nedeni olarak görülmelidir; ikincisi, ilkinin sadece bir sonucunu oluşturduğu sebeptir, yani giyinik tekrar, çıplak olanın altında sürekli olarak kaynamaktadır, onun tekil öznesi, içselliği ve derinliğidir: “Maddi ve çıplak bir tekrar (Aynı’nın tekrarı) ancak kendisinde bir diğer tekrarın kılık değiştirmiş olarak bulunması anlamında ortaya çıkar ki, bu çıplak tekrarı oluşturan tekrar, kılık değiştirmek suretiyle

aynı anda kendini de oluşturur” (Deleuze, 2017, s. 44). Nitekim giyinik tekrarın çıplak tekrarı ortaya çıkaran pozitif bir ilke edinmesi, tek ve aynı hareket dahilinde olmaktadır. Deleuze, doğa kavramlarında da böyle olduğu üzerinden bunu netleştirmek istemektedir: “Eğer doğa maddenin yüzeyselliğine indirgenebilseydi ve eğer madde de başlı başına evrim yapan her daim mevcut bir farkın yerini ve kılığını değiştirmesi koşuluyla, yaşayan ve ölümlü tekrarın serimlenip olumlu ve zorunlu hale geldiği doğanın kantları gibi bir derinlik barındırmıyorsa, Doğa asla tekrar etmezdi; tekrarları her daim hipotetik olur, deney yapanın ve alimin iyi niyetine bağlı olurdu” (Deleuze, 2017, s. 376). İki tekrar arasındaki ayrımı belirginleştirmek için ihtiyaç duyulan ikinci nokta, çıplak tekrarın değinildiği üzere ardışık bağımsız unsurların, parçaların veya anların bir tekrarı, diğerininse birlikte varolan çeşitli düzeylerde Bergsoncu anlamda her şimdiyle bir arada varolan Bütün’ün tekrarı olmasıyla ilişkilidir; bu doğrultuda ikisi arasındaki fark şimdiler arasındaki farktır, yani farkın çıkarıldığı unsurlar olarak anların tekrarı ile farkın içerildiği Bütün’ün düzeylerinin tekrarı... Bu noktada Deleuze (2017, s. 379), ikinci tekrarın farkı kapsadığını, ancak iki düzey veya derece *arasında* olduğunu vurgular (ilkindeyse zaman iki terimi sıkıştırır, bunları birbirine ekler) ve bunu *physis*’in fiziği çembere çevirmesi olarak okur: “Önce kendi içinde birlikte varolan geçmişin çemberleri biçiminde; sonra geçmişin ve şimdinin birlikte varoluşunun çemberi biçiminde ve son olarak da nesne=x için birlikte varolan geçmekte olan tüm şimdilerin çemberi biçiminde görünür.”

Tam da bu sözlerin ardından Deleuze, farkın çıplak tekrarlarca gizlenmesinin nasıl engellenebileceği sorunsallaştırmaktadır. Bu bağlam elbette ki, sadece varyasyonlar üreten bellekte değil, etkin hale gelmiş unutuluşla betimlenen ebedi dönüşle anlamını bulan üçüncü zaman senteziyle tecessüm etmektedir. Hem çıplak hem de giyinik tekrarın ötesinde ıraksama ve merkezsizleşmeyi olumlamasıyla “ontolojik tekrar” söz konusu olacaktır. Bu tekrar, tekanamlılığa uygun olarak farkı yaratan bir tekrardır ve asla diğer ikisini bastırmak söz konusu değildir; aksine onlara farkı dağıtmakla mükelleftir. Ebedi dönüş, Aion’u ifade ettiğinden farkın sonradan geldiği/ikinci olarak ortaya çıktığı bir şeyden bahsedilmez; önce fark vardır. Deleuze için önemli olan tekanamlılık doğrultusunda Nietzsche’den hareketle kaos ve ebedi dönüşün tek ve aynı olumlama olduklarına temas etmektir. Temsilin tekrarının yerini gerçek anlamıyla tekrarın alması bu şekildedir. Burada tekrarın kendisi kaos ve aylaklığı [*chao-errence*] bir araya getirir, onları birlikte kendinde farka götürecektir: “Ebedi dönüşte kaos- aylaklık temsilin tutarlılığına karşıttır; kendini temsil eden bir öznenin olduğu gibi temsil edilen bir

nesnenin de tutarlılığını dışarıda bırakır. Tekrar [*répétition*], temsile [*représentation*] karşıttır: önek [re] anlamını değiştirmiştir zira bir durumda fark yalnızca özdeşe ilişkin olarak söylenirken, diğer durumda fark ilişkin olarak söylenen şey, tekanlamlılıktır” (Deleuze, 2017, s. 90).

Aristoteles’e dönülecek olursa en başta söylenmesi gereken şey, Deleuze için temsilin, farkın başlı başına bir dolayımlanması ifade etmesidir. Yukarıda bahsedilen formlar bu dolayımmanın dört ayağını oluşturmaktadır. Fark, buraya tabi kılındığında “canavarımsı” özelliğini yitirecektir. Burası Deleuze’de bir “Yunan mutluluk anı”nın betimlenmesidir. Farkın canavarımsı niteliğini koruması, işte bu mutluluk anından kaçışla mümkündür. Bu tabiiyet Deleuze’de fark felsefesinin iflası anlamına gelen, “fark kavramının belirlenmesi ile farkın belirlenmemiş bir kavramın özdeşliğine işlenmesinin birbirine karıştırılmasının” sonucudur. Dolayımleme da farkın, kavramın içinde bir fark olarak ele alınması anlamındadır. Böylelikle fark, yüklemleme mantığına indirgenecektir. Bu indirgeme doğrultusunda yüklem, ölçü olarak yargıyı kuracaktır. Dolayısıyla kastedilen, farkın genel anlamda kavrama işlendiğinde kapıların farka dair tekilliğe değil, temsilin dolayımına açılacağıdır. Bu noktada Deleuze, belirlenmemiş bir kavramın özdeşliği temelinde kurulmanın yeterli olmadığını vurgulayacaktır. Çünkü “özdeşliğin her defasında belli bir sayıda belirlenebilir kavramda temsil edilmesi” zorunludur. Bu eksen, elbette ki kategorilere ilişkindir. Bu kategoriler doğrultusunda farkın temsile aidiyetini belirten “büyük” ve “küçük” olarak iki limit tayin edilmiş olacaktır. Bu limitleri anlamak, belirlenmemiş bir kavramın formunda özdeşliğin arka planda sürekli olarak çalıştığını idrak etmekle mümkündür. Deleuze’de “dünyanın temsilde olduğu gibi sonlu olmayışı” Aristoteles’in tür ve cins ayrımı içinde sonsuzluğu erişilmez kılmasına müdahale olarak da düşünölmelidir. Zira büyük ve küçük limitlerini çalıştırmak için Aristoteles tam da buna ihtiyaç duymaktadır. Aristoteles, sonlunun kendi iç teloslarından yola çıkarak konuşmakta ısrarlıdır.

Aristoteles cinsteki farkı, en büyük fark olarak türdeki karıştlık yoluyla kurmaktadır. Bu farklar mutlaka türdeki karıştlık ilişkisi içinde özdeşlik oluşturmalıdır. Özdeşi limitte yakalamak temel amaçtır. Dolayısıyla karıştlık üzerinden kavramın yerleştirilmesiyle limitlerinin belirlenebileceği düşünölmektedir. Mesele cinsteki farkın türdeki bir fark olarak ele alınmasıyla limitin tayin edilebilmesidir. Cinsteki farklar birdenbire türdeki kavram tarafından limitleri belirlenmiş halde belirecektir. Bir anlamda temsil dolayımleyarak organik hale getirilmektedir. İlineksel olarak yüklenenler ise

limitlerin içinde değersiz olmaya başlayacaktır. Limitler belirlendikten sonra diğer şeylerin ilineksel olarak kavramın içine yüklenmesi kolaydır. İşte Aristoteles'in bu limitleri belirlediği yerdir "mutluluk anı"dır. Platoncu bölme yönteminde farklar nasıl hiyerarşilerin yerleştirilmesiyle içeridenleştiriliyorsa, Aristoteles'te de farklar limit tayiniyle içeridenleştirilmektedir. Leibniz ve Hegel'de ise limite asla yer yoktur. Çünkü onlar, Aristoteles ilineğe başvursa dahi limitin altının farklarla, daha doğrusu tutku ve şehvetle kaynamaya devam ettiğinin farkındadır. O yüzden ikisi de temsili sonsuzda keşfetmeye yönelmektedir. Bu yüzden de onların temsil felsefesi Deleuze'e göre "orijisel temsil"dir.

Deleuze, Aristoteles'te türsel farkın görelî bir maksimuma bağlanarak farkın genel olarak kavramla uzlaştığı tikel bir anı ifade ettiğini düşünmektedir; tüm tekilikler ile farkın kırılma noktaları için tümel bir kavram temsil edilemez ki, bu yüzden Aristoteles'te farkın doğası hiçbir şekilde değişmez, diaforanın diaforası sahte bir nakilden ibarettir (Deleuze, 2017, s. 58). Bunun anlamı fark, kavramın özdeşliğine bağlandığında tekil fark dolaysızlığı içinde düşünülemeyecek ve farklılaşamayacaktır, yani sadece kavramın özdeşliğinde bir yüklem olacaktır. Bu bağlamda da türsel fark organik temsilin ihtiyaç duyduğu her şeyi karşılayacaktır. Burayı netleştirmek için Deleuze'ün Aristoteles'te türsel farkı neden "cinsleri ilgilendiren daha büyük bir farka oranla küçük" olarak gördüğü ortaya konulmalıdır. Türsel farkın küçüklüğünün sebebi, türde başkalığın devam etmesiyle ilişkilidir, yani farkın aynı zamanda türün kendi içindeki farklarda da devam ediyor olmasıyla bağlantılıdır (ki, bu ölçüde Aristoteles'te farkların varlığını konuşabiliyoruz). O yüzden mesele, türsel başkalıkların nasıl ifade edileceğini, daha doğrusu nasıl çözüleceğini ortaya koymaktır (dört pranganın tamamının tek tek işlemeye mecburdur Aristoteles). Tür bakımından başka olan, Aristoteles'te "bir başka şeyden, her ikisinde ortak olması gereken şeyde başka olandır. Örneğin, eğer o, tür bakımından başka bir hayvansa, her ikisi de hayvandır. O halde tür bakımından başka olan varlıkların aynı cinse ait olmaları zorunludur" (2017, s. 485) sözleriyle ifade edilmektedir.³³ Devamındaysa Aristoteles'in (2017, s. 486) "o halde varlıklar arasında 'tür bakımından başkalık' şundan ibarettir: Aynı cinse ait olmak, karşıtlar olmak ve bölünemezler olmak" cümlesiyle durumu netleştirdiğinin altını çizmek gerekmektedir.³⁴ O halde tür

³³Bu tartışmalar için Deleuze'ün de referans verdiği üzere *Metafizik*'in (2017) X. Kitabı'nın 4, 8 ve 9. bölümlerine bakılabilir.

³⁴Fakat Aristoteles'in (2017, s. 287) ayaklı ve kanatlı olmanın, siyah ve beyazdan farklı olduğuna dikkat çekerek tür bakımından farklılığı meydana getiren şeyin, öz bakımından karşıtlık olabileceğini

bakımından başkalıkta cinsin neden ayrılaşmamış, belirlenmemiş şeklinde okunabildiği de anlaşılmaktadır. Cins, belirlenmemiş kavramın özdeşliğini sağlamaktadır. Belirlenmemişlikse ayrılaşmamış, tüm halleri ortaya çıkmamış demektir. Deleuze’ün cinsi ifade etme şekli, “belirlenmemiş kavramın formunda özdeşlik”tir. Bu noktada yapılması gereken Aristoteles açısından açıktır. O da “cinsin kendini kendindeki farklarına atfedebilmesi”dir. Cinse ilişkin büyüklük, yüklem olarak çalışan atfetmeyle sağlanmak durumundadır (ki, bu tam da özne ile yargı arasındaki özdeşliğin Aristotelesçi halidir). Farkın kavrama işlenmesi için bu zaruridir. Demek ki, Aristoteles’te belirlenmemiş varoluşu belirlemenin onu neden bir kavrama işlemek anlamı taşıdığı görülebilmektedir. Belirlenmemişin kendisini özdeşlik formu altında cins olarak hepsini aynı kılacak bir sistemi atfetme aparatıyla kurmaktadır Aristoteles.³⁵ Bu tabloda Deleuze, her şeyin farklı nitelikte olmakla birlikte birbirine karışan iki Logos’la karşılaşıldığını düşünmektedir ki, bu sebeple Aristoteles’te tekanamlılık ifade edildiğinde kendini söylen bir eşseslilikle karşılaşılmaktadır:

“Bir yanda cins olarak kabul edilen genel bir kavramın özdeşliği veya tekanamlılık koşuluna dayanan, düşündüğümüz ve söylediğimiz şeyin logosu olan Türlerin logosu; diğer yanda koşuldan bağımsız olarak, Varlık’ın eşsesliliğinde olduğu gibi en genel kavramların çeşitliliğinde de iş başında olan, bizim aracılığımızla düşünülenlerin ve söylenenlerin logosu olan Cinslerin logosu” (Deleuze, 2017, s. 59).

Tüm bunlar itibariyle düşünüldüğünde Deleuze’ün meselesinin bir içerenleştirme hareketinde silaha dönüşen dolayımmanın karşısına dikilmek olduğu daha iyi anlaşılmaktadır. Deleuze’ün (2017, s. 88) meşhur ifadesiyle, “temsil farkın olumlanan dünyasını elinden geçirir. Temsilin tek bir merkezi, kaybolmakta olan ve tek bir perspektifi ve dolayısıyla sahte bir derinliği vardır; her şeyi dolayım, ama hiçbir şeyi ne seferber eder ne de harekete geçirir.” İşte bu sözlere sızan Hegel eleştirisi, bütün yapıtlarında “hareket” konusunu dert edinen Kierkegaard ve Nietzsche’den güç alacak,

vurguladığının altı çizilmelidir. Bunun sebebini Aristoteles, insanın madde olarak ele alınması, maddeninse bir farklılık meydana getirmemesi üzerinden açıklamaktadır: “Ancak maddesiyle birleşik olarak ele alınan varlıkta bulunan karşıtlıklar tür farklılıklarını meydana getirmezler. Bundan dolayı insanın ne beyazlığı ne siyahlığı türsel ayrımlar teşkil etmezler ve beyaz insanla siyah insan arasında, her birine bir ad verilse de türsel ayrım yoktur.”

³⁵Kavrama işlemenin, aynı zamanda belirlenmemiş bir mümkün formuna çekebilmek için Aristoteles’te elzem olduğunun altını çizelim; bu vurgu bizi Deleuze’ün “virtüel”i ile Aristoteles’in “gücül”ü arasındaki ayrıma götürebilecektir. Aristoteles’te edimsel olan, gücül olanı önceden belirlerken Deleuze’de virtüel, edimselin önceden belirleyemediği bir şeydir; gerçek olarak sonlu-sonsuz ayrımından kurtularak edimselleşmeye bağlanır. Bu tartışma için Hakan Yücefer’in “Potansiyelleri Düşünmek: Deleuze’de Virtüellik, Oluş ve Tarih” (2016) çalışmasına bakılabilir.

“temsilin tiyatrosu”nun karşısına tüm genellilik formlarına direnen “tekrarın tiyatrosu” konulacaktır. Deleuze açısından “bizzat hareketten bir yapıt kurmaya çalışma”nın ve bu anlamda “-zamanın ötesinde- bir tiyatro insanı fikri”nin düşünürleridir Kierkegaard ve Nietzsche. İbrahim ve Zerdüşt tekrarın özdeşliğini parçalayacaktır. Bu tiyatro, Hegel’deki gibi sahte bir tiyatro, sahte bir dram değildir ve sahte bir hareket yaratmaz. Aion olarak geleceğin felsefesi üzerine kurulu gerçek harekete dairdir.

Burada Kierkegaard ve Nietzsche’yi ortaklaştırarak veya farklılaştırarak ele almayı tercih etmeden (başka bir çalışmanın konusu olabilir) Deleuze’ün Hegel’deki sahte hareket eleştirisiyle devam edilmek hedeflenmektedir. Deleuze’ün (2017, s. 30) Hegel üzerine, “*Physis*’in ve *Psyche*’nin hareketi yerine, kavramın soyut hareketini önerdiği için eleştirilir. Hegel tekil ile tümelin İdea dâhilindeki hakiki ilişkisinin yerine tikel ile genel olarak kavramın soyut ilişkisini koyar. Böylece ‘temsil’in yansıma hali, basit bir genellilik içinde kalır” şeklindeki sözleriyle başlamak gerekmektedir. Hegel, farkı kendinde ve kendi için olarak belirler, bir anlamda farkı başka bir öze değil, özün başkalığına gönderir (özel olmayanın kendisi başkalık olarak özde içerilmektedir); ancak burada özün, bir “gerçekleşme” hali olarak açığa çıkan yansıma şeklinde kurguladığına dikkat çekilmektedir. Özün varlığın belirliliklerinin ve ayrımlarının açığa çıkarılması sürecini içermesi, kendinden kendi içine geçiş için elzemdir. Bu yüzden öz, yansıma hareketiyle iç içe çözümlenmelidir. Özün yansıma olarak kendini vazetme hareketi söz konusudur. Bu da elbette ki, başlangıç ile son arasında kurulan ilişkide gizlidir. Yansıma başlangıcın kendini sonda vazetmesidir. Hareketse asla bir uğraktan başka bir uğrağa geçiş olarak anlaşılmaz, kendini vazetme sürecinin tamamını ifade etmektedir, yani Bütün’e ilişkindir. Başlangıcın kendisini kendi için hareketi olarak sonda vazetme konusu *Darstellung* (sunum) olarak da düşünülebilir. Almandada *Varstellung*’tan (temsil) ayrılan bu kavram, sonlunun edimine yerleştirilen sonsuzluk dâhilinde kurulan bir yansıma hareketi olarak anlaşılabilir. *Darstellung*’u ortaya koymak, neredeyse tüm Hegel felsefesini karakterize eden yansımayı çözümleyebilmek demektir; hatta *Tinin Fenomenolojisi*’nin (2016) önsözü bunun doğası üstünden irdelenebilir. Aynı zamanda Hegel’in oluş felsefesinin (bu bağlamın sınırlarını aşan Hegel’de oluş konusuysa bambaşka bir tartışmadır ki, bunu Deleuze orijisel temsil içinde düşünecektir) en başından beri ana sorunsallarından birinin *Darstellung* olduğu görülmektedir. Hegel’deki yansıma, bu anlamda kendinden önceki yansıma tartışmalarıyla, spekülatif felsefesin klasik hareket temalarıyla benzerlik göstermemektedir.

Hegel’de fark, yansıma hareketinin olumsuzlanması üzerine kuruludur ki, bu olumsuzlama sayesinde her şeyi içeriden kılmayı başarmaktadır Hegel. Özün yansıması, kendisini gösterme hareketiyle birlikte özün belirliliği olarak farkın oluşacağını göstermektedir. Özün kendini yansıtırma hareketi neticesinde fark hem kendisi hem de özdeşlik olarak ortaya çıkacaktır. Kaldı ki, özdeşlikle ilişkisiz bir fark düşünülemeyecektir. $A=A$, aynı zamanda $A-A$ olmayana eşit değildir şeklinde ifade edilebilmektedir. Böylelikle A , kendisini olumsuzunu olumsuzlayarak olumlamaktadır. Böyle olduğunda kendini ayırt edecek hiçbir şey kalmayacaktır ve kendi kendine ilişkisi içinde olumsuzluk, bir başkasından fark değil, kendisiyle ilişki içerisinde fark olarak “mutlak fark” halini almaktadır. Fakat mutlak fark, iki terimin kendilerine özdeş olmakla birlikte birbirinden farklı olduğu gerçeğine temasla dağılmaktadır ve iki terim birbirine kayıtsız durmaktadır. Ancak bu tablo içinde her bir terim kendine eşit olmakla birlikte bir başkasıyla aynı olduğundan fark kaybolacaktır. Dışsal farkın üçüncü bir tarafın benzetme ilişkisine dayandığı dikkate alınırsa bu ortak dolayımlayan unsur içeridenleştirildiğinde fark artık üçüncü bir terime ihtiyaç duymayacaktır. Fark, birbiriyle karşıtlık halinde olan iki taraf arasındaki karşıtlığa dönüşecektir. Her bir zıtlık kendini olumlamak suretiyle karşıtını dışladığı gibi içerecektir de. Çelişkiden anlaşılması gereken budur. Çelişki dışsal farkın içeridenleştirilmesine götüren hareketin adı olacaktır. Son kertede Hegel’in şu sözlerinin altını çizmek gerekmektedir:

“Kendinde Ayrım kendini kendi ile bağıntılayan Ayrımdır; böylece kendi kendisinin olumsuzluğudur, bir başkasından değil, ama *kendi kendisinden* Ayrımdır; kendisi değil, ama kendi başkasıdır. Ama Ayrımdan ayırdedilen şey Özdeşliktir. Ayrım öyleyse kendisi ve Özdeşliktir. İkisi birlikte Ayrımı oluşturur; Ayrım bütün ve onun kısıpıdır” (Hegel, 2014, s. 316-17).

Hegel açısından aksi bir tabloda sadece dışsal yansımanın sınırlarında kalınmış olunmaktadır; unutulmamalıdır ki, öz varlığın kendi hareketidir (soyut bir öz değildir, varlığın özüdür), yani öz dışsal bir yansımanın hareketi olarak ortaya çıkmamaktadır ki, bu da dolaysız varlıktan dolaylı kılınmış varlığın hareketine geçiş olarak özle ilişkilidir. Özsel olmayanın özün dolayımından geçilerek çelişki yoluyla içeridenleştirilmesi de burada gizlidir; özün kendisini dolaylı kılan bir varlık olması bu ekseninde anlaşılmalıdır. Dolaylılık, basit bir yalınlığa dönüş kesinlikle değildir; yoksa özün hareketle birlikte ortaya çıktığı anlaşılamayacaktır. Öz varlığın kendi içindeki hareketi olarak, olumsuzun olumsuzlanması yoluyla kendine dolaylı hale gelmiş varlığın hareketi olarak

düşünülmelidir. Hegel'in (1996, s. 134), "öz kendi içine gitmiş varlıktır, e.d. varlığın yalın kendi ile bağıntısı olumsuzun olumsuzlanması olarak, kendi içinde kendisiyle dolaylılığı olarak konmuş sözlerini hatırlatmak yararlı olacaktır. Hegel'de öz olarak varlığın olumsuzlama olduğu açıktır. Fakat öz, varlığın ilk olumsuzlaması olarak aşılmasıyla düşünülmesidir. Hegel'e göre:

"öz kendinde ve kendi için Varlıktır, ama kendinde Varlık belirlenimi içinde; çünkü evrensel belirlenimi Varlıktan ortaya çıkmış olmak ya da Varlığın ilk olumsuzlaması olmaktır. Devimi ondaki olumsuzlamayı ya da belirlenimi koymaktan, bu yolla kendine belirli-Varlık vermekten ve sonsuz kendi-için-Varlık olarak kendinde ne ise o olmaktan oluşur" (Hegel, 2014, s. 296-97).

Burada altı çizilmesi gereken şey özün yalın bir öz değil, yalın olumsuzlama olarak idrak edilmesidir. Bu yüzden özün amacının kendineden kendi için varlık olması önemlidir. Zaten bu durumda Hegel için kavram haline gelişten söz edilecektir. Kavram haline geliş olarak öz, görünüşe gelmesi ve bunu kendisiyle özdeş kılması noktasında kavrama geçiş süreci içinde varlıktır. Bu sürecin sonuna Hegel, edimsellik diyecek ve özün tam olarak görünüşüyle uzlaşması söz konusu olacaktır. Öz, varlığın görünüşü ve ışımasını ifade edecektir. Özün kendisi, kendisini olumsuzlayan varlık olarak kendisini görünüş ve öz olarak ortaya koyacaktır. Burası asla öncelikle bir öz vardı, ardından da görünüş ortaya çıktı gibi düşünülmemelidir ki, bu bağlam Hegel'de geçmişin şimdi olmuş bir geçmiş şeklinde ele alınmamasıyla ilişkilidir (düşünsel bir geçmişe, şimdi olmamış bir geçmişe işaret edilmektedir). Daimi bir görünüşe gelme hali ve onun olumsuzlanmasından söz etmek Bütün yaklaşımı açısından en doğrusudur (kaldı ki, görünmediği varsayılan öz, özsel olarak da ifade edilemez). Şeylerin kendi hareketi olarak açığa çıkan olumsuzlama, Bütünlük ihtiyacının tezahürü olarak algılanmalıdır. Demek ki, tüm sürecin özün kendi içinde gerçekleşmesiyle karşılaşmaktadır. Öze ilişkin olarak geçişin sürekliliği şeklinde bir yaklaşım mevcut değildir. Hegel'de özle ilgili meselenin tek tek nesnelerin özüne değil, Bütüne ilişkin olması bu bağlamda önemlidir. Bu noktada özün kendisini kendisi ile bağlantılaması ve doğal olarak kendi başkasına gönderme yapması dikkate değerdir. Çünkü bu bağlantılama nedeniyle kendisiyle bağlantı olarak özdeşliği çelişki olarak vücut bulmaktadır; öz, özün özdeşliğinin çelişki şeklide açığa çıkma süreci olarak ortaya konulmaktadır. Özdeşlik de haliyle en başta kendisiyle özdeş olmaktadır. Hegel'deki özdeşlikten bağımsız bir fark olmayacağı, özün kendisiyle özdeş olma meselesinde bina edilmektedir. Farkın çelişkiye götürülmesi de bu

yüzden özde ele alınmak durumundadır. Nitekim burada farkın Bütünün içerisine yerleştirildiği görülmektedir. Fark da tıpkı özdeşlik gibi özün bir uğrağı olarak ortaya çıkmaktadır. İkisi de birbirine bağlantılanır ve burada başka bir uğrak ortaya çıkmaktadır.

Tüm bunların toplamında öz, Bütün'ü ifade ettiği anda sadece genellilikten söz edilebilmektedir. Öz, kavram olarak genelliliktir Hegel'de. Genellilik, hareketi Aynı'ya bağlayan şeyin tezahürü olarak açığa çıkmaktadır. Bu yüzden Deleuze, Hegel'deki yansımanın derdine düşmektedir. Kendi içsel zorunluluğunu yansıtan bir şeyde Aynı'nın hareketini, daha doğrusu sahte bir hareketi görmektedir. Başlangıç sonunu vazettiği ölçüde bu tekrar sahte bir tekrar olmaktadır. Deleuze'ün (2107, s. 19) *Fark ve Tekrar*'ın hemen başında tekrarı genellikten ayırma çabası dikkate alınırsa genelliğin, sembolü döngü olan “benzerliklerin nitel düzeni” ile sembolü eşitlik olan “denkliklerin nicel düzeni” şeklinde iki büyük düzeni varsaydığının altı çizilmelidir.

Deleuze açısından tekrar, yasayı yapan genele karşı tekilliği, yasaya tabi olan tikele karşı tümelliği ve sıradan olana karşı istisnai noktayı ifade etmesiyle değerlidir. Hegel ise idea dâhilindeki tekil ile tümel arasındaki ilişkiyi tikel ile genel arasındaki kavramın soyut ilişkisine yerleştirmektedir (tekilin tüm somut zenginliğinden ve belirlenimlerinden koparılması). Bu yüzden Deleuze, ideayı dramlaştırarak kavramın dolayımından kurtarmak istemektedir. Tekrar, kavram altında felsefi olarak genellilik formu içinde sınıflandırma işleviyle düşünülmektedir ki, bu durumda felsefi düşünce üretimi kavramın dolayımından geçmek durumunda bırakılmaktadır. Hegel'de temsil sadece bir genellilik olarak kalmaktadır. Fakat Deleuze'e göre yasaların genel işleyişinin altında tekilliklerin oyununun devam ettiği göz ardı edilmemelidir; temsilin dolayımından kurtulmanın anlamı budur. Gerçek bir hareket, Deleuze açısından tekilliklerin bu oyunundadır; daha doğrusu tekil öğrenme süreçlerindedir. Asla Aynı'nın tekrarı olarak vurgulanmayan ontolojik tekrarın anlamı da burada ortaya çıkmaktadır.

Ahlak yasasına da Deleuze'de bu cepheden saldırması dikkate değerdir. Tekrar, genellilik olarak sunulduğunda artık buna uygun bir davranış biçimi talep edilir; bu, davranış açısından böyledir. Bununla ilişkili olarak tekrarın, genellilik altında bilimsel bir yasa gibi düşünülmesi söz konusudur ki, bu durumda bunun ahlaki kılınarak kabul edilmesi beklenmektedir. Özne açısından temel soru, “ne yapmalıyım”, “ne yapmamalıyım” şeklindedir. Ahlak yasası, bizi tam da genelliğin girdabına sokacaktır. Tekrarı dolayım üzerinden genellilik haline getirerek ona bir yasa olarak bakan düşünce, yaşamın inorganik akışını organizma haline getirip ahlak yasasını dayatacaktır. Bu, özne

ile yargı arasındaki uzlaşma talebiyle daha da net anlaşılmaktadır. Buradaki genellilikse doğanın genelliği değil, alışkanlığın genelliliğidir ki, Deleuze açısından bunun altında da daima tekillik oyunları mevcuttur. Buradan çıkmanın yolu ilk olarak ilkelere doğru yükseliştir, yasanın kökensel olarak bir kuvveti saptıran ve kökensel gücü gasp eden ikinci el bir ilkeyi barındırdığı iddiasıyla karşı çıkılmalıdır; ikincisinde ise yasa sonuna kadar benimsenir, kendini yasaya numaradan teslim etmiş bir ruh ortaya konulmaktadır (Deleuze, 2017, s. 24). İşte bunlardan birincisi ironi, ikincisi ise mizah sanatıyla ilgilidir ve tekrar her ikisine aittir. Mizah ve ironi, dışarısının düşüncesine yeğliliklerin hareketi olarak açılan kapıdır. Yasanın altüst edilmesi olarak ironi ve mizaha ilişkin bu açılımı Deleuze, Sade ve Masoch örneğinde tartışmak isteyecektir. *Sacher-Masoch'un Takdimi*'nde (2007a) yasanın klasik imgesinin Hristiyan dünyası tarafından da sahiplenilen eksiksiz bir ifadesini Platon'un sunduğuna dikkat çekerek Deleuze (Kant ise klasik imgeden ilk vazgeçenlerdendir), bu imgenin ironi ve mizahı içermekten geri kalmadığını (bunun can alıcı örneği Sokrates'in ölümüdür), yasayı düşünmenin düşüncenin ironi ve mizahtan oluşan komikliğiyle mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Sadist kahramanda yasanın onu temellendiren bir İyi'ye değil, onu altüst eden bir Kötülük İdeası boyunca daha yüksek bir ilkeye doğru aşılması, yasaları yıkan bir ilk doğanın biçimsel olmayan ögesi söz konusudur (ironi); mazohist ise yasadaki sonuçlarına doğru alçalan hareketle (cezadan, yasaklanan hazzı mümkün kılan bir koşul yaratarak suçluluğu 'döndürür') ifade edilmektedir (mizah) (Deleuze, 2007a, s. 78-9).

2.2.2.3. Temellendirme

Herhangi öznellik tartışmalarında temellendirme konusunun öneminden az çok bahsedilmiş ve temelin logosun etkinliği olması noktasında *Fark ve Tekrar*'dan hareketle Aynı veya özdeş, temsili sonsuz kılmak ve daima eğmek, bükmek ve tekrar bükmek şeklindeki üç anlamına vurgu yapılmıştı. Bu bölümde de bu eksenden devam etmeye çalışılacaktır. İlk başta ise Deleuze'un 1956-57 yıllarında *lycée Louis le Grand*'da verdiği, yaklaşık elli yıllık bir süre sonrasında su yüzüne çıkan "Temellendirme Nedir?" (2019a) adlı seminerlerin geniş notlarından yararlanılacaktır. Deleuze bu seminerlerde Platon'dan Heidegger ve Husserl'e kadar birçok filozofla hemhal olmaktadır. Bu notların sahip olduğu kavram setinin özellikle *Anlamanın Mantığı* ve *Fark ve Tekrar* açısından giriş niteliğine sahip olduğu düşünülmektedir.

Temelin özdeşliğin tahtıyla anılması, temellendirmesi gereken şeyin sonradan gelenlerin/ikinci dereceden sahip olanların/pay alanların talebi olmasıyla ilişkilidir, yani temele ihtiyaç duyan şey her fenomenin doğası olarak bir “talep”tir; bir anlamda “imge”dir. Deleuze (2019a) açısından “talepte bulunmak bir hakkın erdemiyle bir şeyi talep etmektir. Belki de bu hak icat edilir.” Buradaki mesele her talebin bir hakkı zaten varsayıyor olmasıdır. Temelse bu hakkı verebilecek ya da veremeyecek olandır. Dolayısıyla bir hakem gibi üçüncüyü ifade etmektedir. Fakat üçüncülüğü başvurulmasından gelmemektedir. Temelin hem temellendirici hem de başlangıç anlamına gelmediğinin altını çizen Deleuze’e (2019a) göre temel esasen birincidir, ilktir; gölgede, bilinçdışında işlediği için üçüncüyü ifade etmektedir.³⁶ Taliplerse daima kendisiyle özdeş olana, ilk elden buna sahip olana benzemeye çalışmaktadır. Burada ilk elden sahip olan temel olarak açığa çıktığına göre (ideanın temel olarak tayinidir) benzeyen temellenmiş olmaktadır. Böylelikle fark, benzer olana boyun eğmek durumunda kalmaktadır. Temelin farkı ölçmesi ve yaratması sınav niteliğiyle ilişkilidir. Elbette ki bu noktada birçok talip olduğu görülmektedir. Bu sebeple logos seçim yapmak durumundadır. Bir hiyerarşi vardır. Üçüncü, dördüncü, beşinci dereceden taliplerden bahsedilir. Dolayısıyla benzerlik belirli bir uzaklık ve yakınlık ilişkisiyle ölçülmektedir. Bir de en altta kurucu bir ayrılık [*disparité*] olarak simulkarlar vardır. Bu kuruculuk, göçebe-dağılıma dairdir.

O halde Platoncu bölme yöntemi açılanmaya başlanmalıdır. Bu yöntem, öncesinde ele alındığı gibi bir sınavdan geçirir, yani seçme ilkesidir. “Şey”in kendisini imgeden, aslı kopyadan, modeli simulkardan ayırarak fark’ı belirlemektir. Deleuze, bunun dolaysızın bölünmesi olduğunu tespit eder görülmektedir. Aristotelesçi yöntemi ise kavramın dolayımını işin içine dahil etmekle eleştirmektedir. Bu noktada Platoncu bölmenin Aristoteles’in gereksinimleri doğrultusunda anlama hatasına düşüldüğünü ifade eden Deleuze (2017, s. 94) bölmeye ilişkin önemli metinlerden biri olan *Sofist*’in dışında (burada sadece sahte talibin izi sürülür, simulkar serimlenir) Platon’un iki temel örneğine işaret etmektedir: Birincisi, *Devlet Adamı*’nda devlet adamının “insanlara çobanlık yapmayı” bilen kişi olarak tanımlanırken tüccarların, doktorların, çiftçilerin vb. kişilerin “insanların gerçek çobanı benim” demesiye ikinci,

36Deleuze (2019a), temelin birbirinden ayrılan “birinin başka bir zorunluluğa boyun eğmesini sağlamak”, “bir alanın ya da bölgenin atanması” ve “talebin/iddianın geçerlilik koşullarının olması” şeklindeki üç anlamını ortaya koymaktadır.

Phaedrus'ta iyi deliliğin ve hakiki aşığın tanımlanması noktasında pek çok talibin çıkıp “aşk benim, aşık benim” demesidir.³⁷ *Devlet Adamı*'nda (2018) politikacıyı insanların çobanı yapmak adına doktor, çiftçi, tüccar vb. arasında oluşan rekabetin çözülmesi adına “bir ve aynı anda başka bir şey de olmayan” ve “tek işi politika yapmak olan” bir politikacı formu belirlenerek hakiki ve hakiki olmayan talipler birbirinden ayrılır. *Phaedrus*'ta ise (2020) iyi temellenmiş coşkunluk pek çok şey görmüş, örtük olmasına rağmen tekrar canlanabilen pek çok anıya sahip olan ruhların özelliğidir; nefesine düşkün, unutkan ruhlar sahte taliplerdir.

Platon'unun amacı, sorunu tanımlamaktan ziyade daima hakikiliği test etmektir. Mesele seçici farkın, bölme yöntemi vasıtasıyla nasıl yaratıldığıdır. İşte bu odakta Deleuze, Platon'un “mit” kavramını hatırlatır. Bölme, seçme işlevinin yerine getirecekken yerini mite bırakır. Bölme, mitin oyunuyla can bulmaktadır. Mit, bölmenin tamamlayıcı unsurudur. Mit ile diyalektik arasındaki ikilik bölme yöntemiyle aşılar. Fark, mitsel bir formda dolayımlanır. Platon, *Devlet Adamı*'nda (2018) miti, hısımları, hizmetkârları ve taklitleri analogi yoluyla ayırt etmeye çalışmaktadır. *Phaedrus*'ta (2020) ise “delilikler”i ayırt etmek için mit devreye girer; ruhların bedene sızmadan önce idealarla ilgili neler görmüş olabileceği mitte açıklanmaktadır. Deleuze'e (2017, s. 96) göre mit ve diyalektik Platon'da iki ayrı kuvvet olsa da diyalektik, bölmeyi sahiplendiği andan itibaren bu ayrım değerini kaybedecektir; bölmenin kendisi bu ikiliği aşar ve diyalektikle bütünleştiği miti bizzat diyalektiğin unsuru haline getirir. Bunun anlamı, Aristoteles'in Platon'a yönelttiği bölme işleminin dolayım lamadan yoksun olması eleştirisinde gizlidir. Fakat Deleuze (2017, s. 96) açısından mit, “dönme ve geri dönme”, “dağıtma ve bölüştürme” şeklindeki iki işlevli bir çemberdir. Çemberin merkezi olan temel ise mitte bir sınavın veya seçilimin ilkesi şeklinde bina edilir ve seçmeli bir katılımın derecelerini tespit etmek suretiyle bölme yöntemine anlamını vermektedir. Son kertede mitin manası sahte taliplerin elenmesinde gizlidir (bunun içkin modelini kurar). Sahte taliplerin ölümü mit ve destanın geleneğine göredir.

Temsil, özdeşlik olarak bir karakter kazandıktan sonra mesele artık onu başlatmak veya olanaklı kılmak değil, sonsuza yaymaktır. Bunun adı değinildiği üzere orijisel

³⁷Platon'un, farklı dönemlerinde -sistemik olarak ayırmanın, farklı yöntemler olarak sunmanın doğru olamayacağını da belirterek- diyalektiği üç farklı şekilde kullandığı düşünülmektedir (Kalaycı, 2020, s. 29-30): Birincisi, *Savunma*, *Kriton*, *Protagoras*, *Kharmides*, *İon*, *Lakhes*, *Gorgias*, *Menon* gibi ilk dönem diyaloglarında Sokratesçi sorgulama yöntemidir; ikincisi, *Devlet* ve *Theaitetos*'ta saf varlıkların bilimi, saf düşünce, en üstün bilimdir; üçüncüsü ise *Devlet Adamı*, *Sofist*, *Philebos* gibi geç dönem diyaloglarında idealara göre bölme yöntemidir.

temsildir. Talebin nesnesi nitelik olarak farktan ziyade farkın içindeki sonsuz olacaktır. Sonsuz, küçükün ve büyüğün özdeşliği anlamına gelmektedir. Küçük ve büyük ise sonlu temsilin sınırları olarak çalışmaktadır. Dolayısıyla sonsuz küçük ve büyük (aralarında simetrik bir ilişki yoktur), sonsuzun, temsilin koşullarınca sonlu için söylenmesini ifade etmektedir. Bu yüzden en küçük veya en büyüğün ne olduğu sorusu anlamsızlaşacaktır. Nihayetinde belirlenmiş olan arketektonik bir unsurun tabiiyetine girecektir. Burada Deleuze açısından Aristoteles'te tartışılan limit kavramı da anlamını değiştirecektir. Limit, bir formun sınırlarından ziyade yakınsanılan bir temel üzerinden temellendirmeye işaret edecektir. Bu bağlam Leibniz ve Hegel'e sonsuzluk kavramı odağında önemli bir müdahaledir. Leibniz, sonsuzca küçükten itibaren özdeşliğe ulaşırken çelişkiyle hareket eden Hegel, sonsuzca büyükten itibaren özdeşliği temellendirmektedir. İkisinde de fark'ın yitişiyle, organik temsilden orijisel temsile geçişle karşılaşmaktadır. Mesele, farkın fazlalığını ve eksikliğini özdeşlik, karşıtlık, analogi ve benzerlik ilkeleriyle ilişkilendiren bir temelle buluşmaktır. Bu da temsil için yalnızca bir antinomi oluşturmaktan ibarettir.

Deleuze'ün *Leibniz Üzerine Beş Dersi* (2007b) odağında Leibniz'la başlanacak olursa bunun yöntemi “yeter-neden” ilkesidir. Fakat Deleuze için yeter-neden, özdeşliğin kendisi değildir. Farkın özdeşten ve temsilden kaçmış kısmını özdeş ve temsile tabi kılmanın yoludur. Leibniz'in her türlü farkı kavramsal farka indirgemesi, yeter-nedeni farkların kavram tarafından temsil edilebilmesine taşımak anlamındadır. Leibniz, sonsuzu küçükleştirmekte, en küçükte yakınsak ilişkilerle “bir-arada-olanaklılık” kurmaktadır. Fakat bu bağlamı netleştirmek için Leibniz'de “öz hakikatleri” ve “varoluş hakikatleri” şeklinde ayrıma dikkat çekilmelidir. Öz hakikatleri, bütün dünyalarda bu hakikatlerin aynı olmasını, başka türünün düşünölemeyeceğini ifade ediyordu. Analizle kanıtlanarak yüklemın özneye dâhil olmasına, bu analizin sonluluk şartına uymasına işaret ediyordu. Burada çelişmeler olanaklı değildi. Dolayısıyla özdeşlik denilen şeyin kendisini öz hakikatleri olarak içirme/ kapsama yoluyla bütün dünyalara özğölediğimizde sorun yoktu. Fakat varoluş hakikatlerinde mesele çetrefillidir. Özdeşlik öz hakikatlerini yönetirken varoluş hakikatlerini düzenleyen süreklilik ilkesidir (yitip giden fark olarak da ifade edilebilmektedir; ilişkinin terimleri yitip gittiklerinde sürmekte olan ilişki kastedilmektedir).³⁸ Varoluş hakikatleri açısından odak, Leibniz adına

³⁸Deleuze (2017, s. 76) özler arasındaki ayrımı muhafaza eden sonsuzca küçük yönteminin Leibniz'da çelişkiden farklı olduğunu ve “kötü-söyleme” (*vice-diction*) şeklinde ifade edilmesi gerektiğini

yüklemle öznenin özdeşliği olamazdır, bir yüklemden diğerine ve oradan bir diğerine geçilmesidir. Sonsuz bir analizin bakış açısı söz konusudur, yani varolanların alanı sonsuz analizdir. Günahkâr yüklemi ile Adem arasında mantıki bir özdeşlik kurulamasa da bir süreklilik olduğu kanıtlanabilir. İki unsur arasında sonsuz küçük ilişkilerin sağladığı bir süreklilik söz konusudur, yani sonsuz küçük ilişki iki unsur arasına yerleştirilebildiği ölçüde süreklilik sağlanabilecektir. Diğer taraftan gerek öz hakikatleri gerekse de varoluş hakikatlerinde yüklemın öznenin mefhumuna dâhil olması gereklidir (Sezar’da değil, Sezar’ın mefhumuna). Adem’in günah işleyeceğının özne mefhumuna kayıtlı olması, varoluş hakikatlerinin anlamıdır.

O halde Leibniz’da “tüm analitik önermelerin doğru olması”ndan, “tüm doğru önermelerin analitik olması”na geçilebilmektedir. Çünkü bu yeter-neden ilkesinin ortaya konmasını gerektirecektir. Leibniz, mütekabiliyet ilkesini kullanarak özdeşlik ilkesini tersine çevirmektedir. Burada özneye yapılan her doğru atıf zorunlu olarak analitik olacaktır ya da özneye ilişkin doğru olarak söylediğimiz her şey öznenin mefhumunda önceden bulunacaktır. Dolayısıyla açığa çıkan şey bozulmayan bir özdeşlik ilkesidir. Bu noktada özneye doğru kabul edilen tek bir şey değil, tüm dünya sıkıştırılmak zorundadır. Sezar mefhumuyla ilgili her şeyin yüklenmesi gerekecektir. Bu düzlemde yeter-neden ilkesini, bir şeyin zorunlu nedenini ortaya koyan basit nedensellik ilkesinden ayırt etmek gerekmektedir. Yeter-neden, şeyin kendi mefhumuyla ilişkisine gönderme yaparken nedensellik, yalnızca şeyin bir başka şeyle ilişkisini ifade etmektedir. Açıklamak gerekirse A’nın B’ye, B’nin C’ye neden olduğu sonsuza kadar uzanan neden-sonuç serisi (belirsizlik olarak düşünülmelidir) söz konusudur nedensellikte. Yeter-neden ilkesindeyse A’nın B ile ilişkisinin bir nedeni olması, B’nin A tarafından içerilmesi, A’nın mefhumuna dâhil olması anlamına gelmektedir. Bu noktadaki en önemli şey “ifade” kavramında gizlidir, yani bütün mefhumların (monadlar) her biri dünyanın bütününü ifade etmektedir. Deleuze’ün (2017, s. 78) belirttiği gibi, “tüm monadların ortak ifade edileni olarak dünya, kendi ifadelerinden önce gelmektedir. /.../ İşte bu anlamda (Leibniz’in Arnauld’ya mektuplarında sürekli hatırlattığı gibi) yüklemelerin her öznenin tabiatında bulunması, tüm bu özneler tarafından ifade edilen dünyanın bir arada olanaklılığını varsayar.”

vurgulayarak kötü-söylemenin, yalnızca özellikleri ilgilendirmesi nedeniyle çelişki kadar ileri gitmediğini mi söylemek gerektiğini sormakta ve yitip gidenin sezgi bakımından olduğuna dikkat çekmektedir.

Öznenin her bir mefhumu dünyanın bütününe ifade ettiğindeyse yalnızca tek bir özne olduğu, bir anlamda bu evrensel öznelere görünüşleriyle karşı karşıya olunduğu riskiyle karşılaşmaktadır. İşte bu noktada Leibniz, her bireysel mefhumun ancak belirli bir “bakış açısından” dünyanın bütününe kapsadığını savunmaktadır. Bakış açısı, bireysel özü tanımlayacak şeydir. Burada bakış açısı özne tarafından ortaya çıkmaz, özne bakış açısı tarafından teşkil edilmektedir. Bu yüzden “kendi bakış açısı” gibi bir durumla anlaşılmaz. Leibniz açısından dünya, kendisini ifade eden bakış açıları dışında mevcut olamazdır, yani kendinde dünya diye bir şeyden bahsedilemez. Kendinde Rubicon’u geçmeyen Sezar ve günah işlemeyen Adem ise ne çelişkidir ne de imkansızdır. Neticede öz hakikatlerindeki gibi bir çemberin kare olmayacağı gibi bir şey söz konusu değildir varoluş hakikatlerinde. Fakat böyle bir bağlam olsa olsa sonsuzdan doğurtulacaktır. Öz hakikatlerindeki gibi sonlu bir çelişkiden değil... Leibniz’in Adem’in yaptığı her şeyin bireysel mefhumuna dahil olduğunu savunurken günah işlemeyen Adem’in olanaklı olması sorunu, günah işlemeyen Adem’in kendinde olanaklı olması, edimselleşmiş dünyanın geri kalanıyla bir arada olanaklı olmaması cevabında gizlidir. Bu tam da bir-arada-olanaklı olmamanın neden çelişki şeklinde çalışmadığını gösterecektir. Mesele, mantıksal olasılık ilişkisi değildir. Son kertede her dünyanın bir arada olanaklılığını tanımlayan süreklilik yasasıdır. Nihayetinde bir-arada-olanaklılığın, olağan nokta dizilerinin birbirine yakınsamasına gönderme yaptığı görülmektedir ki, tersi düşünülseydi süreksizlik yasasından söz edilmiş olunurdu. Tanrı’nın olanaklı dünyaların en iyisi olarak bu dünyayı seçmiş olması süreklilik yasasının gereği değil midir? Leibniz’in *Teodise*’sinin (2019) amacı bu değil midir? Buradaki şey bir kıyaslama içeriyor gibi görünebilir, ama asla bir üstünlüğe işaret edilmez. Her dünyanın sonsuz olduğunu akılda tutmak gerekir ki, “bizzat sonsuzca küçüğün sınavında farkı mutlak bir maksimuma taşıyan şey bir enüstünlük derecesidir” (Deleuze, 2017, s. 79).

Hegel’e gelinecek olursa Deleuze için Hegelci çelişkide fark sonuna kadar götürülmüş gibi görünse de farkın özdeşliğe geri getirildiği düşünülürken burada çelişki en büyük fark olarak çalışmaktadır. Başka bir anlatımla Hegel’de olumsuzluk olarak farkın en uç noktaya gittiğinde çelişkiye kavuşması, farkın en baştan özdeşliğin yoluna serilmiş olmasıyla mümkündür (özdeşlik bu bağlamda basit bir anlık özdeşliğinden ibaret değildir). İşte fark tam da burada çelişki vasıtasıyla özdeşliğe tabi kılınan bir temel gibi durmaktadır. Peki, Deleuze, en büyük farktan neyi kastetmektedir? Sonsuzluğu kendi içkin hareketi içinde bir sınırlılık olarak, yani sınırlı bir sonsuzluk

olarak algılamaktaydı Hegel. Dolayısıyla Leibniz’in sonsuz küçükte bir arada olanaklılık olarak yakaladığı sınırlılığını, Hegel mutlakta bir sınırlılık şeklinde yakalamaktaydı. Leibniz, çelişkiyi dışarıda bırakarak sınırlılığını kurarken Hegel, çelişkiyi sistemin tamamına dâhil ederek büyüğe kavuşmaktaydı. Burada en büyük farkı anlamak için çelişkiyi dışsal bir şeye gerek duymadan kendi iç çelişkisi olarak algılamak gerekmektedir, yani farklılaşan şeyin çelişkinin kendi içinde yer alması kast edilmektedir. Belki de bu yüzden Deleuze (2017, s. 74) Hegel’de çelişkinin problem yaratmadığını vurgulamaktadır: “Çelişki çözülür ve çözülürken de farkı bir temelle ilişkilendirmek suretiyle farkı da çözer. Tek problem, farktır.”

Hegel’de çelişkinin kendini çözmesi, başkasını her dışlama eyleminin, kendini de yok etmesi olduğu gerçeğidir, yani kendi başkasını yok etmek, kendisinin ancak ve ancak başkası yoluyla kendisiyle dolaylı olmasıyla ilişkilidir (bir tür kutupsallığa işaret edilmektedir) ki, çelişkide kendisinin başkasından ayrımı kendi içinde kaldığı için özsel ayrımın özdeşliği kapsamak zorunda olduğunun altı çizilmelidir. Çelişkinin kendini çözmesinin temel düşüncesiyle buluşması, bu süreçle alakalı görülebilmektedir. Deleuze (2017, s. 74), Hegel’in de Aristoteles gibi farkı zıtların karşıtlığı şeklinde belirlediğine dikkat çekip “karşıtlığın sonsuza kadar gitmedikçe soyut, sonsuzun da sonlu karşıtlıkların her dışına konuluşunda soyut kaldığına altını çizmektedir.” Hegel’deki sonsuz temsilin de Aristoteles’teki gibi farkın kendine özel kavramının, farkın genel kavramının özdeşliğe işlenmesiyle karıştırılması doğrultusunda sonuçlandığını kısa bir parantez içerisinde belirtip devam etmek gerekmektedir. Bu noktada Hegel’in amacı sonsuzu devreye sokarak, daha doğrusu onun bir Bütün olarak sistemin her tarafında kendisini göstermesini sağlayarak zıtların özdeşliğini yakalamaktır. Farka kayıtsızlığı daimi kılan şey budur. Bu kayıtsızlıktan şeylerin olumlu ve olumsuzluk içinde zıtlık olarak kurulabileceği noktaya gelinmektedir. Zıtlık tam da burada özsel farktır. Başka’nın zıttı ise Ben’in zıttı haline gelecektir. Zıtlıkta başkası kendi içinde görünmektedir. Öncesinde ifade edildiği üzere başkası artık kendi başkası olmuştur, yani varlık kendi ile dolaylı hale gelmiştir. Zira çelişkinin anlamı, “her zıttın kendi başkasını dışarı atması, dolayısıyla kendi kendini dışarı atması ve o dışarı attığı başkaya dönüşmesi” gerekliliğine dairdir (Deleuze, 2017, s. 74). İşte Deleuze için burada zıtlıkların basit özdeşliği olumlunun ve olumsuzun özdeşliği (gerçek ve spekülâtif birlik) şeklinde vücut bulur ve bu basit özdeşlik çelişkide aşılmış olur. Çelişkiyle birlikte fark olumlu ve olumsuz olana, ikisine birden içeridenleştirilmiştir. Fakat Deleuze, olumlu ve olumsuzun aynı olmasının, aynı

şekilde gerçekleşmediğinin altını çizme ihtiyacı hisseder (2017, s. 74-5): “/.../ artık olumsuz aynı anda, hem olumlu yadsındığı zaman olumlunun oluşu hem de olumlu kendi kendini yadsındığı veya dışarıda bıraktığı zaman olumlunun geri dönüşüdür.”

Temellendirmenin üçüncü bağlamı ise eğmek, bükmek ve tekrar bükmek olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada talibin nesnesi kendisini bir çemberde bulacaktır. Mevsimler ve zaman, yıllar ve günler bükülmekte, dairesel bir biçim almaktadır. Şimdiki zamanın vücut bulması ve geçişinin sağlanması hedeflenir, yani temellendirmek burada tam da şimdikiyi temsil etmek anlamına gelmektedir. Temel, bir geçmiş kurgusuyla tüm şimdileri kendi daireselliğinde temsil etme gücünü elde edecektir. Böylelikle “ezeli Bellek veya saf Geçmiş olarak asla bizzat şimdi olmamış olup böylece şimdinin geçmesini sağlayan ve tüm şimdilerin birlikte var olduğu çemberin referans noktasını oluşturan geçmiş olarak görünür” (Deleuze, 2017, s. 356-57). Bu tablo, Platon’da çemberin dönüşü ve payların dağılımıyken Leibniz’de bir-arada-olanaklı olmanın bizatihi kendisi, tüm bakış açılarının dağıldığı bir yakınsama çemberidir, önceden kurulmuş uyumdur; Hegel’de de bütün olanaklı *başlangıçlar* ve şimdiler temellendirilen bir ilke uyarınca durmak bilmeyen çemberde yeniden dağılırlar (Deleuze, 2017, s. 356). Platon’daki mesele seçme ilkesi üzerinden az çok netleştirilmişti. Leibniz’de ise merkez etrafındaki dairesel bir hareket, her şeyin birbirine yakınsaması yeter-neden ilkesi etrafında düşünülmüştü. Hegel’e dönüldüğünde, öncelikle Hegel’deki erek konusunun tüm sürece içkin olarak düşünülmesi gerektiğinin altı çizilmelidir. Erek, daima tamamlanışında algılanmalı ve Bütüne aitliğiyle düşünülmelidir. Bu noktada başlangıç meselesi de klasik anlamda temel gibi ele alınmamaktadır. Bu, ereğini de içeren ontolojik bir başlangıç olarak düşünülmelidir, yani başlangıç, kendisini sonda vazeder. Bunun sonucu olarak hiçbir zaman ayrıcalıklı bir başlangıç noktasından söz edilmez. Örneğin, Descartes’ta başlangıç problemi fazlasıyla önemli olduğundan Düşünüyorum temel gibi çalışmakta ve her şey bu noktadan sonra bina edilmektedir. Hegel’deyse başlangıç, sonunu vazeden olarak ortaya konulduğunda temel olarak ne başlangıç ne de son görülebilir. Nihayetinde bu, Hegel’in temelsizleşmeye dayalı bir felsefe kurduğu anlamına gelmemelidir. Temel bu sürecin kendisi olarak varolacaktır, yani tüm sürecin içkin hareketidir ve bu anlamda Kartezyen felsefeden oldukça farklıdır. Kartezyen bakış açısı Hegelci Bütünlüğe ulaşılmasına yetmeyecektir. Teleoloji de *lineer* bir şey olmaktan çıkmaktadır, yani bu Bütünlük anlayışı doğrultusunda uğraklar arasındalık üzerinden kavranmayacaktır (uğraklar ayrıcalık kazanmaz). Belirlenim, zorunlu bir geçiş değildir;

sürecin tamamına ilişkindir. İfade etmeye çalışıldığı gibi sürecin tamamına içkin bir teleoloji söz konusudur. Aksi halde çember konusunun da bir anlamı kalmayacaktır.

Başlangıç kendini sonda vazetmeseydi Hegel açısından hem bilimden söz edilmez hem de kötü sonsuzda kaybolunurdu. Bu varlık, kendine geri dönmeyi ifade ettiğinden başlangıç ve sonun aynılığı ortaya konulmaktadır. Gerçek sonsuz, çemberin Bütünlüğüne sahiptir. Bu yüzden tüm başlangıçların çemberde dağılması, çemberin hiçbir uğrağına ayrıcalık verilmeyerek Bütünlüğün içinde her şeyin dağılması anlamındadır. Bu noktada kendine geri dönen bir oluş imgesinin ortaya çıkmasıyla karşı karşıya kalındığı düşünülmektedir. Mesele yeniden başlamak gibi bir şey değildir. Söz konusu şey kendi içine geri dönmüş olandır ve kendi içine geri dönmüş olan sadece “kendi”dir. Hegel’in aktarmaya çalıştığı bağlam kendinde eşitlik olarak kendine dönmektir. Başlangıç ve sonun aynılığı, kendinin kendisiyle eşitlenmesidir. Burada dinsizlikten dinginliğe geçiş de bir eşitleme olacaktır. Kendi asıl olarak dinginsizliktir, ama geri dönüşüyle bir özdeşlik ve yalınlıkla buluşur. Kendinde varlığın yalınlığı olan bu yalınlık, dolayısıyla kendini kendi başkası yapan varlığın yalınlığıdır ve varlığın olumsuzlanması odağında düşününce anlamlıdır.

Başlangıç geri dönüştür denildiğinde özün kendisi, görünmesini içerdiği gibi kendisine geri dönüşü de içerecektir. Dolayısıyla geri dönen özün kendisidir. Nihayetinde özün kendisi bir vazetme hareketi olarak ortaya çıkmaktaydı. Öz, varlığın kendi hareketidir ve bu yüzden varlıktan ayrı bir öz söz konusu değildir. Bu düzlem tam da başlangıcın yansıma hareketinde vücut bulmasıyla alakalıdır. Çünkü yansıma hem başlangıcı hem de geri dönüşünü vazeden olarak ifadesini bulacaktır, yani yansıma bir vazetme hareketidir (bu hareketin tamamı yansıma olarak düşünülmelidir). Hareket bir yansıma olarak ortaya çıktıysa, yansıma da bir *darstellung* ise bunun aparatlarının ne olduğunu düşünmek gerekmektedir. Bu da çelişki ve olumsuzlamadır. Bir şey, kendi içinde çelişki taşıdığı süre devinmektedir. Bunlar başlangıcı temellendiren ilkelerdir. Çelişki ve olumsuzlama bir yansıma olarak kendi içkin hareketi içinde devindirici aparat olarak kullanılmaktadır. Nihayetinde çelişki, özün görünüşle değil, kendi kendisiyle çelişmesidir. Çelişki, daima öze içkindir. Hegel’de çemberin özdeşin olumsuzluktan geçtiği sonsuz dolaşımı ifade etmesi bundandır. Dolayısıyla burası bir Bütünlük olarak anlatıldığında temellendirme, sistemin tamamına içkin olarak ele alınmaktadır. Bu yüzden dışarısında devinen hiçbir şeyin kalmaması sağlanmaktadır. Öyleyse Hegel,

Descartes'ın aksine dışarısında akış halindeki dünya için kendisini şaşırtabilecek şeyler için kontroller yapmaya ihtiyaç duymamaktadır. Her şey zaten içeride deviniyordur.

Deleuze açısından temelin asıl anlamı belirlenmemiş olanı belirlemektir. Fakat bu oldukça karmaşıktır. Bu karmaşıklığın kaynağını Deleuze, şu şekilde ifade etmektedir:

“bizzat belirlenim gerçekleştiğinde, bir form vermekle, kategoriler temelinde verili bir maddeye form kazandırmakla yetinmez. Zeminde bir şeyler, yüzü olmayan otonom bir varoluş, formsuz bir baz, herhangi bir form kazanmaksızın, daha ziyade formların arasına sızarak yüzeye çıkar. Bu zemin artık yüzeyde olması itibariyle derinlik ve zeminsizlik adını alır” (Deleuze, 2017, s. 358).

Zemin, zeminsizlik halini aldığı anda tüm formlar dağılıp yok olur, modeller kaybolur. Zira modeller kaybolduğu için evren, Deleuze felsefesinde “tamamlanmış ve sınırsız”dır. Nihayetinde evren bir fark sisteminden oluşmaktadır. Her şey, her hayvan, her varlık simulakrlardan ibarettir. Modelleri yıkıp simulakrları açığa çıkartan şeyse “zamanın boş formu”dur [*la forme vide du temps*]. Zaman bir varlığın kendisini sunduğu form olmaktan çıkar ve özdeşliğin tüm prangalarını kaldırır. Zamanın boş formu, “farkı belirlenim ile belirsiz arasındaki fark formunda düşünceye” dâhil eden şeydir. O halde düşünmeyi düşüncede oluşturan şeydir ve onun “karşılaşma” bağlamındaki önemi budur. Karşılaşmayı belirleyen bir zaman ve mekân bu yüzden söz konusu olamazdır. Belirlilik şimdiye bir form dayatan bellekle ele alınmaz. Mesele, tam da üçüncü zaman sentezidir. Ben'in üçüncü zaman sentezi ve ebedi dönüşle parçalanması bir anlamda zeminsizliğin serimlenmesidir. Bu düzlemde zeminsizlik düşünceyi harekete geçiren aptallık halini alacaktır. Tam da herhangi öznellik tartışmasında neden zeminsizliğe vurgu yapıldığının anlaşılabilirliği açığa çıkmaktadır. Zeminsizleşme kavram yaratımının anahtarıdır. Burada temelin altı her zaman eleme çabasında olduğu simulakr tarafından oyulmaktadır. Simulakr, ıraksama ve merkezsizleşmeyi olumlayan şeydir ve bu, kökensel olan ile onun üzerine kurulan arasındaki ayrımı yerle bir eden ebedi dönüşle anlam kazanmaktadır. Nitekim “sadece ıraksayan diziler ıraksayan halleriyle geri gelirler /.../ ebedi dönüşün çemberi daima merkezleşen bir merkez için daima dışmerkezli kalan bir çemberdir (Deleuze, 2015, s. 291). Sonsuz temsili olduğu yerde bakış açıları ne ölçüde çoğalırsa çoğalsın seriler aynı bir nesneye gönderme yaparken ve daima yakınsama koşuluna tabi kılınırken temsil yıkıldığında her bakış açısına yeterli bir anlama sahip, özerk bir yapıtın karşılık gelmesi gerekecektir (Deleuze, 2017, s. 103). Bu sebeple asıl odak serilerin ıraksanmasıdır, yani bakış açılarını çoğaltmak, yaratmakla eşdeğer değildir. Sonsuz

temsil düşüncesi Bir veya Çok'un herhangi birisini seçmekten ziyade Bir'i çoklaştırarak çalışmaktadır. Simulkrın anlamının, heterojen dizilerin onda taşınıyor olmasında gizlenmesi bu ıraksama fikrindendir. Buradaki mesele diziler arasındaki bir benzerlik değildir ki, bu yüzden Deleuze (2015, s. 288) “yalnızca birbirine benzeyen farklıdır” ile “yalnızca farklar birbirine benzer” önermeleri arasındaki ayrımı sıklıkla vurgulamaktadır. Benzerliği farkın koşulu olarak gören birincisinde fark, özdeşlikten itibaren düşünülürken ikincisinde özdeşlik, zemindeki bir aykırılık olarak ele alınmaya çalışır; birincisi temsilin, kopyanın dünyasıyken ikincisi simulakrın dünyasıdır. İkincisinde fark birbirinden farklı terimleri doğrudan ilişkilendirir ve burada kökensel aykırılığın büyük veya küçük olmasının hiçbir önemi kalmayacaktır.

3. ÖZNELLİK ÜRETİMİNİN MAKİNESEL SÜRECİ

Çalışmanın bu bölümünde Deleuze'ün *Anlamın Mantığı* ve *Fark ve Tekrar* eserleri ile Guattari'yle birlikte kaleme aldıkları *Anti-Ödipus* ve *A Thousand Plateaus*'un birlikte okunması sunulacaktır. Bu okuma, herhangi özneliliklerin üretimini makinesel kılmak açısından oldukça önemlidir. Dışarısı düşüncesi bu bölümde “üretimin üretimi” düzlemine yerleştirilmeye çalışılacaktır. Bu dört eser arasında öznelilik üretimi bağlamında temel bir süreklilik olduğunun ortaya konulması hedeflenmektedir.

Birinci alt başlık, “Yapıya Karşı Makine Fikri”dir. Bu bölümde Deleuze felsefesinin en önemli kavramlarından bir olan makine kavramının yapıya karşı nasıl bir silaha dönüştüğü, öznelilik üretimi bağlamında özellikle Guattari'nin çözümlemeleri doğrultusunda değerlendirilecektir. İkinci alt başlık, “Dramatizasyon-Arzulama Makineleri”dir. Bu bölümde arzulama-makineleri kavramıyla arzunun dikleştirilerek nesnenin dolayımından kurtarılması ile Deleuze'ün dramatizasyon yöntemiyle ideayı kavramın dolayımından kurtarması arasındaki bağ yakalanmaya çalışılacaktır. Üçüncü alt başlık ise “Heterojen Dizileşme-Organsız Beden”dir. Burada Deleuze'ün *Anlamın Manti*'ğinde kurmaya çalıştığı anlamın üretiminin, organsız bedenin sahasında çalışmak gibi bir zorunluluğa sahip olduğu netleştirilmeye çalışılacaktır.

3.1. Yapıya Karşı Makine Fikri

Deleuze ve Guattari felsefesindeki en önemli tartışmalardan biri makine konusuna dair. Bu tartışmalar genellikle Deleuze'ün Guattari'yle karşılaşmasının onda makine kavramını/makinesel süreçler teorisini felsefesine dâhil etme noktasında bir kırılma yarattığı düşüncesine dayanmaktadır; hatta bu durum Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus* süreciyle başlayan birlikteliklerinin kaynağı olarak da anlaşılmaktadır. Bu noktada önem kazanan şeyse Guattari'nin 1969'da Paris'teki Freudçu okul için bir konferans metni olarak yazdığı “Makine ve Yapı” [*Machine et Structure*] makalesidir (makale ilk başta reddedilmiş, ancak üç yıl sonra Fransızca olarak yayınlanmıştır). Makinesel bilinçdışı üzerinden Lacancı paradigmaya radikal bir müdahale olan, Ödipus kompleksinin yapısal teorisini yıkmaya girişimi şeklinde vücut bulan, arzulama-makineleri ve savaş makinesi gibi kavramları su yüzüne çıkaran bu makale *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantiğı*'nın yeni düzlemler ortaya koymak adına bir incelemesi olarak vücut

bulmakta ve Deleuze ve Guattari'nin buluşmasının temelini oluşturmaktaydı.³⁹ Deleuze (Deleuze, 2009b, s. 318) bu metni, “bir *makinenin* ilkesinin yapı varsayımından ve yapısal bağlardan kurtulması” şeklinde ifade etmekteydi. Guattari'ninse (1984, s. 111) *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantiğı*'nda bulduğu şeyi yapı kavramının çözümlenmesine dair kendi amacı doğrultusunda yararlanabileceği özgün bir yorum olduğunu söyleyebiliriz. Guattari bu makaledeki derdini, “bir makine kendi yapısal eklemlenmelerinden ayırt edilemez, buna karşılık, her olumsal yapıya bir makineler sistemi tarafından ya da en azından bir mantık makinesi tarafından hükmedilir” sözleriyle ortaya koyuyordu.⁴⁰ Guattari, bu cümleyi Deleuze referanslı ayırdığı uzun dipnotuyla bütünleştirmişti. Dipnotun can alıcı kısmı, *Fark ve Tekrar*'ın hemen başında karşılaşılan “genellilik” ve “tekrar” arasındaki ayrıma dikkat çekilmesiydi. Guattari yapıyı genellilikle, makineyi ise tekrar düzeniyle ilişkilendirerek anlatmaya çalışıyordu. Meselesi, tekrar düzeninin bütünüyle yapısal kategorilerle açıklanamayacağıydı. Bu, virtüelden edimsele olan hareketin yapısal olarak eklemlenmiş bir şeye dayanmıyor olması şeklinde düşünülmelidir. Farkın farklılaştırıcısı işlevi görececek bir tekrar makinesine ihtiyaç vardı. Burada söz konusu olan şey yapıyı, ancak ve ancak ikincil bir etki olarak ortaya çıkaran bu makinenin varlığıydı (yapının belirleyen/kurucu olmaktan çıkması, yani epifenomen haline gelmesi). Bu çerçeveden düşünüldüğünde dipnotunda Guattari, Deleuze'de “iki heterojen dizinin onları farklılaştırıcı rol oynayan paradoksal bir öğeye yakınsaması”nın yalnızca makinenin düzeniyle ilişkileneceğini anlatmaya çalışıyordu. Bunun anlamı, kuşkusuz heterojen dizileşmelerin makinenin içinde çalıştırılmasının mecburiyetidir. Bu mecburiyet öznellik üretimi açısından oldukça önemlidir. Çünkü öznellik üretimi, makine fikri olmadan düşünülemezdir. Bunun odağı, konunun arzulama-makinelerine taşınmasında gizlidir ki, Guattari makalesinin sonlarında arzulama-makinelerini betimlemekten geri durmayacaktı. Zira *Anti-Ödipus*'ta bilinçdışının birbirine bağlı arzulama-makinelerinin çokluğunu ifade ettiğine odaklanılmalıdır. Düşünürlerin

³⁹Bu çalışmada Guattari'nin Lacancı topolojiye müdahalesinin politik bağlamı da açıkça görülmektedir. Onun derdinin en başından itibaren devrimci örgüt sorununu açıklığa kavuşturmadır. Bu doğrultuda savunduğu şey devrimci örgütlerin kuramsal bir makine üretimini hayata geçirmesi gerektiği, bir anlamda herhangi bir toplumsal yapıya bağlanılmaması... Bunun anlamı elbette ki devrimci makineyi devlet aygıtının dışında bir göçebe savaş makinesine dönüştürmektir. Fakat devleti ele geçirmeye yönelik her türlü çaba, daha doğrusu sosyalist hareketler kendi devletini kurmaya dönük bir girdaba kapılmaktaydı.

⁴⁰Bu tezin amacı, bu makale üzerinden yapıyla bir karşıtlık olup olmadığı veya yapının terk edilip edilmediği gibi bir sorunsalla yüzleşmek değildir. En başından itibaren mücadelenin yürütüldüğü hattın içinden çalışmanın derdi ortaya konulmaktadır. Bu da Deleuze ve Guattari'nin ne bir kitabına ne de bir makalesine özgü bir şeydir.

sözleriyle, “arzu ve onun nesnesi aynı şeydir, bir makinenin makinesi olarak makinedir. Arzu bir makinedir, arzunun nesnesi de ona bağlı başka bir makinedir” (Deleuze ve Guattari, 2012, s. 44). Dolayısıyla arzuların birbirleriyle kurduğu dizileşmeler vasıtasıyla toplumsal fabrikanın makinesel bağlantıları bina edilmekte ve yeni öznellikler üretilebilmektedir. Bir anlamda heterojen diziler arasındaki ilişkilerde üretilen bir akış olarak arzunun transversel niteliğiyle herhangi öznelliklerin üretimi söz konusudur. Arzu, heterojen dizileri yeni bileşimlere sokan bir konstrüktivizm gibi çalışmaktadır. Bu yüzden de arzulama-makineleri, arzulayan özne-arzulanan nesne ikiliğini hiçbir şekilde tanımamaktadır; özne-nesne, temsil-üretim karşıtlıklarından önce varolmaktadır. Onun öznelerarasılıkla da bir ilgisi yoktur. Kaldı ki Deleuze ve Guattari’de (1987, s. 229) arzunun öznenen veya bireyden doğmadığı, daima dışarısından, daha doğrusu virtüel ve edimsel bir asamblajdan kaynaklandığı göz ardı edilmemelidir; arzuya içkin bir dürtü söz konusu değildir. Arzunun kendisi hem “sözcelemin kolektif asamblajı”nı hem de “bedenlerin makinesel asamblajı”nı ifade eden kolektif asamblaj oluşturmaya işaret ettiğinden düşünürlerde “her zaman dünyalarla sevişmek” söz konusudur. Bu dünyalar, heterojen dizileşmelerin yeni bileşimlerle buluşmasının ifadesidir. Bu noktada Lazzarato’nun düzlemi oldukça önemlidir. Lazzarato’ya (2016, s. 54) göre, “arzu insan öznelliğinin ifadesi değildir; insan ve insan ve insan-olmayan akışların asamblajından, toplumsal ve teknik makinelerin çoğulluğundan çıkar.”

O halde arzu, toplumsal ve teknik makinelerden bağımsız olarak ele alınmamaktadır. Arzulama-makinelerinin en önemli bağlamı onu toplumsal ve teknik makinelerle içkin bir ilişki içinde düşünülmesinin gerekliliğidir ki, aksi takdirde öznellik üretimini anlamak oldukça zorlaşmaktadır. Çünkü öznellik üretimini teknik ve toplumsal makinelerden ayrı ele almak mümkün değildir. Bu noktada teknik makineyse makineselliğin öğelerinden yalnızca biri olarak görülmek durumundadır. Düşünürlerde metafor olarak algılayamayan (gerçek etkiler üretir) makineyi salt teknik anlamda kavramak yanlıştır. Teknolojik, biyolojik, estetik vb. tüm seviyelerde kesişen, cisimleşen bir makinesellikten ve bu unsurların öznellik üretimi noktasındaki anlamından bahsedilmektedir. Bu, Guattari’de (2011) teknolojik dünya ile ontoloji arasında bir karşıtlık kurulamayacağıyla ilişkilidir; aksine makineler, bizleri onun “ontolojik heterojenez” olarak adlandırdığı dünyaya dâhil etmektedir. Makine kavramını anlamak için özne/nesne, doğa/kültür ikiliklerini bir kenara bırakmamız gerektiğini, onu aynı zamanda maddi, gayri-maddi, semiyotik unsurlara doğru genişletmek mecburiyetinde

olduğumuzu düşünen Lazzarato’nun (2016, s, 86) vurguladığı gibi, “makinenin içinde hem ‘görünür eşsüremlî’ (tamamlayıcı parçaların, planların ve denklemlerin asamblesi) hem de virtüel-artsüremlî boyutlar bulunur, çünkü makine, bir dizi geçmiş makinenin ve gelecekteki sonsuz sayıdaki makinenin kesişme noktasında bulunur.” Tam da bu anlamda makine, daha sonra ele alınacağı üzere düşünürlerde “diyagramatik işlev”i ifade edecektir. Deleuze ise meseleyi biraz daha yukarı taşıyarak makinelerin teknik olmadan önce toplumsal olduğunu vurgulayacaktır:

“/.../ veya daha ziyade maddi bir teknolojiye önce gelen bir insan teknolojisi vardır. Kuşkusuz maddi teknoloji etkilerini bütün bir toplumsal alanda geliştirir, fakat bunun bizzat mümkün olabilmesi için araçların veya maddi makinelerin öncelikle bir diyagram tarafından seçilmiş ve düzenekler tarafından varsayılmış olması gerekir” (Deleuze, 2013d, s. 59).

Makineyi, tekniğin bir alt kümesi olarak görmemek mekanizme düşmemek açısından oldukça hayatidir. Bunun riski organizma düzenine çekilmekle ilişkilidir. Arzulama-makineleri organizmanın kişisel birliğinin ve mekaniğin yapısal bütünlüğünün yıkılmasıyla anlamlıdır.⁴¹ Bu yapısal bütünlük ortadan kalktığında “dolaysız bir şekilde toplumsal bir bedenle ilişkisi” içinde kavranması gereken makine ile arzu arasında doğrudan bir bağ kurmanın imkânına kavuşulmaktadır. Aksi takdirde homojen bir bütünlüğe işaret eden mekaniğin içine düşülecektir. Son kertede makinesellikle hiçbir benzerliğe boyun eğmeyen, tamamıyla içkin bir işleyişe, mekaniksellikleyse (organik de aynı şekildedir) uyumla/ahenkle bir arada çalışan parçaların yapısal bir ilişkisine gönderme yapıldığı güçlü bir şekilde vurgulanmalıdır. Mekaniğin ahenkle bir arada çalışması, tam da gıcırdama ve bozulmalarla çalışmadığına işaretidir. Gıcırdama ve bozulmalarla işlemek makineselliğe aittir. Makine; bozulmalarla, gıcırdamalarla ve ufak patlamaların parlamasıyla çalışmaktadır (Deleuze ve Guattari, 2012, s. 203). Makinenin bozulduğunda çalışması, bir arzulama-makinesinin yer-yurduyla kurduğu akış sürekliliğinin araya başka kuvvetlerin girmesi sonucunda kesilmesi ve böylece yeni arzu akışlarına doğru yersiz-yurtsuzlaştırmayla karşılaşılması manasındadır. Bu yüzden de makine daima kodlama ve kopma nitelikleriyle ele alınmaktadır. Makine akışı keserek kodladığı, kodlayarak kestiği iki yönlü işlevle yazgılıdır. Makine ve akış arasındaki ilişki burada gizlidir. Makine, akış üzerindeki işlemi ifade etmektedir ve her makine bir diğeri

⁴¹Düşünürlerin *Anti-Ödipus*’tan sonra makinelerle yaşamı nüfuz ettirdikleri için yüzeysel bir dirimselcilikle suçlanmaları bu yüzden nafiledir. Onlarda dirimselciliğin, inorganizma olarak yaşamı işaret ettiğini gözden kaçırmamalıyız.

için akış değerindedir. Kendi içinde hâlihazırda sayısız makine barındıran her makine bağlantılardan (edimsel bağlantılara indirgenemez), kesilmelerden ve birleşmelerden ibarettir. Makineler, akışları düzenleyip bağlamasıyla anlamlıdır (kişilere, organlara, maddi ve semiyotik akışlara ait tüm akışları) ki, hangi bağlantıları inşa edebileceği hiçbir zaman bilinmemektedir, yani bir *İgnoramus*'tur. Makinenin bozularak çalışması asla bozuk çalışması anlamına gelmemektedir. Bozukluk, bir eksikliğe gönderme yapmaktadır, ama hiçbir makinesel ilişkide eksiklik söz konusu değildir.⁴² Bilhassa “Arayış” kavramı düşünüldüğünde kastedilen makinenin kendi ilişkisini her an bozabilmesidir. Bu da bir anlamda düşünürlerdeki “sürekli yersiz-yurtsuzlaştırana bağlanmak” meselesini açığa çıkartmaktadır. Deleuze felsefesinin meşhur mottosu olarak “sadece bağlantılarını çoğaltanı korumak” bu ekseninde değerlidir. Bu motto şüphesiz bir eklemlenme değildir. Makineler-arası bir eklemlenme olarak düşünmemek gerekir. Yoksa n-1 olarak çokluk ve rizom felsefesi anlaşılabilir kalacaktır. Deleuze ve Guattari tarafından çokluk:

“daima, daha büyük bir boyut eklemekle değil, aksine en basit yoldan, itidalle, zaten hâlihazırda olan boyutların sayısıyla, daima n-1’le oluşturulmalıdır (bir çokluğa yalnızca bu yolla ait olur: daima ondan çıkarılmış olarak). Kurulacak olan çokluktan biricik olanı çıkarmak; n-1 boyutta yazmak. Bu tarz bir sistem ‘rizom’ olarak adlandırılabilir” (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 6).

sözleriyle ifade edilmektedir. Nihayetinde çizgilerden oluşan rizom, noktalar arasındaki ikili ilişkilerin tanımlandığı yapı konusundan oldukça farklı çalışmaktadır. Alliez’in (2001) vurguladığı gibi, tekil unsurlar arasındaki ilişkilerin (tekilliklerin) bir çokluktaki oluş çizgilerini oluşturması, bizi klasik düşüncedeki gibi bir üstün boyuttan ve yapısal düşüncede olduğu gibi anlamlandırmanın bütünleyiciliğinden özgürleştirecektir. İşte rizomun önemi, tekillikleri yapısal bir birliğe düşmeden dağıtabilmesidir. Çünkü rizom her zaman kırılabilmekte, belirli bir yerden paramparça olup yeni bileşimlere yol alabilmektedir.

⁴²Makinenin bozularak çalışmasından kasıt “organsız beden”i kendi sınırı olarak görmesiyle ilişkilidir. Burada önemli olan bu sınırın bir sınırlılık, bağlayıcı bir belirlenim olarak ele alınmamasıdır. Burası arzulama makineleri ile organsız beden arasındaki itme-çekme hareketiyle ilgilidir. Makinenin çıkardığı her gürültü organsız beden için katlanılmaz bir hal almakta ve organsız beden; kaygan, donuk, gergin duygu pırıltılarını yansıtmayan opak yüzeyini göstererek arzulama-makinelerini itmektedir (Deleuze ve Guattari, 2012, s. 22).

Bunların toplamında tüm bu meselelerin bir başka noktadaki önemine değinmek gerekmektedir. O da Deleuze'ün yapıyla boğulduğu düşünülen felsefesinden makinesel süreçler aracılığıyla kurtulduğu algısıyla ilgili, yani söylenmeye çalışılan şey yapıdan makineye doğru bir geçişin varlığı... Böylesi bir vurgu Deleuze felsefesindeki temel sorunsalların ne olduğunu tespit etmekten uzak olduğu gibi Deleuze'ü evrimiyle okumak anlamına da gelmektedir. Baştan belirtmek gerekir ki ne Deleuze'ü ne de Guattari'yi evrimiyle düşünmek doğru değildir. Aksi takdirde bir düşünürü uğraklaştırarak ele almak hatasına düşülmektedir. Böylesi bir tablo o düşünürün çalışmalarını birbirinden kopararak her birinin kendi içinde çözümlenmesine yol açmaktadır. Bu şekilde olduğunda düşünürlerin yaşamları boyunca temelde hangi sorunsalları dert edindiği ve saldırı hatlarının ne(ler) olduğu görmezden gelinmektedir. Örneğin, 1988'de yayınlanan *Kıvrım*'da (2006b) Deleuze'ün dizileşme konusunu reddettiği/kenara ittiği söylenebilir mi? Deleuze, bu bağlama *Foucault Üzerine Dersler: Bilgi*'de (2019c) Foucault'nun en başından itibaren aslında hep aynı konuyla uğraştığının, eksenleri arasında kendini geliştiren bir düşünce olduğunun ki, diğer türüsünün onu "kötürüm bırakmak" tehlikesini barındıracağına altını çizerek değinmektedir; kötürüm bırakama hali Deleuze için düşünüre güvenmemekle aynıdır, güvenmekse düşünürü içkinlik düzlemindeki gibi el yordamıyla aramak manasındadır.

Bu çerçeveden düşünüldüğünde Guattari'nin Deleuze'ü yapıdan kurtarıp kurtarmadığı sorusu boşa düşecektir. Deleuze'de genelde söylenilenin aksine bir ayrılma veya yeniden bütünleşme hiçbir zaman söz konusu değildir. Örneğin, Zizek'in *Bedensiz Organlar*'da (2015) yaptığı gibi "Guattari'siz iyi Deleuze" ile "Guattari'li kötü Deleuze" (ilkinde felsefi bir deliliğe düşüp ikincisinde onu oradan çıkaramama hali) gibi bir şey anlamsızdır. Aktarmaya çalışıldığı üzere Deleuze'ün en başından itibaren felsefe tarihinde kendisine saldırı hattı olarak yerleştirdiği şeyin ne(ler) olduğunu idrak edilmelidir. Bunun cevabı, düşünce tarihinde dışarısı düşüncesinin temsili formları aracılığıyla içeriden kılınması gerçeğine işaret etmektedir. Düşünce tarihine ancak ve ancak bu cepheden yaklaşıldığında Deleuze'ün derdinin bu gerçeğe kuruculuğa içkin yıkıcı gücü odağında öznellik üretimi üzerinden savaş açtığı anlaşılabilmektedir. Dramatizasyon, göçebe dağılım, zaman sentezleri gibi temel sorunsallar bu savaşın mevzileri olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla Deleuze'ün sürekli olarak kendisine savaşta kullanacağı aletler aramaktadır. Makinesel süreçler meselesi de saldırı hattına yönelik keşfettiği en güçlü araçlardan bir tanesidir. Bu çalışmada Deleuze'ün *Fark ve Tekrar* ve

Anlamın Mantığı’ndan başlamak üzere *Sinema I: Hareket İmge* ve *Sinema II: Zaman İmge*’yi de kapsayarak tüm eserlerindeki düzlemi öznellik üretimi olarak okunmaktadır. Bu, Deleuze felsefesini bir indirgemeye tabi tutmak anlamına gelmemektedir. Aksine onu “melezleşme”lerin içinden düşünmeye ve bu anlamda bir teorinin benzemesi gerektiği “alet çantamız” haline getirmeye dairdir. Böylesi bir tablo Deleuze’ün eksiğini, yanlısını bulmak şeklinde düşünölemeyecektir. Bu tezin derdi Deleuze üzerine bir çalışma yapmak veya ona sadakat göstermek değildir. Bu durumun kavramları yalın birer metafora dönöştöreceğı açıktır. Hedefimiz Deleuze’den yola çıkarak/onun içinden geçerek/ondan el alarak yeni sorunsallarda bir “düşünce üretimi” ortaya koyabilmektir (kavramları yeni sorunsallara bağlayabilmek). Tüm bunlardan hareketle amaç, *Anlamın Mantığı* ve *Fark Tekrar*’ı makinesel olarak çalıştırmaktan ibarettir ki, bu iki eserin *Anti-Ödipus*’un handiyse omurgasını oluşturduğunu inkar edilmemelidir.

Heterojen dizilileşmelerin makinesel süreci, bu çalışma açısından oldukça önemlidir. Çünkü hem yapı hem de içeridenleştirme hareketi karşısında mevzi kazandıracak şey budur. Heterojen dizileşmeleri anlamak organizmanın, anlamlandırmanın ve öznenin üç gösterenine saldırıdan geçmektedir. Organizmadan inorganizmaya, anlamlandırmadan anlamlandırma-öncesine, öznenen birey öncesi tekilliğe yolculuk... Bu görev, *Kafka: Minör Edebiyat İçin*’de (2000, s. 7) “çoğul girişler” üzerinden net bir şekilde vurgulanmaktadır: “Çoğul girişler ilkesi, düşmanın, Gösteren’in girişini önler yalnızca, bir de aslında kendisini deneyimden başka bir şeye sunmayan bir yapıtı yorumlama girişimlerini...” Bu üç gösteren biçimine *A Thousand Plateaus*’taki, “yeğün-oluş, hayvan-oluş, algılanamaz-oluş” şeklindeki minörleşme süreçleri olarak hiçbir temsile yaslanmayan üç oluş biçimi denk gelmektedir. Burada her tip oluşun meydana getirdiğı moleküler çizgilerle karşılaşılır. Arzu oluşumları bu çizgiler boyunca çalışmaktadır. Oluş felsefesi, gösteren-gösterilen ilişkisini yerinden etmenin anahtarı olacaktır. Çünkü bu yersiz-yurtsuzlaştırma girişimi aracılığıyla “ayırt edilemezlik ya da farklılaşma” bölgesi kurulacaktır.

Örneğin, Deleuze’ün hayvan-oluş’la ilgili olarak Bacon’un resimlerini, hayvanla insan arasında bir ayırt edilmezlik, karar verilmezlik bölgesi meydana getirmesi bağlamında değerlendirmesi dikkate değerdir. *Kritik ve Klinik*’teyse Deleuze (2013b, s. 9-10), “ne genel ne de belirsiz, öngörölmemiş, önceden varolmayan, bir topluluk içinde tekilleştiğı ölçüde daha az dayatılmış bir halde herhangi bir şeyle bir yakınlık bölgesi kurulabilir /.../ oluş her zaman ‘arasında’ ya da ‘içinde’dir” demektedir. Bunun anlamı,

bir kez daha görülmektedir ki biçimlenmemişlik konusuna ilişkindir. Çünkü kadın, hayvan ve moleküler-oluş daima kendi biçimlenmelerinden kaçan olarak tariflenir. O halde belirli bir biçime bürünmeyi olanaksızlaştırarak pek çok farklı ilişkiselliğe vurgu yapan rizomatik fikrini tekrardan dikkate almak gerekir. Bir halden öteki hale geçişin çoklu ve karmaşık durumu, her birinin yersiz-yurtsuzlaştığı ve başka bir şey olduğu bir karşılaşma söz konusudur. İlişki, artık iç içe geçmiş heterojen dizilere dağılmaktadır. Burada özdeşlik felsefesindeki gibi öykünmeye, özümsemeye vb. yer olmadığı gibi ilişkiler-arası bir eşitleme de söz konusu değildir. Diğer taraftan oluşun anlaşılmasını zorlaştıran şey de budur, o ancak sabit başka bir terimle kurulan ilişki çerçevesinde idrak edilmektedir. Bu yüzden düşünürler, oluşun kendisinden başka bir şey üretmediğini, gerçek olanın sabit terimler değil, oluşun kendisi/oluş bloğu olduğunu savunmaktadır. Fakat bu noktada terimlerin sabitliği ortadan kaldırıldığında büyük bir boşlukla baş başa kalabilme riskinden kaçınılmalıdır. Öncelikle burada Deleuze felsefesinde ilişkilerin kendi terimlerine dışsal oluşunu ve böyle ele alındığında bu ilişkinin birbirlerine bağlandığı terimlerin doğasından çıkarsanamayacağı dikkatlerden kaçmamalıdır.⁴³ İkinci olarak bilinmesi gerekense oluşa giren terimler arasında “simbiyoz” a benzer bir ilişkinin olduğudur. Bunun bağlandığı nokta, bu tür bir ilişkiyi olanaklı kılan şeyin çokluk olduğu gerçeğidir. O halde Deleuze ve Guattari’de çokluğun “doğa değiştirmeden bölünemeyen” olarak tanımlanmasına dikkat çekilmelidir. Nihayetinde terimlerin değişmez yanları dışında irdelenebileceği bir yaklaşım onları çokluklar olarak kavramaktan geçmektedir: “Sürüler, çokluklar durmadan birbirlerine dönüşürler, geçerler. Kurtadam ölünce vampire dönüşür. Bu hiç de şaşırtıcı değildir, çünkü oluş ve çokluk bir ve aynı şeydir. Bir çokluk, öğeleriyle, onların birleştikleri veya kapsadıkları bir merkezle tanımlanamaz” (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 305). Bu noktada düşünürlerin rizom’un düzenlenmesinin ve oluşun ele geçirilmesinin vurgusu olarak Henry Miller’dan hareketle “fazlalık olarak” ifade edilen “ot” (*weed*) kavramına başvurduğu göz ardı edilmemelidir. Deleuze ve Guattari’nin ifade ettiği gibi:

“dünyanın vaktinde olmak. İşte algılanamaz, ayırt edilemez ve kişisiz olmaktan oluşan üç erdem arasındaki bağ. Bir niteliği, diğer özelliklerden ayrılmazlık alanını bulmak için soyut bir yola indirgemek ve böylece yaratıcının kişisizliğine olduğu gibi *haecceity*’nin içine

⁴³İlişkilerin dışsalılığı, bu ilişkilerin bağlı bulunduğu terimlerin özerkliğini varsaymaktadır. Deleuze’ün birçok eserinde yer alan bu konunun ayrıntıları için özellikle *Ampirizm ve Öznellik*’ten (2008: 103-04) yararlanılabilir.

girmek. Öyleyse çimen gibiyiz. /.../ Bütün sözcüğünü oluşturduk, belirtisiz tanımlılığı, eylemlilik-oluşu ve bize anlam veren uygun adı oluşturduk. Doyurmak, çıkarmak, hepsini bırakmak”⁴⁴ (Deleuze ve Guattari 1987, s. 280).

Burada otun kendisi hiçbir zaman belirleyen/belirlenen ilişkisine girmemektedir, kendi başına bir belirlenimdir zaten. Bu yüzden “vahşet”in sahasına gönderme yapmaktadır. Ot, kendinde fark olarak vahşettir. Fark denilen şey bir kavramın özdeşliği ve temsilinden kurtulduğunda inanılmaz bir vahşet içermektedir. Nihayetinde vahşet, belirlenimin TA KENDİSİ’dir. Vahşet, belirlenimin bir uğrağı veya momentı değildir. Vahşet dünyası belirlenimin TA KENDİSİ olarak alındığı andan itibaren yapısal bir bütünlük haline gelebilen her şeyle kavga başlatmaktadır. O halde vahşetin sahası, organsız bedene açılan kapıdır. Buradaki kavga, “karşı-kavga” değil, “arasında-kavga” olacaktır. Karşı-kavga, yeni varoluş kiplerinin varolma olasılığını ortadan kaldırırken yok edici olmayan arasında-kavga, çokluklar arasındaki yeni öznellik üretimlerine, yani herhangi öznelliklere kapı açacaktır. Deleuze (2013b, s. 163), Kafka’nın *Bir Kavganın Tasviri*’nden hareketle ikisi arasındaki ayrımı, karşı-kavgayı bir kuvveti yıkmaya ya da püskürtmeye çalışmakla, arasında-kavgayıysa tersine bir kuvveti, kendine ait kılmak üzere ele geçirmeye çabalamakla aktarmaktadır; arasında-kavga, bir kuvvetin başka kuvvetleri ele geçirerek bir oluş içinde onlara katılarak zenginleştiği bir süreci ifade etmektedir.

Heterojen dizileşmelerin analizi, demek ki düşünürlerde göstermeyen semiyotikler ya da başka bir ifadeyle gösteren-sonrası semiyotikler kavramının kullanımını da açığa çıkartıyor. Göstermeyen semiyotikler kavramsallaştırmasıyla Deleuze ve Guattari’nin - eserlerinde hiç değinmemiş olsalar da- derdinin tutarlılık düzlemini sabit anlamlara raptiyeleyen Lacancı gösterilen ile gösterenin kopmamak üzere birbirine düğümlendiği noktaları kuran “kapitone noktaları”nın [*points de caption*] sökülmesi olduğunu görülmektedir. Bu noktalar, bilindiği gibi Lacancı “anlamlandırma zinciri”nde aksi koşulda sonsuza dek sürececek anlamlandırma hareketinin durdurulduğu noktalardır ki, sabit anlam ilizyonunu üreten de bunlardır. Diğer bir ifadeyle bu noktalarda “gösterenin altındaki gösterilenin aralıksız kayması” durur ve istikrarlı anlamlama uğraklarının kapısı açılır. Kapitone noktası, onun -Freud’un fallik evre ve kastrasyon karmaşasından

⁴⁴Buradaki Amerikan edebiyatının üstünlüğünün kanıtının bir özelliği olduğuna dikkat çekilen “çimen gibi olmak” (*like grass*) kelimesi, Walt Whitman’ın *Çimen Yaprakları*’ndan hareketle anlatılmaktadır. Deleuze (2013b, s. 73-9), bu incelemeye *Kritik ve Klinik*’te yer vermiştir.

çıkardığı- “*Nom-du-Père/Non-du-Père*” kavramından ayrı düşünülemez. Kelime oyunu yapılarak Baba-nın-Hayır’ı simgesel düzenin kurucu kavramı haline getirilmiştir. Baba karakterini yasayla özdeşleştiren simgesel işlevin dayanağıdır Baba-nın-Adı. Burada anne-çocuk çiftini bozan Baba-nın-Adı, anlamlandırmanın bundan böyle normal işlemlerini sağlayan kurucu gösterendir. Bu gösteren, bir yandan özneyi üzeri çizilmiş özne (\$) durumuna getirirken diğer yandan da ödipal yasaklamayı ve ensest tabusunun “hayır”ını ortaya koymaktadır. Fallus’un bilinçdışının merkezi göstereni olarak inşası Baba-nın Adı’yladır. Baba-nın-Adı, çocuğun dünyasına giren simgesel bir işlevdir (bu nedenle gerçek babayla karıştırılmamalıdır). Simgesel, İmago’daki görüntünün gerçek olmadığı üzerine temellenir. Çünkü artık arzu gelişimsel olarak görülmemesi gereken (deneyimimizin tam da odağındadır) imgeseldeki gibi kendine yatırım olarak değil, imgesel ile simgesel arasındaki “eşik”te, Lacan’ın “görünür dünyanın eşiği” olarak düşündüğü yerde yabancılaşmış Ben’in kendine yaptığı yatırımı (Ödipus kompleksi aracılığıyla) ötekine yaptığı yatırıma dönüştürmektedir. Ötekine yapılan yatırım bir ikamedir. Bu eşik, ikame edebileceği bir arzu nesnesi olarak Baba-nın-Adı’na yaslanmaktadır. Anneyle özdeşleşen ve annenin temsil ettiği her şey olmayı arzulayan çocuk, annenin arzusu olan fallus olmak istemektedir. Lacan’ın “kapitone noktası” olarak adlandırdığı yer burasıdır. Annenin fallus arzusunu karşılamak için çocuk, ayırıcı bir işlev olarak Baba-nın-Adı’nı ikame edecektir ve böylelikle onun toplumsal varoluşa girişi, toplumsal düzenin temsilcisi olarak Baba-nın-Adı’yla mümkün kılınacaktır ki, kuşkusuz çocuğu “annenin arzusu”ndan [*le désir de la mère*] koruyan Baba-nın-Adı olmasaydı ne Freud’un kastrasyon kompleksiyle rahatlıkla yakınlık kurulabilen babasal metafordan (Lacan’da psikotiklerde dilin metaforik kullanımının olmaması da bu metaforun eksikliği sebebiyledir) ne de fallik adlandırmadan konuşuyor olurduk.

Makineler, göstermeyen semiyotikler sayesinde heterojen dizileşmeleri kurar. Makinesellik her zaman için söylemsel olmayan sözcelem asamblajları ve göstermeyen semiyotiklere içkin olarak kavranmalıdır. Aksi takdirde yapı gibi duran bir eklemleme mantığının tuzağına düşülmektedir. Göstermeyen semiyotikler Guattari’de değinildiği üzere “diyagramatik işlevler”le vurgulanmaktadır. Daha doğrusu diyagram, göstermeyen semiyotiklerin başka bir ifadesidir. Bu işlev, öznesiz bir öznellik fikri açısından oldukça önemlidir. Çünkü göstermeyen semiyotikler, şeyler üzerinde eylemesiyle ve bir öznenin temsilini pas geçip (işlemsel kayıtlar yapmaktadır) bir organı, bir algı istemini, entelektüel bir faaliyeti ve benzerlerini doğrudan bir makineye, prosedürlere ve işaretlere

bağlamasıyla diyagramatik işlev olarak düşünülür (Lazzarato, 2016, s. 41). Gösterenin anlamlandırmayla, diyagramınsa üretimle ilişkili olduğunu (maddi akışlar ve semiyotik makine arasındaki karşılıklı ilişki yoluyla üretirler) ve bu bağlamda diyagramatik düşüncenin Guattari’de statik bir etkiden ziyade dinamik bir güç olarak kavrandığı görülmektedir. Diyagramın bu üretimiye yukarıda değinilen “ot” temasındaki gibi “fazlalık” üretimiyle ilişkilidir. Guattari (1996, s.152), diyagramı göstermeyen semiyotiklere dayalı dilsel-olmayan yaşamsal, estetik, toplumsal, matematiksel, makinesel ve imgesel boyutların etkileşimi olarak düşünmektedir. Bu etkileşimin manası, diyagramı oto-poietik bir öznellik üretimi açısından ele almaya dairdir. Çünkü oto-poietik makine, öznellik üretimlerini toplumsal ve ekonomik makinelere, estetik yaratımlara ve dilsel-olmayan semiyotiklere kadar genişletme imkanını sunacaktır.

Guattari, Humberto Maturana ve Francisco Valera’nın *Bilgi Ağacı*’ndaki (1998) gelişimi için kendinde bulunmayan etkenlere ihtiyaç duyan yaşamsal organizasyonlar ile kendi kendini biçimlendiren yaşam formlarına dair ayrımından hareketle kendilerinden başka şeyler üreten “allo-poietik makineler” ile kendi tamamlayıcı parçalarını sürekli yenileyen bir işleyiş sayesinde kendi düzenini üreten ve belirleyen “oto-poietik makineler” arasında ayırım yapmaktadır.⁴⁵ *Chaosmosis*’de (1995) bu kavramlardan yararlanan Guattari açısından diyagram, oto-poietik bir makine olarak “varoluşsallaşma işlevi” üzerinden okunmaktadır; hatta diyagram doğrudan oto-poietik makine olarak betimlenmektedir. Çok-anlamlı kartografik yöntemin öznellik süreciyle birlikte varolmasına ve bu bağlamda öznellik üretim araçlarının *oto-poiesis*’inin olanaklı kılınmasına temas eden Guattari’de oto-poietik makine, kuşkusuz etik-politik bir öznellik üretiminde otonom bölgelerin yaratımıyla ilişkilidir. Guattari, bir sanatçının yola çıkarak sürekli olarak yeni yaratımlara açılmasına benzer şekilde öz-yönetime dayalı öznelliklerin üretilmesini serimlemektedir. Dolayısıyla mesele verili öznelliklerle karşılaşmak değil, otonominin gerçekleşme sürecini ortaya koymaktır.

Bu süreç, yapıdan da kurtaracak olan şeydir. Guattari (1995, s. 37) için yapı, geribildirim döngülerine işaret ederek bütünleşme kavramını devreye sokmaktadır; burası yapıyı sonsuz bir geri dönüş ilkesine göre işlevlendiren girdi ve çıktılar tarafından

⁴⁵Oto-poietik makine, Otonomist Marksizmin temel kavramlarından biri olan “kendini değerli kılma”yla (*self-valorization*) iç içe düşünülebilmektedir. Otonom bir özelliğin varlığına işaret eden bu kavramsallaştırma, işçi sınıfının gelişimini sermayenin gelişim dinamiklerinin bir fonksiyonu olarak irdeleyen Modernist Marksist okumaları bir kenara bırakıp emeğin canlı üretken gücünün, sermayenin değil, işçi sınıfının kendi etkinliklerini yaratma gücüyle anlaşılabilirliğini vurgulamaktadır.

gerçekleştirilen işgalle ilgilidir ki, nitekim yapı denilen şey sonsuzluk arzusuyla bezenirken makine ortadan kaldırma, ölüm tehdidi ve felaketle sarmalanmıştır. İşte diyagramın neden bir fazlalıkla, yani virtüel olanla anlaşılması gerektiği görülmektedir. Bunu tespit ederken Guattari'nin amacı, topolojik eşyapı olarak tarif edilen homeomorfizm ilkesine dayanan bir yapı fikrinden çıkmaktır. İki uzayın birbirinden hiçbir parça koparmadan hiç durmayıp birbirine dönüşümünü ele alan homeomorfizmdaki mesele bütün topolojik uzaylar topluluğu üzerinde bir denklik bağlantısının tanımlanıyor olmasıdır. Guattari'nin tekrar ile genellilik arasında kurduğu karşıtlık da bu denklik konusuna ilişkindir. Çünkü denklik bir genellilik düzeninin ifade edilmesinden kaynaklıdır. Tekrar ise bizi denklik düzleminden koparacak olan şeydir. İşte bu noktada oto-poietik makinenin sağladığı farkların bir denksizlik ilkesine yaslanması önem kazanmaktadır ki, bu tam da virtüel olana ilişkindir. Oto-poietik makine, girdi çıktı ilişkilerine kapalı olması noktasında oldukça değerlidir. Fakat bu, kendi üzerine kapanan bir şeyden söz etme handikabından kurtulduğunda anlamlıdır (yapı gibi durma riski). Yoksa farklı türdeki kolektif ilişkilere açılmanın gerekliliği anlamsızlaşacaktır. Bu yüzden Guattari, bu düzlemi diyagramatik virtüellikler olarak çözümlemektedir. Diyagramatik virtüellikler, kolektif bir makinesellik fikrine taşınmanın anahtarıdır. Otonominin manası da budur. Makine bu şekilde varolmak için her zaman bir fazlalık üretimine mecburdur. Bu bir eksikliği değil, tersine tamamlanmışlığı ve sınırsızlığı işaret etmektedir. Bunu, gösteren kavramının işlevinin yok edilmesi noktasında radikal bir ontolojik dönüşüm şeklinde tarif eden Guattari'de bu tamamlanmışlık, sadece onu üreten, işlevini yerine getiren veya yok eden insanla değil, diğer virtüel ya da edimsel makinelerle, insan-dışı bir sözcikleme, öznellik öncesi diyagramla ilişki içinde olunan bir tamamlayıcılıktır (Guattari, 1995, s. 37). Dolayısıyla öznellik üretimi bir yanda insana ait, diğer yandaysa insan-olmayan kolektif veya bireysel semiyotikleşme ve sözcük asambajlarıyla birlikte düşünölmek durumundadır. *Schizoanalytic Cartographies*'de (2013) tüm makinesel sistemlerin "modöler öznellik" veya kısmi öznellik olarak nitelendirilen "öznellik öncesi" işleyişlerin doğrudan destekçisi olarak kurulması bu noktada dikkate değerdir. Çünkü öznellik-öncesi şeklinde ifade edilen şeyin "kendisi-için insan olmayan"a işaret ettiği görölmektedir ki, oto-poietik makine, öznellik öncesi bölgeler aracılığıyla kendisini kurmaktadır. Heterojen dizileşmeleri göçebe dağılım olarak kurabildiği ölçüde önem kazanmaktadır. Bu bağlamda Guattari, yapısal ilişkiler içinde kurulmuş bir öznellik üretimi fikrini her zaman

için dışlamaktadır. Buradaki dert, Lacancı biçimsel bir öznenliğin reddi olacaktır. Lacan'ın öznenliği anlamlandırma zincirine raptiyelendiği meşhur, “bir gösteren (efendi gösteren olarak geçen S_1), bir özneyi başka bir gösteren için (S_2) temsil edendir” mottosu dikkate alınmalıdır. Öznenliği tek boyutlu biçimde ele almaktan çıkaran Guattari'deyse aksine ontolojik olarak öznenliğin heterojen kipleri, biçimlenmemiş gönderim evrenlerinin kümelenişiyle düşünülmektedir. Lacan'dan kopamayan farklı yapısalcılıklardaki gibi öznenliği gösteren sistemlerinin sonucuna indirgemek yerine onun insan ve insan-olmayana dair farklı bileşenlerini heterojenliklerde ele almak gerekmektedir.

Fakat bu gelenekte heterojenliklerin reddedildiği ya da yapının homojen dağılımın aşkınlığında çalıştığı tarzında bir şey söylenmesi doğru olmayacaktır. Mesele, yapının heterojen olarak kurulması bir kenara bu heterojenliğin sonsuzluk odağında bina edilmesi hasebiyle hep bir tamamlanmamışlıkla, eksiklikle çalışmasıdır (ki, genelliliğin kendi içinde heterojenlik taşısa bile mutlaka bir yasa etrafında ifade edildiği hatırlanmalıdır). Bu yüzden Guattari'nin, sürekli olarak Freud'un ardından Kleinian ve Lacancı psikanalistlerin varlığı hep bir “kısmi nesne”, “transisyonel nesne” üzerinden ele almasına, yani onu kısmi ve transisyonel bir öznenliğin ve ötekiliğin bağlantı noktasına ait kılmasına dikkat çektiğini görmek gerekmektedir. Onun üretim kavramıysa heterojenliğin kendisini bir “durum”, “genelliliğin ögesi” olarak ele almaktan ziyade bir “üretim kuralı” şeklinde okumaya olanak sağlamaktadır. Heterojenlik, makineyi çalıştıran işlevin kendisine dönüşmektedir. Oto-poietik makinenin anlamı da budur. Bu makine, maruz kaldıkları bozulmaları sürekli olarak telafi etmeye çalıştığından kesintisiz bir üretim sürecini devreye sokmaktadır. Netleştirmek gerekirse tamamlanmamışlık-sonsuzluk ekseninde düşününce heterojenlik bir şey durumunu ifade ederken sınırsızlık-tamamlanmışlık, -üretim kuralı gereği- bizi virtüel olana bağlamaktadır. Tersten bir ifadeyle makinesel olanda alan ya da yüzeyin, tekillik üretiminin heterojenliği nedeniyle üretime içkindir. Zira bu içkin koşul nedeniyle fark daima kendinde fark, tekrar da kendi için tekrardır. Tekrar makinesi hiç durmadan yeni heterojen dizileşmeleri üretmektedir.⁴⁶

Topolojinin Lacan'da neye işaret ettiğini kısa bir parantez içinde açmakta yarar var; hatta boşluk veya eksikliğin bir gösteren vekaletiyle sunumunun, belirtilen mottodaki

⁴⁶Tüm bunlardan sonra Guattari'de *Fark ve Tekrar*'ın anlamının, “dünyanın temsildeki gibi sonlu veya sonsuz değil, tamamlanmış ve sınırsız” olarak kavrandığı düzlemi makinesel süreçler, bilhassa oto-poietik makineler içerisinden düşünmek olduğunu görülmektedir.

Saussurecü düşünce eleştirisiyle ele alındığı göz önünde bulundurulduğunda bu ifadenin zorluğunun da onu topolojinin içinden anlamakla ilgili olduğu yakalanabilir. Aslında bu vurgu hem yapıyı hem de yapının eklemlenişini anlatan yalın bir ifade gibi de görünebilmektedir. Yapı konusunu ilk başta matematikle, özellikle matematiksel küme teorisiyle ilişkilendiren Lacan, sonraki yıllarda topoloji üzerinde durmakta ve topolojiyle birlikte hem kavramdan hem de onun temsil biçiminden kaynaklanan sorunları çözebileceğini düşünmekteydi. Topolojiyle cisimlerin bütünlüklerini değıştirmeden onları eğerek, bükerek, bozarak ifade edebilen bir yüzey geometrisinden, yani deformasyona rağmen aynı kalan şekillerin özelliklerinin (süreklilik, bitişiklik, sınırlama ilkeleri doğrultusunda) incelenmesinden söz edilir ki, bu yüzden yapı daima bileşenlerine alan dağıtarak düşünölmektedir ki, heterojenliğin öge olarak durması bundandır. Yüzey geometrisi ifadesi, diferansiyel güç ilişkilerini akla getirse de topoloji aracılığıyla yüzey, makinesel değıl, yapı olarak kavranmaktadır. Lacan için topoloji, yapıyı ifade etmenin bir yolu; hatta yapının bir metaforu değıl, TA KENDİSİ olarak vurgulanmaktadır. Eğilip bükülecek olan şey de sembolik dünyalar arası eklemlenmeler olmaktadır. Burada yapının kendi koşullarını gerçekleştirmiş olarak düşünölmemesi gerektiğı dikkate alındığında fark'ın bir yapıda türemesi, hatta durmaksızın türemesi bulunduğı yapının tamamlanmamışlığını da kendi içinde taşıdığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle tamamlanmamışlık fark'ı sürdürebilmenin olanağıdır. Fark'ı devam ettirebilmek, ontolojiyi topolojik bir sahada yeniden tanımlamakla mümkündür. Burada ihtiyaç duyulan kavramsa nihayetinde “objet a”dır. Lacan'da yapı olmaklık topolojinin temeliyse anlam da yapı içindeki farkı çözümleyerek değıl, aksine bir yapıdan diğerk yapıya geçen ilişkide temellenir, yani bir gösterenden başka bir gösterene giderken oluşan zincir, anlam ya da hakikat zinciridir. Bu doğrultuda yapı, özneyi belirleyen bir öz olarak değıl, öznelerarasılık ve gösterenler-arası konumla anlaşılmaktadır. Kaldı ki yapı içindeki fark'a odaklanılsaydı hem tam bir topolojiden söz edemezdik hem de bu durum bilincin içinde bir edim olurdu. Oysaki Lacan bu eklemlenmeyi bilinçdışı süreçlere özgölemektedir.

Bu noktada önem kazanan şeyse Deleuze ve Guattari için soyut makine kavramıdır. Soyut makine, tüm heterojen seviyeleri ilişkilendirebilen asamblajlardır. Bir vektörü katmanlara/yerli-yurtluluğı, bir vektörü de içkinlik düzlemine/yersiz-yurtsuzluğı yönelen asamblajlardan bağımsız olarak işlev göstermez. Dolayısıyla bu seviyeleri transversal ağılarda çalıştırabilmektedir. Doğrudan maddi dünyaya bir müdahale olarak

düşünülen, somut düzenlemelerin içinde çalışan bu makine heterojen unsurları bütünleştirici bir nitelikte değil, tekilik ve tersine çevrilemezlik bağlamında heterojenleştirecektir. Makinelerin her türüne baskın olan soyut makineler herhangi bir biçim veya tözle ilişkilenebilir; daima tekil ve içkindir. Kendi içinde yersiz-yurtsuzlaşmıştır, katmansızlaşmıştır. Bu sebeple “yalnızca yeğlilik derecelerini ortaya koyan biçimlenmemiş maddelerin bir alaşımından (direnc, iletkenlik, ısınma, gerilim, hız ya da gecikme, indüksiyon, transdüksiyon...) ve yalnızca diferansiyel denklemler ya da daha genel olarak “tensorlar” ortaya koyan diyagramatik işlevlerden üretilmişlerdir” (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 511). Soyut makineler, diyagram etkisiyle makinesel içkinlik düzleminde/makinesel tutarlılıktan yola çıkarak düzenlenmekte ve bu düzlemle birlikte bir “varoluş” yüklenmektedir (kendisiyle eşzamanlı olarak bir içkinlik düzlemini oluşturur); böylelikle sabit ve tümel koordinatlara değil, çoklu potansiyelli bir oluşa bağlı olacaktır ki, bu düzlem onların ikici töz durumundan kurtulmaları manasına gelmektedir (Guattari, 2014, s. 173-74).⁴⁷ Bu noktada makinesel tutarlılığın soyut makinelerle fiziksel, kimyasal, biyolojik, teknolojik ve semiyotik alanlar arasındaki geçişlerin sağlanabileceği bir düzlemi ortaya koyduğu görülmektedir. Bu, onu gerçeklik olarak kavramakla ilgilidir; daha doğrusu çalıştırdığı şeyin temsili değil, gerçeğin işlevi olduğunu idrak etmekle... Evrensellik içinden düşünülen bir soyutlama gerçeğe olan bağlantıyı söküp atacaktır. Soyut makinedeyse tekil olanın kavranışı nedeniyle bu söz konusu olamaz (biyolojik, toplumsal, ekonomik vb. hiçbir evrensele yer yoktur). Matematik yerine makinesellik böylesi bir düzleme işaret etmektedir. Makinesel tutarlılık, herhangi bir mantıksal tutarlılığın altında yer edinemez. Aynı zamanda fenomenolojik araştırmaların süzgecinden geçen şeylere de indirgenemez. Makinesel *phylum*’un bir süreç olarak kavranmasının manası da budur ki, bu da içkinlik düzlemi sayesinde. Süreklilik sorunu da matematiksel tutarlılıkla değil, makinesel *phylum*’la çözülmektedir. Soyut makinenin yaptığı şey kendi etkinliğini olumlamaktır. Gerçeğin düzeyinde çalışması yeni dünyaların/çokluğun yaratımıdır. Soyut makine bir yaratım vektörüdür; daha doğrusu bu yaratımın içkin koşuludur. Onun ontolojik temeli budur. Deneyimin öznel veya nesnel

⁴⁷Guattari’nin buradaki amacı, “matematiksel tutarlılık”ın karşısına “makinesel tutarlılık”ı yerleştirmektir. Matematiksel tutarlılıkta herhangi bir aksiyomun çelişkili olmaması gerekirken makinesel tutarlılık, bu türden çelişkilerden çekinmemektedir. Bu anlamda da herhangi bir düalizme başvurma ihtiyacı hissedilmez. Bu müdahale, *Machinic Unconscious*’ta (2011) René Thom’un *logoi* kavramıyla karşılaştırarak gerçekleştirilmektedir. Matematiksel tutarlılığın alternatifi olarak Gödel’in tanımladığı eksiklik yaklaşımından da kaçınılması gerektiğini düşünen Guattari, *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*’teyse (1984) Robert Blanché’nin kendisine benzer şekilde bir ayırım gerçekleştirdiğini düşünmektedir.

koşullarıyla değil, gerçek koşullarıyla ilgilenir. Daima bir sürece bağlanan soyut makine, soyutlamanın materyalist bir yorumu gibidir. Soyutlama, sözcelem asamblajlarından ve makinelerden kaynaklanmaktadır ki, bu da yersiz-yurtsuzlaştırma hareketine dayalı olmasıyla ilgilidir (makinesel tutarlılık bütünleştirici olarak çalışmaz). Kaldı ki, göstermeyen semiyotikler de onu oluşturan maddi dünyadan ve yaşamdan hiçbir zaman bağımsız olarak ele alınmamaktadır. Bu gerçeklik onu içkinlik düzlemiyle ilişkiye sokmak anlamına gelmektedir. Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'da göstergeyi kavrayışı da bu şekilde değil midir?

Yersiz-yurtsuzlaşma hareketi, katmanlara öncel olarak düşünülmelidir. Yersiz-yurtsuzlaşma, daima bir artık/kalıntı bırakmasıyla ele alınmaktadır. Mesele, ikisi arasında bir karşıtlık kurmak değildir. Bu artık ya katmanlaşmalar biçimindedir ya da kaçış çizgilerinin kalıntısız olanakları şeklindedir ki, bu bağlamda soyut makineler, hem en yersiz-yurtsuzlaştırılmış katmanların ötesinde hem de her sürecin sonucu olarak bir hiçliğin berisinde duran üretici bir sınır işlevi görmektedir ve bu sebeple sadece arzu politikasının konusu olabilmektedir (Guattari, 2014, s. 204). Dolayısıyla katmalar hiç durmadan katmanlaşmak ve katmansızlaşmak durumundadır. Bu, tam olarak varoluşun içine yerleşen katmanların kendi üzerine kapalı biçimciliği ile soyut makinelerin kılavuzluk ettiği aktiflik, açıklık arasındaki asimetriyle anlaşılabilir (Guattari, 2013, s. 203). Burada “yeğinsel kalıntılar”ın altını çizmek gerekmektedir. Öncelikli olarak belirli ifade katmanları kapsanmadan içsel kodlama yoluyla ilerleme vardır; farklı katmanlar arasında hiçbir ilişki yoktur, yani ifade, yorumlama, referans vb. noktasında birbirlerinden etkilenme mevcut değildir (her biri yalnızca enerji katmanlarından biyolojik katmanlara geçebilmektedir) (Guattari, 1984, s.130). Dolayısıyla seviyeleri değiştirmeden kodlanmış bir semiyotik makineden söz edilmektedir ki, bu sebeple soyut makine, “katmanlaşmaların esiri” (katmanlaşmanın soyut makinesi) gibi durmaktadır; katmanlarda gömülü olarak bulunmaktadır. Fakat otonom semiyotik makineler devreye girdiğinde katmanlar arasında doğrudan bir geçiş olanaklı olabilecektir; artık kod artı-değerinden, *trans*-kod'a geçilecektir (*trans*-kod göstermeyen semiyotik makinenin ilkel bir başlangıcını ifade etmektedir) ki, bu da görelî yersiz-yurtsuzlaşma ve çok-merkezlilikle ilgilidir. Bu çok-merkezlilik, Guattari açısından bir makinesel sistemin sınıf içinde örgütlenmesinin reddedilmesinin vurgusudur. Makinesellik devreye girip gösteren semiyolojilerinin bozulmasıyla birlikte katmanlaşmayı kontrol edebilecek gösterge makinelerini (göstermeyen semiyotiklerin) üretecek olan diyagramlaşmalar açığa

çıkacaktır. Buradan bakıldığında Guattari'de (1984, s. 132) semiyotik makineler, “yersiz-yurtsuzlaşma sürecinde ortamlar-arası bir aşamaya” karşılık gelir gibi görünmektedir. Çünkü gösterge makineleri öncesinde soyut makine katmanlaşmanın esiriyken yersiz-yurtsuzlaşma hareketi olarak bu makinelerle birlikte doğrudan içkinlik düzlemindeki soyut makineye geçmek için semiyotik kayıttan çıkılacaktır, yani mutlak bir biçimde katmanlaşmış bir artıktan kopma gerçekleşecektir. Yersiz-yurtsuzlaşmanın yeğinsel süreciyle karşı karşıya kalınmaktadır. Bundan sonra katmanlar birbirinden hiçbir şeyin sızmasına imkân vermeden ayrılacaktır. Yeğinsel yersiz-yurtsuzlaşmanın akışları birinden diğerine geçebilecektir. Bir katmandan diğerine uzanan harekette soyut makineler daha fazla ya da daha az edimselleşme derecelerine sahip olmaktadır. İşte bu yersiz-yurtsuzlaşmanın yeğinsel derecesini ifade etmektedir. Guattari'ye (1984, s. 133-34) göre yersiz-yurtsuzlaşmanın her bir en yüksek derecesinde yeni bir katmanlaşma tarafından takip edilen soyut makine ortaya çıkmaktadır; bir katmandan diğerine hareketle yersiz-yurtsuzlaşmanın hızlanma katsayısının arttığı düşünülmektedir. Soyut makine katmanları kateder ve içkinlik düzleminde tek başına gelişir, diyagramlaştırmalara açılır. Soyut makineler, yeğinsel yersiz-yurtsuzlaşma sürecini katmanlar parçalanıncaya kadar hızlandırır ve böylece bir eşiğin, yani bir tür mutlak yersiz-yurtsuzlaşma duvarının geçilmesi sağlanır. Mutlak yersiz-yurtsuzlaşmanın mutlaklığı ise hızlandırıcılığının boyutuyla ilişkili olarak düşünülememelidir. Mutlaklığa, ancak ve ancak göreceli yavaşlıklarla, gecikmelerle vb. erişilebilmektedir. Mesele sadece hızıyla alakalı değildir, doğrudan doğasıyla bağlantılı olarak anlaşılmalıdır. Mutlak yersiz-yurtsuzlaşma en başından beri vardır sonradan gelen gibi düşünülememelidir. Soyut makinenin mutlaklığı, pozitif yersiz-yurtsuzlaşmayla ilişkilidir. Pozitif yersiz-yurtsuzlaşma da tersten okumayla bir soyut makine gerçekliğinin inşa edilmesini ifade etmektedir.

O halde göreceli ve mutlak yersiz-yurtsuzlaşma süreci, soyut makinelerin katmanlardaki içkin bir işlevidir. İçkinlik düzlemi de katmanlara içkin olarak kavranmalıdır. İçkinlik düzleminde ne bir derece ve seviye ne de yakınlık ve uzaklık farkına yer vardır. İçkinlik düzlemi, içerik ve ifade ya da biçim ve töz arasındaki ayrımla da ilgili değildir. İçkinlik düzlemi katmanların tözlerinin ve biçimlerinin altında organsız bedenle ilişkili olarak sürekli bir yeğinsellik üretmektedir. Tam da bu yeğinsel süreklilikte katmanlar biçimleri meydana getirmekte ve maddeleri tözlerin içinde oluşturmaktadır (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 72). Bu odak, katmanların oluşumundaki “ikili

eklemlenme”ye sığmamak için oldukça değerlidir. Eklemlenme, içkinlik düzleminde gerçekleşmektedir. Eklemlenen şey, içerik ve ifadedir (her katman, içerik ve ifadenin ikili eklemlenmesidir); hatta kavramların ikili eklemlenmeden önce varolduğunu söylemek pek mümkün değildir. İfade de içerik de birbirine indirgenemezdir. Mesele, bir tekabülîyet değildir. Deleuze ve Guattari açısından tam bir “izomorfizm” vardır. Zira eklemlenmenin ikili olarak ifade edilmesi de bundandır. Bir ifade eklemlenmesi bir de içerik eklemlenmesinden bahsedilmemektedir. Ayrıca içeriğin biçim ve tözlerinden ve ifadenin biçim ve tözlerinden söz edilmektedir. Demek ki içerik ve ifadenin her biri kendi biçim ve tözüne sahip olmaktadır. İçerik ve ifade bir katmandan diğerine doğru farklılaştığı gibi birbirine karışabilmektedir veya aynı katman içinde bölünüp çoğalabilmektedir. Fakat Deleuze ve Guattari’ye (1987, s. 503) göre içerik ve ifade biri diğerinden -kodlanmış ortamlardan, biçimlenmiş tözlerden meydana gelen- her katmanda aynı tarzda ayırt edilememektedir; dağılımı “fizyo-kimyasal”, “organik” ve “antropomorfik” şeklindeki üç majör katmanda farklıdır ve bu durum molar ve molekülerin dikkate alınan katmana bağlı olarak farklı kombinasyonlara sahip olduğunu göstermektedir. İkili eklemlenme bazen molar ve molekülerle çalışırken bazen de değildir. Bunun nedeni içerik ve ifadenin bu çizgiler boyunca bölünebildiği gibi bu bölünmenin başka çizgilerde de olabileceğidir. Dolayısıyla ikili eklemlenme onları her bir katmadan çizdiği çizgiye göre dağıtmaktadır. Daimi bir mücadeleyle ve bu bağlamda kopmalarla açığa çıkan dinamik bir eklemlenmeden bahsedildiği anlaşılmaktadır ki, bu manada tablo, gösteren-gösterilen ayrımına benzememektedir. Burada gösterge, sürmekte olan bu mücadelenin dinamik bir bileşimini ifade etmektedir. Bu anlamda hiyerarşik bir şeye yer yoktur. İçkinlik düzlemi, Deleuze ve Guattari’nin ifade ettiği gibi:

“kendi biçim ve töz, içerik ve ifade akımlarının akmasını sağlamaktadır. /.../ Çünkü burada ikili eklemlenme bundan böyle dilin iki hiyerarşik düzeyi arasında değil, ama içeriğin biçimi ile ifadenin biçimi arasındaki ilişkide tesis edilen iki ayrı dönüştürülebilir düzlem arasında vuku bulmaktadır” (Deleuze ve Guattari, 2012, s. 322).

Peki, bu eklemlenme neyle ilişkilidir? Hjelmslev’in ifade ve içeriğinin Saussurecü gösteren-gösterilen karşıtlığındaki gibi bir karşıtlık olmaktan çıkması gerekmektedir. Guattari açısından bu durum semiyotiği dilbilimine gömmeye riskini taşımaktadır ki, Hjelmslev’in dilbilimin sınırlarında kaldığı düşünülse de düşünürlerde Saussurecü ayrımla kolayca eşleştirilemeyeceğine inanılmaktadır. Zira mesele “semyotik olmayan biçimlenmiş madde” ile “semyotik bakımdan biçimlenmiş töz” arasındaki ayrımın, ifade

ve içerik ilişkisinden bağımsız olarak kurulmadığı ölçüde Saussurecü ayrımı yerinden edebileceğidir. Guattari'nin esas derdininse kurumsal semiyotikleri, “anamlama semiyolojileri” ve “sembolik semiyolojiler” şeklinde ayrılan, ifade ve içerik düzlemlerinde semiyotik olarak biçimlenmiş tözle birlikte gösterge sistemleriyle ilişkilenen “gösteren semiyoloji”lerin hegemonyasından kurtarmaktır (ki, bu durum içerik ve ifadenin genetik ya da doğal kodlama olarak tabir edilen, bir semiyotik tözün yapısından bağımsız olarak çalışan, biçim ve maddeyi birbirine bağlayan “semiyotik olmayan kodlama”dan uzakta tutulmasına neden olmaktadır). İçerik ve ifadenin karşıtlığını görelî hale getiren, anlamlamanın hiyerarşisini hedef alan Hjelmslevci “dayanışma”nın⁴⁸ oluşması için ifade biçimi ve içerik biçimi eklemlenmek durumundadır. Dolayısıyla Guattari'nin her iki kavramın birbirinden tamamıyla bağımsız veya daha az bağımlı olmasının basit bir sorun haline gelmemesi adına karşılıklı dayanışma ilkesini benimsediği görülmektedir ki, bu gösteren emperyalizmine boyun eğmemek adına önemlidir. Fakat bu dayanışma, “yalnızca tözler düzeyinde (içeriğin anlamı ile ifadenin anlamı) gerçekleşme hakkı bulabilir. Bununla bağlantılı olarak, ancak tözler içinde kendini gösterdiği, işlevselleştirdiği ölçüde biçimden söz edilir” (Guattari, 2014, s. 168). Bu bağlam oldukça kritiktir. Çünkü Guattari'nin (1995, s. 23) amacı, ifade ve içerik ikilisi üstünde tözün sözcüleyici önceliğini ortaya koymaktır, yani anlamlandırma makinesinden önce dilbilimsel olmayan semiyotik metabolizmaların tözlerle çalıştığını göstermektir. Burası içerik ve ifadenin tersine çevrilebilirliğiyle alakalıdır. Varoluşsal işlev olarak ifade edilen şey budur; içerik, ifadenin ontolojik niteliğine tutarlılık vererek öznelliğe katılmaktadır. Böylelikle ifade ve içeriğin bir karşıtlık düzeyinde konumlandırılmasından çıkılmaktadır. Tersine çevrilebilirlik, içerik ve ifade arasındaki bağlantının, birinin diğeriyle tanımlandığı içerik düzeyi ve ifade düzeyi şeklinde gerçekleştirilmesine olanak tanımaktadır. İşte bu değiş tokuş edilen biçim, Hjelmslev'in madde-töz-biçim arasındaki bölümlenmede töz kategorisini kullanışında bir zorluk gördüğünü belirten Guattari'yi soyut makine olarak ifade ettiği biçimsel bir makinenin varlığına taşır; bir yanda dile uygun ifadenin fonemik ve sentagmatik söylemsel makinesi, diğer yanda ise içeriğin semantik bütünlüğünün bölünmesi arasında bir transversalite vardır (Guattari, 1995, s. 23).

⁴⁸Dayanışma kavramı için Guattari, René Lindekens'in (1975) vurgusunu hatırlatmaktadır. Bu kavramsallaştırma, Hjelmslev'de içerik ve ifade düzlemleri arasındaki bağı ifade eden semiyotik mutlak bağımlılık ilişkisi için kullanılmaktadır.

Dolayısıyla soyut makinelerin içerik ve ifade meselesiyle olan ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Demek ki Guattari'nin ihtiyaç duyduğu şey ifadenin sayısız tözlerinin sözcelem asamblajlarına makinesel bir düzlemde dâhil edilebilmesidir. Böylelikle sözceleyici töz sorunu, Hjelmslevci biçim-madde-töz şeklindeki üçlü bölümlenmeden kurtulmayı sağlayacaktır. Bu durum Guattari'de töz kavramını çoğulcu bir şekilde parçalayacak ve ifadenin tözü kategorisini sadece semiyolojide değil, en başta değinildiği üzere insan olmayan, biyolojik, teknolojik, ekstra-dilsel, estetik vb. alanlarda da desteklemeyi içerecektir; sözcelem asamblajı problemi de semiyotik kayda ait olmayacak, heterojen sözceleyici malzemelerin birlikteliğini transversal biçimde kat edecektir. Bu doğrultuda da sözleyici tözler arasındaki transversallik bir yanda dilbilimsel diğer yanda da semiyotik olmayan biçimlenmiş madde ile ilişkili olarak makinesel bir düzen olacaktır; makinesel sözcelem asamblajları özne-nesne ilişkisinden önce farklı sözcelem unsurlarını kendisine yükleyip dağıtacaktır (Guattari, 1995, s. 24). Görülmektedir ki töz, bir dilsel doğanın sözceleyici tözleri ile semiyotik olmayan biçimlenmiş madde arasındaki transversal ilişkiyle birlikte parçalanmaktadır. Bunun anlamı, sözceleme konusunu dilbilimsel yapıdan çıkartmak ve heterojen sözceleyici malzemelerle, yani semiyotik olmayan biçimlenmiş maddelerle gelişen transversallik üzerinden öznellik üretim araçlarını kurmaktır. Nihayetinde bu düzlem, göstermeyen semiyotiklere taşınabilmenin düzlemidir. Guattari'nin (1996, s. 149) göstermeyen semiyotiklerde biçim ve madde arasında gösteren semiyolojilerin etrafında dolaşan dairesel bir bağlantı kurduğu dikkate alınırsa burada içerik ve ifade düzlemlerinin terk edilmediği görülür (semiyotik olmayan kodlamanın aksine) ki, bu dairesellik dilbilimselden ve gösteren semiyolojilerden bağımsız, hiyerarşik olmayan bir ilişkiyi kurmaktadır. Fakat burada gösteren semiyolojilerin kalıntı olarak varlığını korumaya devam ettiğini inkâr edilmemektedir. Ne mutlak bir yersiz-yurtsuzlaşmadan ne de bir yeniden yerli-yurtlulaşmadan söz edilebilir. Göstermeyen semiyotikler, anlamlayıcı kalıntılardan sürekli olarak kopmaya çalışacaktır. Diyagramlaştırmanın işlevi, gösteren semiyolojilerin bu biçimlerinden kurtulmayı sağlamaktır. Bu, gösterge ve maddi akışların birleşimi için gereklidir. Zira göstermeyen kolektif asamblajların yaratımı buradan geçmektedir. Göstermeyen kolektif asamblaj, ikisi arasındaki makinesel bağlantıyı ifade etmektedir. Burada hiçbir şekilde temsilden ve dolayımından söz edilemez. Temsil alanları bütünüyle terk edilerek arzulama-üretimi özgürleştirilecektir. Ulus, aile, ırk, etniste, hümanizm vb. kimliksel formasyonlara ait gösteren duvarının yıkılması teşkil

edilecektir. Bu noktada kolektif sözcelem asamblajlarının da makinesel asamblajların içinde çalıştığını söylemeye artık gerek yoktur. Soyut makineyi etkilediği ve bu bağlamda içkinlik düzlemiyle ilişkilendiği ölçüde (tüm katmanların içkinlik düzlemiyle kesiştiği yerde bulunmaktadır) makinesel asamblajların “katman-ötesi” olarak tariflendiği görülmektedir. Burası tam da makinesel diyagramlaştırma olarak rizomatiğe ilişkindir. Nihayetinde düşünürlerinin hedefinin, semiyotik zincirlerin sadece dilbilimsel olana değil, mimetiğe, jسته vb. birçok eyleme, yani dilbilimsel olmayan bir semiyoloji zincirlemesine işaret ettiğini göstermek olduğunu düşünüldüğünde rizomatiğin anlamı açığa çıkmaktadır. Tüm bu boyutları işin içine katan şey rizomatik işlemdir.

3.2. Dramatizasyon-Arzulama Makineleri

Çalışmanın “Dogmatik Düşünce İmgesi” kısmında Deleuze felsefesinde öze ilişkin “nedir” sorusuna yönelik eleştiriler yer yer vurgulandığı gibi yeni kavram yaratımı yeğînleşmelerin içinden okunmaya çalışılmıştı. “Nedir” sorusunun ideayı keşfetmek için doğru bir soru olmadığını, düşüncenin probleminin öze yönelik olamayacağını (tekil-düzenli, istisnai-sıradan vb. dağılımına bağlıdır) düşündüğü noktada Deleuze; “kim”, “ne kadar”, “nerede”, “ne zaman”, “hangi durumda” şeklindeki soruların serimlenmesini ele almaktadır. Belki de buradaki en dikkat çekici şey Deleuze’ün (2009b, s. 151) boş ve soyut özün diyalektiği olduğu için çelişme hareketinden ayrılmayan bir diyalektiği ortaya koyan sadece Hegel’in felsefe tarihinde “nedir” sorusuyla yetindiğini düşünmesidir; Aristoteles için bile bu geçerli değildir. Bu, Deleuze için Hegel’in “arkadan bile yaklaşmadığı” bir filozofu ifade ettiği gerçektir.

Temsil felsefelerinde öz düşüncesinin vazgeçilmez olduğu, bilginin özsel olanın bilgisi olarak idrak edildiği dikkate alındığında özsel olmayanın ediminin, düşüncenin hatası şeklinde kurulmasıyla karşılaşılır. Özsel olan, özsel olmayanla her zaman kavga halinde ele alınmaktaydı. Burada özsel olmayanın, özsel olanın çelişkisi gibi düşünüldüğü de görülmektedir. Benzer anlatımla özsel olan, özsel olmayanı çelişki ilkesi gereği dışarıda bırakmaktaydı. “A, B değildir” ya da “A, A olmayan değildir” şeklindeki tanımlanma, B’nin A’nın özünde değişim ya da süreksizlik yoluyla A’ya ait kılınamayacağındandı. Aristoteles’in kurduğu şekliyle düşünürsek “aynı niteliğin aynı özneye hem ait olması hem de olmamasının olanaksız olması” şeklindeki *çelişmezlik ilkesine* işaret edilmektedir. Aristoteles, *Metafizik* IV. kitapta (2017) bilgiyi *çelişmezlik ilkesine* göre oluşturmanın yoluna koyulmaktaydı; bütün tanıtımlar *çelişmezlik ilkesine*

göre yapılmaktaydı. Varlığın bilgisi için zaruri olan ve bu sebeple bütün bilgilerden önce gelmesi gereken bu ilke (önceden varsayılması mecburidir), bir diyalektiğin genel ilkesi şeklinde çalışmaktaydı.

Aristoteles'te “nedir” sorusunun yetersizliğine gelinecek olursa “neden”, “nasıl”, “hangi vaka dahilinde” gibi sorular, ilineğe ilişkin sorulardır. “Nedir” sorusu ilineksel olarak yüklenmiş olanın cevabını, bir anlamda en küçük farkın cevabını vermemektedir. Onda türsel fark, en büyük farkken en küçük farkın, ilineksel olarak ona yüklendiğini hatırlayalım. Bu sebeple Aristoteles, dışarısında olabilecek her şeyi ilineksel olarak yüklemektedir. Aristoteles, varolanı bir yanda asıl anlamda varolan, diğer yanda ise ilineksel anlamda varolan şeklinde ikiye ayırır. İlinek, “bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olarak tasdik edilebilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman olan şeydir” (Aristoteles, 2017, s. 322). İlinek; tanım, özellik ve cins çatısında toplanamayan hem nesneye ait olan hem de tek bir şeye ait olan veya olmayandır. Bir anlamda bir şeyin tanımında zorunlu olarak bulunmamayı, her zaman olmamayı veya rastlantısal olanı ifade eder; özü gereği o şeye ait olmayan şeyler (o şeyin özüne hiçbir zaman dâhil olamama) ilinek olarak isimlendirilir. Burada apodiktik zorunlu olana, diyalektik ise ilineksel olana dairdir. İlineksel olan, şeylere zorunlu olarak bağlı olmayanlar olduğuna göre tanıtlama, ilineklere göre yapılamaz ve bunlara ilişkin bilginin bilimsel bilgi olma şansı yoktur (ilineklerden hareketle bilgi edinilemez). İlinek, öznenin “belirli bir yerde” ve “belirli bir zamanda” sınırlamasıyla açığa çıkan bir niteliğine işaret etmektedir: “Bir özneye ait olan, ancak öznenin o özne, zamanın o zaman, yerin o yer olmasından dolayı ona ait olmayan her nitelik bir ilinektir” (Aristoteles, 2017, s. 323). Aristoteles'ten (2017, s. 323) bir örnek kullanacak olursak Aigina'ya girmek üzere yola çıkmayan bir insanın fırtına veya korsanlar tarafından alıkonma sebebiyle Aigina'ya gitmesi, tamamıyla ilineksel bir durumdur. Buradaki soru ise bu insanın “neden” Aigina'ya gitmiş olmasıdır. Dolayısıyla ilineksel olan “neden” sorusuna yüklenmiş durumdadır.

Peki, Descartes ve Leibniz için durum farklı mıdır? Descartes'ın şüpheli metodu en açık haliyle kullandığı düşünülen *Meditasyonlar*'da (2015) bu görülebilmektedir. Descartes burada şüpheyi birincisi, duyuların aldatıcılığı yüzünden günlük deneyimlere ilişkin şüphe; ikincisi, dış dünyanın gerçek varlığına ilişkin şüphe (“rüya hipotezi”); üçüncüsü ise sürekli ve sistematik bir şekilde bizi yanıltan kötü bir cinin olası varlığı yüzünden akıl yürütmelerimize ilişkin şüphe şeklinde kurguluyordu (Popkin, 1954). Descartes için duyu ve algı dünyasının doğru inançları oluşturmada bir ölçüt olamayacağı

açıktı. “Altıncı Meditasyon”da felsefe tarihinde duyulara şüpheyile yaklaşan birçok filozofun kullandığı örneklere yer veriliyordu. Bu doğrultuda da duyularımız aldatıcı olabiliyorsa dış dünyanın bilgisinden “nasıl” söz edilebileceğini soruyordu Descartes. Rüya hipotezine geçiş tam olarak buydu. Kötü cin ise diğer iki argümanın yetersizliğinden dolayı zorunlu olarak açığa çıkıyordu. Burada da Tanrı’dan kötü cine bir geçiş söz konusuydu (Tanrı’nın aldatma kudreti olsa da bu onun iyiliğiyle çatışmaktadır). Kötü cinin odağındaki soru, “beni aldatanın kim” olduğuna ilişkindi.

“Temellendirme” bölümünde tartışıldığı üzere Leibniz ise “özel olmayan, özel olanın çelişkisidir” demek yeterli gelmediğinde olumsuzluklar dünyasını çelişkinin içinden düşünmemekte ve sonsuz küçük dünyalara açılmaktaydı. Hegel’in tersine özel olmayanın özü içermesi gerektiğine yönelmekteydi. Sonsuz dünyalar ve seçilmiş bir dünyadaki bir- arada-olanaklılık arasındaki, yani özel olan ve özel olmayan arasındaki ilişkiyi çelişki ilkesini dışarıda bırakarak çözüme derindeydi. Böylece özel olmayanın varlığı, özel olan için tehdit olmaktan çıkacaktı. Son kertede Leibniz’in sorusu, Tanrı’nın “neden” bu dünyayı seçmiş olması değil miydi? Cevabı, bu dünyanın bir-arada-olanaklı dünyaların en iyisi olmasının süreklilik ilkesine dayanmasında yatıyordu.

Hegel’e gelindiğindeyse onun amacı belliydi. Hegel, temellendirme düşüncesi doğrultusunda bilincin devinimi içinde süreç olarak tüm sapmaları hiçbir dışarıyı kalmayacak şekilde içeridenleştirmenin yolunu bulmaktaydı. Bu, ancak “nedir” sorusunu güçlendirmekle olabilirdi. Fakat bu soru yetmediğinde içeridenleştirme “gerçekleşmiyor”du. Hegel, bu düzlemi keşfetmek adına özel olmayanın dışarılığının felsefe tarihinde özel olanla çeliştiğine dair tespiti yaparak hiçbir filozofun bu çelişkiyi çözemediğini düşündü. O halde temel mesele çelişkinin problem yaratmamasını sağlamaktı. Hegel, bu noktada çelişkiyi yeniden tanımladı. Farkı ise defaatle söylendiği gibi kendinde çelişki olarak düşündü. Onun temel derdi farkı özdeşlik olarak sonsuzda yakalamak olduğuna göre bu gerçekleştiğinde dışarısında hiçbir şey kalmayacaktı. Bu noktada farkın kalıcı olmayan olduğu ölçüde farklılaşmasıyla varolduğu dikkate değerdir; o zaman farkı farklılaştırmanın içsel formu olarak çalıştıran çelişkinin değişmesine ihtiyaç olacaktı. Burada bilindiği gibi çelişki, sonsuzda nihai çözümüne ulaşacak olmakla birlikte sonsuza taşınacak ve bu doğrultuda olumsuzluk kavramı çelişkinin belirlenimi için kullanılacaktı, yani fark olumsuz olarak vazedilerek çelişki şeklinde belirlenecekti; sonsuza dek çekilen çelişki böylece onu sonsuza çekerek yok edecekti. Neticede de sonsuzda yiten fark için “nedir” sorusu tek başına yeterli hale gelecekti.

“Nedir” sorusu, çokluğun olumsuzluğunu basit bir olanaklılık haline getirecekti. Nihayetinde Kant’ı korkutan evrensel altında kapsanmayan hiçbir şeyin varlığı kalmadığında “nedir” sorusu Hegel için hakimiyetini kurmuştu. İşte bu tartışmalar bağlamında Deleuze’ün Hegel’e ilişkin yukarıdaki ifadeyi neden kullandığı anlaşılabilir. Deleuze, 2009b, s. 151).

İdeaya ilişkin soru, örneklerden pek hoşlanmayan Platon’la birlikte öz-görünüş karşıtlığı ortaya konulduğunda “nedir” şeklinde su yüzüne çıkmaktadır. Değişmezlik düşüncesi özellikle Platon’u özsel olmayanı özsel olandan ayırma isteğine götürmektedir ki, bu durum onun Sofistlerle kavgasında da yer edinir. Sofistler öze ilişkin belirlenimleri sağlayacak, yani özün ne’liklerini ortaya çıkaracak doğru soruları oluşturamadıkları için eleştirilmektedir. Deleuze için Platon’daki “nedir” sorusu *aporetik* diyalogları harekete geçirdiği için kuşkuludur (çelişki sadece bu diyalogları harekete geçirmektedir). Çünkü Platon’un derdi problemi, problemlerle ilerleyen diyalektiği belirlemek olduğunda “nedir” sorusu “kim”, “nerede”, “ne zaman”’a vb. dönüşmektedir. Bunun anlamı “nedir” sorusunun sadece bir hazırlık gibi görünmesidir. Platoncu diyalektik ilerlemeye başladığında “nedir” sorusu yerini başka sorulara bırakmaktadır. *Devlet Adamı*’nda “kim”, *Sofist*’te “nerede ve ne zaman”, *Parmenides*’te ise “hangi durumda” sorularıyla karşılaşmaktadır (Deleuze, 2009b, s. 151). Problemi problem veya idea olarak belirleme çabası seçme diyalektiğine havale edilip diyalektiğin de hazırlıkla karışması, ideanın öze dair bir sorunla tecessüm etme durumunu barındırır. Burada diyalektiğin problemler bilimi olmaktan çıkıp sonu gelmez olumsuzlamanın ve çelişkinin hareketiyle karışma tehlikesi vardır. Hegel’deki mesele de problematikin yerine olumsuzlamanın konulmasının zirve noktasını teşkil etmesidir. Olumsuz ise Deleuze’de bir yanılsama olarak ifade edilir. Zira “olumsuzun formu, bağlı oldukları problemi yalnızca onu tahrif ederek veya gerçek yapısını anlaşılabilir hale getirerek ifade eden önermelerle belirir” (Deleuze, 2017, s. 270). Platon’daki meseleyi açarken ise Deleuze (2017, s. 98), *Sofist*’ten hareketle daha farklı düşünceler aralayarak problemi ve çözümü teşkil eden iki an arasında oluşturulması gereken ayırmadan ziyade bunların birlikte oluşturduğu kompleksin onun diyalektiğinde nasıl bir işlev üstlendiğiyle ilgilenir ki, bu işlevi Platon’un olumsuzlamaya yüklemekten kaçındığına inanır. Deleuze, öncesinde de değinilen Platon’un “varolmayan bir bakıma vardır ve tersine, varolan bir anlamda var değildir” şeklindeki önermesine dayanarak “olmayan”ın [non] olumsuzdan başka bir şey ifade etmesi gerektiğini savunur. Bu, tam da problem-soru çiftine dairdir. “Olmayan”

olumsuzun değil, problematiğin ve sorunun varlığını ifade etmelidir. Deleuze (2017, s. 98), felsefe tarihinde bize iki alternatifin sunulduğuna inanır: “Ya varlık-olmayan yoktur ve olumsuzlama yanılısama eseridir ve temellenmemiştir ya da varlık-olmayan vardır ve olumsuzu varlığa koyup olumsuzlamayı temellendirir.” Bu yüzden Deleuze farkı, sembolü 0/0 olan varlık-(olmayan) ya da varlık-? olarak inşa etmektedir. Fark artık olumsuzlamanın değil, diferansiyelin içine gömülecektir. Olumsuzlama olsa olsa “farkın gölgesinden”, yani bir epifenomenden ibaret olacaktır. İşte bu varlık-?’nin olumsuzlamayla karıştırılması, çelişkinin Hegel’deki gibi varlığa taşınması handikabına yol açacaktır.⁴⁹

Problemlerin olanaklı önermeler tarafından gizlendiğinde problem olarak ele alınmayıp hipoteze dönüştürüldüğünü savunan Deleuze’de bunun anlamı, her olumlamanın bir olumsuzlamayla ikilenmesidir. Hâlbuki olumsuzun asla bir ideasından söz edilmediği gibi doğada hipotezlerin varolduğuna da işaret edilmemektedir. Böyle olduğunda da olumsuzun gerçek bir karşıtlık olarak çözümlenmesi anlamsızlaşır. Olumsuzun eleştirisini ideaya çekerek Deleuze, onun çokluk olarak kavranmasına kapı açmaktadır ve burada karşıtlıkla ilerleme yok olmaktadır. Diferansiyel ilişkiler ideaya yerleştiğinde fark da olumsuzun prangasından kurtulacaktır. Deleuze’de her idea, Bir’in zorunluluğu karşısında ilişkiler ve bunlara karşılık gelen tekilliklerden oluşan pozitif çokluklar olarak kavranacaktır. Bu nitelik, Leibnizci “kötü-söyleme”yle ilişkilidir. Nitekim kötü-söyleme bir yanda *bitişik alanların kesinlikli belirlenimi*, diğer yandaysa *tekilliklerin yoğunlaşması* şeklinde aynı anda problemlerin belirlenmesinde ve çözüm vakalarının karşılıklı doğuşunda işlevi olan iki yöntemi barındırmaktaydı (Deleuze, 2017, s. 254-55). Fakat vurgulanması gereken şey, Deleuze’e göre kötü-söylemenin ideadaki serilerin yakınsak mı ıraksak mı olduğunun karar vericisi gibi durmasıdır, yani bir yanda serilerin yakınsamaları doğrultusunda sıradan olan tekillikler, diğer yanda ıraksamalar odağındaki istisnai tekillikler vardır (istisnai noktaların ideadaki dağılımı kötü-söyleme yoluyla belirlenmektedir) ki, Deleuze’ün derdi her zaman için –ayrıntılılandırılacak olsa da- ıraksamaları bir üretim ilkesi olarak kurmaktır. Bu ayrımın, sıradan olanla ilginç olanı birbirinden ayırt edememek noktasındaki aptallıkla da ilgili olduğunu parantez içerisinde

⁴⁹Deleuze’ün Heidegger’de bulduğu en önemli şey de şimdi anlaşılmaktadır. Çünkü Heideggerci “değil”in [*ne-pas*] varlıktaki bir olumsuza değil, fark olarak varlığa, yani soruya gönderme yaptığı ortaya konulmalıdır. Deleuze, Heidegger’in kendi felsefesine ilişkin yanlış okumaları eleştirirken bunun netleştirildiğini düşünür; ancak “Hiç” kavrayışıyla ve “olmayan”ı parantez içine almak yerine varlığın “üstünü çizmek” suretiyle bu yanlış anlaşılımları beslediğini de düşünür (Deleuze, 2017, s. 100).

belirtmek gerekmektedir. İdea çokluk olarak kavrandığında idea, bir nesnenin kavramı olmaktan çıkacak ve temsilin talepleri doğrultusunda şekillenmeyecektir. Bir zeminsizleşme süreciyle karşılaşılacaktır. Nihayetinde Ben'in parçalanması çokluğa, bir Aion olarak geleceğe bağlanımı ifade etmekteydi. Bu düzlem tamamıyla ideanın problematik yapısıyla alakalıdır. İdealar kendi başlarına problematiktir. Bu sebeple Deleuze felsefesinde ideaların problematik ile ilişkisini biraz açmak gerekmektedir. Çünkü ideanın nesnesi olarak problem, “teorematik özlerin değil, olayların, duygulanımların, ilineklerin sahasında” olacaktır. Deleuze’ün ideanın alanını, organsız bedenin sahasına çekmesi ancak bu şekilde anlaşılabilir.

Bu nokta, Kant’a önemli bir müdahaledir. Deleuze’e göre Kant’ta ideaların problematik yapısı net bir biçimde görülmektedir; ancak Kant, ideaların bizi onların gayrimeşru kullanımına bağlı olarak aceleyle yanlış problemlere sevk ettiğini göstermektedir. Fakat mesele yalnızca bu değildir. Aklın yanılsamalarını hatırlayacak olursak bunun sebebi aklın öncelikle problemler ortaya koyma yetisiyle ilişkilidir, yani akıl yanılsamalara düşse de esas odak, bu yeti olmalıdır. Deleuze için böyle bir yeti; problemdeki doğru ve yanlış, temellenmiş ve temellenmemiş olanı ayırt etme aracıyla donanmamıştır ki, “eleştiri”nin manası da bunu sağlamaktır. Diğer taraftan ideaların “düzenleyici” olarak meşru bir kullanıma sahip olmasıysa doğru problemlerin ortaya konulmasına neden olmaktadır. İşte bu düzenleyici nitelik, ideanın problematikliğine dairdir. İdeanın tek meşru kullanımıysa “anlama yetisinin kavramlarıyla ilişkilendirilmek suretiyle söz konusudur; fakat tersi şekilde anlama yetisinin kavramları da eksiksiz (maksimum) deneysel kullanımlarının temelini ancak problematik idealarla ilişkilendirildikleri ölçüde bulurlar” (Deleuze, 2017, s. 229). O halde anlama yetisinin tek başına bir problem kavrayışına sahip olamadığı anlaşılmaktadır. Salt olarak anlama yetisi bir bütünlük içinde sergilenemeyen mümkün deneyim alanında sonuçlar elde etse de çözümleri ortaya koyamaz. Problemleri teşkil eden Kantçı akıl, “anlama yetisinin bir nesne kümesine ilişkin tüm işleyişlerini bir bütünde birleştirebilme gücüne sahiptir” (Deleuze, 2017, s. 229). Bir anlamda ancak bu aklın, anlama yetisinin gücünü sona erdirmesi söz konusudur. İdea, her zaman için bir şekilde bir nesneye sahiptir; deneyimi aşan nesnenin parçası olarak görülmelidir. Nitekim “deneyim dışı bir nesne ancak problematik bir formda temsil edilebilir; bu, ideanın gerçek bir nesnesi olmadığı anlamına değil, ideanın gerçek nesnesinin problem olarak problem olduğu anlamına gelir” (Deleuze, 2017, s. 229). Kant’ta, ideanın ayı anda hem nesnel hem de belirlenmemiş bir

değeri söz konusudur. Görünürlere tutarlılık veren belirlenmemiş nitelik, bir eksiklik veya kusura değil, pozitif olana işaret etmektedir; çünkü belirlenmemiş nesne maksimum bir sistematik birlik bahsettiği deneyim nesnelerinin temsil edilmesini sağlamaktadır (Deleuze, 2017, s. 230). O halde belirlenimsizlik ideanın ilk niteliğidir. Diğer taraftan bu belirlenimsizlik de belirlenebilir olabilmektedir. Kant ideadaki belirlenimsizliği hemen özdeşliğin ve temsilin hüküm sürdüğü bir alana kaydırmak ister. İdea tam da deneyimin nesnelerine göre analogi yoluyla belirlenebilir. Oysaki aynı ideanın mümkün deneyimin kendisini birliğe getirdiği göz ardı edilmemelidir. Kant'ta süreç burada tamamlanmaz. Son olarak ideanın nesnesi sonsuz bir eksiksiz belirlenimi içermektedir. İdea, anlama yetisinin kavramlarını spesifikleştiren, onları süreklilik içinde birleştiren bir bütünlük arzusuna sahiptir. Deleuze (2017, s. 230), bu tabloyu ideaya ilişkin “nesnesinde belirlenemez olduğu an”, “deneyimin nesnelerine oranla belirlenebilir olduğu an” ve “anlama yetisinin kavramlarına ilişkin olarak sonsuz bir belirlenim” şeklindeki üç başlıkta betimlemektedir; aynı zamanda bunlar, Kantçı cogito'nun “belirlenmemiş varoluş olarak *Varım*”, “bu varoluşun belirlenebilir olduğu formu veren zaman”, “belirlenim olarak *Düşünüyorum*” şeklindeki yankılanmalarıdır. Son kertede belirlenmemiş olan, belirlenebilir olan ve belirlenim ideadaki içsel bir nesnel problematiğin birliği olarak düşünülmelidir. Kaldı ki, bu haleleriyle idea, Deleuze'de Ben'in bu bölünmüş/parçalanmış yapısını içselleştirmektedir. Kant'taysa bu üç andan iki tanesinin dış kaynaklı olduğunu savunur Deleuze. Çünkü idea kendinde belirlenmemişse, ancak deneyimin nesnelerine göre belirlenebilir oluyor ve ancak anlama yetisinin kavramlarıyla ilişkili olarak belirlenim idealine sahip olabiliyor (Deleuze, 2017, s. 231).

İdeanın düşüncedeki diferansiyel unsur olarak problematik niteliği, Deleuze felsefesinde şüphesiz olay konusuyla alakalıdır. Mesele, problemin koşullarındaki ideasal olaylardır. Bu bağlam aynı zamanda özün düzleminden çıkmaktır. İdeanın olayları ve tekillikleri herhangi bir özün ortaya konulmasına olanak tanımaz. Peki, ideanın olaya çekilmesi nasıl bir tabloyla ilişkilidir. İdeaların olayla ilişkisi, onların soru formunda beliren olaylardan çıkmasıdır. Burası Deleuze'de ideanın kökenini apodiktik bir ilkeden çıkarmak anlamına gelmektedir. Deleuze, felsefe tarihini nerdeyse boydan boya keserek düşüncenin hareketinin, Platon ve Descartes'tan Kant ve post-Kantçılara ve Hegel'e kadarki gelenekte hipotetikten ahlaki bir apodiktığe, yani varsayımdan zorunlu olana (varsayımların temellendirilme çabası) doğru olduğunu düşünmektedir ki, bu geleneğin örtük ve nesnel varsayımlarla çalışması da böylesi bir durumdur. Bunun anlamı,

düşüncenin belirli çözümlerle belirlenmiş hale gelmesidir ve bu durum, düşüncenin gerçek hareketine ihanettir. Platon'da diyalektik tam da bu şekilde tanımlanmaktaydı. Descartes ise bu ihaneti, kuşkudan kesinliğe giderken bu geçişin varyantına sığınarak yapmaktaydı. Kant'ta saf aklın eleştirisinden pratik aklın eleştirisine geçiş bu şekilde çalışmaktaydı. Post-Kantçılar ise hipotetik yargıyı dolaysız biçimde tezsel yargıya dönüştürmek istemekteydi. Hegel de çember düşüncesiyle, kendinde ve kendi için ayrımıyla bunun örneği teşkil ediyordu.

Deleuze'ün amacıysa düşüncenin hareketini hipotetikten apodiktğe doğru değil, problematikten soruya doğru yönleltmektir (burası asla bilgide bir eksiklik tespit etmek değildir; problematik yapının göstergeler olarak kavranmasına olanak verdiği nesnelerin parçasını oluşturmastır). Fakat Deleuze'de bu bile aralarındaki farkı açıklamaya yetmemektedir; hatta apodiktğin ahlaki bir buyruktan, sorunun da kendi hesabına başka türden de olsa bir buyruktan ayrılmadığını (sorular, problemler ile problemlerin çıktığı buyruklar arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir) dikkate almak gerekir. Asıl meseleyse problemin hipoteze yedirilerek en başından ideaya ihanet edilmesidir. Problemi hipoteze yedirmek problemi bilincin önermelerine, bilme felsefesine indirgemek anlamına gelecektir. Bu noktada hipotetik ile problematik arasında doğa farkı olduğu unutulmamalıdır. Deleuze'ün (2017, s. 264) ifadesiyle, “bu fark genel olarak bir doktrin içinde yetilerin bütün dağılımını, bütün belirlenimini, varış noktalarını ve kullanımlarını ilgilendirir.” Asıl önemli olan hipotetikte her şeyin zorunlu olana göre değerlendirilmesidir. Burada şansa bağlı olan ortadan kalkacaktır; daha doğrusu şans, keyfi bir şey olacaktır. Oysaki Nietzscheci zar atımındaki gibi problem de şansın kendisini olumlama gücüyle var etmelidir. Zar atışı, her seferinde şansın bütünü, daha doğrusu dışarısını kendinde olumlayacaktır. Şansı, olumlamanın nesnesi kılmak buyruğun ortaya attığı soruların anlamında gizlidir. Deleuze'ün zar atma buyruğunda belirlenim, şansın bu olumlamayla zaten tüm keyfi olanı ortadan kaldırdığını ileri sürmektedir. Deleuze'de düşünmek, zar atmaktır. Zar atmak, tesadüf olanı zarın yüzeylerindeki noktalar arasındaki kuvvetler ilişkisi olarak kurmak demektir; bunun çevirisi tam da tekliklerin düşünce teklikleri, kuvvetler ilişkisi olduğunun serimlenmesidir, yani tekliklerin dağılımının ve diferansiyel unsurların belirleniminin sırrı zar atımındadır. Şansa bağlılık ve keyfiyetin dışlanması Deleuze'de çiraklık olarak düşünmenin, yani öğrenme felsefesinin kapısını ardına kadar açmaktadır.

Bir yanda öze yönelik kurulan temsil sistemi içerisindeki bilme felsefesi, diğer yandaysa temsil dışının alanındaki öğrenme felsefesiyle karşılaşmaktadır (aralarında doğa farkı söz konusudur). Bu ayrım özne-nesne ikiliğinden hareket eden bilme felsefesi ve öznellik üretimlerini devreye sokan öğrenme felsefesi şeklinde tariflenmektedir. Fakat bunu katılaşmış iki ayrım gibi düşünmemek gerekmektedir. Esasında bilme filozoflarının öğrenmeyi bilme içinde kurdukları söylenmek istenmektedir. Bilme filozofları, öğrenmeyi uğraklar şeklinde bina ederek ilerlemektedir. Bu yüzden mesele öğrenmenin mutlak bir yokluğu değildir. Deleuze'ün odak noktası, öğrenme süreçlerinin bilgiye tabi kılınmasıdır. Bu dikkate alındığında konunun öğrenme süreçlerinin altında kaynayan tekillik oyunlarının içeridenleştirilmesi olduğu anlaşılmaktadır, yani tekil öğrenme süreçlerinin bir anlamda yargıda sonlandırılması kastedilmektedir. Dikkatle vurgulamak gerekir ki, idea, Deleuze'de öğrenmenin unsurudur. Öğrenme, zar atma mecburiyetinde kalmak anlamına geldiğinden ideanın varyanslarına ve tekilliklerine duyarlı olarak çalışmaktadır. Bilme, kavramın genelliğini ifade ederken öğrenme, ideayı oluşturan ilişkilerin tümeline ve tekilliklerine sızmak, bedenlerin ve olayların kompozisyonuna nüfuz etmek anlamına gelmektedir. Bilme felsefesi, felsefe tarihinde bilincin temsili üstünden kurulurken öğrenme felsefesi, ideayı bilinçdışı alanda kavramaya çalışacaktır. Zira bilme felsefesinde problem, bilincin önermelerinin imgesinde kurulduğunda yanılsama ortaya çıkacaktır. Diğer taraftan öğrenme süreci, düşüncenin şiddetinin açığa çıktığı karşılaşmaların örgütlenmesine işaret etmektedir. Burası tam da temsilin tiyatrosuna karşı vahşetin, çokluğun tiyatrosunun savunusudur. Öğrenme, göstergeyle karşılaşmanın alanını oluşturmaktadır. Ortakduyunun yıkımı ve birbirlerinden kopuk yetilerin iletişimini belirleyen paradoks konusu tam da bu bağlamdadır ki, bu sebeple Descartesçı doğal ışıkla aydınlanamaz idealar. Ben'in özdeşliğinin yıkılışı ve zamanın boş formu öğrenme süreci üzerinden devreye girmektedir. Bu doğrultuda öğrenme, dolayimsız bir biçimde farkın farkla, benzemezin benzemezle ilişkiye sokulmasıdır. Aşkınısal koşullar da öğrenmenin aşkınısal koşulları haline gelmektedir.

Deleuze'ün Descartes'a müdahalesi de problematik ve öğrenme felsefesi üzerinden anlaşılmalıdır. Descartes'taki açık ve seçik arayışı problemlerin nasıl kurulduğunun dert edinilmediği, aksine verili halde algılanan problemlerin çözülmesine odaklanıldığı için Deleuze'ün hedefindedir, yani hipotetikten apodiktğe yolculuk sebebiyle... Descartes'ta açık-seçiklik ve doğuştanlık ideayı temsilin alanına sokan şeydir (temsilin en yüksek ilkesinin sağduyu veya ortakduyu olarak su üstüne çıkması). Birincisi tanıma modelinden

ayrı düşünülemezken ikincisi ortakduyunun teolojisini ortaya koymaktadır. Deleuze, bu noktada Leibniz’in açık-karışık kavrayışını hatırlatarak devam edecektir. Deleuze, Leibniz için açık-seçik’in karşısına açık-karışığı koysa da bunun, belirlenmemişin açık-seçik olarak belirlendiği bir sistemin “atfetme” aparatıyla kurulduğu Kartezyen mantık dahilinde yer edinebildiğini ve Leibniz’in da bunu böyle yorumladığını savunmaktadır. Ona göre halen Kartezyen kalmasının sebebi, açık-seçikte olduğu gibi belirlenmemişten doğrudan belirlenime ulaşılmasıdır. Bu hatırlatma virtüel ile olanaklının karıştırılması gerçeğiyle ilişkilidir. Leibniz yakınsak bir yeter-sebep bulduğunda virtüel ile olanaklıyı karıştırmış olacaktı. Onda belirlenmemişi belirlemek, vürtüeli edimselleşme değil, gerçekleşme olarak olanaklıya dönüştürmek demektir. Onun amacı, bir arada-olanaklı-dünyaların karışık halini, yakınsak bir dünyada seçilmiş olma gerekliliği üzerinden ortaya koymaktı ki, böylece Leibniz, karışığın içinde bir açıklık kazanmış olacaktı. Net ifadeyle açık-karışıklık, seçilmiş bir dünyada yakınsak bir dizi oluşturma halini ifade edecekti. Bir anlamda yeter-sebep devreye sokularak öznenin bu dünyaya yerleştirilebilir hale getirilmesine işaret edilecekti. Bu yüzden Deleuze’e göre (2017, s. 283) ideada bir kötü-söyleme hareketine, düşünceye diferansiyel bir bilinçdışı vermeye kimse Leibniz kadar yaklaşmasa da o, bunları Descartesçi doğal ışığın homojenliğini yeniden kurmak amacıyla yapmaktaydı.

Deleuze açısındansa ideayı tanımlayan şey “seçik-muğlâk”lıktır. Açık-seçiklik çoklukta dağıldığında seçik-muğlağa kapı açılacaktır. Bu ilke dramatizasyon açısından oldukça önemlidir. Seçiklik, ideaların problematik doğasına ve virtüelin gerçekliğine tekabül ettiği için onların karakteri aynı anda seçik ve muğlâk olmalarıdır, yani seçik olduğu ölçüde muğlâklık... Seçikliği, duyulur bir biçime ve işleve sahip olmayan diferansiyel ilişkilere ve tekilliklere nüfuz etmesinden gelirken muğlâklığı, henüz farklılaşmamış olmasına işaret etmektedir. Deleuze’de ideanın sarhoşluk, felsefeye özgü baş dönmesi, Dionysosçu olarak tabir edilmesi seçik-muğlak olmasındandır. Apolloncu temsil dünyasının iddiası olarak açık-seçiklik yok olacaktır. Ayrıca bu sarhoşluk sebebiyle Deleuze, öncesinde de değinildiği üzere Platon’u Aristoteles’in eleştirilerinden bağımsız olarak düşünmeye çalışmaktadır. Böylelikle problem de artık bütün-parça terimleriyle değil, virtüel-edimsel terimleriyle ortaya konmaktadır; ideanın edimsel olmaksızın gerçek, farklılaşmaksızın farklılaşmış, bütün olmaksızın eksiksiz olduğu gerçeğiyle karşılaşılmaktadır (Deleuze, 2017, s. 284). O halde ideanın öncelikle saf virtüel olarak anlaşılması gerekmektedir. Kendi başına idea farklılaşmış değildir, ama

kendi içinde tümüyle farklanmıştır. Şimdi ideanın edimselleşmesinin, Deleuze’ün (2009b, s. 158) vurgusuyla “ete kemiğe bürünmesi”nin nasıl anlaşılması gerektiği sorulmalıdır: “İdea, ancak tam da diferansiyel ilişkileri, birbirinden ayrılmış türlerde ya da niteliklerde ete kemiğe büründüğü ve bunlara eşlik eden tekillikler o niteliğe karşılık gelen bir uzamda ete kemiğe büründüğü ölçüde edimselleşir”. Burası tam da bireyleşme alanlarının içindeki zaman-mekânsal dinamiklerin devreye girişidir. İdeayı dramlaştıran bunlardır. İdeanın tüm kudreti bu dinamizmle açığa çıkmaktadır. Dramatizasyonun, farklılaşmanın aynı anda hem nitel hem de nicel farklılaşmasını ifade etmesi buradan gelmektedir.⁵⁰

Farklılaşma hareketiyle saf bir biçimde zaman-mekânsal dinamiklerin keşfedilmesi, genellilik bakımından bir farkı değil, doğa farkını serimlemektedir. Nihayetinde belirlenim de genelden daha azına gerçekleşen bir yolculuktan çıkmıştır. Genellilik olsa olsa virtüel ile olanaklı olanın karıştırılmasına sebep olacaktır. Mekânsal dramatizasyon, hem içsel bir mekânın kuruluşunda hem de bu mekanın bir bölgesinin işgal edilerek dışsal mekana doğru genişleyişinde vücut bulurken zamansal dramatizasyon, ideanın edimselleşmesindeki rollerine bakılarak diferansiyel ritimler olarak anlaşılabilir (Deleuze, 2017, s. 288-89). Zaman-mekânsal dinamiklerin en önemli noktası, heterojen diziler arasında ilişki kurulur kurulmaz devreye girmeleridir. Böylelikle tüm sistem larvamsı öznelerle, edilgin Benlik’lerle ve dolayısıyla öznellik üretimleriyle bezenmektedir. Edilgin Benlik olmaları, eşleşmelerin ve tınlamaların temasından ayırt edilememesiyle, larvamsı özne olmalarıysa dinamiklerin dayanakları ve alıcıları olmasından kaynaklıdır (Deleuze, 2017, s. 164). İdeaların her şeyi edilgin kıldığı ve bizi larvalara dönüştürdüğü dikkate değerdir. Fakat Deleuze (2017, s. 291), bunun bir regresyon veya gelişimin durması olmadığını altını çizmektedir. Çünkü bir anda veya durumda sabitlenilmiş değildir; bir bakışın pırıltısı gibi bir idea tarafından, gerçekleşmekte olan bir hareket dahilinde sabitlenilmiştir. Son kertede dinamiklere ilişkin bu düzlemi Deleuze, Kantçı şematizmle kurduğu ilişki üzerinden netleştirecektir.

Deleuze’deki zaman-mekân üretiminin Kant’ın şemasıyla benzerliği açıktır. Deleuze (2009b, s. 156-57), bu benzerliği ifade etmek için -düz çizginin şema değil, farklı ideaların dramlaştırılması anlamını taşıyacağına işaret ederek- “Dramatizasyon Yöntemi”nde, “Kantçı şema, uzayın ve zamanın bir kavrama karşılık gelecek şekilde *a*

⁵⁰“Aynı anda” ifadesi Deleuze’e (2017, s. 289) göre, “farklılaşmanın kendisini bu ilişkili iki güzergâhta, türlerde ve parçalarda, spesifikleştirmede ve parçaların belirleniminde farklılaştırdığını” ortaya koymaktadır.

priori olarak belirlenimidir: en kısa yol dramdır, düz çizgi rüyası ya da daha doğrusu kâbusu” demektedir. *Foucault Üzerine Dersler: Bilgi*’deyse (2019c, s. 240) şemanın formu ifade etmediğine, bir imgeyi içermediğine (kavrama uygun olan tüm imgelerin üretim kuralıdır), ama garip bir biçimde bir taraftan sezginin formu olarak zaman ve mekâna, yani belirlenebilir olanın formuna, diğer taraftansa kavrama, yani belirlenimin formuna upuygun olduğuna dikkat çekmektedir. Böylelikle şematizmin gücünün, form olmadan kendi aralarında homojen olmayan iki forma homojen olmasında yattığı ortaya konulmaktadır. Bu paradoksal gücünse tamamıyla zaman-mekân ve kavramın indirgenemezliğinde gizlendiği düşünülmektedir. Deleuze’ün çabasınınsa dramatizasyon yoluyla kavramların nasıl harekete geçtiğini ortaya koymaktır (her kavramı ortaya çıkaran dramlaştırmaların varlığı) ki, “nedir” sorusunun yıkılması bu bağlamdadır. Zira dramlaştırmaların ilk önce ideanın kendisini dramlaştırdığını savunan Deleuze’ün ideayı virtüel niteliği doğrultusunda kavramın dolayımından, yani temsilin prangalarından kurtarmak istediğinden bahsedilmişti. Kavramın dışsal belirleyiciliği yerine ideaların içkin belirlenimi söz konusu olacaktı. Aksine kavramda kapsanan farklara işaret edilseydi tikel olana gönderme yapılacak ki, tikel de bir genelliğin içinde fark olarak ele alınacaktı. Farkın diferansiyel farklar üzerinden anlaşılmasının nedeni de burada saklıdır. Bahsedildiği üzere vahşet tiyatrosunun can alıcılığı bu coğrafyalarda yatmaktadır. Bunun anlamı, dramlaştırma aracılığıyla kavramın şematizminden çıkıp ideanın belirlenim kazanmasına ilişkin bir süreç olarak okunmalıdır. Bu yüzden “dinamizmler kavramların şemaları değil, ideaların dramları olarak” serimlendiğinde mesele değişecektir. Zira dramların misyonu, ideanın tekilliklerine ve diferansiyel ilişkilere can vererek kavramların belirlenmesidir.

Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*’te (2000) şema ile sentezi karşılaştırmayı tercih edecektir. Deleuze’ün sağladığı konforla ikisinde de kavramsal belirleme ile zaman-mekânsal belirlemeyi işleme sokmanın ortak olduğu görülmektedir (bir kavramla çakışma halindeki bir zaman-mekânı belirlemek). Diğer taraftan ikisi arasındaki ayrımı ortaya koymak da önemlidir. Şemada elimizde bir kavram vardır (ama sezgisi verili değildir) ve sorunumuz bu kavrama tekabül eden zaman-mekânsal ilişkiyi belirlemektir; tam tersi olarak sentezdeyse zaman-mekânsal bir işlem yapılmakta ve kavramı bu belirlemeden yola çıkarak belirlenmektedir (Deleuze, 2000, s. 99). Deleuze için Kantçı sentez, bir temsilde çeşitliliğin içerilmesi olarak cisimleşmektedir. Zaman-mekândaki çoklunun bir temsilde bir araya getirilmesi ve üretilmesi olarak okunabilecek iki

basamağı kapsamaktadır. Sentez, şimdi ve burada olarak işleyen bir imgelem faaliyetini ifade etmektedir. Fakat imgelem faaliyeti sentezin ilk iki edimi olan alımlama ve yeniden-üretim için geçerlidir. Sentezin üçüncü edimi olan tanıma ise kavrayış gücüne bağlıdır. Netleştirilecek olunursa bir x olarak tanıdığımız duyuşsal bir sezgi vardır; ilk başta art arda gelen duyumlar tutulmakta, ardından yeniden üretime tabi tutulmakta ve bir nesne olarak da tanınmaktadır. Böylelikle sentezleme gücü bir bilinçte tanınmış olacaktır. Şemadaysa kavramın bütün zamanlar açısından bir belirlenim kazanması için ihtiyaç duyulan üretim kuralı olarak kavrama uygun (kavramın nesnesini oluşturan) bir zaman-mekân belirlenimi söz konusudur. Örneğin, bir kartalın şeması bir kartal değildir; bir kartal imgesi bir kartaldır. Bir kartal şeması her zaman için zaman-mekânsal dinamizmdir. Bu tez açısından dinamizmin önemi karşılaşmaların örgütlenmesinde kendi zaman-mekânının yaratılması noktasındadır, yani zaman-mekânın bu örgütlenmede bir belirlenim/önkoşul olmaktan çıkmasıdır. Dolayısıyla temel dert, dinamizmlerin verili bir zaman-mekânları var mı vardır, yoksa bu dinamizmler kendi üretken etkinliğinde mi zaman-mekân üretir sorusudur. İkincisini ortaya koymak, zaman-mekânı bireyleşmeler halinde düşünmek demektir. Bu doğrultuda Deleuze, şemaların kendisini Kantçı düşünümSELLİĞİN içinde zaman-mekânın belirlenimliliğinden ne kadar kurtarırsak zaman-mekân üretimi olarak düşünce üretimini Sınırsız bir düşünce üretimine dönüştürebileceğimizi savunmaktadır. Bu anlamda da yapılması gereken, şemayı mümkün deneyim olarak kategoriye uygulamaktan çıkartıp dramlaştırma yoluyla gerçek deneyime kapı açmaktır. Deleuze'ün şematizm yerine dinamizmleri ortaya koymasının anlamı budur.

Çalışmanın “Karşılaşmaların Örgütlenme Pratiği” bölümünde arzunun dikleşmesi üzerinden dramatizasyon ile arzulama-makineleri arasındaki ilişkiye göz kırpılmıştı. Arzunun başkasının ifade ettiği olanaklı nesneye yaslandırılmaması, yani herhangi bir nesnenin dolayımından kurtarılması noktasında Deleuze, Tournier'nin başkasının olmadığı dünyasını devreye sokmaktaydı. Bu bağlamda başkasının yapı olarak kurulduğuna dikkat çekilerek arzuyu yapıdan kurtarma fikrinin işaretleri sunuluyordu. Bu fikrin Deleuze'ün, Guattari'nin makinesel süreçler kavramıyla karşılaşması neticesinde hayata geçirildiği “Yapıya Karşı Makine” bölümünde tartışılmıştı. Neticede arzulama-makineleri tam da bu işlevi üstlenmekteydi. Arzunun en kısa yolu ifade etmesi olarak dikleştirilmesi fikrinin, ideanın zaman-mekânsal dinamizmlerin belirlenim olmaktan çıkması doğrultusunda kavramın dolayımından kurtarılmasıyla aynı şekilde çalıştığı

görülmektedir. Nitekim arzulama- makineleri, asla zaman ve mekân yapıları içinde çalışmaz, ancak bu etkileri kendisi üretecektir. İkisi arasındaki ilişkiye yaslanan bu vurgunun anlamı, ikisinde de kapıların öznellik üretimlerine açılması şeklindedir.

Yeğînlîkler düzeyinde çalışan heterojen dizileşmeler üzerine kurulu bir makinesellik fikrine işaret eden arzulama-makineleri ile organsız beden arasındaki itme- çekme ilişkisinden makinenin bozularak çalışması bağlamında bahsedilmişti. Burayı açarak devam edilecek olursa şizoanalizdeki üretimin üretimi olarak ilk sentezi ifade eden bağlayıcı sentezde arzulama-makinelerinin ansızın kenetlenişine tanık olmamızla başlayabiliriz. Burada arzulama-makineleri olarak bir organ makine enerji kaynağı bir diğer organ makineye bağlanmakta (ağız-meme bağlantısı) ve akım sürekliliği içinde makinesellik oluşmaya başlamaktadır. Organ makine, sınırsız sayıdaki başka bağlantı dahilinde enerji kaynağı makineye dönüştüğünden daima yeni üretken makineler ortaya çıkmaktadır. Organlar bu süreklilikte birbirine bağlandıkça da bedenin bir organizma kılınmasıyla karşılaşılmaktadır. Fakat arzulama-makinelerinin içsel karar-verilmezliği sayesinde (bir organın tek bir işlevle tanımlanamamasını düşünmeliyiz) bu süreç başka akımlara bağlanılmak üzere sürekli olarak yersiz-yurtsuzlaştırıldığından organizma fikrine direniş gündemdedir. Bu direniş, organsız bedenle alakalıdır. Arzulama-makinelerinin bedeni bir organizma kılan akım sürekliliği, organsız bedenin kendisi üzerinde sabitlenen yeğînlîk noktalarına karşı “üretim karşıtı” bir tutuma bürünmesine sebep olur. Dolayısıyla organsız beden, akım sürekliliğini kesintiye uğratması ve organları yeni makinesel ağlara yönlendirmesi odağında üretim-karşıtlılığıyla tanımlanır ve bu akım sürekliliğini kestiği için bir “ölüm modeli” şeklinde ifade edilmektedir. Organsız beden, üzerine tutunan bu yeğînlîkleri ittikçe kısmi nesnelerin yeni bağlantılara doğru ilerlemesini mümkün hale getirmektedir. Bu yüzden de bedenin farklandırılması üzerinden okunmaktadır. Her defasında farklı virtüel-edimsel devrelerini bina etmek adına arzulama-makinelerinin kendisine tutunmasına izin vermek istemez. Arzulama-makinelerinin içsel karar-verilmezliğini her defasında yeniden edimselleştirir. İşte arzulama-makinelerinin etkisi ile organsız bedenin püskürtücü tepkisi şeklindeki ilişkide “paranoyak makine” doğmaktadır. Fakat bu itme durumunun, arzulama-makinelerini bertaraf etmek için yetersiz olduğunun altı çizilmelidir. Arzulama-üretiminin bağlayıcı “emeği”nin, yani libidonun bir kısmı, ayırıcı kaydetme enerjisine (Numen) dönüşecektir. Burada artık kaydetmenin üretimi, üretimin üretiminin üzerine düşecektir. Organsız beden, arzulama-üretimini ittiği gibi bir çekim de oluşacaktır. Bu çekim neticesinde

arzulama-makinelerinin organsız bedene adeta bir takı gibi tutturulmasıyla “mucizevi makine” şeklinde yeni bir makine doğacaktır. Arzulama-makineleri ve organsız bedenin paranoyak makineyle itilişleri yerini “mucizevi makine”ye bırakacaktır. Organsız bedenden doğuyormuş gibi görünen arzulama-makineleri artık mucizevi makineyle kodlanacaktır. Bu makine, paranoyak makinenin ardından geliyor gibi görünse de eş-zamanlı olarak varolmaktadır. Paranoyak-makine, “alaycı sesler” halinde varlığını sürdürecektir. Bu yüzden “kara mizah çelişkileri sonuçlandırmaz ama bunların olmadığını ve hiç olmamış olduğunu ortaya koyar” denilmektedir (Deleuze ve Guattari, 2012, s. 25). Bu süreç burada sonlanmamaktadır. Tüketime üretim, kaydetmenin üretimi içinde ve onun tarafında üretilecektir. Fakat burada kaydetmenin üretimindeki gibi organsız beden üzerindeki ayrımlara göre bir dağıtım yapılmamaktadır. Üretimin üretiminin enerjisinin bir kısmının Numen’e dönüşmesi gibi bu kaydetme enerjisinin bir kısmı da tamamlanma (*consummation*) enerjisine, yani Voluptas’a dönüşecektir. Arzulama makineleri ile organsız beden arasındaki yeni ittifakı şekillendiren makinenin adı artık Michel Carrouges’ten ödünç alınan, oto-erotik hazza işaret eden “bakir makine” [*machine célibataire*] olarak ifade edilecektir. Bakir makinenin anlamı, öznenin arzulama-makinelerinin kenarında sadece bir kalıntı, bir artakalan olduğunun, yani larvamsı şeklinde vücut bulduğunun vurgulanmasıdır. Bakir makine, organsız bedenin üzerindeki yeğinsel niceliklerin yöresinde, paranoyak ile mucizevi makinelerin itme-çekme hareketinin ardında bıraktığı bir kalıntı gibi üretilmektedir. Birleştirici sentez organsız beden üzerine yayılan yeğniliği sonuna taşıyarak kalan enerjiyi makinesel bir artığa dönüştürmüştür. Bahsedildiği üzere makineye ait yapısal bütünlük bozulduğunda makine ile arzu arasında açığa çıkan dolaysız bağın sonucudur larvamsı özne: “Öznenin içinde olan arzu değildir, ama arzunun içinde olan makinedir- ve kalıntı özne diğer kenarda, makinenin kenarında, bütün çevrededir, makinelerin paraziti, omurgalı-makine-arzunun bir yan parçasıdır” (Deleuze ve Guattari, 2012, s. 376). Bu, tam bir göçebe-dağılıma ilişkindir. Belirli bir aidiyetten ve bu aidiyete bağlanmış bir merkezden söz etmek mümkün değildir; olunmuş veya olunabilecek her yerde açığa çıkmaktadır. Bu merkezsizlik fikri, *Fark ve Tekrar*’da “ebedi dönüşün çemberinin daima merkezsizleşen bir merkez için dışmerkezli kalması” üzerinden ifade ediliyordu. *Anti-Ödipüs*’ta ise düşünürler:

“organsız bedendeki ayırım noktaları, arzulama-makinelerinin çevresinde yakınsayan çemberler üretir ve sonra makinenin yanında bir kalıntı, bir ek, ya da makineye bitişik bir

parça olarak üretilen özne çemberin her durumundan ve bir çemberden diğerine geçer. Makinenin bulunduğu merkezde değil ama kenarındadır, sabit kimliği yoktur, daima merkezden edilir, içinden geçtiği durumlar tarafından tanımlanır” (Deleuze ve Guattari, 2012, s. 36).

demektedir. Dolayısıyla ebedi dönüş odağında larvamsı öznenin, aynı zamanda neden Nietzscheci özne olarak okunduğu görülebilmektedir. Bu özne, çemberin çevresi boyunca kendisini dağıtmaktadır. Merkez ise ego tarafından terk edilmiştir. Nietzsche, “tarihteki bütün isimler benim!” diye haykırdığında tam da organsız beden üzerinde devinmektedir. Bu tarihsellik kümülatiflik olarak değil, bireyleşmelerle, bedenleşmelerle anlaşılmalıdır. Bu devinme, öznellik üretimine bağlanımdır. Deleuze ve Guattari, bunun çeşitli şahsiyetlerin temsilleriyle özdeşleşmek değil, tarihteki isimleri organsız beden üzerindeki yeğinlik bölgeleriyle açıklamak anlamına geldiğini düşündükleri için “bu benim, öyleyse bu benim” vurgusunu ortaya koymaktadır. Organsız beden bu özdeşleşmeden, kimliksel formasyonlardan bihaberdir. Katmanları yersiz-yurtsuzlaştırıp yaylalarda akan Nietzscheci özne hiçbir şekilde özdeşlik kurmaz; aksine bir göçebe-dağılımla sürekli farklanmaktadır. Bu anlamda Nietzsche’nin mektupları ve kitapları Dionysos olarak imzalaması onunla özdeşleşmek değildir. Olsa olsa farkın tekrarına ilişkin bir Dionysos-oluştur. Meselesi ideanın sarhoşluğudur; daha doğrusu ideanın diferansiyel ilişkileri ete kemiğe büründürmesidir. “Tarihteki bütün isimler benim”dir, ama “Baba-nın-Adı” değildir. Hiçbir zaman Baba-nın-Adı olmayacak bir öznellik üretimidir söz konusu olan. Şizoanalizin bilinçdışının “yetim” olarak betimlenmesi şimdi anlaşılacaktır. Bunun sebebi Baba-nın-Adı’nın namevcudiyetiyle ilgili değildir; tarihteki bütün isimlerin mevcut yeğinlikleri belirttiği her yerde kendisini ürettiği için yetimdir (Deleuze ve Guattari, 2012, s. 409).

O halde artık bakir makinenin ürettiğinin ne olduğunun cevabı daha net biçimde verilmektedir. İtme-çekme ilişkisinden/yükseliş ve düşüş kuvvetlerinin karşıtlığından kaynaklanan yeğinsel niceliklerdir, yani bu ilişki neticesinde yeğinlik= 0’dan başlayarak birer yeğinlik bölgeleri üretilmektedir. Deleuze ve Guattari (201, s. 34), bunların genellikle halüsinasyonlar ve hezeyanlarla karıştırıldığına dikkat çekmektedir; ancak yeğinsel niceliklerdeki mesele, “halüsinasyonları yansıtacak veya hezeyanı benimsetecek olan bir ‘kadın haline geldiğimi’, ‘tanrı haline geldiğimi hissediyorum’dur.” Halüsinasyon biçimli veri olarak “görüyorum, işitiyorum”dan ve hezeyan biçimli veri olarak “düşünüyorum”dan ziyade “hissediyorum”a odaklanmak... Halüsinasyon da

hezeyan da artık tamamıyla ikincil konumdadır. Fakat yeğlilikler, halüsinasyonların ve hezeyanların farklılaşma ilkesi olduğu gibi ortak kökeni gibi de görünmektedir (Deleuze ve Guattari, 2012, s. 119). Ayrıca düşünürler bu “hissediyorum” nedeniyle, yani yeğlilik bölgelerinde dolaşması sebebiyle Lenz’in, Nijinsky’nin ve Beckett’in karakterlerinin gezintisini hep etkileyici bulmuşlardır (içinden göçebe-oluşlar geçmektedir). Yeğinsel niceliklerin *Fark ve Tekrar*’dan hareketle fark ilişkilerinin, kendinde farkın tiyatrosunun TA KENDİSİ olarak çözümlenmesi gerektiğinin altı daha önce çizilmişti. Bu anlamda da ideayı dramlaştıran yeğliliklerdi. Organsız beden, bedeni içkin bir farklanma sürecine sokması da bu bağlamda yeğlilik bölgelerinin üretilmesindedir. Unutmayalım ki, organsız beden her türden özdeşlik biçimleriyle beliren paranoyak molar yatırımların karşısındadır. Görevi, ayrıcalıklı öznellik olarak çalışan kimliksel oluşumları sürekli yersiz-yurtsuzlaştırmaktır. Her iki bağlamda da yeğinsel nicelik, bilimsel bir kavramdan ziyade aşkınsal bir ilke olarak görülmektedir. Deleuze, *Fark ve Tekrar*’da (2017, s. 318) ampirik alan ile aşkınsal alan arasında yaptığı ayrımla bunu netleştirmektedir. Belirli bir alanı yöneten mercie ampirik ilke adı verilirken aşkınsal ilke, hiçbir alanı yönetmeyip yönetilecek alanı ampirik ilkeye vermektedir (alanın ilkeye tabi kılınışını açıklar). Bu aşkınsal ilke gereği yeğinsel bir mekânda saf bir enerjiden söz edilmektedir. Nihayetinde enerji, ya uzamsal ve nitelikli unsurlarda (özdeşlik olarak) ya da hiçbir uzamın serimlenmediği ve niteliğin gelişmediği yeğliliklerde (fark olarak) varolur. İkincisinde enerji, yenilenebilirdir (diğerindeyse özel bir ampirik enerji formu olarak durağanlık vardır). Dolayısıyla Nietzsche’nin dönüşebilen enerjinin asil olduğunun ortaya koymasına temas edilmektedir. Nietzsche, *Güç İstenci*’nde (2010) mekanizm eleştirisi olarak oluşun tamamının enerjisinin sabit kalmasına değinmektedir. Güç istenci ise enerjinin doğrudan dışarısına dönüştürülmesi ve dışarısının en yüksek kuvvet olarak ortaya çıkmasını amaçlamaktadır. Bu elbette ki, ebedi dönüşle vücut bulacaktır. Dionysos’taki dert de budur. Burada varolan güçlerin sürekliliğini bozan yeni bir enerjiyi açığa çıkartmaktadır Dionysos. *Anti-Ödipus* açısından enerji bu dönüşümünü sağlayan, yani Nietzscheci enerjiyi devreye sokan arzulama makineleri ile organsız beden arasındaki itme-çekme ilişkisidir.

Yeğinsel niceliklerin, “hissediyorum” üzerinden tarifi, Deleuze ve Guattari’yi organsız bedeni tüketimin birleştirici senteziyle birlikte “kozmik yumurta” olarak betimlemeye zorlamaktadır. İnorganik canlılığı göstermek için tercih edilen yumurtanın anlamı, organsız bedeni enlem ve boylamlarla, eksenlerle ve eşiklerle düşünmek, yani

etkileme ve etkilenme kudretlerine odaklanmak demektir. Enlem ve boylam, bedenin biçim bulmamış öğelerin içinden düşünülmesi bağlamında kartografyalarını çıkarmaya yöneliktir. Böylelikle sürekli olarak bedenin farklanma ve farklılaşma eşikleri ortaya konulabilecektir. İçkinlik düzlemi sayesinde biçim bulmamış öğelerin içindeki bir uğrak olarak biçimlenmiş bir halden kaçıldığında farklılaşmanın ayrı bir alanı olmayacaktı. Aslında yumurta olarak tarif edilen şey içkinlik düzlemidir. Farklılaşma yüzeyi olarak çalışması anlamındaysa organsız beden yumurtadır. Burada artık temsile dair hiçbir şey kalmayacaktır. Bu sebeple *Anti-Ödipus*'ta (2012, s.35) “memelere sahip olmanın yaşanmış coşkusu memelere benzemez, onları temsil etmez, yumurtadaki seçkin bir bölge de uyarılacak bir organa benzemez” denilmektedir. Lenz'in, Nijinsky'nin ve Beckett'in karakterlerinin yolculuğu da yumurtanın içinden, üzerinde olup bitenlerden, yer değiştirmelerden, kıvrımlardan geçtiği gezintilerdir. Bu manada tam bir şizofrenik yumurta söz konusudur. *Fark ve Tekrar*'da ise holistic embriyolojinin dünyayı tanımlamak için uygun bir yol olduğunu düşünen, bir yumurtanın kinematığını betimlemeye çalışan Deleuze (2017, s. 288), bütün dünyanın bir yumurta olduğunu, ama yumurtanın da rollerin oyunculara, mekânların rollere, ideaların mekânlara baskın geldiği bir tiyatro olduğunu vurgulamaktadır. Yumurta, bir embriyonun çevresel etmenleriyle birlikte belirlenim sürecini ortaya koymaktadır. Embriyoloji, bir yumurtanın parçalar içinde bölünmesinin morfojenetik hareketlere göre ikincil olduğunu göstermektedir. Bu, bir manada yeğinsel nicelikler olmadan farklılaşmadan ve bireyleşmeden söz edememek demektir. Embriyo bir sonlanmaya işaret etmemektedir. Bu anlamda farklılaşma süreçlerini devam ettirebilmektedir ki, bu farklılaşma bir yetişkinin devam ettiremeyeceği bir şeyi oluşturmaktadır. Bu anlamda yetişkinlerden daha yeğin bir bireyleşme alanı olarak düşünülmektedir. Embriyo bir anlamda yaşanmaz olanı yaşatan gibidir ve bir esnekliğin cisimleşmiş halidir ki, bu esneklik farklılaşmayı sağlayan şeydir. Bu sebeple yumurta bireyleşme alanının bizatihi kendisi olarak düşünülmektedir. Bireyleştirici fark da bu bağlamda yumurta içindedir (bireysel farkın da bizatihi kendisidir); embriyo ise kendi bireyleşme alanında yakalanmış bireydir (Deleuze, 2017, s. 329-30). Buradaki dert, bireyleşmenin edimselleşmeden önce geldiğinin ortaya konulmasıdır. Yumurtanın derinine inmekse dinamizmleri, dramlaşmaları serilmemekle mümkündür. Nihayetinde farklılaşma, her zaman için üretildikleri bir alanı varsayan bir dizi zaman-mekânsal dinamizmi gerektirmektedir. Bunların toplamında Deleuze'ün (2017, s. 330) yumurta için

sunduğu model, (ekolojik ve genetik faktörlerin birliği gibi de düşünülmelidir) “farklanma-bireyleşme-dramlaşma-farklılaşma” şeklindedir.

Embriyoloji gerçeği, konuyu yeniden larvamsı özne konusuna götürecektir. Çünkü embriyonun öncesinde larvamsı öznelere olacaktır. Larvamsı özne, istikrarlı ve bütünüyle oluşturulmuş bir yapıya gönderme yapmaması nedeniyle (henüz düzenlenmemiş algılar ve düşünceler çokluğu olması) değerlidir. Larva denilen şey bir hareket kapasitesiyle birlikte henüz özneleşmemiş olarak mevcuttur. Benliğin öznel bir kimlik içinde oluşmasını sağlamak yerine, ideaların diferansiyel gücü onu larvalara dönüştürmektedir. Larvaların “ideaları kendi etinde taşıması” bu açıdan önemlidir. Larvalar bu anlamda hep bir göçebe dağılım içinde çalışmaktadır. Buradaki mesele, tekrar ifade etmek gerekirse bireyleşmenin edimselleşmeden önce geldiğinin vurgusudur. Deleuze ve Guattari’de larvamsı özne, öznenin işlevine bir müdahale olarak düşünülmelidir.

Meselenin özne kavramının kendisine değil, işlevine odaklanmak olduğu öncesinde belirtilmişti. Deleuze ve Guattari’de kavramların ifade bölgelerine bakmak, bu işlevleri çözümlemek açısından önemlidir. Kavramlar ifade bölgelerine bölüştürüldüğünde işlevleri ortaya çıkacaktır. Özne, isterseniz kurucu isterseniz kurulan olarak ele alınsın daima işlevleriyle ifade bölgelerine yerleştirilmektedir. Bu bağlamda özne, ifade bölgelerinde bir yer-yurt yaratılması demektir, yani yer-yurtlandırma işlevi görmektedir. Bu, bir ifade bölgesinin içinde işaretlenmek olarak da düşünülmektedir. Bir anlamda dinamizmlerin işaretlenerek yer-yurdun, egemenlik sahasının oluşturulması söz konusudur. Bu noktada larvamsı dünyanın kendi içinde asimetric olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Heterojen dünya, elbette ki homojenleşebilir. Yersiz-yurtsuzlaşma, yeniden yerli-yurtlulaşmayı takip edebilir (ki, böyle olduğunda görece bir yersiz-yurtsuzlaşmadan da bahsedilebilecektir). Fakat heterojen dünya diğer taraftan başka asimetriclerini de oluşturabilmektedir. İşte bu asimetriclerin oluşumu öznellik üretimi üzerinden düşünülmelidir. Bu yüzden öznellik üretimi, bir ifade bölgesinde yer-yurtlanmaktan kaçış çizgileri aracılığıyla kurtulup üretimin üretimi olarak kavranmalıdır. Organsız beden de yeğlilik=0 olarak herhangi bir ifade bölgesinin çekilip çıkarılmamış olması demek değil midir?

Deleuze ve Guattari’de sürekli yersiz-yurtsuzlaşana bağlanmaktan, kavramları yersiz-yurtsuzlaşma hareketi olarak düşünmekten, şansı olumlamaktan kasıt budur. Simetric ilişkileri dağıtıp soluklanmadan asimetric ilişkileri kuran öznellik üretiminden bahsedilmektedir. “Hissediyorum” a da asimetric ilişkilerin çağırılması olarak temas

edilmektedir. Deleuze ve Guattari’de “hissediyorum”, bir öznellik üretimi okumasını sunacağı için değerlidir. “Hissediyorum”da homojenlikler, molarlaşmalar olduğu gibi her bir tarafa dağılan yaylalar da olacaktır. Tüm bunların toplamında larvamsı özne, bir epifenomen olarak, daha doğrusu bireyleşmelerin içinde bir epifenomen olarak da düşünülebilir. Fakat ona bir varlık biçimi kazandırıldığı ölçüde bir “gölge etki”den söz edilememektedir. Epifenomen olması yine öznenin işlevinin yok edilmesi anlamındadır. Yoksa tuzağa düşülecektir. *Anti-Ödipus*’ta düşünürler bu düzlemi, “öyleyse tek yapmam gereken birisi olmak” şeklinde karşılamaktadır. “Birisi”, ne öznedir ne de ayrıcalıklı öznelliktir. Aynı zamanda her zaman için Deleuze ve Guattari’de ben konuşuyorum [*je parle*] ve bu konuşuyor [*ça parle*] değil, “konuşuluyor”dur [*on parle*] esas olan. O halde epifenomen olarak larvamsı özne, herhangi öznelliklerin üretiminin içinde devinmesiyle anlamlıdır.

3.3. Heterojen Dizileşme-Organsız Beden

Anlamın Mantiğı, Deleuze’ün belki de en zor eserlerinin başında geliyor. Bu bölümün derdi bu eserde dizisel bir yapısalcılık geliştirildiği fikrinden ziyade *Anti-Ödipus* ve *A Thousand Plateaus*’a uzanmak adına anlamın üretimi ve türeyişi konusuna yoğunlaşmaktır. Bunun için de öncelikli olarak “Tanıma” bölümünde paradokstan sağduyu ve ortakduyuya ilişkin özdeşlikleri yıkan şey olarak bahsedildiği hatırlanmalıdır. Bununla bağlantılı olarak da anlamın yüzeyde yayılan bir “sonuç-olay” şeklinde çalıştırılması dikkate alınmalıdır. İkincisine yapılan vurgu, Deleuze’ün paradoks ile ortakduyu ve sağduyu arasına yerleştirdiği antagonizmanın yataklarına odaklanılmasını sağlayacaktır. Bu sebeple bu iki başlık, *Anlamın Mantiğı* açısından oldukça önemli görünmektedir. Deleuze’ün bu eserde öne çıkardığı yüzey felsefesi de antagonizmanın yataklarına sızmak için vardır. Bunun çabası ise kaçış çizgilerinin, yeni bir heterojen dizileşme ilişkilerinin serimlenmesini sağlayacaktır.

Deleuze, anlamın sonuç-olaylarla düşünülmesi için *Anlamın Mantiğı*’nın neredeyse tamamı için geçerli olacak şekilde sonuç-olaylarla dil arasında özsel bir bağ kurmaya çalışmaktadır, yani anlamın dilde nasıl olanaklı kılındığına odaklanmaktadır ki, bu durum 21. yüzyıl felsefesi için çarpıcılık arz eden “dilbilimsel dönemeç”le de karşı karşıya gelmeyi ifade etmektedir. Deleuze (2015, s. 29), bunu üçüncü dizide hemen vurgulamaktadır: “İfade edilmek ya da ifade edilebilir olmak, en azından olanaklı önermelerle dile getirilmek ya da dile getirilebilir olmak olaylara özgüdür. Ama

önermede birçok ilişki var; bunlardan hangisi yüzeydeki sonuçlara, olaylara karşılık geliyor”. Bu noktada Deleuze’ün, anlamı analiz etmek adına önermeler arasında -dilte temsil alanının nasıl kurulduğunu gösteren bir önermeler çemberi olarak- üç ilişki ve bunlara dair yorum tipleri saptadığına dikkat çekmek gerekmektedir. Birincisi, bir önermenin dışsal bir şey durumuyla ilişkisi olan “işaret-etme”; ikincisi, bir önermenin konuşan kişinin arzularıyla ilişkisini belirleyen “dışa-vurma”; üçüncüsü ise bir önermenin öteki önermelerle ilişkisini kuran “anamlama”⁵¹ Bunun anlamı önermelerin işaret ettikleri nesnelerle, onları dile getiren öznelerle ya da diğer önermelerle ilişkilendirilmesidir. Kısacası önermenin şey durumuna, Ben’e ve evrensele bağlandığı bir tabloyla karşılaşılmaktadır.

İşaret-etme ya da belirtme denilen şey “budur”, “bu değildir”, “şudur”, “şu değildir” şeklinde tarif edilmektedir. İşaret-etmenin ölçütü, yani yorum tipi doğru ve yanlıştır. Doğru, işaret etmenin şey durumu tarafından doldurulmasıyken yanlış, işaret etmenin doldurulmamış olmasıdır. Burada önemli olan bireysel şey durumlarının içerilmesidir: “Şey durumu *bireyleşmiştir*, şu ya da bu cismi, cisim karışımlarını, nitelikleri ve nicelikleri, ilişkileri kapsar” (Deleuze, 2015, s. 29). İşaret-etmeye dair diğer durumlarsa özel imgelerin ve tekil işaret edicilerin kapsanmasıdır. Doğru ve yanlışın yerini doğruculuk ve aldaticılığın aldığı dışa-vurma ilişkisi ise işaret etmenin olanaklı hale getirilmesidir. Deleuze’e (2015, s. 31) göre bu öncelik, zaten dilbilimsel analizce tespit edilmektedir. Ben, sen, yarın, her zaman, başka yerde vb. önermedeki özel parçacıklar olarak “dışa-vurucular”dır. Burada önem kazanansa Ben’in temel dışa-vurucu olmasıdır; diğer dışa-vurucular da belirticiler kümesi de Ben’e yaslanmaktadır. O halde dışa-vurmadaki mesele, kişisel alanının inşasına dairdir. Dışa-vurma ilişkisi özneye ilişkin olarak kendisini ortaya sermektedir. Anamlamaya geldiğimizdeyse kavramsal içerim düzenince belirlenmeyle karşılaşmaktayız ki, bu düzen içindeki önerme, “tanıtlama”nın ögesi olarak yer almaktadır. Tanıtlamanın yorum tipi de doğruluk koşuludur, koşullar bütünüdür (önermenin doğru olmasının olanaklılık koşulları). Dilsel gösterenlerle “içerir” ve “öyleyse”dir. Anamlama, sözcüğün evrensel kavramlarla bağını ortaya koymaktadır. İşte bu bağ, içerim ve öyleyse aracılığıyla: “*İçerim*, öncüllerle sonuç

⁵¹*Anlamın Mantığı*’nda “imleme”, “im”, “imleyen” ve “imlenen” şeklinde çevrilen kavram setleri, çalışma boyunca kullanılan *signification*, *sign*, *signifier*, *signified* terimlerinin “anamlama”, “gösterge”, “gösteren”, “gösterilen” şeklindeki çevirilerine denk gelmektedir. *Anlamın Mantığı*’na referans yapılan ve onun içinden konuşulan yerlerde çalışmanın bütünlüğünü bozmamak adına kullanılan kavramsal şemaya sadık kalınacaktır. Aynı zamanda *Fark ve Tekrar*’da da *signification*’ın “anamlama” olarak çevrilmektedir.

arasındaki ilişkiyi belirleyen göstergedir; ‘öyleyse’, içerimler sayesinde varılan sonucu kendi başına kabul etme olanağını belirleyen *öne sürme* göstergesidir” (Deleuze, 2015, s. 31). Ben’in işaret etmeye önceliğinde olduğu gibi o, anlamlamaya da önceldir. Fakat bu, Deleuze için bir “söz düzeni” içinde olanaklıdır. Oysaki anlamlamaların kendi başına geçerli olduğu ve geliştiği başka bir düzende, yani “dil düzeni”nde anlamlamalar ikisine de öncel olacaktır. Nihayetinde dil alanında kişi her zaman verili olan bir dilin içine doğmaktadır. Deleuze, anlamlamanın işaret-etmeye önceliğininse sorunlu olabileceğini düşünmektedir. Bu durum, sonucun koparılamaz olduğu başka öncüllerin eklendiği müddetçe sonucun öncüllerden koparılmasına yol açmaktadır ki, bunun manası anlamlamanın tümüyle heterojen olmasıdır.

O halde bu üçüyle birlikte Deleuze’ün saldırı hatları netleşmiş görünmektedir. Deleuze, bunların dışında dördüncü boyut olarak “anlam”ı tartışmaya açmaktadır. Bu sırada *de facto* olarak anlamın üç boyuttan hangisine yerleştirilebileceğini sormaktadır. Cevabı ise işaret-etmede bunun mümkün kılınmadığı, dışa-vurmanın daha çok başarı şansı taşıdığı, ama son çarenin anlamla anlamlamayı özdeşleştirmek olduğu yönündedir. Bu bağlam aslında yine önermeler çemberinin içinde sıkışmak anlamına gelecektir. Anlamın ne olduğu dolayımlanmış olarak kalacaktır. Deleuze, Möbis şeridini çözmeye ve Lewis Carroll’ın “Snark Avı”na yöneldiğinde anlam, artık kendi başınlığı ve indirgenemezliğiyle, ilke veya başlangıç noktası teşkil edemezliğiyle idrak edilecektir. Deleuze, bu noktada anlam ile ifade-edilenin karmaşık yapısına temas etmektedir. Anlam, bir yandan kendini ifade eden önermenin dışında var-olamazken (ifade-edilen, ifadenin dışında var-olamaz) diğer yandan önermeden apayrı bir “nesnelliğe” sahiptir (ifade-edilen ifadeye benzemez) (Deleuze, 2015, s. 39). Bu, aynı zamanda diğer ilişki tiplerinin dönüşümünü de sağlayacak şeydir. Fakat bunu Deleuze (2015, s. 39), asla bir çember olarak görmemektedir. Anlamın bir tarafı önermelere, diğer tarafı da şey durumlarına bakmaktadır; ancak ne önermeyle ne de şey durumuyla özdeştir. Anlam, önermelerin de şey durumlarının da “ikizi” değildir. Bu yüzden Deleuze (2015, s. 50), “anlam tam olarak önermelerle şeylerin sınırır” demeyi tercih etmektedir. Zira bu sınır, tam da *aliquid*’e ilişkindir. Dolayısıyla anlamın önermenin üç boyutundan söküldüğünde saf bir ideasal-olay şeklinde açığa çıktığı görülmektedir. Olay, anlamın TA KENDİSİ’dir. Peki, önermeden söküldüğünde nasıl hala önermenin bir diğer boyutunu oluşturmaktadır anlam? Bunun cevabını Deleuze, beşinci dizide, “anlamın damıtıldığı önermeden yalıtılmışlığıyla önermenin boyutlarını oluşturma gücünün birleştirmek” sözleriyle

vermektedir. Çünkü anlam, söküldüğü önermeden damıtılsa da ondan daima bağımsızdır. Onun olumlanmasına ve olumsuzlanmasına duyarsızdır. Bu tabloyu berraklaştırmak için Deleuze’ün anlamı paradokslar dizisiyle nasıl açmlandığına yönelmek gerekmektedir.

Birinci paradoks, “Tanıma” bölümünde Lewis Carroll üzerinden ele alınan geriye gitme veya sonsuzca çoğalma paradoksudur. İkincisiyse sonsuzca geri gitmekten kaçınma olarak önermeyi sabitleştirmek/hareketsizleştirmektir ki, bu anlamı önermeden damıtmaya yetecek zamanda yapılmalıdır. İşte bu iki paradoks “anlamın, damıtıldığı önermeden yalıtılmışlığıyla önermenin boyutlarını oluşturma gücünü birleştirmek” denilen şeyle doğrudan ilişkilidir. Deleuze açısından bu iki paradoks, “*ya biri ya diğeri*” şeklindeki bir ikilemin terimlerini oluşturacaktır. Üçüncü paradoks da ikincisinden doğmaktadır. Anlam, olumlamaya ve olumsuzlamaya duyarsız olduğunda önermenin kipleri onu etkileyemeyecektir. Nitelik, nicelik, ilişki ve kipsellikten hiçbirisi açısından... Son paradoks ise olanaksız nesneler paradoksu olarak ifade edilmektedir. Bu paradoks, çelişik nesnelere işaret-eden önermelerin bir anlamı olmasına rağmen işaret-ettikleri o şeyin hiçbir durumda gerçeklik kazanamayacağını ifade etmektedir. Saçma olmalarına rağmen bir anlamları mevcuttur.

Peki, Deleuze saf bir olaya dönüşmekten neyi kastetmektedir? Deleuze’ün öncesinde de değinildiği üzere -dilsel ayrımlara da karşılık gelen- cisimsel nesneler ile cisimsiz olayları birbirinden ontolojik bakımdan ayırarak işe koyulduğu dikkate alınmalıdır. Bu düzlem, Deleuze’e Stoacıların Platonculuğun ilk büyük tersine çevrilişini serimlediği gerçeğini düşündürmektedir. Bir tarafta cisimler, tözün ve “nedenin” özelliklerini kapsarken diğertarafta ideanın nitelikleri nüfuz edilemeyen varlık-dışına gömülmektedir, yani cisimsiz olan “sonucun” TA KENDİSİ olmaktadır. Dipten kurtulan ve her yere sızan simulakrlardan ziyade her şey yüzeye çıkacaktır; sınırsız-oluş, nüfuz edilemez noktaya gelecek ve olayın TA KENDİSİ, bir Aion olarak gelecek olacaktır. İdeadan kaçanlar cisimsiz olanın sınırına taşacaktır. Simulakrlar yeraltında değil; kendi yerlerinde, yüzeyde devinen sonuçları ifade edecektir; cisimsiz olan yüzey etkisi olacaktır.

Demek ki Stoacıların Platon’a karşı zaferinin ne olduğunu anlaşılmaktadır (Sokrates-öncesi filozoflara da aynı şekilde). Bu çerçeve, aynı zamanda bir önceki bölümde değinilen ideaları “öz”den alıp olayın düzlemine yerleştirmektir. Daha keskin bir ifadeyleyse yüzeyin, yükseklik ve derinlik karşısında kazandığı özerklikle karşılaşlmaktadır. Bu, anlamın derinlik ve yükseklikten yoksun olması değil, yükseklik

ve derinliğin yüzeyden yoksun olmasıdır. Stoacıların Platon ve Sokrates-öncesi filozoflara karşı zaferi, yüzey felsefesinin zaferidir. Deleuze için bu felsefi işlem, sıra dışı bir yüzey sanatını içeren “sapkınlık”tır (çekiç darbeleriyle felsefenin yerini sopa darbeleriyle felsefe almaktadır). Son kertede anlam, artık yüzeyde ortaya çıkacaktır. Deleuze (2015, s. 154), “yüzey, anlamsızlık olan derinlik ve yükseklik kadar, belki de daha çok keşfedilmeye açık ve bilinmezdir. Çünkü temel sınır yer değiştirmiştir. O artık yükseklikte evrensel tikel arasından geçmez. Derinlikte töz ve ilinekler arasından geçmez” demektedir.

Deleuze’ün *Anlamın Mantiği*’nda hedeflediği en temel şeylerden biri tözlerin olaylara ontolojik bağımlılığını ortaya koymak şeklinde görülebilmektedir. Buradaki önemli tema ise olayların indirgenemezliğine yaslanan ontolojinin etik konusuna çekilmesidir. Genellikle Deleuze etiğinin Nietzsche ve Spinoza merkezli okumalardan hareketle düşünülmesi, *Anlamın Mantiği*’nin bu bakımdan perde arkasında kalmasına sebep olmuş olabilir. Bilhassa buradaki olay etiğinin -bulanık tarafları bir kenara- Stoacı ahlak üzerinden açıklığa kavuşturulması, bu çalışmada da kurmaya çalışılan etik-ahlak arasındaki temel ayrımların gölgede kalma riskini hissettirebilmektedir, yani Stoacı ahlak devreye girdiğinde sanki etik ile ahlak birbirine ikame olabilmektedir. Bunun tezahürüyle Deleuze’ün Stoacı ahlakı bir “mim etiği” olarak görmesinde karşılaşmaktadır. Son kertede *Anlamın Mantiği*’nda olay odaklı Stoacılıktan güç bulan bir etikten söz edilmesinin, saf olayın anlaşılmasının tek geçerli yolunun bu olmasından kaynaklandığı görülmektedir.

Stoacılıkta felsefe Zenon’dan hareketle birbirleriyle sistematik bakımdan ilişkili olan fizik, mantık ve ahlak şeklinde üç bölüme ayrılır (her biri diğer bölümlere ait argümanlarla inşa edilmektedir; ancak hangi bölümden başlanması gerektiği noktasında uzlaşısı yoktur). Deleuze’ün Stoacı ahlakla haşır neşir olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Yalnızca “ahlaki zorunluluk” ve bunun olay felsefesi açısından sonuçlarıyla ilgilenir gibidir. Bu noktada iki başlığın altını çizmek gerekmektedir (Yücefer, 2019, s. 107-08): Birincisi, Deleuze, Stoacı ahlaktan söz eder gibi görünse de olay ontolojisini devam ettirebilmek adına bir etik inşa etmeye çalışıp Stoacılığı kullanıyor gibidir; Stoacı ahlakın Deleuze yorumundaki gibi olay ile cisimler arasındaki ontolojik ayrıma dayandığını söylemek zordur. İkincisi ise Deleuze’ün anladığı anlamda Stoacı ahlakın, tam bir ahlakı kapsamamasıdır; nihayetinde Stoacı ahlakın dayandığı şeyler acılara teslim olmamak, ruhun atılımı, yazgıya yaslanmak, dayanıklı olmak, gibi şeylerdir. Stoacılıkta

evrenin yasası ile insanın özünün bir olduğuna dair bilgiyi fizik sağlamaktadır; ancak fiziğe ait bilgiye yaslanarak insanı erdemli kılacak yasalarla buluşturmak mümkün değildir. Böyle düşünüldüğünde fizik ve mantık daha çok ahlaka temel olmasıyla anlamlıdır.

Deleuze’ün “Stoacılar da Ahlak Problemi” (2015, s. 162-68) başlıklı yirminci dizide birbirinden bağımsız iki etik yöntemi -sonraki dizilerde birlikte düşünülse de- birbirinden ayırması önemlidir. Burası olayı olay olarak istemenin iki farklı yolu olarak açığa çıkmaktadır. Birincisine Deleuze “kehanet” demektedir. Kehanetin anlamı, geleceğin önceden haber verilmesi olarak düşünülmemelidir. Mesele, olayın kendisini istencin nesnesi kılıp başımıza gelenleri çok daha geniş bir çerçeveye yerleştirmektir. Kâhindeki yorumlama, tamamıyla saf olay ile cisimsel etkileme ve etkilenme arasındaki bağa dairdir. Fakat Stoacı etiğin sadece buna bel bağlamaması, yorumlamadan kaçınmak ve saf olaya yönelmek şeklindedir. Burada başımıza gelenleri genişletmek değil, saf olaydan en sınırlı şimdiye yerleşmek söz konusudur ki, böylece olay ile şey durumu arasındaki bağ koparılacaktır. Olayın cisimleşmesi sınırlı noktaya getirilerek cisimsiz olan çekip çıkartılacaktır. Kâhinde olay, cisimsel nedenlerine ve fiziksel birliğine dayanırken (ahlaki sorumluluğun fiziksel “yazgı” ile büsbütün uyumlu olması) ikincisinde olay, cisimsiz yarı-nedenine bağlanacaktır. Bu, aynı zamanda olayların cisimsiz sonuçlar olduğu için cisimsel nedenlerden doğa farkıyla ayrılmasına temas etmektedir. Kâhinin yetersizliği aşikârdır. Deleuze (2015, s. 170), ikincisini “mim sanatçısı” ya da “aktör” dediği şeyde bulmaktadır. Mim sanatçısını da taklitçiyle karıştırmamak gerekmektedir. Tıpkı kâhinin falcı olmadığı gibi... Deleuze, bunu “karşı-gerçekleşme” olarak adlandıracaktır: “Bu ikinci gerçekleşme ilkinin sınırlar, ondan soyut bir çizgi çıkarır ve olayın yalnızca konturunu ya da parıltısını korur: kendi olaylarının komedyeni olmak, *karşı-gerçekleşme*”. Deleuze, saf olayı isterken mim sanatçısının yanında konum almaya, yani saf olayı cisimsel etkilerinden azade biçimde istencin nesnesi kılmaya çağıyor gibidir. Böylece şey durumlarının dolayımına izin verilmeyecektir. Olay ile şey durumları arasındaki gerilim açıkça seziliyordur. Nitekim saf olayı isterken olayı “ete kemiğe” büründüren şey durumları kenara bırakılmamalıdır ki, belki de Deleuze “kendi olaylarının komedyeni olmak”tan bunu kastediyordur. Cisimsel yanı görmezden gelmek, saf olayı istemenin handiyse temel koşulunu ortadan kaldırmak anlamına gelebilecektir. Zira cisimsel edimselleşmeyi bir anlamda askıya almanın önce ona maruz kalmak demek olduğu göz ardı edilmemelidir. Olayı isterken onun edimselleşmesini istemeye

mahkûmuz! Deleuze bunun farkında; artık iki ayrı varolma biçiminden çıkmak ister gibi görünüyor. Deleuze’ün (2015, s.166) ifadesiyle, “yarı-nedenle özdeşleşmiş olan bilgi onun cisimsiz sonucunu ‘cisimleştirmek’ ister, çünkü sonuç nedenin mirasçısıdır.”

Bu noktada Deleuze’de olayı istemenin onu seçmek anlamına geldiğinin vurgulanması da dikkate değerdir. Deleuze, Stoacı bilgedeki üç farklı işlemde söz ederken bilginin olayı yalnızca kavramak ve istemekle yetinmediğini, aynı zamanda onu seçtiğini ve bir mim etiğinin anlamın mantığını devam ettirdiğini düşünmektedir. Bu düzlem, elbette ki başımıza gelen şeyleri bizim seçmemiz, istencimizin nesnesi kılmanız demek değildir. Başımıza gelenin cisimsel şiddetinden ziyade cisimsiz olaya yüzümüzü dönmek demektir, yani cisimsel edimselleşmelerinden kurtararak olayı istemek... Bu, asla farklı seçenekler arasından bir tercihe yönelmek değildir. Daimi olan deney ve yaşantı alanının sahasıdır. Kâhin ile mim sanatçısının ilişkisindeki, yani cisimsel edimselleşme ile cisimsiz olana odaklanmadaki gerilim, Deleuze’ün bir sonraki dizide çubuğu, mim sanatçısından ziyade Fitzgerald’ın “çatlak”ına bükmesiyle sürdürülüyor gibi. Olay-cisim ikiliği sürekli devam ediyor. Örneğin, kendi olaylarının çocuğu olmaktan söz edilirken olaysal doğum ile bedensel doğum arasındaki ikilik muhafaza ediliyor. Olayı istemek ise çatlağı göze almak, hem de çatlağın parçalanmasına kadar bu göze almayı taşımak manasına geliyor. Bu yola girmeden saf olaya ulaşmak pek mümkün değil. Bu yüzden Deleuze, Fitzgerald’ın, “kuşkusuz her yaşam bir çöküş sürecidir” (Fitzgerald, 1936’ten aktaran: Deleuze, 2015, s. 174) sözünü oldukça önemsiyor.

Olayı olay olarak istemekten Deleuze’ün neyi kastettiğinin çözümlenmesine devam edilmelidir. Öncelikli olarak olayı başa gelen şeklinde düşünmememiz gerekmektedir. Olayın istenmesi ile başa gelenin istenmesi farklı şeylerdir. Sonuçta başa gelen her şey olay değildir. Olayı istemek Deleuze için başa gelenin *içindeki* bir şeyi, yani olayı çekip çıkarmayı anlatmaktadır ki, buradan hareketle *amor fati* özgür insanların kavgasıyla aynı şeyi ifade etmektedir. Stoacılıktaki “başa gelene layık olmak”, Deleuze’de başımıza gelen her şeyin olduğu gibi kabullenilmesine indirgenemezdir. Bu sebeple Stoacılıkla özdeş bir kavrayış söz konusu değildir. Stoacılıkta en önemli şeylerden birisinin kişinin doğaya uygun yaşaması ve başka bir seçeneği olmaması gerçeği olduğu dikkate alınmalıdır ki, bununla birlikte düşünüldüğünde her beden başına gelenlerden sorumlu olmaktadır (olaylar daha güçlü bir bedenin edimine gönderme yapsa da). Nitekim Stoacı ahlak doğayla temellenmektedir, yani ahlak sorunsalı insanın doğayla bütünleşmesini sağlamaktadır. Ahlaki bir edim doğaya uygunsa iyi, aykırıysa kötüdür. Erek, doğaya

uygun olan yaşam şeklinde tariflenmektedir ki, bu aynı zamanda erdeme uygun yaşam demektir. Herkes doğadaki ilahi yasayı kabullenmektedir. Erek, doğaya uygun yaşam ise insanın kendi hakikatini bilmesi ve bu bağlamda başına gelenlere layık olması lüzumdur. Bu doğrultuda Deleuze'un Bousquet'den hareketle kullandığı "kendi acılarının insanı olmak" Stoacılık'taki yazgının pasif bir okuması değildir; teslimiyete işaret edilmemektedir. Nietzscheci bir yerden "her böyle 'idi'yi, 'böyle istedim'"e çevirmektir. Vurgulandığı gibi başa gelen şeylerdeki olayı istemektir. Buradaki mesele, "kaza" olarak tarif edilen şeyden olayı çekip çıkarmaktır. Bu, olayın kişisiz yanının elde edilmesini sağlayacaktır. Az önce değinilen olayı seçmekten kasıt da budur. Novalis'in ideal Protestanlık ve gerçek Luthercilik arasındaki ayrımı tartıştığı dokuzuncu dizide Deleuze (2015, s. 72), "ayrım iki çeşit olay arasında değil, doğası gereği ideal olan olayla olayın bir şey durumundaki uzay-zamansal gerçekleşmesi arasındadır. *Olay ve kaza* arasında" demektedir. Yirmi birinci dizide ise "olayın görkemi, parıltısı anlamdır. Olay başa gelen (kaza) değildir; o, başa gelende bize işaret yollayan ve bizi saf ifade-edilendir" denilmektedir (Deleuze, 2015, s. 169). Saf olaya yönelen istenç, ona göre "kayıtsızlık istenci"dir. Deleuze, bu istenci savaş sırasında can çekişen askerin savaşla ilişkisinde ortaya koymaktadır. Savaş, bir taraftan askerler tarafından farklı edimselleşme düzeylerince algılanabilirken diğer taraftan saf bir olay olarak savaşmak, cisimler ve kişilerle olan bağı ortadan kaldıracılabilmektedir. Savaşan bedenlerden istenecek bir şey kalmadığında, can çekişen askerin istenci kendi özgün durumunu terk edecek ve saf olaya yönelecektir. Fakat Deleuze (2015, s. 122-23), askerin tüm ampirik sezgilerden ayrı olan bu saf olaya erişmesinin uzun bir fetih gerektirdiğinin altını çizmektedir ki, bu yüzden olay üzerine yazılmış en büyük eseri Stendal, Hugo ve Tolstoy'dan ziyade Stephen Crane'in *The Red Badge of Courage*'si olarak tarif etmektedir.

Paradoks konusuna dönülecek olursa Deleuze, anlama ilişkin belirlediği paradokslar arasında hepsinin kaynağı olabilecek paradoksun geri gitme paradoksu olduğunu savunmaktadır. Geri gitmenin önemi, dizisel bir biçime sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu paradoks, bir şey durumuna işaret eden bir önerme veriliyorsa bu önermenin anlamının bir başka önermenin işaret-edileni olarak alınmasıdır. Bu paradoks, tek bir önerme değil de anlamdan anlama geçiş olarak kurulduğunda kendi oluşturduğu diziler çerçevesinde anlamlar üretecektir. Her birisi belirli bir anlam dizisine karşılık gelecektir. Deleuze, bu bağlamı konuşanın ne kadar güçsüz, dilinse ne kadar güçlü olduğunun serimlenmesi açısından önemsemektedir. Alice'in Şövalyeyle

karşılaşmasında ortaya çıkan “şarkının adına denilen şey”den “şarkının adına” kadar uzatılan tabloyu Deleuze, $i1 \rightarrow i2 \rightarrow i3 \rightarrow i4$ üzerinden netleştirmektedir. İ1 veriliyken bu i1, onun anlamına işaret eden i2’ye, i2 de i3’e gönderme yapmaktadır. Bu paradoksun Deleuze, Frege’nin sonsuz gerileme sorunu olarak ifade edilebileceğini düşünmektedir.⁵² Fakat Deleuze için Lewis Carroll bambaşka dünyalara kapı açmaktadır. Buradaki mesele öncesinde de değinildiği gibi sonsuz bir geri gitme/kökene yönelme değil, sonlu bir ileri gitme olarak düşünülmelidir. Bu yüzden Deleuze sondan başlayarak doğal geri gitmeyi tekrar inşa etmek istemektedir. İ1, artık “Kapıda Otururken”dir (aslında şarkı); i2, “Geçim Yolları”dır (şarkının isimlendirilmesi); i3, “Yaşlı mı Yaşlı Adam”dır (asıl ismi); i4 ise “Morina Balığının Gözleri”dir (şarkının isminin isimlendirilişi). Deleuze (2015, s. 48) burada iki başlığa değinmektedir. Birincisinde Carroll’un hem tek tek her kıtayı bile hesaba katmayışı hem de diziye ileri gidecek biçimde sunmasının rastlantısal bir başlangıç noktası alabilmesini sağlayacağı için kendisini sınırlandırdığı düşünülmektedir; ikincisindeyse şey durumuna işaret eden bir ismin kendi anlamına işaret-edilen bir başka isme gönderme yapmasının yalnızca i2 ve i4 için geçerli olduğuna değinilmektedir. İ4’ün i2’nin anlamına işaret etmesi noktasında Deleuze (2015, s. 48), Carroll’un bunlara “işaret-edilen esas şeyin kendisini (şarkıyı) bir isim olarak ele alan bir ilk isim” ve “işaret-edilen ismin anlamını ona işaret-edecek isimden bağımsız bir isim olarak ele alan bir üçüncü isim” eklendiğini vurguluyor ve böylelikle Carroll’da geri gitmenin dört isimsel birimden meydana geldiği, her çiftin parçalara ayrıldığını ortaya çıkarıyor.

Deleuze açısından yalnızca isimlerin art arda gelişi dikkate alındığında dizinin homojen olanın sentezini sağladığı görülecektir. Mesele, isimlerin art arda gelişine sığınmak, yani ardışık bir sisteme tutunmak değildir. Aksi takdirde çıplak tekrarın sınırlarında kalınmaktadır. Bu, bizi olsa olsa eklemlene mantığına götürecektir. Bu da geri gitme yasası gereği her ismin bir öncekinden derecesi ya da sırası bakımından ayırt edilmesi demektir. Dolayısıyla çemberin içinden devinmeye, içeridenleştirmenin sınırlarında kalmaya devam edilecektir. i1, i2, i3, i4 bizi çemberden kurtarmamaktadır. Fakat Deleuze (2015, s. 55), “bu art arda gelişte sırayla birbirlerinin yerine geçen şeyleri göz önünde tutarsak, her ismin önce gerçekleştirdiği işaret-etme bakımından, sonra ifade

⁵²G. Frege, 1892 tarihli “Anlam ve Gönderim Üzerine”de (*Über Sinn und Bedeutung*) anlam ve gönderim arasında yaptığı ayrım dolayısıyla felsefe tarihinde neredeyse dil hakkındaki ilk kapsamlı kuramı gerçekleştirmiştir. Onun sonsuz gerileme problemi içinse Alper Yavuz’un, “Frege’nin Özel Ad Kuramındaki Sonsuz Gerileme Sorunu” (2018) başlıklı çalışmasına bakılabilir.

ettiği anlam bakımından ele alındığını görürüz, çünkü diğer ismin işaret-edilenini meydana getiren şey bu anlamdır” demektir. Böyle olduğunda dizileşmeler artık heterojen bir hal alacaktır. Birbirinden de doğa bakımından ayrılacaktır (derece bakımından da farklı olamayacakları anlaşılmamalıdır). Anlam, heterojen olay dizilerinde paylaştırılacaktır. Heterojenlik söz konusu olduğunda dizileşmeler eşzamanlılık içinde tecessüm edecektir. Bu, olayların iletişimini sağlayan şeydir. Elbette ki, eşzamanlı olması tek başına bir anlam ifade etmemektedir. Eşit bir ilişkide eşzamanlı olarak düşünmek ile eşitsiz bir ilişkide eşzamanlı olarak düşünmek apayrı şeylerdir. Burada diziler birbiriyle asla eşit olmamalıdır, yani asimetrik olmalıdır. Deleuze açısından homojenlik sadece görünüştedir. Carroll’un hikayesindeyse isimlerin sentezi anlamında oral bir gerileme olduğunu vurgulayan Deleuze (2015, s. 55-6), bunun homojenlik biçiminin yemek-konuşmak, tüketilebilir şeyler-ifade edilebilir anlamlar şeklinde iki orallık dizisi kapsadığını düşünmektedir.

Eşitsizlik düzlemi, saf olayın istenmesi açısından oldukça önemlidir. Bu önem dikkate alındığında heterojen anlam düzeni Kant’taki gibi evrensel bir tanıma formu içinde ortakduyuya bağlayarak, yani ortakduyunun içinde olanaklı olana yönelerek değil, “üretimin üretimi” olarak kurulabilmektedir. Anlam, artık üretimin üretimi şeklinde algılanacaktır. Bu, anlamı deney ve yaşantılaşmanın sahasına yerleştirmek demektir. Deleuze ve Guattari’nin, *Anti-Ödipus*’ta (2012, s. 19) açıkça belirttiği gibi, “üretim her zaman için ürüne yamalanmış bir şeydir, arzulama-üretiminin üretimin üretimi olmasının nedeni işte budur; her makinenin bir makinenin makinesi olması gibi. İdealist bir kategori olan ifade ile yetinmeyiz.” Burası tam da makinesellik odağında politik-pratik bir düşünceye aittir. Kuruculuğun kendisini de bir mevcudiyetin kuruculuğundan çıkacaktır. *Anti-Ödipus* üzerinden bunu düşünmek rahatlık sağlayabilir. Çünkü üretimi üretme arzulama-makinelerinin temel niteliğidir. Fakat Deleuze’ün öncesinde *Anlamın Mantığı*’nda (2015, s. 92) -şaşırtıcı biçimde- neden, “anlam asla ilk ilke ya da köken değildir, o üründür. Keşfedilecek, onarılacak ya da tekrar kullanılacak bir şey değildir, yeni makinelerle üretilecek bir şeydir” dediği idrak edilmelidir. Bahsedilen şey asla temsiliyet düzleminde bir eklemlenme zincirinin oluşturulması değildir; artık anlamdan anlama geçişin böyle bir tarzı söz konusu değildir. Yoksa özdeşlikler dünyasına geri dönecektir. İdeanın kendisi çembersel sistemde değil, saf olayın düzleminde ele alınmaktadır. Bu bağlam, Deleuze’de “koşulu koşullananın imgesinde, yalnızca bir olanaklılık biçimi olarak kavramak üzere koşullananın koşula yükselmenin” nafiye

çabasına bir müdahaledir (bu olanaklılık Kant'ta aşkınsal ve ahlaki olanaklılardır). Bu noktada Deleuze'ün müdahalesi Kant'ın aşkınsal alana Ben'in kişisel biçimini yerleştirmesine dairdir. Aşkınsal saha bilinç olarak belirlenmeye kalkıldığında Deleuze'ün Kant'ta karşılaştığı şey, aşkınsal bir koşullanmayla yetinilmesi idi. Bu, tabloyu koşullanandan koşula yükselip koşulun koşullananın olanaklılığı şeklinde kavrandığı döngüye götürmektedir. Bu yüzden temel dert, tüm önerme boyutlarının *koşullanmamış bir şeye* sahip olmasıdır; böylece kavramsal bir olanaklılık biçiminden değil, ideasal madde olarak anlamdan ve ideal bir olaydan bahsedilebilmektedir (Deleuze, 2015, s. 36). Bir önceki bölümde görüldüğü üzere Deleuze'ün çabası hala aynıdır: İdeayı kavramın dolayımından kurtarmak...

Nihayetinde bu tartışmanın anlamı, olayı hiç durmadan problematik sahaya çekmektir. Temel dert olayı istemek olduğunda $i1 \rightarrow i2 \rightarrow i3 \rightarrow i4$ bir yeğlilik sahasının içinde dönüştürülecektir. $i1 \rightarrow i2 \rightarrow i3 \rightarrow i4$ olayların iletişimi şeklini alacaktır. Bunun için $i1 \rightarrow i2 \rightarrow i3 \rightarrow i4$ 'ün her birisi tekrar makinesiyle çalıştırılacaktır. Düzlem artık zaman-mekân üretimi olarak yeniden düşünülmelidir. Tüm bunlar için hala şey durumlarını askıya almak gerekmektedir (asimetrik bir ilişki için bu yapılmalıdır; şey durumunun içinden önermeyi düşünmek simetrik olana işaret etmektedir). Çünkü dizi denilen şey bir düzen oluşturma gibi düşünülmemelidir. Üretimin üretimine geçildiğinde dizileşmeden kasıt bir ilişki biçimi olarak dizileşmedir. Aksi takdirde edimselleşmeler bir uğrak haline gelmektedir.

O halde Deleuze'ün ideal bir olayın ne olduğunu sormasını hatırlatılmalıdır. İdeal bir olay, birey öncesi tekillikler kümesi şeklinde tarif edilmektedir. Her dizi, bir tekillik kümesinden oluşurken her tekillik de bir dizinin köklerinde yer bulmaktadır. Bu nedenle de tekillik; işaret-etme, dışarı-vurma ve anlamlama boyutlarının dışında bir boyuta aittir. Tekillikler yer değişimleri, dağılımları ve dönüşümleri teşkil eder (paradoksal öge vasıtasıyla). Dağılma da dizileşme de ontolojik olarak öncelikli olmakla ilgili değildir. İkisi de bir sonuç/etki olarak vardır. Olayların iletişiminden anlaşılması gereken de budur. Problematik, “olayın kipi” şeklinde ifade edilmekteydi. Bu, sıklıkla vurgulandığı üzere olayların yalnızca problemlerin koşullarınca belirlendiği anlamına gelmektedir. Deleuze (2015, s.73), “olay kendiliğinden problematik ve problemleştircidir. Aslında bir problem ancak onun koşullarını ifade eden tekil noktalarca belirlenir” demektedir. Problem, somut tekillik olarak kavranmakta, tekil noktaların dağılımına karşılık gelmektedir (tümellik olduğu kadar). Bu noktada Deleuze, her bir diziye karşılık gelen tekillik dağılımları

problematik alanı meydan getiriyorsa dizilerin iletişime girmesini sağlayan paradoksal ögenin nasıl nitelenmesi gerektiğine yönelmektedir. Burada da karşımıza soru formunun konumlanması çıkmaktadır. Soru, “rastlantısal nokta”yla belirlenmektedir. Sorular da tıpkı problemlerde olduğu gibi (çözümler açısından) virtüel niteliği hasebiyle yanıtlarda tüketilemezler. Problemdeki en önemli mesele bu yüzden yanıt görevi gören, kendi başına tikel olan önermelere benzememesidir (aralarında doğa farkı vardır) ki, aksini düşünmek, düşüncenin kendisini şiddetle duyurduğunun görmezden gelinmesine sebep olur; düşünce imgesine özgü yanılsamadan kurtulunulamaz. Bu, problemlerin önermelerden bağımsız varolduğu anlamına gelmemektedir. Söylenmeye çalışılan önermesel olmamasıdır. Nihayetinde önermeler, anlamlarını altta yatan problemlerde bulacaktır. Problem, önermelerde içten-içe, alttan-alta olur ve böylelikle varlık-dışılıkla, *aliquid*’le iç içe geçmektedir.

İdeal olayı tekillik olarak düşündüğü noktada tekilliklerin “yüzeye dadandığı” da söylenmiş olunmaktadır. Her şey yine yüzeyde gerçekleşmektedir. Deleuze (2015, s. 146), tekilliklerin tam da “yüzey fiziği”ne referansla yüzeye dadandığını düşünmektedir. Onun ifadesiyle, “/.../ durmaksızın tüm evrenin değişimlerini, kalp atışlarını toplayan ve onları bu hareketli sınırlar içinde kuşatan bir fizik” ... Yüzey fiziği, Deleuze için zaruri olarak metafizik bir yüzeye karşılık gelmektedir. Mesele, fiziksel yüzeyden saf olayın meydana geldiği metafizik yüzeye geçmektir. Saf olay metafizik yüzeyden asla ayrılamazdır; daha doğrusu metafizik yüzey, yalnızca kendisine içkin bir saf olay olarak düşünülmektedir. Çünkü bu yüzey, kişisiz ve birey öncesi aşkınsal sahanın TA KENDİSİ’dir. Bu geçiş, yeğnlik sahalarında çözünmüş Benliği, aşağıda da değinileceği üzere organsız bedende çözülen Benliği ifade etmektedir. Yoksa Deleuze’ün yüzey felsefesine odaklanmasının hiçbir manası olmayacaktır. Yüzey denilen şey kavramsal bir indirgemeye tabi tutup yeğnlik sahalarının kurulmasından bağımsız ele alınamazdır. Deleuze’ün Paul Valéry’nin (1934) meşhur, “en derin olan tendir, çünkü ten bir inşa değildir” sözlerini hatırlatmasını da bu bağlamda düşünülmelidir. Deleuze, belki de bu sebeple aceleci davrandığını düşünmektedir. Cisimlerden azade olunur olunmaz saf olaya geçilmesini kabullenmiş gibi değildir. Her zaman için metafizik bir yüzeyin beklenilmesi gerektiğine inanmaktadır. Metafizik yüzeyin can alıcı önemi, fiilin bu yüzeye kaydolmasıdır. Bu gerçekleştiğinde şey durumuna indirgenemeyen saf olayla karşılaşılacaktır. Sözden fiile geçildiği, yani saf master halde biricik bir fiil oluşturulduğunda metafizik yüzeyden gelen şeyle karşılaşılacaktır; bu şey ise

tekanlamlı olanın açığa çıkışıdır, varlığın tekanlamlılığını dile ileten olaydır (Deleuze, 2015, s. 273).

Mesele salt olarak idealliğin içinden evrensele karşı tekilliğin çekildiği bir sistemi inşa etmek değildir. Yeğlilik=0 olarak tekillik kümesine bel bağlanıldığı bir düzlem yaratmaktır. Dolayısıyla bu sahanın organsız beden olarak kurulması gerekmektedir. Heterojen dizileşmeyi, ancak ve ancak organsız bedenle ilişkisi içinde bir tekillik üretimi olarak kurmak, anlamın üretimine kapı açacaktır. Bundan kasıt heterojen dizileşmeyi makinesel kılmaktır. Tekilliği tekillik üretimi olarak düşünebilmek için yapılan müdahale, organiz bedenden bir anlamda yeni ifade bölgeleri yaratmaktır. Bu, organsız bedenden ifade bölgelerinin çekilmesi manasında değildir. Aksi takdirde özne felsefesinin tuzağına düşülecektir. İfade bölgelerinin yaratılması, herhangi öznelliklerin üretimi olarak vardır. Hiçbir şekilde öznellik biçimine yer yoktur. *Aliquid*, üretimin kendisini ifade etmektedir. Olayların iletişimi de sürekli olarak ifade bölgelerinin yaratılması olarak düşünülmelidir. Göçebe dağılım, olayların iletişimi olarak vardır. Olayların iletişimde bütün olaylar, genel bir olay kavramının dolayımına ihtiyaç duymamaktadır. Deleuze'ün olay etiğinin en önemli düzlemidir olayların iletişimi. Olayların iletişimi, cisimsiz saf olaylar arasında anlaşılabilinecek bir şeydir. Bu yüzden iletişim sözcüğünün klasik anlamıyla idrak edilemezdir. Tamamıyla kişisel olmayan bireyleşmelerin ve birey öncesi tekilliklerin içinden düşünülmelidir. Vurgulanmak istenen şey dışarının düşüncesi üzerinden iletişim kuran olaylara ilişkindir; dışarının düşüncesinin birbiriyle ilişkiye girmesidir. Anlam da artık olay ve olayların iletişimi olarak vardır. Nihayetinde anlam, “işte bu olaydır” şeklinde düşünebileceğimiz bir şey değildir. Bu sebeple onu kazadan ayırmaya özen gösterilmişti. Olayların iletişimi, zaman-mekân bloklarının yaratımı olarak vardır. Olayların birbiriyle ilişkiye girmesi, daima zaman-mekân yaratma düzeyindedir. Deleuze'ün (2003, s. 24) meşhur deyişiyle, “her yaratımın sınırında, ufkunda mutlaka mekân-zamanlar vardır.” Olayların iletişimi daima kendi bireyleşmeleri içinde göçebe dağılım olarak düşünülmelidir. Bir olayın bütün farklarına rağmen başka bir olayı tekrarlamasını sağlayan şey, yaşamın başımıza gelenler ne olursa olsun aynı ve tek bir olaydan oluşması demektir. Bu, tekanlamlılığın gereğidir. Olaylar, aynı ve tek bir olayda iletişime giren tekillikleri ifade etmektedir. “Aynı ve tek bir olay” ifadesi biraz rahatsız edici gelebilir. Fakat bunun önemi kazaya hiçbir şekilde yer olmamasıyla ilişkilidir. Deleuze'ün (2015, s. 172-73) dediği gibi, “dönüştürme, bütün olayların tek bir olayda toplandığı hareketli ve belirli noktada meydana gelir.” Peki, aynı

ve tek bir olayı sağlayan şey nedir? Bu, nedenselliğin yıkımıyla ilgilidir. Olayların iletişiminin neden-sonuç ilişkisiyle bağı yoktur. Söz konusu olan, “ifade-edici bir yarı-nedensellik”, “nedensel olmayan karşılıklıklar bütünü” olarak açığa çıkmaktadır. Nihayetinde bu, her olayın tekil noktalarının, sonsuzca alt bölümlere ayrılıp (cisimsiz olaylar arasındaki sonsuz bölünebilir ilişki) onları birbirleriyle iletişime sokan rastlantısal noktanın çizdiği düz çizgi olarak (çemberin yıkımı) Aion’da dağılmasıyla ilgilidir. Her olay aynı ve tek bir olayı, yani cisimsiz saf olay olarak, sonuç-olayların zamanı Aion’u meydana getirmektedir; her olay Aion’un bütününe uygundur. Önergeler ile şeyler arasındaki sınırı düz çizgisiyle çizen (dil ya da önermeler sistemini olanaklı kılan bu sınırdır) Aion’un çizgisi onun üzerinde durmaksızın yer değiştiren, kendi yerinde bulunmayan An tarafından katedilmektedir; An bu şekilde şimdiden, şimdiyi işgal eden bireylerden ve kişiliklerden saf olayın kurucu öğelerini meydana getiren tekillikler damıtmaktadır (Deleuze, 2015, s. 187).

Organsız bedeni sonsuz bir ifade bölgesi olarak veya bu bölgeyi içermesi üzerinden düşünmek doğru olmayacaktır. Çünkü onu tümel bir kavram olarak ele almak hatasına düşülmektedir ki, bu hata neticesinde örneğin, Leibniz’in “sonsuz dünyalar”ından ayrılmak zorlaşmaktadır. Leibniz’in yakınsak ilişkilerde sonsuzu küçükleştirerek farkı özdeşliğe tabi kıldığı *Fark ve Tekrar* odağında tartışılmıştı. Bu tartışmaya referansla şunlar hatırlanmalıdır. Kendinde Rubicon’u geçmeyen Sezar ve günah işlemeyen Adem ne çelişki ne de imkansızdı. Günah işlemeyen Adem’in olanaklı olması, günah işlemeyen Adem’in kendinde olanaklı olmasıyla, varolan dünyayla aynı anda olanaklı olmamasıyla açıklanıyordu. Öz hakikatlerinde çelişen her şey imkansızdı; ancak varoluş hakikatlerinde yeter-neden ilkesi devreye girdiğinde hakikatlerin olanaklı bir karşıtları mevcuttu, yani günah işlemeyen Adem olanaklıydı. Fakat o dünya seçilmiş bir dünya değildi. Tanrı, Adem’in günah işlediği dünyayı seçmişti ki, bu dünya bizimkiyle bir-arada-olanaklı değildi. Bir-arada olanaklılık, diziler birbirine yakınsadığında mevcuttu ki, aksi durumda süreksizlik mevzu bahis olurdu.

Deleuze, “Ontolojik Statik Oluşum” başlıklı on altıncı dizide tam da bu hatta müdahale etmektedir. Bir-arada-olanaklı dünyayı oluşturan şey Leibniz’de tekillerin yakınsmasına bağlandığında bireyleşmiş dünyaların ve bireysel Benliklerin üretilmesi hedef tahtasına konulmaktadır. Leibniz, birey-öncesini, “ideal oyun”un dağıtım kurallarının iyi bir şekilde ortaya konmamasıyla iç içe geçecek şekilde bireyden itibaren düşünme hatasına düşmüştür. Statik oluşum açısından ilk gerçekleşme [*effectuer*]

düzeyini Deleuze (2015, s. 132), “birey-dünya-bireylerarasılık bütünü” olarak görmektedir. Burada “tekillikler hem bir dünyada hem de bu dünyanın parçası olan bireylerde gerçekleşirler.” Gerçekleşmeyle kastedilen sıradan noktalar dizisine, yakınsama kuralına, bir bedende cisimleşmeye vb. işaret edilmesidir. Bunlar, doğrudan tekillikler kümesine ait nitelikler değildir; olsa olsa bireyleşmiş dünyaya, bireysel dünyaya ait özelliklerdir. Burada bireyler, tekillikleri kuşatır ve onların etrafında kurulup yakınsak ilişkilerde varolarak dünyaları ifade etmeye başlar. Leibniz’da tüm monadların her birinin dünyanın bütününe ifade ettiği hatırlanmalıdır. Buradaki mesele ifade dilen dünyanın diferansiyel ilişkilerden ve bitişik tekilliklerden meydana gelmesidir. Aksi takdirde bir dünyanın oluşturulmasından zaten söz edilemez.

Bundan sonra ilk gerçekleşme düzeyinde temellenen ikinci bir düzey, yani ıraksak ilişkileri ortaya konulmalıdır; dünyasal bireyler şimdi aşılacak, Tanrı’nın ölümü gerçekleşecek, kaozmos meydana gelecek ve yüzey felsefesi ırkasama fikriyle anlaşılacaktır. Nitekim “dizlerin ıraksadığı yerde, ilkiyle bir-arada-olanaksız bir başka dünya başlar” (Deleuze, 2015, s. 132). Dolayısıyla mesele, ıraksak ilişkileri yakınsak ilişkilere çevirmek, bir-arada olanaksız bir-arada-olanaklı kılmak değildir. Yakınsak ilişkiler tam da ıraksağın olduğu düzlemde kurulabilmektedir. ıraksak ilişkiler olmadan ontolojik olarak çalışmamaktadır. Birey öncesi tekillikler ve kişisiz bireyleşmeler ancak bu şekilde konuşulabilmektedir. Bu bağlam Leibniz’in ıraksağı gibi değildir. Burası onda olduğu gibi bir kavram haline getirilerek ele alınmamalıdır. ıraksağın kendisi sonsuz dünyalar içi bir kavram haline geldiği müddetçe burası da sonsuzluk olarak (sonsuz dünyalar kavramının altında) özdeşlik halini alacaktır, yani Leibniz’in yaptığı gibi öz hakikatleri gibi olacaktır. Sonsuzun kendisini belirli bir kavramın tümelliği içinden düşünersek buradan yaratılan şey daima olanaklı olarak vardır. Diğer taraftan mesele ıraksağın, günah işlemeyen Adem’in seçilmesi değildir. ıraksak kendisini daima bir tekillik üretimi olarak sergilemelidir. ıraksak olanın olumlanması üretimin üretimi olarak değerlidir. Bu anlamda da göçebe dağılım olarak düşünülmelidir. Bu saha kendinde fark olarak, yeğlilik bölgeleri olarak kurulduğu müddetçe virtüel kılınabilmektedir. Deleuze’ün (2015, s. 193) dediği gibi, “/.../ ancak aradaki fark olumlandığı, farkın kendisi olumlayıcı olduğu ölçüde bu iki şeyin eş zamanlı bir olumlamanın nesnesi olduğu bir işlem den söz ediyoruz.”

Demek ki burası bireyleşmiş dünyaları aşan nesne=x’in ortaya çıkışıdır; artık oyunun kendisi yakınsak ilişkilerin, belirli bir dünyanın nesne=x’i üzerinden tarif

edilemeyecektir. Nesne= x ile birlikte kişi artık Ulysses'tir. Kişilerin tanımlandığı yüklemeler de bir dünyada belirlenmiş bireylere ait analitik yüklemeler değildir. Kişileri sentetik olarak tanımlayan yüklemeler söz konusudur. Nesne= x 'le birlikte tekillikler arasındaki analitik sürekliliğiyle ilişkili olarak belirlenen bireyleşmeler üzerinden düşünmemeye başlanılmaktadır. Aksine nesne= x 'i, bir-arada-olanaksız dünyalar arasında dışlayıcı olmayan bir ilişkiyi ifade eden virtüellikler şeklinde algılanmalıdır. Nesne= x 'le birlikte artık virtüel olanın sahasına geçilmektedir. Bu yüzden tekilliklerin üretim ilkesi olarak nesne= x farkları dağıtan bir işlevle betimlenir. Bu anlamda da problematik sahayı formülize etmemiz sağlanılmaktadır. Nesne= x , göçebe dağılımın savaş düzlemi olarak vardır. Burayı virtüel olarak aldığımızda bir bakılmış ki, her şey Aion üzerinde çalışan etkinlik= x , eylem= x 'e dönüşmüştür: "Diziler iletişim içinde oldukları ve birbirlerini yankıladıkları, 'karmakarışık bir öykü' meydana getirdikleri ölçüde, Aion üzerinde üçüncü bir yönü, etkinlik = x yönünü de bunlara eklemek gerekebilir" (Deleuze, 2015, s. 86-87). Temsilin olanaklılık kategorisinin karşısına şimdi daha net yerleşmekte ve olanaklı ile virtüel arasındaki ayrımı yeniden kurmuş olmaktadır. Dolayısıyla da Kant'ın nesne= x 'inden tamamıyla ayrılınmaktadır.

4. YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER BAĞLAMINDA MOLEKÜLER DEVRİM⁵³

Bu bölümde yeni toplumsal hareketler Deleuze ve Guattari'nin “moleküler devrim” kavramı üzerinden çözümlenecektir. Bu çalışmada dışarısı düşüncesi, yeni toplumsal hareketler pratiğinin devindiği bir saha olarak görülmektedir. Yeni toplumsal hareketler göçebe dağılım, kaygan mekân, oto-poietik makine, kaçış çizgileri kavramları etrafında analiz edilecek ve birey öncesi tekillikler ve kişisiz bireyleşmeler üzerinden ele alınacaktır. Bu analiz aynı zamanda, “süreklilik” ve “kopuş” teorileri etrafında karakterize olan yeni toplumsal hareketler literatürünün eleştirisini de içermektedir. Bu eleştiri, birey-toplum ikiliğini aşan, Tarde'nın arzu-inanç akışlarına dayalı yeni bir sosyolojik okumayla gerçekleştirilecektir.

Bu kapsamda birinci alt başlıkta, sınıfsızlaşmanın etik-politik pratiği olarak çokluk kavramı ele alınmakta ve tartışılmaktadır. Bu alt bölümde, çokluğun üretimi yeni toplumsal hareketlerin temel karakteri olarak sunulacaktır. İkinci alt başlıkta, Guattari'nin grup analizinden hareketle tabi ve özne-gruplar ayrımı ortaya konulacaktır. Bunu ortaya koymak, yeni toplumsal hareketlerin arzu yatırımlarının bu iki kutbunda nasıl devindiğini ele almayı sağlayacaktır. Üçüncü alt başlıkta, Deleuze ve Guattari'nin kaçış çizgileri kavramsallaştırmasına geçilecektir. Bu başlığın en önemli bağlamı, “kaçmak için yaklaşmak gerektiği” fikrinden hareketle dışarısı düşüncenin yeri geldiğinde biçim alabileceği, özneleşebileceği, ayrıcalıklı hale gelebileceğini göstermektir. Toplumsal hareketler açısından hiçbir zaman mutlak/saf bir dışarısı fikri söz konusu olmadığı tartışılmaktadır. Bu bölümün son alt başlığında ise Deleuze ve Guattari'nin göçebe-savaş makinesi kavramı demokratik-oluş üzerinden ele alınacaktır. Düşünürlerin demokratik-oluş kavramsallaştırmasıyla demokrasiyi bir oluş süreci olarak nasıl düşündükleri ortaya konulacaktır.

4.1. Tekilleşme Süreçlerinin Dolaysızca Üretimi Olarak Çokluk

Yeni toplumsal hareketlere ilişkin Deleuze ve Guattari'nin sunduğu en önemli düzlemlerden birinin çokluk kavramsallaştırması olduğu söylenebilir. Yeni toplumsal hareketleri çokluk üzerinden okumak, sınıfsızlaşmanın etik-politik pratiğini, ortak-olanın örgütlenebilme gücünü herhangi öznellikler olarak ele alma fırsatını sunacaktır. Çokluk

⁵³Bu bölümde kullanılan yeni toplumsal hareketler kavramı, eski-yeni şeklinde ifade edilen bir ayrıma gönderme yapmak için değil, günümüz toplumsal hareketlerini betimlemesi adına kullanılmaktadır.

fikrinin önemi, yeni toplumsal hareketler bağlamında üç açıdan öne çıkmaktadır. Birincisi, Deleuze ve Guattari'nin temsilin dolayımından kurtarmaya çalıştığı fark düşüncesinin, çokluk yaklaşımıyla yeni toplumsal hareketlerin sahasına yerleştirilebilmesidir. Çokluk, sayısız kendinde farktan oluşan bir teklik üretimine işaret etmektedir. İkincisi, çokluğun toplum, halk, sınıf vb. kavramlar gibi yapısal, organik bir bütünlüğe vurgu yapmamasıdır. Bu yüzden de çokluk, bu çalışmada organsız beden şeklinde tarif edilen dışarısı fikriyle yakından alakalıdır. Buna bağlı olarak üçüncü nokta ise çokluğun toplum, halk, sınıf vb. kavramları gibi yerleşik bir dağılıma değil, kendini *açık* bir alanda dağıtan göçebe dağılımı ortaya koymasındır.

Deleuze ve Guattari'de oluş fikriyle iç içe geçen mikropolitik bir mücadele, ereksel mantıktan sıyrılıp iktidar ilişkilerinin herhangi öznellikler üzerinde kurduğu açmazların “şimdinin ontolojisi” içinden çözülmesiyle anlaşılmaktadır. Bunu virtüel ile edimselin ilişkisini antagonist bir zemine çekme çabası biçiminde düşünmek gerekmektedir. Bu ontoloji sayesinde politik olan, iktidarın ele geçirilmesinin/sahip olunabilecek töz olarak kavranmasının değil, daima özgürlük pratiklerinin düzlemine yerleşecektir. O yüzden sınıflar ilişkisi çözülsün dahi politik olan ortadan kalkmayacaktır. Deleuze felsefesinde kuruculuğa içkin yıkıcılık denildiğinde virtüelliklerin edimselleşmesinin tarihsel uğraklara yaslanmaması, yani “şimdi ve burada”nın sahasının olumlanması kastedilmektedir. Bu, Deleuze felsefesindeki “devrimin geleceği” ile “devrimci-oluş” arasındaki ayrımı ortaya koymaktadır. Deleuze'ün “devrimlerin tarih içindeki geleceği ve insanların devrimci-oluşu”nun birbirine karıştırıldığına dair meşhur ifadesini hatırlamak gerekecektir. Deleuze felsefesinde Read'den (2014) hareketle gelecek devrimin göstergelerinin bugünün içinden çözümlenmeye çalışıldığı bir eskatolojiyle değil, edimselin altında yatan virtüelliklerin ve mikropolitik dönüşümlerin kavranmasıyla karşılaşılmaktadır; bunun adı tam olarak “devrim olmadan devrimci-oluş”tur. Bu durumu netleştirmek için Deleuze'ün özellikle '70'li yılların sonunda sıkça başvurduğu tarih-oluş karşıtlığına başvurmak gerekmektedir. Nihayetinde tarih-oluş ayrımı, virtüel ile edimselin birbirine indirgenemeyeceğini anlatırken bu ontolojik farkı politik olana taşımanın imkânını sunmaktadır. *Müzakereler*'deki (2013a, s. 190-91), “oluş tarih değildir; tarih yalnızca ‘olmak’ için, yani yeni bir şey yaratmak için başka yöne saparak ayırdığımız koşullar bütünüdür, bu koşullar ne kadar yeni de olsalar. Bu Nietzsche'nin Zamansız adını verdiği şeydir. 68 Mayısı saf haldeki bir oluşun tezahürü, akını olmuştur” sözleri bu durumu gayet iyi anlatmaktadır.

Deleuze’de oluş ve tarih, olayın birbirine indirgenemeyecek iki boyutu olarak zuhur etmektedir ki, olayın saf olay olarak anlamı birçok yerde oluşla örtüştürülmektedir. Deleuze, yanlış anlamaları önlemek için yukardaki alıntıda da görüldüğü üzere oluşu irdelerken saf haldeki oluşları işaret etmektedir. Kısacası bir yanda olay, virtüelliklerin edimselleşmesinin uğraklara yaslanmasıyla, yani şey durumunda, bir bireyde veya kişide açığa çıkmasıyla *tarihe ait olan*, diğer yandaysa tarihe sığmayan, tarihsel koşulları aşan, kişisiz ve birey öncesi, tümel ya da tikel olmayan *oluş boyutuyla* çözümlenmektedir.⁵⁴ Bu ikinci boyutuyla olay artık tarihsel koşullara indirgenemediğine göre yeni çatallanmalar meydana getirme gücüyle tanımlanmaktadır. Örneğin, bu sebeple devrimler çağı denilen şeyin geride kalıp kalmadığına ilişkin bir soru anlamını yitirmektedir; çünkü bu soru tarih için geçerlidir. Böylelikle edimsel şey durumları düzeyinde çalışan neden-sonuç ilişkisi yıkıma uğramaktadır. Zira olay, ölçülemez olumsuzluklara ve ıraksak ilişkilere kapı açan “gerçek deneyim”in sahasında olacaktır. Tarih ise “deneyleme değildir, tarihten kaçıp kurtulan bir şeyin deneylenmesini mümkün kılan neredeyse olumsuz koşulların bütünü” ifade edecektir (Deleuze, 2013a, s. 180).

Oluş boyutuyla olayın daima Aion olarak zamanın içinden düşünüldüğünden bahsedilmişti. Dolayısıyla ne mutlak bir geleceğe ne de geçmişe gönderme söz konusu değildir. Şimdinin ontolojisi, sınırsız geçmiş ve sınırsız gelecek çalışmaktadır. Şimdinin ontolojisi ölçülemez olumsuzluklara ve ıraksak ilişkilere açılabilirdiği müddetçe ne geçmiş ne de gelecek şimdinin içindeki bir yük gibi durmamaktadır. Örneğin, 68 Mayıs’ının en önemli sloganı olarak “gelecek yoktur” söylemi düşünüldüğünde bu, şimdinin ontolojisine içkin biçimde algılanmalıdır. Geleceğe ilişkin bir umutsuzluk/çıkışsızlık veya geleceğin krizi değildir kastedilen. Böylesi bir mana, ancak ve ancak sınırlı ve sonsuz olan, bizi *telos*’larla kavramaya iten, zamanın temsilini ifade eden Kronos’un içinden düşünmekle olabilecektir. Diğer taraftan umut kavramını, Kronos olarak geçmiş-şimdi-gelecek çizgisi üzerinden okuyamayız. Bu olsa olsa umudu, zafer-yenilgi diyalektiğinde bir beklentiye indirgemek olacaktır. Burada kavganın tarafları çelişkinin ölçü biriminde yer alır ki, bu sebeple yüzleri tamamlanmaya dönük sonlu bir kavgayla karşılaşılır. Ne var ki, geçmiş-şimdi-gelecek çizgiselliğinde zafer de yenilgi de aynı kapıya çıkacaktır. Umut, geçmiş ve gelecek arasında sıkışmış bir şimdinin

⁵⁴Yücefer (2016, s. 109), Deleuze’ün yaptığı ayrımın ebedi olanla tarihsel olan arasındaki karşıtlığa dayanmadığının altını çizerek oluşları da tarihe dâhil edebileceğimizi ve o zaman oluşların deneylenmesinin de tarihin bir parçası haline gelebileceğini belirtmekte ve böylece tarihin dışına çıkmaktan söz etmek zorunda kalınmayacağını vurgulamaktadır.

olumsuzlanması değildir. Mesele her zaman için “bu dünyaya inanmak”tır. Bu inanç hiçbir şekilde mistikliği barındırmaz, doğrudan yaratıma yerleştirilen hakikatle ilgilidir. Dünyaya inanmak, gücünü ortak olandan almak manasındadır. Bu noktada devrimci-oluşun bir “cüret etme” pratiği olduğunun altını çizilmelidir. Cüret etmenin politik pratiği ise öznellik üretiminin etik-politik pratiğidir. Bunun kuruculuğu varoluşsal bir arzu düzlemine bağlanan akışlar üretiminin kuruculuğudur. Umut ile cüret etme arasında hiçbir dolayım girmeyen bir bağ vardır. Özdeşliğe, anolojiye, benzerliğe ve karşıtlığa düşmeyen heterojen bir varoluşun kendisi bir yanıyla deney ve yaşantılamaya dayanan umuttur ve dolayısıyla temsil felsefesindeki gibi ölçüye vurulamazdır.

Bu noktada oluş içindeki olayın problematik tarzda çalıştığı hatırlanmalıdır. O halde devrimci-oluşun virtüelliği bu problematik biçime dayanmaktadır. Devrimin geleceği ise edimsel olan çözümünüyle ilişkilidir. Devrimi tarihsel neden-sonuç ilişkisinden koparıp oluş boyutuyla ele almanın manası, problemin çözüm karşısında bir otonomiye sahip olmasıdır. Bu yüzden de sorular çoğaltılmalıdır. Deleuze felsefesindeki somut problem, “insanların nasıl ve neden devrimcileştiği” olduğuna göre bununla “devrimin geleceği” arasında “somut/gerçek ve sahte problem” şeklindeki bir karşıtlıktan söz edilmektedir. Problemi çözümlerinden zamansal olarak değil, doğa bakımından farklı kılan, onun bir kuvvetler alanına, çözümünse bu alandaki kuvvet ilişkilerinin ampirik düzeyde cisimleşmesine karşılık gelmesidir ki, bu sebeple insanların devrimci-oluşu, -bir kuvvetler alanını ifade ettiği için- gerçek problemi yansıtmaktadır (Karadağ, 2018, s. 22-3). Düşüncenin, devrimin geleceğini sorguladığında gerçek bir problem ortaya koymadığının, yalnızca mümkün çözümler arasında bir seçim yaptığının altını çizen Karadağ (2018, s. 25), problemin koşullarının tarihsel koşullardan daha *derin* bir koşul oluşturmalarını, belirleme güçlerinin daha yüksek olmasına değil, problemin gerçek niteliğinin dayandığı tayin edilemezlik ve karar verilmezlik zeminine bağlamaktadır. Böylelikle olayın, ölçülemez olumsallıklar alanını açan niteliği açığa çıkmış olmaktadır. Çünkü gerçek problemin işaret ettiği ölçülemez olumsallıklar, tayin edilemezlik ve karar verilmezlik kavramlarıyla örtüşmektedir. Bu durum farklı seçeneklerin ortaya çıkması olarak düşünülmemelidir. Yepyeni bir şeyin devreye girmesi ve -etkileme ve etkilenme kudretleri üzerinden düşündüğümüz için- tüm kuvvet dağılımlarının değişmesiyle karşılaşılmaktadır. İşte bu tam da Deleuze felsefesinde yaratımın “zor zamanlar” a temasla anlaşılmasıyla ilgilidir. Gerçek problemin daima bir zorunluluk şeklinde tecessüm ettiğini ve düşüncenin problemler düzeyinde harekete geçtiği (aciliyet tarafından zorlandığında)

pas geçilmemelidir. İşte bu yüzden devrimci-oluş, tekrar etmek gerekirse koşulların gerektirdiği seçenekler arasındaki bir tercih değildir. Fakat bu zor zamanları, yine bir seçeneksizlik/çaresizlik şeklinde düşünmemek gerekmektedir. Bunu çokluğun kendi şiddetini duyurduğu zamanlar olarak çözümlemek daha doğru olacaktır.

Foucault, “Ayaklanmak Faydasız mı?” (2016) metninde “ayaklanmak” ile “devrim” arasında, ayaklanmaların tarihin malı olduğunu, ancak belli bir biçimde ondan kaçan bir şeyi yürürlüğe koyduğunu belirterek Deleuze’deki gibi bir ayrım yapmaktadır. Ayaklanmaların nedensel zincirlere indirgenemediğini vurgulayan Foucault (2016, s. 301), Humeyni rejimiyle sonuçlanacak İran’daki kalkışmalara yönelik sempatisinin olduğuna dair eleştirilerle muhatap olmasına neden olan bu önemli yazısında, “‘ayaklanmak haklı mı değil mi?’ sorusunu bir yana bırakalım. Ayaklanılıyor, bu bir olgudur ve öznellik (büyük adamların değil, sıradan insanların öznelliği) tarihe bu şekilde dahil olur ve güç verir” demektedir. Bu düzlem, 68 Mayıs’ından elli yıl sonra Kasım 2018’de Fransa’da başlayıp çevre ülkeleri de saran “Sarı Yelekliler”in ayaklanmalarına ilişkin “radikal sağ grupların isyanı” şeklindeki söylemleri akla getirmektedir. Sarı Yelekliler’in, Charles Maurras liderliğindeki faşist hareket “Action Française”ye benzetildiğini hatırlatmak gerekecektir. Dolayısıyla “isyan edenler kim?” sorusu vakit kaybetmeden sorulmaktadır. “Giriş” bölümünde de ifade edildiği gibi toplumsal hareketler literatüründeki temel sorunsal (eski de olsa yeni de olsa) bu hareketlerin tabanının/aktörlerinin kimler olduğunun netleştirilmesidir. Örneğin, sınıf hareketleri üzerine yoğunlaşanlar, bu hareketlerin tabanının ne kadarıyla beyaz yakalılarından, ne kadarıyla mavi yakalılarından oluştuğunu sorabilmektedir. Bir başka örnek olarak kadın hareketleri, tabanlarının ne kadarının ev emekçisi kadınlardan, ne kadarının ücretlendirilmiş işçilerden oluştuğunu sınıflandırma kaygısını güdebilmektedir. Bunlar barış hareketi, çevre hareketi, kadın hareketi gibi farklı öznelliklerin hareketleri için de söz konusudur. Tek vücut, yekpare bir tanımlama arayışıyla karşılaşılmaktadır. Bu, aynı zamanda toplumsal hareketlerinin tabanının tek bir antagonizma üzerinden ifade edilme çabasına ilişkindir. Bu antagonizma eski toplumsal hareketlerde emek-sermaye arasına, yeni toplumsal hareketlerde ise çoğunluk ve azınlık tanımları arasına yerleştirilmektedir. Fakat her ikisindeki ortak çaba öznellik üretiminin dışlanıp temsil ve özdeşlik düşüncesinin tezahürü olarak belirli bir varlık durumuyla eşitlenmeye dairdir. Dolayısıyla toplumsal hareketlerin tabanın kimlerden oluştuğu sorusu belirli bir varlık durumuna ilişkindir. Toplumsal hareketlerin nereye varacağına ilişkin zorunluluklar üzerine bir

çabadan ziyade bu hareketin öznelliğinin nasıl dönüşebileceğine ilişkin soru çok daha değerlidir.

Kaldı ki birilerinin kendisini sağcı olarak tanımladığında sağcı, solcu olarak tanımladığındaysa solcu olduğu bir düzlem söz konusu olamazdır. Sağcılık ve solculuk hareketin, daha doğrusu pratikler bütünüünün kendisine karşılık gelmektedir. Hareketin kendisiyse içinde bulunulan durumu dönüştürdüğü ölçüde anlam kazanacaktır. O yüzden daha sonra görüleceği üzere bir grup yatırım biçimi, “şizofrenik-devrimci” ve “paranoyak-faşist” arasında salınırken algılanması oldukça zor ve belirsiz geçişlerin söz konusu olabileceği (ayrıca özne-grupların, ayrılmak vasıtasıyla sürekli olarak tabi-gruplardan türediği) gerçeği, Deleuze felsefesinde oldukça önemlidir ki, bu tam da herhangi öznelliklere dairdir. Herhangi öznellikler kavramıyla hiçbir zaman mutlak bir biçimde özne-grupların kastedilmediğinin altı çizilmelidir ki, özne-gruplar asla böylesi bir şey değildir. Zira içinde tabi-grupları barındırmayan bir öznellik üretiminden Deleuze felsefesinde söz etmek mümkün olmasa gerek.

Diğer taraftan toplumsal hareketlerin virtüelin virtüel olarak açığa çıkması şeklindeki oluş üzerinden okunması, sonsuz iyinin vaat edilmesine yer olmadığını gösterecektir. Nihayetinde başka bir dünyanın yaratımı tarihsel bir zorunluluk olarak çalışmamaktadır. Devrim kavramının salt olarak bu vaadi içermeyeceği açıktır. Onun temel niteliği, tayin edilemezlik ve karar verilemezliktir. Nihayetinde devrimleri tarih içinde nasıl edimselleştikleri üzerinden çözümlemek ile yarattıkları ölçülemez olumsuzluklara odaklanmak arasındaki fark oldukça önemlidir. İşte Deleuze’ün 68 Mayıs’ını saf haldeki oluşun dışı vurulması olarak idrak etmesi, tüm açıklığıyla vücut bulan bir devrim vadinin somut talepler üzerinden görünmemesiyle, yani tayin edilemezliğiyle ilişkiliydi. Zira moleküler devrimin anlamı bu tayin edilemezliğin yaratılmasıdır. Sonuçta, Guattari söylemleri “zamanın çıkarlarının basit bir analiziyle devrimci bir durumun anlaşılamayacağı” görülmektedir. Toplumsal rasyonalite, devrimci hareketlerin hem ortaya çıkışlarını hem de kapılmalarını açıklamada başvuru noktamız değildir. Bu bağlamda gerek 68 Mayıs’ına gerekse Türkiye’deki Gezi Hareketi’ne ilişkin hayal kırıklığını, taleplerin karşılanmamasında veya beklentilerin suya düşmesinde değil, ölçülemez olumsuzlukların kapanmasında aranmalıdır. Özellikle Gezi Hareketi’nin devlet aygıtı tarafından kapılmasında temsil siyasetine çekilmesinin etkisi olduğu söylenebilir. Konuyu dağıtmadan Deleuze’ün Parnet’le söyleşisindeki şu sözleri dikkate değerdir: “Zaten kim devrimin iyiye gidebileceğini düşünmüştü ki? Kim? Bütün devrimler kötüye

gider ve bunu herkes bilir, sadece yeni keşfetmiş gibi yapıyorlar. Ahmak olmalısınız.”⁵⁵ Deleuze ve Guattari’nin, *Felsefe Nedir?*’de (2001) ütopya kavramını, tarihe karşı çıksa bile hala ona göndermede bulunması, bir ülkü olarak kendisini tarihe kaydetmesi hasebiyle eleştirmesi devrimlerin bir kurtuluş teolojisi olarak görülmemesi gerektiği bağlamında düşünülmelidir. 21. yüzyılın toplumsal hareketlerinde kahramanlara, meta-anlatıya dönüşen kavramlara, topyekûn bir kurtuluş teolojisine yer olmadığı açıktır. Nihayetinde moleküler devrim denilen şeyde ütopyacılara ya da idealize edilmiş şeylere yer yoktur. Fakat Deleuze ve Guattari’de aşkınlıkçı ütopyalara ile özgürleştirici, devrimci, içkin ütopyaların birbirinden ayrıldığı belirtilmelidir. Devrimin kendisinin içkinlik ütopyası olduğu düşünülürse bu ütopya tam da şimdinin ontolojisine dairken aşkınlıkçı ütopyalar, tamamıyla erekselciliğe dayanmaktadır. Toplumsal hareketleri “kimler” sorusu açısından ele almayıp soybilim açısından irdelemek, aşkınlıkçı ütopyalardan kaçış anlamına gelecektir. Soybilimin içinde belirli öznelliklerle değil, herhangi öznelliklerin üretimleriyle karşılaşmaktadır ki, soybilimin anlamı zaten bu öznelliklerin dağıtılmasıdır. Burada düzlem Foucaultcu anlamda “ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmeye” dairdir.⁵⁶

4.1.1. Yeni toplumsal hareketlerin meta-modelleşme bağlamı

Bu bölümdeki yeni toplumsal hareketler okumasının odağı, oluşun kendisine odaklanmaktır. Böyle olduğunda nihai olası biçimler üzerine konuşmamak söz konusu olacaktır, yani toplumsal hareketlerin nihai biçiminin ne olduğu adlandırılmayacaktır. Nitekim geleceğe dair bugünden yapılacak bir okuma bugüne veya geçmişe ilişkin pratiklerin kendisini temsili bir forma çekmek anlamına gelecektir. O yüzden mesele daima şimdinin ontolojisidir. Şimdinin ontolojisine sadık kalmak devrim kavramının belirli bir modele dayanmadığını gösterecektir. Guattari, bu durumu, yani toplumsal hareketlerin herhangi bir modele dayanmamasını “meta-modelleşme” (*meta-modelling*) kavramıyla karşılamaktadır. Guattari (2013, s. 17) öznelliğin transversal asamblajını bir

⁵⁵ *L’Abécédaire de Gilles Deleuze avec Parnet* başlıklı Türkçe çevirisinin yapıldığı bu söyleşi için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=Cy84iU76-ss>; Erişim Tarihi: 19/06/2019

⁵⁶ Esas sorunun kendimizi hem devletten hem de devletle ilişkili bireyselleştirme türünden kurtarmak olduğunu vurgulayan Foucault (2014, s. 188) için buradan çıkış, soybilimin ontolojik işlevini devreye sokarak kendiliğe ilişkin sonrasında da ele alınacağı üzere olumlu ve kurucu bir felsefi *ethos*’la mümkündür. Bu *ethos* şimdiye dair eleştiriyi, “olma biçimimizden bizim için neyi yapmanın ya da bilmenin imkânsız olduğunu çıkarmaması, tersine bizi olduğumuz gibi yapan olumsuzluktan artık olduğumuz gibi olmamak, yaptığımızı yapmamak ve düşündüğümüzü düşünmemek imkânını çıkarması anlamında soybilimsel” kılacaktır.

meta-modelleşme süreci olarak tarif etmekte (kolektif asamblajın, transversalitenin daima tekil yollarını takip etmesi bundandır) ve şizoanalizi “alternatif değil, bizatihi meta-modelleşmenin kendisi” olarak görmektedir. Meta-modelleşme, “genel model olarak değil, ama çeşitli sahalardaki modelleme sistemlerini sökmek için bir alet” şeklinde vurgulanmaktadır. Demek ki aile, kurumlar ve sosyo-politik rejimlerden devralınan/kuralcı bir norm olarak çalışan modeller ile haritalama ve konfigürasyon süreçlerinin bir aracı olarak görülen model kavramı arasında ayırım yapılmaktadır ki, meta-modelleşme tekilleşme süreçlerinin haritasını çıkarmaya dayanacaktır. Bu anlamda meta-modelleşme hem psikanalitik ve yapısalcı modelin hem de kapitalist modellerin tüm tanımlarına itiraz olarak yükselmektedir, yani bu modelleme sistemlerinden kaçmak için rizopolitiği inşa etme meselesidir. Onu modellemeden farklı kılan şey arzu akışlarını virtüele, yaratıcı süreçselliklere taşıyabilmesidir. Dolayısıyla meta-modelleşme, yeni çatallanmalar yaratma kudretiyle betimlenecektir. Bu kudret, asla bir soyutlama olarak görülmemelidir. Çünkü meta-modelleşmede kolektif tahakkuk için örgütsel ve kurumsal araçların kullanılması zaruridir ki, Guattari’nin kurumsal analizinin gereği budur.

Transversaliteye gelinecek olursa kavramın, kolektiviteyi ve yaratımın alanını açık tutarak herhangi öznelliklerin kaygan mekânda devinebilmesinin olanağını sunduğu görülmektedir. Guattari akışlarda, katmanlarda ve asamblajlarda varolan aynı unsurların bir molar mod veya bir moleküler moda göre organize olabileceğini vurgulayarak molar düzenin öznelere, nesnelere, temsil sistemlerine ilişkin olarak katmanlaşmalara; moleküler düzeninse akışlar, oluşlar, yer değiştirimler ve yeğinliklere karşılık geldiğini hatırlatmaktadır; işte katmanların ve düzeylerin çeşitli asamblaj türleriyle bu moleküler geçişini transversalite şeklinde ifade etmektedir (Guattari ve Rolnik, 2007, s. 467). Dolayısıyla transversalite bir düzeyden diğerine geçişi sağlayan şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece transversalite farklı düzeylere ait olabilecek unsurları yeğinleşmeler içinden düşündürtebilmektedir. Bu noktada Guattari’nin, öznelliğin çoklu transversal ilişkilerde işlev gören farklı boyutlarına işaret ederken “transmakinesel ilişkiler” kavramını da devreye soktuğu görülmektedir (Guattari ve Rolnik, 2007: 100). Transmakineselin kuruluşuyla Guattari’de meselenin analitik olanın ötesinde bir insan merkezilik sonrası ontoloji ve pratikle ilişkili olduğu yere de işaret edilmektedir. Kaldı ki transversalite, insan ve insan-merkezilik sonrası herhangi öznelliklerin virtüelliğini edimselleştirebileceği etik düzlem olarak da görülebilmektedir. Burada esinlenen kişiye Braidotti’dır. Braidotti’nin belirttiği gibi:

“transversellik, zoe-merkezli eşitlikçiliği bir etik ve alternatif, insan sonrası öznellikleri izah eden bir yöntem olarak edimselleştirir. İlişkinin ve karşılıklı bağımlılığın önceliğine dayalı bir etikle, bizzat zoe’ye kıymet verir /.../ insani-olmayan veya kişisel-olmayan Yaşama kıymet veren ilişkinin, karşılıklı bağımlılığın önceliğine dayalı bir etiği edimselleştir.” (Braidotti, 2018, s. 116-17)

Dolayısıyla transversalite aracılığıyla yaşam mefhumu, “kökensel bağıymış gibi sunulan” ‘bios’ dan alınıp ‘zoe’ ye doğru genişletilmektedir. Zoe, artık “yaşam-olmayanın eşik hali”nden, Agambenci “çıplak hayat” kavrayışlardan tamamen ayrılır. Aynı zamanda yaşam, ölümüm ufkunda serimlenmeyerek Heidegger metafiziğinden koparılır. Yaşam ile ölüm arasında kesin bir ayrım yapılması önlenmektedir. Daha doğrusu neo-Spinozacı monizm ve radikal içkinliğin felsefesi odağında ölüm, yaşamın kronolojik bir istikameti olmaktan çıkmaktadır. Bunu sağlayan ise yaşamın kendiliğinden örgütlenen oto-poietik bir kuvvet, bir süreç haline gelmesidir. Zoe, olumlayıcı bir yaşam-kuvvet olarak açığa çıkmaktadır. Karşılıklı bağımlılık etiğinin harekete geçmesi tam da bu oto-poietik kuvvetle ilişkilidir ki, bu kuvvet özelinde insan merkezilik sonrası öznelliklerin makine-oluş düzleminin tahakkuk edildiği dikkate alınmalıdır. Son kertede Braidotti’nin yeni toplumsal hareketlerin öznellik üretimlerini insan-merkezilik sonrası olarak kavramsallaştırması oldukça önemlidir. Bu kavramsallaştırma, Guattari’nin transversalite, transmakinesellik, oto-poietik makine gibi kavramları etrafında okuduğu öznellik üretimleri analizine dair farklı bir çerçeve sunabilmektedir.

Tüm bu tabloda İspanya’daki “Öfkeli”den, New York Occupy ayaklanmalarına ve oradan Gezi Hareketi ile Brezilya, Şili İsyanlarına ve Arap Baharı’na kadarki toplumsal hareketler, kendi öznelliğini kendisinin yaratabilmesi gerçeğiyle okunabilmektedir. Şüphesiz hepsi de hiçbir modele sığamayacak kudretlerde vücut bulmaktaydı, yani kendi kararlılığını sağlamaya çalışan bir öz-yönetim olarak çalışmaktaydı. Öyleyse bu hareketlerde öznenin yokluğu da asla bir eksiklik olarak görülemez. Raunig’in (2014, s. 239) belirttiği gibi, “tersine öznenin yokluğu, devrimde yeni bir niteliğin, dolayısıyla moleküler bir devrimde yeni bir niteliğin ve bunun içindeki çokluğun önceliğini gösterebilir. Özne kayıp (*missing*) olduğunda bu, (hala) doldurulamamış ve doldurulmayı bekleyen bir boşluk olarak, sadece kaybolmuş anlamına gelmez.” O halde tüm bu toplumsal hareketler çokluğun moleküler dünyasıyla alakalıdır. Burada artık salt olarak ne makro ne de mikro düzeye indirgenebilecek varoluşsal tekilleşme süreçlerinin ortaya koyduğu öznellik bileşenlerinin yeniden dağılımıyla,

dizileşmeleriyle karşılaşmaktadır. Moleküler devrim, çokluğu asla sınırlandırmayarak (bireysel ve kolektif imtiyazların bertaraf edilmesini de içererek) varoluşsal tekilleşme süreçlerini çalıştırabilecek bir öznel üretim pratiğini ortaya koymaktadır. Bu noktada “güzel ruhun temsilleri”ne kapılmamak gerekmektedir. Nihayetinde tekilleşme süreçlerinde grupları, kurumları ve diğer molar kümeleri ayırma işlevi gören sınırlar belirsiz hale gelebilmektedir (zira tekilleşme süreçlerine çekilen bir birlik ilkesinden söz edilemez ki, moleküler olanı molar olandan ayırmanın zorluğu da buradan kaynaklanır). Bu durumda akla kimlik kavramı gelmektedir. Elbette ki, tekilleşme süreçlerinin, özneleştirme biçimlerinin toplumsal bölünme ilişkileri üzerinden düşünülmesi bağlamında okunan kimlikle hiçbir ilgisi yoktur. Fakat her zaman bu süreçlerin, onlara kimlik vermeye çalışan güç ilişkileri tarafından kapılabileceği tehlikesi Deleuze ve Guattari açısından oldukça önemlidir. Bu tür kavramların belirsizliğinin her alanda olduğunu düşünen Guattari, “kültürel kimlik” olgusuna işaret ederek öznel fikrinin, zorunlu olarak bir toplumsal grubun ruhu olarak dikkate alınan içkin veya aşkın bir ruhu ifade etmeyeceğine vurgu yapıp öznel olguları kültürel kimliklere yönlendiren kavramların her zaman etno-merkezciliğin dip akıntısına sahip olma ihtimalini düşünür (Guattari ve Rolnik, 2007, s. 98). Kimlik kavramıyla bir göndergesellik sisteminin anlaşılması gerekmektedir. Kimlik, tekiliğin tek bir tanımlanabilir/tayin edilebilir gönderge sisteminde ele alınmasına neden olan şeydir ki, tekilliklerin evrensellik üzerinden kimlikle özdeşleştirilme kaygısı Guattari’de önemli bir yer tutmaktadır. Varoluşsal tekilleşme ise dışarısını kendinde olumlama arzusu, dünyayı yeniden inşa etme pratiği olarak çalışmaktadır. Bir anlamda Spinozacı *conatus*’u akla getirmektedir. Guattari (2007, s. 259) varoluşsal tekilleşmeyi, “/.../ şeylerin, düşüncelerin ve duyarlılıkların varlığında bir tekillik üretmek. Bilinçdışı toplumsal alandaki dönüşümleri, söylemin ötesinde bir düzeyde meydana getiren bir süreç” olarak tarif ediyordu. Guattari, bu varoluşsallık fikrini transversalite kavramıyla geliştirmeye çalışmakta ve altını çizmek istediği söylemselliğin çöküşünün herhangi öznel özelliklerin oto-poietik üretimine nasıl yol verdiğini gösterme arzusundadır. Varoluşsallık, kesinlikle bir kökene veya töze gönderme yapmamaktadır, yani rizomatik olarak düşünülmelidir. Guattari’nin (1995, s. 28) ifadesiyle varoluşsallık, “asla nesne olarak verili olmayan, aksine delici varoluşsal olumlama olarak her zaman yeğîn bir tekrar şeklindeki yer-yurtlar” olarak anlaşılmalıdır. Guattari (1995, s. 19) için oto-poietik işlevin görevi ise “geniş bir anlamda, yapay olarak seyretilmiş olanı yeniden birleştirmek için öznelleşme evrenlerini yeniden

tekilleştirmektir” ve bunun vurgusu, “modelleme prosedürlerinin destekçileri olarak imgelere yatırım yapma, mesaj gönderme tarzı değil, ısrarlı ve tutarlı erişim yeteneğine sahip varoluşsal uygulamaları hızlandırmanın bir biçimidir”.

Kimliğin bütünsellik niteliği, özdeşlik yaratma gücünden gelmektedir. Kimliğin modern tanınma biçiminin sabitlik rejimini ifade ettiği düşünüldüğünde bunun bir molarlaşma meselesi olduğu açıktır. Guattari, kapitalist öznelliği ilgilendiren şeyinse tekilleşme sürecinin kendisi değil, tam da bu sürecin sonucu olduğunu, yani öznelliklerin tanımlanma biçimleriyle ilgili olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Öncesinde Gezi Hareketi’ne ilişkin söylenmek istenilen şey de buydu, yani devlet aygıtının buradaki öznellikleri bir tanı(n)ma biçimi altında kimliklendirerek içeridenleştirme yoluna gitmesi... Bu noktada tekilleşme süreçlerini minör-oluş bağlamında düşünmek en doğrusu olacaktır. Majörün daima tanınmanın ölçütü olarak çalıştığı düşünüldüğünde minör-oluşun (kadın-oluş, siyahi-oluş, eşcinsel-oluş vb.) bir kimliğin ve buna bağlı olarak bir haklar kategorisinin tanınmasını ifade etmediği görülmektedir. Nihayetinde Deleuze ve Guattari’de arzu bir tekilleşme süreci, kurucu bir sistemin merkezinde gelişen olası bir yaratma ve çoğalma noktasıdır ve bu süreçler daima oluşların (tekilliğin nüvelerini oluşturan minör-oluşların) içinden geçmektedir. O halde tekilliğin evrenselliğe karşı kitlesel bir muhalefetle asla ilişkilenebileceği görülmektedir. Aksi takdirde kimlik mücadelesiyle şekillenen yeni toplumsal hareketler yaklaşımlarının tuzağına düşülecektir. Guattarici anlamda söylenirse “oluş fikri, her zaman için bir tekilleşme sürecine girilip girilmeyeceğiyle” ilişkili bir meseledir. İşte yukarıda bahsedilen bir öznellik biçimi oluşturma noktasındaki kültürel kimlik konusu budur. Kültür, söz konusu süreçlerin gerçekliğinin anlaşılmasını engelleyen kavramların başında gelir.

Bu bölümün odağı kültürel kimliğe, yani özdeş olana sapma değil, tekilliklerin ve ortak olanın dinamiğinden doğan etik-politik bir öznellik üretimi olarak çokluktur.⁵⁷ Nihayetinde çokluk, hiçbir özdeşlik biçimine indirgenemeyecek sayısız kendinde farktan müteşekkildir. Çokluk, tekilliklerin temsiliyle ilişkili değildir, tam tersine tekilliklerin pratiklerinde dolaysızca ifade edilir. Tekilliklerin yan yana dizilmesiyle oluşmuş bir bütünlük asla değildir (yoksa yapı gibi görünecektir). Çokluk, ilişkisel ağ yapısıyla vurgulanır (aksi takdirde tekilliklerin farklanmasıyla ortaya çıkan n-1 anlaşılmalıdır).

⁵⁷Burada öznellik, Guattari’nin (1995, s. 9) ifade ettiği gibi, “toplumsal olduğu anlamına gelmemek üzere ‘kolektif’ bir nitelik kazanmaktadır. Kolektif terimi, kendisini sınırlandırılmış bir kümeler mantığından ziyade bir duygulanım mantığına işaret eden kişi öncesindeki söz öncesi yeğlilikler sahasına olduğu kadar, birey ötesindeki *socius*’un sahasına yerleştiren bir çokluk” olarak anlaşılmalıdır.

Çokluğun kuruculuğa içkin yıkıcılık fikrinden ayrılmaması da onun tekilliklerin üretimine dayalı bu içkinliğidir. Çokluk, tekilliklerin canlı ve etkinlik halindeki ortak olanıdır. Bu açıdan verili olana asla gönderme yapmaz. Dışarısının daimi bir yaratım pratiğidir ve bu pratik, şimdinin ontolojisi içinden çalışmaktadır. Çokluğa iktidarın verebileceği hiçbir anlam yoktur; virtüellikten, güçten ve oluştan ayrılmazlığı nedeniyle çokluk, iktidarın koyduğu kategorilerle asla anlaşılmamaktadır.

Kimliğin tanı(n)ma fikrine karşı tekilleşme süreçlerinin oluşa dayalı üretimi transversalite üzerinden ortaya konulduğunda bu, Guattari’de *processual* bir hareket içinden düşünülmesi gerekmektedir. Nihayetinde tekilleşme süreçleri rizomları, akışları, makineleri vb. kapsamaktadır ve *processual* niteliğiyle anlamlıdır. *Processual* hareketler, rizomatik bir inşa süreci için öz-yönetim pratiğindeki tekilliklerin kaygan mekânda devinebilmesinin olanağıdır. Zira pürtüklü mekândan söz etmek, *processual* özelliğe işaret edememek anlamına gelecektir (momentlere yaslanılmış olunacaktır). Bu bağlamda da kimlik veya tanı(n)ma sorunlarının görüldüğü her yerde *processual* hareketlerin engellenmesi, daha doğrusu kapılması tehlikesiyle karşılaşılmaktadır. *Processual* konusu tam da bu bölümün başında değinilen sınıflar ilişkisi çözülse dahi politik olanın ortadan kalkmayacağına ilişkin söylemle yakından ilişkidir. Mesele, iktidarın ele geçirilerek devrim kavramını bir gösteren etrafında kalıcılaştırmak olamayacağıyla ilişkili olduğu gibi tekilleşme süreçlerinin kimliksel formasyonlar etrafında sabitlenemeyeceğine de dairdir.⁵⁸ Guattari’nin (2007, s. 166) aktarmaya çalıştığı gibi, toplumsal hareketler bir model şeklinde değil, *processual* bakımdan “alternatif” kavramıyla betimlenmektedir.⁵⁹ Böylesi bir betimlemede toplumsal hareketlerin sadece bir teori veya ideolojide özetlenilemeyeceği anlaşılmaktadır ki, bu belirsiz bir birleştirme ya da bağdaştırma yapıldığı anlamına gelmemektedir; aksine tekil konumlar bir yansıtma, yanılgı veya paranoya olmadan anlaşılmaya başlanmaktadır; Guattari’ye (2007, s. 177) göre bu

⁵⁸Bu noktada Guattari’nin meşhur “devrim ya *processual*’dır ya da devrim değildir” sözü üzerinden devrimci kavramının kullanım biçimine değinerek *processual* konusunu açılmasına başvurmak gerekecektir. Günümüzde artık devrimcinin belirli durum veya projeleri tanımlamak için kullanılmadığına, Troçkist anlayıştaki gibi kalıcı biçimde ele alınamayacağına dikkat çeken Guattari, devrim kavramını dönüşüm sürecindeki geriye dönülemezlik üzerinden tarif etmektedir; ona göre Sovyetler Birliği örneğinde olduğu gibi elli yıllık bir süre boyunca toplumsal, politik bir oluşumun (sınıf, sendika vb.) devrimci kaldığını iddia etmesi açık bir çelişkiydi ya da Fransız Devrimi bittiğinde tüm kasaba salonlarına işaretler konulması, öğrencilerin İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi’ni öğrenmek zorunda kalması devrimin *processual* karakterinden söz etmeyi mümkün kılmamaktaydı (Guattari ve Rolnik, 2007, s. 259-60).

⁵⁹Burada “alternatif” kavramının, São Paulo’da, özellikle 1980 ve ’83 arasında, okulların ötesine taşarak ülkenin yeniden demokratikleşmesine aktif olarak katılan, egemen öznellik ve toplumsallaşma biçimlerini sorgulayan farklı pedagojik deneyimleri gerçekleştiren mikro-politik hareketleri tarif etmek için kullanıldığı belirtilmelidir (Guattari ve Rolnik, 2007, s. 485).

durumda muhtemel ittifaklara yol açabilecek değişim metobalizmasının tam bir etkinliğini geliştirmek söz konusudur ve böylece ittifaklar, ölçütü arzunun konumu olan transversal ağlar oluşturularak karakterize edilmektedir. Dolayısıyla Guattari'nin derdi, ideolojiler üzerinden yorumlanmaya çalışılan bir antagonizmaya veya Schmittçi dost-düşman ikiliği etrafından kurulmaya çabalanan ittifaklar ve ihtilaflara dayalı bir toplumsal hareketler okuması değildir. Toplumsal hareketlerde her an değişebilen ittifaklar ve ihtilaflarda söz konusu olan her zaman için arzu yatırımlarıdır.

4.1.2. Moleküler devrimde birey-toplum ikiliğinin eleştirisi

Deleuze ve Guattari'de eski-yeni toplumsal hareketler olarak adlandırılan genişçe bir literatürün çok daha ötesine taşan bir mevzu ortaya konulmaktadır. Günümüz toplumsal hareketlerini herhangi öznelliklerin üretimi üzerinden düşünmenin sonucu, toplumsal hareketler fikrinin halk, toplum, sınıf kavramı altında “bir”leştirilmesiyle/bütünleştirilmesiyle dolayımlanması yerine çokluğun etik-politik pratiği içinden yeni bakış açılarının yaratımını direnişin sahası olarak kurgulamaya dairdir. okluk, halk ya da toplum kavramları gibi önce öğelerinin toplamı olarak, ardından da öğelerine kendi yerleşikliğinden pay ya da edim dağıtan bir temsil formu olarak çalışmamaktadır. Ana-akım sosyoloji halk, ulus, toplum, sınıf vb. kavramları ortakduyu ve sağduyunun odağında daima bölüşüm içeren bir dağılımın içinden düşünmektedir. okluk ise göçebe dağılıma işaret edecektir. Bu noktada temel derdin bu kavramları salt sosyolojik kategoriler olduğu için karşımıza almak olmadığının altı çizilmelidir.⁶⁰ Mesele, bu kavramların sosyolojinin içinde bölüştürme ve hiyerarşikleştirme işlevleriyle çalışmasıdır ki, böyle olduğu için bu kavramlar tanımlamaya çalıştığı şey olarak kendisini daima bir kendilik şeklinde kurmaktadır. Bunlar bir genellilik formu altında ya öğelerine edim dayatmakta ya da öğelerinin edimlerini kendinin kılmaktadır. Dolayısıyla ortakduyu ve sağduyunun eş güdümü içinde daima homojenlikler etrafında noktalarla ve sabitliklerle çalışmaktadır. Günümüz

⁶⁰Nihayetinde amaç, sosyolojik tümeller arasında sıkışmış bir toplumsal hareketler okumasından çıkarak mikropolitik olana odaklanmaktır. Guattari'nin (2014, s. 14) belirttiği gibi, “globalleştirici sosyolojik kategorilerin yerine politik ‘seçmeli konular’ koyduğumuzda, her çaptaki iktidar oluşumlarının birbirine sirayetini takip etmemiz ve devlet iktidarını bir sınıfın temsilcilerinden bir başka sınıfinkilere aktarmakla yetinerek ve ardından devletin, zorlayıcı güç olarak yararlılığını adım adım yitirmesini, kendiliğinden ‘dönüşmesini’ dileyerek toplumu değiştirme iddiasının, bir sınıfın bir diğeri tarafından sömürüsüne dayanmayan bir ekonomik düzen inşa etmek istemenin ne açıdan saçma olduğunu kavramamız daha kolay olacaktır.”

toplumsal hareketlerini bu kavramlar etrafında düşünmeye çalışan eski-yeni toplumsal hareketler teorileri, öznellik üretimlerini belirli tarihsel uğraklarla, *telos*'larla çözümleme sınırlılığına sahiptir. Buradaki en önemli şey, toplumsal hareketlerin oluş niteliğinin saf dışı kalmasıdır. Mesele, kendi bireyleşmeleri içinde toplumsal hareketleri analiz etmeye ilişkindir. Bunun anlamı öznelliklerin toplumsal antagonizma yataklarını ortaya çıkarabilmektir. Moleküler devrim çözümlemesinin manası da burada gizlidir. Deleuze ve Guattari'nin Brezilya'dan Japonya'ya, Japonya'dan Fransa'ya uzanan bir yelpazede toplumsal hareketleri analiz etme şekli, bu coğrafyaların kendine özgü çelişkilerine veya tarihselliklerine odaklanmak değil, her birini kendi bireyleşmeleri içinde ele almak üzerinedir.

Eski-yeni toplumsal hareketlere dair egemen literatür, yapısal bir birlik odağında birey-toplum ikiliğini muhafaza etmeyi sürdürmekte ve böylece öznellik teorilerini bu ikiliğin ötesine taşıramamaktadır.⁶¹ Nihayetinde mirası ya atomculukla bezenmiş bir bireycilik ya da *telos*'lara yaslanan mekanik, organizmacı veya yapısalcı bir bütüncülük okumasından yükselen ana-akım sosyolojinin kodlarıdır. Ulus-devlet mantığında vücut bulan modernlik fikrini kendisine dayanak yapan ana-akım sosyolojinin, birey ve topluma dair çözümlemelerini onları zorunlu olarak kavrama dönüştürerek gerçekleştirdiği ve bu bağlamda iki ayrı kendilik olarak kurduğu görülmektedir. Elbette ki, bunun uzantısı olarak yine iki ayrı kendilik olarak mikro ve makro sosyoloji dikotomisi devreye girmektedir. Nihayetinde bu sosyoloji, toplumsal olanı matruşkalar gibi karmaşık düzeylerden yüksek düzeylere doğru bir okuma ezberiyle açıklamaktadır ki, bu durum hem büyük yapıların gelişimi hem de bir büyük yapının diğerine açıklanamayan geçişi olarak anlaşılan tarihselcilik fikriyle iç içedir. Bu tezin amacı ise herhangi öznellikler düşüncesiyle, birey öncesi tekilliklerin ve kişisiz bireyleşmelerin ve dolayısıyla heterojen dizileşmelerin düzleminde yepyeni bir sosyoloji okumasını devreye sokmaktır. Bu okumayı devreye sokmak toplumsal süreçlerin parça-bütün ilişkisine dayalı mikro ve makro şeklindeki hiyerarşik iki ayrı düzeyde harekete geçtiği fikrinden özgürleşmekle mümkündür (toplumsal olanın parçaların bir araya getirildiği ve dengeye yöneltildiği teleolojik kümeler şeklinde görüldüğü anlayıştan). Ne yazık ki, Durkheim'ın birey

⁶¹Bu noktada Guattari (1995, s. 1-2), öznellik tanımını, birey ve toplum arasındaki klasik zıtlığın ötesine genişletmek ve bu yolla mevcut döngü içindeki bilinçdışı modellerini revize etmek için vuku bulan olayların ön planında baskın olan öznellik faktörleri, mekanik öznellik üretiminin kitlesel gelişimi ve insan öznelliği üzerine son zamanlarda dikkat çeken etnolojik ve ekolojik perspektifler şeklindeki üç tip başlıkla karşılaştıldığını belirtmektedir.

kolektivitesinden bağımsız *sui generis* bir varlık olarak, metodolojik ve analitik biçimde indirgenemez bir boyut verilen, holistik temelli toplum fikri, ana-akım toplumsal hareketler literatürünü karakterize etmektedir. Elbette ki bunun işlevsel yanı psikolojizm veya antropolojizmle mücadelede Durkheim’ın kalkan işlevi görmesinden kaynaklıdır. Bu durum, şüphesiz sosyolojiyi sınırsız sayıdaki monadolojik bireyliklere taşıyan, birçokları için oldukça spekülâtif görünen, kapsamlı ve ayrıcalıklı toplumsal ilişkilere gönderme yapmaktan uzak duran Tarde’ın ikinci plana itilmesinden kaynaklı olsa gerek.

Deleuze felsefesinin ise toplumsal olanın, işlevleriyle tanımlanıp bir organizma olarak ele alındığı Spencercı klasik sosyoloji teorileriyle hiçbir ilgisi yoktur. Nihayetinde toplumsal olan kavram olarak ele alındığında daima organikleştirmenin sınırlarına girilmektedir. Deleuze’de her zaman dağılma ve birleşmelerin hız ve yavaşlıkları ile her türlü akışın dolaştığı yüzey arasındaki salınımlara odaklanılmaktadır. Bu yüzden vurgu, organsız beden aracılığıyla toplumsal olanın kökenini araştırmaktan çıkmaktadır. Organsız bedenin iki virtüel kutbu biçimindeki bir yanda molar katmanlaşma veya organizasyon olarak “paranoyak-faşist”i, diğer yandaysa moleküler katmansızlaşma ve yersizyurtsuzlaşma olarak “şizofrenik-devrimci”yi anlamak bunun için önemlidir. Deleuze ve Guattari açısından antropomorfik kalıntılarından kurtarmayı amaçladıkları Tarde’ın en özgün yanını oluşturan, toplumsal olan ile bireysel olan arasındaki ayrımın kaybolması gerçeği ise toplumsal olanın temsil edilemez nitelikteki -her bir asamblajın iki yönü olarak tarif edilen- “arzu” ve “inanç” akışlarıyla betimlenmesinde gizliydi (ki, Tarde açısından monad’ları herhangi bir spiritüalizm ya da idealizm beklentisine düşmeyerek materyalist kılan da buydu). Tarde’ın ayrıcalıklı veya önceden belirlenmiş bir uyumluluğu olmayan toplumsal olana ilişkin okuması, Leibnizci anlamda sadece pencereleri olmayan monadları değil, arzu ve inançları işin içine dahil ederek olanaklı kılınılmaktaydı, yani toplumsal olan her zaman tamamıyla yeni ilişkilerin üretimine yönelik sistemik belirlenimlerden kaçan bu akışlardan oluşan açık monadların ifadesiydi.

Tarde, toplum kavramı etrafında tek bir bütünden oluşmuş yığın gibi görünen her şeyin aslında çokluk olduğunun fark edilmesini sağlamaktadır. Bu çokluk, toplumsal sahayı oluşturan ve üreten sınırsız bir akış farklarına göndermedir. Dolayısıyla toplumsal olanın kartografyaların ve heterojen dizilerin içinden okunduğu söylenebilir ki, Tarde’a göre sosyolojinin kendisi kartografik bir etkinlik olmak durumundadır. Bu düzlemde düşünüldüğünde psikolojizmin, bireyciliğin ve spiritüalizmin vebalini taşımakla suçlanan Tarde’ın sosyolojisi, bir psikolojizme veya inter-psikolojiye indirgenemezdir. Temel

eksen, arzu ve inançların dinamik kuvvetleri odağındaki “mikrososyoloji”dir. Bu mikrososyoloji, Eric Alliez’den hareketle “materyalist olan bir *toplumsal düşüncenin* eylem sahası”dır (Alliez, 2014, s. 52). Buradaki mikro önekini ise bireyler arasındaki etkileşime toplumsal atomlar olarak odaklanarak ziyade birbirlerini yaratan, tüketen, susturan ve birbirleriyle bileşen kuantaya yüklü akışlar üzerinden anlamak gerekmektedir. Tarde’deki esas mesele, bireysel ya da bireyler-arası bir psikolojinin sınırlarından çıkıp birey öncesi tekillikler ve kişisiz bireyleşmeler üzerinden toplumsal sahayı kavramaktır. Burada arzu ve inanç akışları, her şeyin sürekli olarak kuvvet ilişkilerinden kurulmasının zemini. Bu sebeple psiko-sosyal bir düzleme asla yerleşemezdir. Toplumsal olan heterojen, sürekli, sınırsız, dinamik bir düzlemde kavranarak farklılaşma eşiklerinden oluşmuş bir kuvvetler alanını ifade etmektedir. Bir anlamda her şeyin üretildiği, çoğaldığı, dönüştürüldüğü ve çözüldüğü heterojen bir kuvvetler alanıdır söz konusu olan.

Dolayısıyla kuvvet ilişkilerinin içinden bambaşka bir sosyoloji okumasıyla karşılaşılmaktadır. Bu okuma kuvvet ilişkilerinin soybilimine ilişkindir ve bu tabloda ne’likler söz konusu değildir. Ne’likleri düşündüren birey-toplum ikiliğidir. Nihayetinde kuvvet ilişkileri, ancak ve ancak arzu düzleminden kavranmaktadır. Kavramın temsilinden çıkıp yaşamın inorganikliğinin içinden ilerlemek adına odak, arzu düzlemine taşınmaktadır. Birey-toplum ikiliğindeyse kuvvet ilişkilerine yer yoktur. Bireyin ve toplumun edimleri daima bir analogi içinden ele alınır. Yeni toplumsal hareketlerin kimlik bazlı yaklaşımlar üzerinden kurulmasının nedeni de burada saklıdır. Toplumsal hareketler, kimlik üzerinden hep bir analoginin içine gömülmektedir.

Deleuze felsefesindeyse moleküler olanın kendisi molar ile moleküler arasındaki ilişkinin her iki tarafını da arzu düzleminden çalıştırmaktadır. Böylece mesele birbirlerinin küçüğü ve büyüğü haline gelmeleri olmaktan çıkacaktır, yani ölçü bağlamına yer olmayacaktır. Niceliksel bir ölçü ayırımına gönderme yapan birey-toplum ikiliğidir. Bu ikilik, her zaman Bir ve Çok diyalektiği içinden ilerlediği için birey ve toplum birbirlerini parça-bütün ilişkisi içinde temsil edebildiği ölçüde anlamlıdır. Moleküler olanda ise her şey çokluktur. Molarlaşma ve molekülerleşme, arzu düzleminde belirli bir niteliğe karşılık gelmektedir. Molar olan olumsuzlamaya, moleküler olan ise olumlamaya... Burası asla birbirlerine göre bir olumlama veya olumsuzlama değildir (kendi içindedir). Birbirlerine göre şekillenen birey-toplum ikiliğidir. Söylenmeye çalışılan, moların daima kötüye, molekülerinse daima iyiye işaret ettiği de değildir. Molar

ve moleküler birbirinden ayrılamazdır, toplumsal saha birlikte katedilir; ikisi arasında asimetrik fark ilişkisi vardır. Eş zamanlı olarak her ikisinde çözümlemeyi olanaklı kılan da mikropolitikanın kendisidir ki, bu sebeple yeni toplumsal hareketleri ve herhangi öznellikleri mutlak/saf bir okumadan çıkmak adına mikropolitikanın çeperlerinde irdelemek gerekmektedir. Son kertede Deleuze ve Guattari'nin belirttiği gibi:

“fark hiçbir şekilde toplumsal olan ile bireysel olan (ya da bireylerarası) arasında değildir, ama temsillerin kolektif ya da bireysel olabilecek molar sahası ile inançların ve arzuların moleküler sahası arasındadır, burada toplumsal olan ile bireysel olan arasındaki ayrım anlamını yitirir; çünkü akışların bireylere atfedilebilir olmasından ziyade kolektif gösterenler tarafından üst kodlanabilmesi ön plandadır” (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 219).

Elbette ki molar ile moleküler ayrımı, toplumsal olan ile bireysel olan ayrımının yerine geçmemektedir. Bu tablo, en temelde Tarde'nın sonsuz sayıdaki monadolojik bireyliklerini anlaşılamaz kılacağı gibi Deleuze felsefesinde virtüelliklerin açığa çıkışının moleküler ilişkiler düzleminde olduğunu da kavratamayacaktır.

4.2. Tabi ve Özne-Gruplar

Guattari, 1960'lar sonu ve '72'de yayınlanan *Psychanalyse et transversalité* (Psikanaliz ve Transversalite) itibariyle Sartre'ın “dizi” ile “kaynaşmış grup” ayrımını da dikkate alarak özne ve tabi-grup kuramını şekillendirmişti.⁶² Tabi ve özne-grup ayrımı, psikanalitik yaklaşımın çerçeveselendirdiği analist-analiz edilen ikiliğini yerinden eden önemli bir müdahale olarak açığa çıkmaktaydı. Grup örgütlenmesine dair sorunsallar Guattari'nin en başından beri odağındaydı; hatta onu bütünlüklü olarak okuyabilmenin anahtarı burada gizliydi.⁶³

⁶²Sartercı ayrımla aynı durmayan Guattari'nin teorisinde tabi-grup, önceki praksisin kendinde içerildiği bir nesneye dışsal olarak odaklanmasıyla ve karşılıklı ötekiliğe dair kendi pasif içsel yapısıyla diziselliğe, özne-grup ise diziselliğini tasfiye etmiş ve aktif bir yeniden yapılanmasını gerçekleştirmiş bir tür kaynaşmış gruba, gerçek bir gruba benzetilebilmekteydi (Genosko, 1996, s. 34). Fakat Guattari, Sartre'ın aksine kurumsallaşma sürecinin yaratıcı gücüne işaret etmekte ve dizi ve kaynaşmış gruplar arasında içerik ve ifade bağlamındaki farklılaşmaya vurgu yapmaktaydı. Sartre'da kurumsallaşma ise diziye dönüşü ve kaynaşmış grubun aporiasını ifade ediyordu. Sartre'ın böylesi bir kaynaşmış grup teorisi, bir tür zorlayıcı mekanizma işaret etme riskini taşımaktaydı; toplumsal dönüşümün dinamik gücü her yerde görülebilen bir dizisellik tehdidiydi. Örneğin, önceki praksislerin maddeye verdiği katılmış anlam olarak practico-inert'in insanların özgür praksislerini koşullandırıyor olması hemen göze çarpmaktaydı. Deleuze ve Guattari'deyse (2012, s. 341) gruplar konusu arzu üretimine havale edildiğinde Sartre'daki gibi bir eksikliğin kurgusunda tarihselliğin kurulma ihtiyacından çıkılmaktaydı. Düşünürler, *Anti Ödipus*'ta Sartre'ın analizini, kaynaşmış grubun, dizisel kalan ve parti ya da devlet tarafından temsil edilen sınıftan ayrılması nedeniyle değerli bulduklarını net bir biçimde ifade etmektedir.

⁶³Bunun bir yanıyla Guattari'nin psikiyatri kliniği La Borde'dan, Fransız Komünist Partisi'ndeki on yıllık üyeliğine, Komünist Yol (*Voie communiste*) ve 22 Mart Hareketi'ndeki (*le mouvement du 22 mars*)

Guattari'nin politik gruplar çözümlemesinin hem “anarşizmin güçsüz kendiliğindenciliğine” hem de “Parti örgütlenmesinin hiyerarşik ve bürokratik kodlanması”na karşı olduğu düşünülmektedir. Bu bağlam, Lenin ile Rosa Luxemburg arasındaki bugüne kadar taşan “merkeziyetçilik” ve “kendiliğindencilik” tartışmalarına önemli bir müdahaledir. Bu müdahalenin önemi, aşamalar kuramının yıkıcı etkisine ilişkindir. Lenin'in önemi tam da bu aşamalar kuramına karşı koyduğu politik-pratik iradedden kaynaklanmaktadır. Lenin, emeğin bağımsızlığını politik olarak okuyup onun politik gücünü sermayenin toplumsal gücüne bağlayan anlayışı yerle bir etmişti, yani emeğin kendini olumlayarak sermayenin tarihsel evriminden bağımsızlaşabilen yıkıcı bir güce nasıl dönüşebildiğini göstermişti. Üretici güçlerin tam olarak olgunlaşmadığı Rusya'da Sovyet Devrimi'nin gerçekleşmesini, yani tarihsel nedenselliğin bu kesintisini böylesi bir düzlemde okumakta yarar var. Guattari açısından Lenin, “devrimci makinenin yepyeni bir türünü” inşa etmişti (bilhassa hesaba katılmayacak biçimde köylü sınıfını yeni bir diyagramlaşmayla bu makineye dâhil ederek). Lenin, yerleşik iktidar katmanlaşmalarını yersiz-yurtsuzlaştıran, özneliğin ve arzunun moleküler düzeyde çalıştığını gösteren gerçek bir etki üretmişti, daha doğrusu moleküler arzulama üretimini öz-yönetimci devreye tercüme eden bir diyagramatığı inşa etmişti. Bu düzlem kendisini kapitalizmle bütünleştirmiş bir sosyal-demokratik öznelikten ayıran, yeni bir öznelik üretiminin inşasına dairdi. Dolayısıyla mesele, tamamıyla yeni bir “göçebe savaş makinesi”nin yaratılmasıydı. Bu durumu Guattari, “Leninist kopuş” (1984, 2014) kavramsallaştırmasıyla karşılamaktaydı. Böyle okunduğunda bugüne dair temel sorunsal, Leninizmin klasikleşen sloganlarının ve yöntemlerinin kullanılıp kullanılmayacağından, yani bir modelleme mantığından çıkmakta ve bu makinenin her zaman için yeni bir icadı olmaktadır. Guattari'deki meta-modelleşmenin anlamı da budur. Guattari, Leninist örgütlenme biçiminin ilerleyen süreçte yarattığı tahribata rağmen bunun, onun tüm kurumsal sistemlerinden ve örgütlenme yapısından vazgeçmek anlamı taşımadığına

konumuna ve FGERI (*Fédération des groupes d'études et de recherches institutionnelles*) ve CERFI'deki (*Centre d'études de recherches sur le fonctionnement des institutions*) vb. yolculuklarına dair olduğu düşünülebilir. Deleuze'ün ise örgütlerle arasında mesafe olduğu algılsa da (hatta kendi kuşağında Komünist Parti'ye katılmamış neredeyse tek kişi olarak) Guattari, onunla ilişkisini örgütlerle olan bağının bir yönü olarak algıladığını, ama birlikte çalışmaya karar verdiklerinde -tahmin edemese de- Deleuze'ün diğer kapıları kapattığını vurguluyordu; Deleuze'ün grup çözümlemelerine katkısını ise gruplar hakkında sahip olduğu bir tür miti yıkmak şeklinde görüyordu (Guattari, 1984, s. 29-30). Deleuze (1990, s. 32-3) ise Guattari'nin gruplarla gerilimli algılanabilecek ilişkisini *Diyaloglar*'da, “Félix bir grup, bir çete veya bir kavim adamıydı ve bununla birlikte bütün bu oluşlarla, dostlarıyla, bu gruplarla dolu bir çöl, yalnız bir adamdı” sözleriyle ifade ediyordu.

inanıyordu; çünkü Leninizm'in yarattığı soyut makinenin yeni bir tarzıyla karşılaşılmaktaydı.

Guattari'de Leninist makineden sonra Sovyet tarihinin aynı şekilde devam edemediği vurgusu hemen göze çarpıyordu. Guattari (1984, s. 60), devrimin gelişiminin yalnızca Parti-Devlet ve onun Mesihsel çağrısı denilen bir davet aracılığıyla ele alınmaya başlandığını düşünüyordu. Popüler cepheler ve sekter geri çekilmeler arasında değişen Yedinci Uluslararası Kongre'de Dimitrov tarafından hazırlanan modelde politik örgütler denilen makinelerin dolaşıma girdiğinin altını çizmişti ki, bu durum; '36, '45 ve '68'de de görülmüştü. Devamında Guattari:

“hiçbir devrimci eğilim, kitlelerin arzularını gerçek olarak ele almalarına izin verebilecek bir Sovyet tarzı örgütlenmeye duyulan ihtiyacı üstlenemedi ya da bunu istemedi. /.../ Bu, basit bir ikilemi doğurdu: nihayetinde ya kolektif arzu ve devrimci örgütlenmenin birleşmesine doğru ilerleyen yeni bir yapı türü bulunur ya da şu anki yolda devam edilir” (Guattari, 1984: 60-1).

demektedir. Dolayısıyla Guattari'nin işaret ettiği nokta açıktır ki, devrimci bir örgüt devlet aygıtında değil, daima göçebe savaş makinesinde olmalı ve arzu akışları, başta devlet aygıtı olmak üzere herhangi bir yerli-yurtlu oluşumlardan sökülüp çıkartılabilmelidir; bunun için de liderler veya herhangi temsilciler tarafından somutlaştırılan bir programın parçasını oluşturan toplumsal ve politik ereklerden uzak durulmalıdır. Tüm bunlardan sonra Guattari'deki mesele, basit bir Parti eleştirisi olarak da düşünülmemelidir. Nihayetinde onun amacı, Parti çözümlemeleri üzerinden tabi ve özne-gruplar arasında mutlak bir ayrımın söz konusu olamayacağını göstermektir. Guattari'nin odak noktası, “anlaşılmaz bir durumun yarattığı geniş bir toplumsal sahada arzusunun kristalleşmesi”dir. Deleuze'ün (2009b, s. 312-13) de bir çokluk üzerinden yatay olarak işleyecek bir bütünleştirmeden söz ederken vurguladığı, göçebe savaş makinesine ait olan ve çözümleyici (sentezleyici değil) bir rolle tanımlanan, kolektif üretim sahası için oldukça işlevsel görünen “bütünleşme”den kastettiği aynı şeydir. Deleuze'ün bütünleşmeyle ne demek istediğini anlamak için hemen cümlemin başındaki “merkezcilerden daha merkezci olmalıyız” şiarına dönmek gerekmektedir. Bunun manası, -günümüz toplumsal hareketlerini anlamak için önemli bir düzlem olarak- Parti etrafında gerçekleşen dikey örgütlenme modelinden uzaklaşıp devrimci makineselliğin merkezlerinin dolaysızca çoğalabilmesidir. Günümüz toplumsal hareketlerine dair merkezleri çoğaltma çağrısı, toplumsal sahanın dört bir tarafında inşa edilecek olan

otonominin vurgusudur. Katmanları kaçış çizgileri aracılığıyla yersiz-yurtsuzlaştırmaya dayanan otonomist arzu güçlerinin, transversal bağlantılarının çoğaltılması yoluyla kurulacak rizompolitige yerleşebilmesidir. Bu açıdan otonomi hem kendiliğindenciliğin hem de merkeziyetçiliğin yıkımıdır. Otonomi, merkeziyetçiliğe herhangi bir ölçüde özerklik kazandırma çabası olmadığı gibi kendiliğindencilikten de otonomi fikri çıkarmak mümkün değildir.

Deleuze ve Guattari, politik gruplar çözümlemesini molar ve molekülerin her bir kutbunda devinen arzu üretimiyle ortaya koymaktadır: bir yanda paranoyak-faşist kutup, diğer yanda şizofrenik-devrimci kutup, yani sentezlerin gayri-meşru kullanımı ve meşru kullanımı.⁶⁴ Demek ki tabi ve özne-gruplar, libidinal yatırımın iki kutbu arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Tabi-gruplar paranoid biçimin bilinçöncesi yatırımlarına, özne-gruplar ise şizofrenik biçimin bilinçdışı yatırımlarına göre çalışmaktadır:

“İki kutup, *biri* üretimin ve arzulama-makinelerinin belirli bir güç ya da seçici hakimiyet biçimi alımda geniş bir ölçekte tesis ettiği sürüsel toplanışlara itaat etmesi vasıtasıyla, *diğeri* karşıt bir itaat ile ve gücün altüst oluşuyla; *biri* tekillikleri çiğneyen, seçen ve kodlar ile aksiyomatiklerde muhafaza edilecekleri şekilde onları düzenleyen molar ve yapılandırılmış toplanışlarla., *diğeri* aksine büyük toplanıştan kendi yaratıcılıkları için birçok malzeme olarak ele alan tekilliklerin moleküler çokluklarıyla; *biri* sisteme içsel olan sınırlara uygun olarak akımları askıya alan, boğan, tersine çeviren ya da yeniden kesen bütünleme ve yerli-yurtlulaşma çizgileriyle, *diğeri* yeni akımları üreten kendi figüratif-olmayan kesilmelerini ve şizelerini icat eden, kodu çözülmüş ve yersiz-yurtsuzlaşmış akımları takip eden, onları arzulama-üretiminden alıkoyan kodlanmış duvarı ve yerli-yurtlulaşmış sınırı her zaman için aşan kaçış çizgileriyle” (Deleuze ve Guattari, 1982, s. 482).

O halde tabi-gruplar, dikey veya piramit biçimde örgütlenen bir hiyerarşi; özne-gruplarsa transversal ilişki ağları, kendilerini tekil bir modda üretebilme ve katı hiyerarşilerin ölümcül etkisinden kaçabilme üzerinden betimlenir. Bir tarafta molar biçimlenişlerde yerli-yurtlulaştırılan, kimliksel formasyonlara hapsedilen arzu akışları,

⁶⁴Bu noktada şizofrenik-devrimci kavramı kafa karıştırıcı görünebilir. Söz konusu olan, şizofrenin devrimci olarak idealize edilmesi veya devrimcinin şizofren için bir gösteren haline dönüştürülmesi değildir. Bu, zaten meselenin moleküler arzu akışlarının mutlak yersiz-yurtsuzlaşmasına dayalı olması gerçeğiyle uyumsuz. Arzuyu verili amaçlar üzerinden düşünmek onu üretici değil, Nietzscheci anlamda tepkisel kılacaktır. Aynı şey paranoyak-faşist için de geçerlidir. Faşistlerin sadece paranoyaklar olduğu sonucuna varılmamaktadır. Son kertede düşünürler, bir kendilik olarak şizofreniden değil, şizofrenik bir süreçten bahsetmektedir ki, devrim potansiyeliyle işaret ettikleri de budur. Onların ifadesiyle, “şizo ile devrimci arasında varolan şey yalnızca, kaçan kişi ile kaçtığı şeyi nasıl kaçıracağını, pis bir boruyu patlatmayı, bir tufanı meydana getirmeyi, bir akımı serbest bırakmayı, bir şizeyi yeniden kesmeyi bilen kişi arasındaki bütün bir farklılıktır. Şizo, devrimci değildir (çünkü şizo yalnızca kesintiye uğramadır veya boşluktaki süregenliktir), ama şizofrenik süreç devrim potansiyelidir” (Deleuze ve Guattari, 2012, s. 448).

diğer taraftaysa bir sonraki bölümde de değinileceği üzere arzuyu verili kodlarından kaçış çizgileri vasıtasıyla yersiz-yurtsuzlaştırmak ve moleküler sahada çalıştırmak söz konusudur. Ayrıca bu noktada molar niteliğin, kaçış çizgilerinin yaratacağı çatlaklar açısından daima dinamik olduğunun, yani moleküler olanı barındırdığının altı yeniden çizilmelidir (elbette tersini söylemek de mümkündür). Bu yüzden Deleuze ve Guattari (1987, s. 204), “bütün toplumsal sistemler, kaçış çizgilerini tıkamak için parçalarını ne kadar sağlamlaştırsalar da her yanlarından sızdırırlar” deme ihtiyacı hissetmektedir.

Özne-gruplar çözümlemesi, Deleuze felsefesinde hiyerarşinin yeri olmadığı veya topyekûn bir hiyerarşi karşıtlığının söz konusu olduğu gibi bir çıkarımla sonuçlanmamalıdır. Rizomatik düşünce hiçbir hiyerarşinin barınmadığı anlamına gelmeyecektir. Mesele, temsilin hiyerarşileri ve yerleşik dağılımlarıyla mücadeledir ki, göçebe dağılımın anlamı budur. O halde *Fark ve Tekrar*’a dönülmesi gerekmektedir. Burada tekanlamlılık konusu önem kazanacaktır. Çünkü Deleuze’ün tekanlamlı varlıkta bireyleştirici etmenler ve bunların anlamına ilişkin hiyerarşi ve dağılımın mevcut olduğu söylenebilmektedir. Fakat bölüşüm içeren dağılım ile göçebe dağılım arasındaki farkın hatırlanması şartıyla. Bir anlamda kapalı bir mekânda parçalanmakla, kendini açık bir mekânda dağıtmak arasındaki farkı... Nihayetinde kaygan ve pürtüklü mekân arasındaki fark, kapalı bir mekânı paylaşmak ile açık bir mekânda kendini dağıtmak arasındaki ayırımdır. İşte özne-gruplarda söz konusu olabilecek hiyerarşi, daima kendini dağıtan bir hiyerarşi olarak düşünülmeliyken (hatta özne-grupların çalışma biçimi böyledir) tabi-gruplardaki dikey hiyerarşi, temsilin hiyerarşisi olarak algılanmalıdır. Bu temsilin hiyerarşisi, Deleuze’ün tarzıyla söylenirse, “varlıkları limitleri uyarınca ölçen bir hiyerarşidir.” Deleuze’ün:

“fakat şeyleri ve varlıkları kuvvet açısından ele alan bir başka hiyerarşi daha bulunur: burada mesele mutlak olarak düşünülen kuvvet dereceleri değildir; yalnızca bir varlığın gerektiğinde ‘sıçrayıp sıçramadığını’, yani muktedir olduğu şeyin derecesi ne olursa olsun onun en uç noktasına kadar giderek kendi limitlerini aşıp aşmadığını bilme meselesidir” (Deleuze 2017, s. 65).

şeklindeki sözlerinin altını çizmekte yarar var. Demek ki Deleuze, Spinozacı “bir beden neler yapabileceğini bilemiyoruz” konusunu çağırmaktadır. Bu çağrı, elbette ki etkileme ve etkilenme kudretlerini ölçülebilen bir kuvvet derecesi olarak ele almamaya dayanır. Zira kuvveti derecesi üzerinden düşünmek bırakıldığında Deleuze açısından, *en küçükün* neden *en büyüğe* eşit olabildiği anlaşılabilmektedir. Bunun manası, sürekli olarak *en*

küçük ve en büyük olarak dağıtılabilecek bir etkileme ve etkilenme kudreti düzlemi olarak düşünülmelidir. Burası tam da moleküler-oluşun sahasına yapılan bir göndermedir. Burada her şey moleküler-oluştur. Moleküler olanı belirli bir kuvvet derecesiyle ifade etmek ise molar haline geliş demektir.

Tüm bunlardan sonra özne-grupların, paranoyak-faşist bir arzu akışına hiçbir zaman kapılmayacağını söylemenin olanaklı olmadığı belirtilmelidir. Özne-gruplar, molarlaşma yönünde bir sürüklenişe kapılma tehlikesine sahiptir. Onların devrimci ve kurumsal yaratıcılığı, fantazmatik temsillere kapılıp boğulabilmektedir ki, Guattari'nin yukarıda bahsedilen Sovyet Devrimi sonrasına ilişkin yorumlarını da bu şekilde düşünmek gerekmektedir. Deleuze'un, sürekli olarak "iki tür gruptan ziyade kurumun iki yanının söz konusu" olduğunu vurgulaması bu açıdan oldukça önemlidir. Çünkü tabi ve özne-grup ayrımı, iki ayrı grup mantığıyla değil, salınımlı kutuplar şeklinde düşünülmelidir. Burada altını çizilmek istenilen şey, meseleyi iki kutup arasında bir simetrimin değil, asimetric bir farkın olduğu iddiasına taşımaktır. Benzer durumdan, molar ve moleküler arasındaki ilişkiyi niteliksel bir ayrım olarak kurup toplum-birey ikiliğini yıkan bir düzlemde ele alırken bahsedilmişti. Burada iki arzu akışı da toplumsal olanı birlikte kat etmekteydi, yani organsız beden üzerinde birlikte varolmaktaydı. Nitekim düşünürler açısından bir grup yatırım biçimi, şizofrenik-devrimci ve paranoyak-faşist arasında salınıırken, yani birinden diğerine evrilirken dahi devrimsel atılım söz konusu olabilmektedir. Çünkü bu atılım tam da verili yer-yurtlarla yersiz-yurtsuzlaşma çizgileri arasındaki ilişkiye odaklanarak anlaşılabilir. Deleuze ve Guattari'nin (2012, s. 146) ifade ettiği gibi, "faşist ya da gerici türden bilinçdışı bir yatırım, bilinçli bir devrimci yatırımın yanı sıra varolabilir. Ters olarak, arzu düzeyindeki devrimci bir yatırımın, bilinçli bir çıkarla uyumlu gerici bir yatırımla (nadir de olsa) bir arada varolabildiği olur."

Demek ki moların içindeki yerli-yurtlulukları koruyarak moleküler çokluğu sürekli olarak kapmaya çalışan bilinçli bir devrimci yatırım bilinçdışı düzeyinde gerici kalabilmektedir. Bu yatırımlar, devrimci yatırımda olduğunu düşünen özne-grupların bilinçdışı dinamiklerini kesebilmektedir. Mesele hâkim sınıfın çıkarlarıyla uyumlu olarak bunların sadece sınıf düşmanlarında bulunamayacağıdır. Bunu sadece sınıf düşmanlarında aramak mümkün değildir. Bu noktada düşünürlerin *A Thousand Plateaus*'taki, (1987, s. 9-10) "gruplar ve bireyler tam olarak kristalleşmeyi bekleyen mikrofaşizmleri barındırırlar" cümlesi önem kazanmaktadır. Bu yaklaşım, kuşkusuz

toplumsal olanın tüm cephelerinde arzu asamblajlarını analiz edebilmenin sonucudur.⁶⁵ Mikrofaşizmler, bir makrofaşizm biçiminde kristalleşebilen kendilerine özgü özelliğe sahip olmakla birlikte esnek çizgiler boyunca dolaşabilir ve her küçük hücreye sızabilmektedir (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 228). Deleuze ve Guattari (1987, s. 215) açısından daha da önemlisi arzunun kendi bastırılmasını neden arzuladığı şeklindeki sorunun cevabının, sadece mikrofaşizm çözümlemesiyle verilebileceğidir; çünkü arzu, zorunlu olarak moleküler seviyelere bağlanan karmaşık asamblajlardan, hâlihazırda tutumları, algıları, beklentileri, semiyotik sitemleri, vb. şekillendiren mikro formatlardan asla ayrılamaz.

Deleuze ve Guattari, Foucault'daki mikrofaşizm kavrayışıyla benzer konumdadır. Onlar açısından, “gruplar ve bireylerin kristalleşmeyi bekleyen mikrofaşizmler barındırması”, Foucault'nun “hepimizin kafasında faşizm var, daha temelde iktidar var” yaklaşımıyla benzerlik taşımaktadır. Foucault'da iktidarın tepeden inme, dikey hareketlerle değil, gündelik hayata içkin yatay ağlarda çalışması, mikrofaşizm etrafında çözümlenmektedir ve bu yüzden iktidarın aşağıdan yukarıya doğru analizinin yapılması gerekir. Foucault, mikrofaşizmin yatay bir şekilde birbirine bağlanan moleküler ağları üzerinden herhangi bir merkeze gönderme yapmadan/aitlik kazandırmadan iktidarın nasıl pratik edildiğine soyunmaktadır. Bu, aynı zamanda Hitlerci ya da Stalinist örgütlenmelerin dikey, tek bedenli, bürokratik vb. biçimine dayalı iktidar okumalarından çıkmak anlamına gelmektedir. Guattarici anlamda söylersek “merkezi bir orkestra şefi zorunluluğu”nun yerine “mikro-kara deliklerin çokluğu”na odaklanıldığı bir iktidar çözümlemesidir. Neticede Guattari'de “iktidar ne kadar minyatürleşmişse o kadar tiranlaşmış”tır. Foucault'nun Deleuze ve Guattari'nin mikrofaşizm kavrayışına bakışı da bu yönde şekillenmektedir. Bu bağlamda *Anti Ödipüs*'u, gündelik yaşamın faşist-olmayan kuruculuğa içkin yıkıcı bir etik-politik pratiğinin serimlenmesi olarak görmesi oldukça önemlidir. “Faşist olmayan yaşama giriş” yakıştırması yaptığı, “devrimci bir militan olduğumuzu düşünüyorken faşizmden nasıl kaçabileceğimiz” sorusunu sorduğu “*Anti-Ödipüs*'a Önsöz” metninde Foucault (2016, s. 56) eserin üç düşmana meydan

⁶⁵Guattari, (2007, s.405) faşizmi tüm toplumsal ve politik belirlemelerden bağımsız biçimde mikrofaşizmin birikimi olarak düşünebileceğimizi vurgular ki, bunun amacı onu diğer totaliterizm biçimlerinden, özellikle tarafsız totaliterliklerden ayırmaktır; aksine faşizm, hiperaktif bir totaliterciliktir. *A Thousand Plateaus*'ta (1987, s. 230) ise Paul Virilio'ya referansla “faşizmde devlet, totaliter olmaktan ziyade intihara meyillidir. Faşizmde gerçekleştirilmiş bir nihilizm vardır. Olanaklı tüm kaçış çizgilerini mühürlemek için elinden geleni yapan totaliter devletten farklı olarak faşizm, mutlak bir imha ve ilga çizgisine dönüştürdüğü yeğlin bir kaçış çizgisi üzerine kuruludur” denilmektedir.

okuduğunu belirtirken üçüncüsünü, bize iktidarı sevdiren, bizi tahakküm altına alan ve sömüren bu iktidarı arzulan faşizmin gündelik davranışlarımıza ve ruhlarımıza nasıl musallat olduğunun çözümlenmesi olarak belirlemesi bunu netleştirmektedir.

Geleneksel nokta itibarıyla Wilhelm Reich'in, "kitlelerin aldatılmadığı, belirli bir aşamada, belirli koşullar altında faşizmi arzulan" şeklindeki Hitler faşizmine ilişkin meşhur çözümlemesinin sahasına girilmektedir, yani Hitler faşizminin libidinal yatırım olmadan bu gücüne ulaşamayacağı gerçeğine... Foucault'da tıpkı Freud gibi baskıcı hipotezin temel düşünürü olarak Reich, onun saldırı hattının önemli bir noktasında durmaktadır ki, bu hipotez sonrasında da ele alınacağı üzere Foucault açısından meseleyi özgürlük pratiğinden çıkartıp mutlak bir özgürleşmeye yasladığı ve bu bağlamda etik konusunu yok saydığı için oldukça dikkat çekicidir. Deleuze ve Guattari'deyse psikişik bastırmayı toplumsal bastırmayla kavrayan Reich, psikanalizin normatifliğinden kopuşu gerçekleştirip arzu ve toplumsal alan arasındaki ilişkiyi Marcuse'den daha ileri giderek ilk kez bu derinlikle ele alması bağlamında oldukça değerlidir. Fakat Reich, psikişik bastırmanın toplumsal bastırmaya dayandığını doğru kavraya da ikisi arasındaki ilişkiyi irrasyonalliteye, ideolojiye ve yasak olana vb. gönderme yaparak açıklaması noktasında Deleuze ve Guattari'de eleştiriye tabi tutulur. Deleuze ve Guattari için Reich'in bu düzleme sıkışması, arzuyu altyapının bir parçası olarak ele almamasında gizlidir. Deleuze ve Guattari'ye (2012, s. 48) göre toplumsal üretim sürecinde olan veya olması gereken akılcılık ile arzudaki akıldışılık ayrımına gidip yalnızca ikincisinin psikanaliz için uygun olduğunu savunduğunda Reich, yıkmak istediği şeyi yeniden onarmaktaydı. Düşünürler açısından Reich, arzunun kendisini toplumsal bastırmadaki altyapının bir "yansıma"sı olarak düşünmekte ve böylece ideoloji etrafında ele almaktaydı. Dolayısıyla arzuyu altyapıdaki bir devinim olarak çalıştırmadığı için attığı büyük adımı adeta kendi üstüne kapatmaktaydı. Deleuze (2009b, s. 307) Reich'e ilişkin müdahalelerini, "ekonomi politiği başka yollardan öznel biçimde devam ettiren bir libidinal ekonomi yoktur, politik boyun eğdirme ve ekonomik sömürüyü içselleştiren bir cinsel baskı yoktur. Fakat libido olarak arzu her yerde zaten mevcuttur; cinsellik toplumsal alanın bütününe kateder ve kuşatır; bir grubun sembollerinin, kişilerinin ve nesnelerinin altından geçen -ve onların biçimlenme ve oluşumlarında kendisine bağımlı oldukları- akışlara tekabül eder" sözleriyle netleştirmekteydi. Demek ki, altyapının libidinal ekonomiyi öznel bir biçimde devam ettiren olarak çalışmasında mesele, yine yansıma etrafında ele alınmaktaydı. Deleuze'ün altını çizdiği, "öznel biçimde"nin vurgusu tam da budur.

Özel biçim konusu, ekonomi-politik olarak düşünüldüğünde üstyapıdaki yansıma olarak açığa çıkmaktadır. Oysaki libido olarak arzu ve cinsellik, özel bir biçimde eklemlenen bir şey değildir; aksine her yerdedir ki, bunun anlamı, arzu ve cinselliğin libidinal ekonomi olarak düşünülmemesi değildir. Deleuze'den (2009b, s. 307) hareketle betimlersek bilinçdışı biçimde libidinal olan, ekonomi-politiğin kendisidir ve bu yüzden iki farklı ekonomi yoktur; arzu veya libido, ekonomi-politiğin özneliğidir. Dolayısıyla Reich'te Freudyen-Marksist bir girişimle politik ekonomi ile toplumsal alanın özel bir yansıması olarak kurulan libidinal ekonominin eklemlenme çabasına girildiği görülmektedir. Psikanalize dönülen yer tam da burası olsa gerek. Bunu aşmanın yolu olarak ise Deleuze (2009b, s. 307) Guattari'nin altyapı-üstyapı, üretim-ideoloji, özel-nesnel gibi ikilikleri yıkan "kurum" kavramını değerli bulmaktadır. Bu ikilikler, kurumun "arzulayan öznesi"nin ve "kurumsal nesnesi"nin birbirlerini kesin olarak tamamlamasına bıraktığında ortadan kaybolmaktadır. Guattari'nin savunduğu kurum analizi, psikanalizle klasikleşen ikilikler üzerinden anlaşılabilir bir şey değildir. Aynı zamanda Guattari'de en başından itibaren özne-grubun yaratıcılığıyla kurum konusu, daha doğrusu kurumlar yaratmak olarak vücut bulan kurumsallaşma arasında en ufak bir mesafenin olmadığı görülmektedir ki, kurumun militan-politik bir işlevle donatılmasının anlamı da burada yatmaktadır.

O halde Guattari'nin kurum analiziyle yapmaya çalıştığı şeye az çok göz atmak gerekmektedir. Deleuze'e (2009b, s. 316) referansla Guattari'nin kurumsal analizinin temel amacının hem klasik psikiyatrinin hukuk rejimine hem de analitik yaklaşımın "liberal sözleşmeye dayalı" rejimine alternatif olarak tanımlandığı, ne psikanalizin ne de hastane pratiğinin içinden geçmeden her yerde işleyebilecek arzu üreten ve sözceleyen bir makinenin inşasına dair olduğu görülmektedir. Bu analizle Guattari, gerek kurumsal psikoterapi ve pedagoji gerekse de toplumsal hareketler tarafından genel hatlarıyla paylaşılan bir çerçeveyi tanımlamaya çabalamaktadır. Kurum konusunu anlamak, Guattari'de özneliğin hem kuramsal veya felsefi bir bağlamla hem de analist boyutla ele alınmasıyla ilişkili görülebilmekteydi. Fakat Guattari, yeni öznelik üretimleri geliştirmek adına bu analizleri kliniğin çok daha ötesinde militan, toplumsal ve kuramsal bağlamlara genişletme arzusundaydı. Belki de bu, onun analist kimliğine hiçbir şekilde helal getirmemekteydi. Altı çizilmesi gereken noktaysa "öznelik üretiminin kurumsal pratiğinin virtüel bir genişlemesi"ydi. Bu, tek bir faktöre dayanan nedensellik mitini ortadan kaldırmak adına öznelik üretiminde yer alan unsurların heterojenliğini ortaya

koyma gayesi şeklinde ifade edilebilir ki, bu gaye nedeniyle Guattari, “kurumsal terapi” yerine “kurumsal analiz” kavramını kullanmayı tercih ediyordu:

“İlk makalelerimde, kurumsal psikoterapinin kurumsal bir analiz tekniği ile aşılması fikrini ortaya koydum. O zaman bu, kurumsal psikoterapinin çok kısıtlayıcı bir tanımının reddedilmesi meselesiydi. Bana göre diğer alanlardaki benzer uygulamaları ve onlar arasındaki bağlantıyı incelemek ve kullanmak zorundaydık: pedagoji, şehir planlaması, militancılık. /.../ Ayrıca, bu yeni disiplinde ancak kendisini daha büyük politik sorunlarla bağlantılı olarak kurabileceği ölçüde ilerleyebileceğimizi düşündüm” (Guattari, 2009, s. 34).

Guattari kurumsal analizle genel bir modele, bir şekilde kurallarla belirlenmiş soyut bir protokole asla işaret etmiyordu, yani kurumsal analiz, somutlaşmış bir bağlamdaki yerel pragmatiklerden çıkarılan genel, soyut bir müdahale modeli sunmayı amaçlamıyordu. Bunun anlamı elbette ki “meta-modelleşme”de gizliydi. Dolayısıyla kurumsal analizde öncesinde vurgulandığı gibi kendisini varolan modellemelerin bir üst kodlaması olarak değil, daha çok kendi kartografyalarını, kendi referans noktalarını inşa etmek için bu varolan modellerin tümünü veya bir kısmını söken/temellük eden bir “oto-modelleşme”ydi söz konusu olan. Herhangi bir analiz türünü meta-modelleşmeye tabi tutmak, aynı zamanda çeşitli bileşenlerin unsurlarını sürekli olarak değiştirmek, yeniden düzenlemek anlamına gelmekteydi. Nihayetinde şizoanalizin meselesi de makinesel bilinçdışının yaratıcı potansiyellerini ortaya çıkarmak için yeni bileşen arayışlarını daimi kılmak değil midir? Bu durum bir noktada pragmatik bir hareket olarak anlaşılabilir; ancak buradaki esas mesele, nedenselliğin dünyasından çıkılmasını sağlayan ve herhangi bir biçime gelmeyen tekilleşme süreçleridir. Guattari’nin kurumsal analizini mutlaka bu süreçlerin düzleminde düşünmek gerekmektedir. Nihayetinde bu analizde bilinçdışının bu süreçleri ve kartografyaları üretmeye yönelik çalıştığı görülmektedir.

Son kertede kurumsal analiz doğrultusunda Deleuze’ün vurguladığı ikilikleri yerinden eden şeyi “kurumsal aktarım”ın muğlak fikri yerine ortaya konulan transversalitede aramak gerekmektedir. Kurumsal analiz, gruplar içinde ve gruplar arasında transversalitenin nasıl çalıştırılacağını ortaya koymaktadır. Transversalite, güç ilişkileriyle ilişkili olarak kolektif bağlamda arzunun ve fantezinin (onların dolaşımını) anlaşılmasını sağlayan kurumsal dinamikleri dikkate alan bir grup analizi geliştirme girişimi olarak düşünülmelidir. Transversalitenin aynı zamanda kurumun yapı gibi görünmesini önlediğini de belirtmek gerekmektedir. Bu, psikanalizin yapısalcılığına

önemli bir müdahaledir. Bu müdahale Guattari'nin, psikanalizdeki aktarım fikri yerine transversaliteyi ortaya koymasında gizlidir. Transversalite, psikanalitik aktarım kavramını doğrudan yıkma girişimidir. Yapı gibi duran şeyin mekaniğin kendisi olduğu hatırlandığında Guattari'nin (2015, s. 110) aktarıma ilişkin olarak belirttiği “katı bir mekanizm” gerçeği dikkat çekicidir: “Sabit bir aktarım, hemşirelerin ve hastaların doktorla ilişkisi gibi katı bir mekanizm, zorunlu, önceden belirlenmiş, belirli bir rol veya stereotip üzerine ‘yerli-yurtlulaşmış’ aktarım, analize karşı dirençten daha kötüdür.”

Tekilleşme süreçleri denildiğinde Guattari'nin grup kavramından kolektif asamblaja geçişine de parantez açılabilir. Guattari, tekilliklerin birey öncesi ve kişisiz düzleminin grup boyutlarında kaybolma riskini tamamıyla ortadan kaldırmak ister gibidir. Kolektif asamblajla birlikte *A Thousand Plateaus*'ta grup kavramı kullanılsa da kavramın gerek, *Anti-Ödipus*'taki arzulama-makineleri konusunun gerekse de kolektif asamblajın öncüllerinden biri olarak çalıştığı görülmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında grup kavramından kolektif asamblaja geçiş hem bir süreklilik olarak okunabilir hem de düşünürlerin konuya ilişkin başlangıç noktalarını oluşturan Sartreci kalkıştan tamamıyla kopma çabasında olduğu görülebilir. Kolektif asamblaj kavramı toplumsal, ekonomik, öznel ve libidinal düzeydeki tüm heterojen unsurları kapsayabilme kudretiyle düşünülmektedir (ki, bu yüzden transversalite kavramıyla birlikte çözümlediğimizde mesele arzusunun mikropolitliğini tüm ikiliklerin ötesine taşarak çalıştırmaktır). Dolayısıyla onunla artık toplumsal değişimleri, öznel dönüşümleri, anlamsal kaymaları ve algılara, duygulara, fikirlere değinen her şeyi göz önünde bulundurmamız çok daha kolaylaşmaktadır (Guattari, 2009, s. 49). “Yapıya Karşı Makine Fikri” bölümünden hatırlanacak olursa Guattari, gösteren semiyolojilerden göstermeyen semiyotiklere yönelik müdahaleyi -bireyleştirilmiş- sözcelem öznesinin yer-yurtluluğunun sökülmesi açısından ele alıp meseleyi kolektif sözcelem asamblajlarına kaydırıyordu. Bu, öznellik üretiminin kolektif sözcelem asamblajları yoluyla kurulduğunu ortaya koymak anlamına geliyordu. Gösteren artı gösterilen ve biçim artı töz bir anlamlandırma sahasını ifade etmektedir ve burası tabi-gruplara ait fantazmalarla ilgilidir. Kolektif sözcelem asamblajları ise soyut makine ve maddi akışların birleşiminden oluşmaktadır ve bu da özne-gruplara aittir. Buradaki belki de en önemli şey özne-grupların kendi sözceleme süreçlerini yaratabilme kudretine sahip olmasıdır. Bu, oto-poieitik öznellik üretimi açısından oldukça önemlidir. Böyle olduğunda şu soruyu sormak gerekiyor: Kolektif asamblaj zaten özne-gruplar ve birey öncesi tekilliklerin içinden düşünülen bir

kavramsallaştırma değil midir? Esasında tam da böyledir ve düşünürler açısından bu sebeple böylesi bir genişleme söz konusudur. Guattari, kolektif asamblajı grup kavramına indirgemek niyetinde değildir. Birey kavramıyla zaten hiçbir zaman düşünmemiştir. Birey olsa olsa onun için belirli bir kültürel ve toplumsal pratiklerle bağlantılı olarak asamblajın sadece bir unsurudur. Guattari'nin temel derdi, öznellik süreçlerini aynı bölümde ifade edildiği gibi insan-olmayan akışların asamblajına taşımaktır. Böyle olduğunda öznellik üretimini özne-grup kavramı üzerinden açıklanmaktansa daha büyük bir güç gördüğü kolektif asamblajlarına yönelmektedir.

4.3. Katmandan Yaylaya Mutlak Yersiz-Yurtsuzlaşma Hareketi: Kaçış Çizgileri

Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus*'un yapıtaşını oluşturan şizoanaliz çözümlemesi ne salt bir psikanaliz ne de salt bir kapitalizm eleştirisine dayanmaktadır. Bağlantılar ve çokluklar üretimi olarak şizoanaliz, dışarısını kendinde olumlayan bir yersiz-yurtsuzlaşma hareketidir. Şizoanalitik makinenin görevi de bağlantıları çoğaltıp ödipal kapanın engellediği arzu akışlarını yersiz-yurtsuzlaştırarak devrimci bir arzu pragmatliğini devreye sokmaktır. Şizo-devrimci yatırım kendisini bu bağlantılarda yersiz-yurtsuzlaştırarak “gösteren duvarını” aşan ve verili tarihsel-toplumsal katmanları yıkıp geçen (bu katmansızlaştırma, söküme uğratma meselesi değildir) kaçış çizgilerini yaratmak zorundadır ki, ancak ve ancak bu çizgiler boyunca herhangi öznellikler kaygan mekânda harekete geçebilmektedir. Bu sebeple kaçış çizgilerinin anlamı, katmanların içinde inşa edilebilen mutlak yersiz-yurtsuzlaşma süreci olarak yaylalara doğru bir kaygan mekân oluşturmak adına hareket etmektir. Küçük bir parantez açıp yaylaların katmanların içinde oluşturulmasının altını çizmek gerekmektedir. Bu bağlamda “özne-grupların, ayrılmak vasıtasıyla sürekli olarak tabi-gruplardan türediği” de dikkate alınmalıdır. Çünkü Deleuze felsefesinde kaçış çizgilerinin neden mutlak bir dışarısı fikrine dayanmadığı ya da neden “kaçmak için bir kez daha yaklaşmak”, yani yeri geldiğinde “katmanları taklit etmek” gerektiği (aşırı bir hızla gelişen katmansızlaşma intihara sürükleyebilir) daha iyi anlaşılmaktadır ki, böyle olduğu için yaylaların her zaman katmanlar tarafından kapılma riski vardır ve buna karşın kaçış çizgileri, pragmatik olmak durumundadır. Kaldı ki bir içkinlik düzlemi olarak çölde ilerleyebilmesinin gereği budur. Deleuze felsefesinde sürekli olarak “katmanla kurulu titiz bir ilişki”nin vurgulamasından kasıt, tam da bu pragmatiklik olsa gerek.

Yaylalar birer yersiz-yurtsuzlaşma haritaları, daha doğrusu kaçış çizgilerinin patikalarını sunan pragmatik haritalardır. Katmanlar doğrusal kesitler ortaya koyarken bir yayla daima ortasındadır; dolayısıyla bir rizom, yaylalardan oluşmaktadır.⁶⁶ Rizom bir taslak değil, haritadır; daha doğrusu harita oluşturmaktır ve diyagramatik haritalar çizmek, kaygan mekânın inşasına dairdir. Deleuze ve Guattari'ye (1987, s. 12-3) göre çoğul girişleri koruyabilir olan haritayı taslaktan ayıran şey, tamamıyla gerçekte temas halinde olan bir deneylemeye yönelik olmasıdır ve aynı zamanda ikisi arasındaki ilişki asla simetrik olarak düşünülememelidir (taslağın rizomu köklere ve kökçüklere dönüştüren şey olmasına rağmen), diğer taraftan taslağın da haritayı yeniden ürettiğini söylemek tamamıyla yanlıştır. Tüm boyutlar dahilinde bağlantı kurulabilen harita denilen şey daima yapının karşısında düşünülmelidir. Rizomu statik bir asamblaj şeklinde değil, kaçış çizgilerinin transversal nitelikte oluşturduğu bir haritacılık işlemi olarak algılamak bununla alakalıdır. Kaçış çizgileri üzerindeki bu transversal hareketle rizomatığın inşasına vurgu yapan şeyse herhangi öznelliklerin oto-poietik niteliğidir. Şizoanalizin kaçış çizgileriyle ilişkisinin neden ustaca olduğu anlaşılmaktadır. Şizoanalizin amacı, sadece kaçış çizgileri üretmek veya patikaları takip etmekten ibaret değil, bir dizi kaçış çizgisi arasında transversal bağlantılar oluşturarak arzuyu moleküler tarafta çalıştırmaktır. Moleküler arzu akışları, tam da herhangi öznellikleri birey öncesi tekilliklerin ve kişisiz bireyleşmelerin sahasında harekete geçiren bir diyagramatiğe işaret edecektir. Herhangi öznellikleri işte bu sahada çoğaltabilen materyalist bir kuruculuğa içkin yıkım olarak şizoanalizin anlamı burada yatmaktadır.

A Thousand Plateaus'taki kaçış çizgileri analizinde düşünürler (ki, *Anti-Ödipus* yayınlanana kadar kaçış çizgilerine pek rastlandığını söyleyemeyeceğiz), toplumsal olandan geçen üç tür çizgiyi öne çıkartmaktadır: “Molar”, “moleküler” ve “kaçış” çizgileri. Burada hedeflenen haritacılık işleminin gereği olarak ölçek ayrımlarına ve bölümlenmelere tutunmadan bu çizgiler arasındaki farkları ortaya koymaktır. Duvarı delen ve kara deliklerden açığa çıkan kaçış çizgilerinin diğerlerinden daha az bir gerçekliği olmadığı veya sadece düşünsel anlamda bir şeye işaret etmediği söylenmek durumundadır (ne bir hayal ürünü ne de semboliklik vardır) ki, bu sebeple kaçış

⁶⁶Bu noktada “fizyo-kimyasal”, “organik” ve “antropomorfik” şeklindeki üçlü majör katmanlaşmayı karakterize eden “bölümlenme” kavramının altı çizilmelidir. Deleuze ve Guattari (1987, s. 208-09) bölümlenmenin her türlü katmana içsel olduğunu vurgulayarak ikili, çembersel ve doğrusal şeklinde her birinin bir “epizod”u ya da bir “işlem”i temsil ettiği üç tür bölümlenmeden bahsetmektedir ki, bunlar aynı zamanda molar bölümlenmenin üç biçimi olarak çalışmaktadır.

çizgilerinin iktidar odaklarının politik çözümlenmesinde oynadığı rolü ortaya koymak oldukça önemlidir. Kaçış çizgilerinin diğerlerinden sonra geldiği şeklinde bir düşünceye de yer yoktur. Kaçış çizgileri en başından beri oradadır. Düşünürler, üçünden birinin doğası gereği veya zorunlu olarak kötü ya da iyi olduğunu söylemeye çalışmamaktadır. Şizoanalizin temel meselesi, her çizginin barındırdığı tehlikelerin incelenmesidir. Fakat Deleuze ve Guattari, diğerlerinden farklı olarak kaçış çizgileriyle ilişkili tehlikeleri net bir şekilde ortaya koymakta ısrarcıdır. Deleuze'e (1990, s. 185-86) göre molar çizgilerin tehlikesiyle her yerde karşılaşmaktadır; burada sadece devletle ilişkilerimiz söz konusu değildir, bedenlerimizde çalışan tüm iktidar aygıtları, bütün ikili işleyişler ve bizi üst-kodlayan soyut makineler de içerilmektedir; moleküler çizgilerdeyse gösterge rejimimizin, ihtiraslarımızın, eylemlerimizin ve algılama biçimlerimizin hepsi söz konusudur ve dolayısıyla sadece molar çizgilerde bulunan tehlikelerin aynısı burada da mevcuttur, ama molekülerleşmiş biçimde. Kaçış çizgilerindeki tehlikeyse "yıkım ihtirası"yla, yok oluşun intihar çizgisiyle gündeme gelmektedir. Arzu akışları bu şekilde hareket ettiğinde bir tür nihilizmle karşılaşmaktadır. Dolayısıyla kaçış çizgilerinin yollarının kesilme, parçalanma ve kara deliklere doğru hızla akma tehlikesinin yanı sıra başkalarının çizgilerini yok etme çizgilerine döndürmek gibi riski söz konusudur. Aşağıda da değinileceği gibi kaçış çizgilerinin nereye evrileceği bilinmemektedir. O yüzden, "kaçış çizgileri, zaruretle devrimci değil, tersine iktidar aygıtlarının bir araya getireceği, bağlayacağı şeyler" olarak düşünülmelidir (Deleuze, 2009a, s. 134).

Deleuze felsefesinde belirli bir sabitliğe ve özdeşliğe dayalı noktaların önceliğinden bahsedilmez; hepimiz oldukça çeşitli olan çizgilerden oluşmuşuzdur. Deleuze'de bunun serimlenmesi, oluşun daimi olduğunu/hiçbir şeyin belirli uğraklarla düşünülmeyeceğini gösterecektir. Noktaya tabi kılınmayan çizgiler dikkate alındığında bu çizgiler, her zaman bağlantıları çoğaltma olarak anlaşılmaktadır. Bu da şüphesiz öznellik üretimine ilişkindir. Nihayetinde nokta, kuvvetleri bir form uzayında düşünmekken çizgi, onları yersiz-yurtsuz kılmanın vurgusudur ve bu nedenle çizgi çekmek, içinde özne ya da nesne barındırmayan öznellik üretim pratiklerini ifade etmektedir. Molar, moleküler ve kaçış çizgileri birbirine karışabilen niteliktedir, yani farklı arzu akışlarının hız ve kesintilerine bağlı olarak yeni bileşim süreçlerini ifade etmektedir; üç ayrı sahayı veya düzlemi değil... Nihayetinde her şey içkinlik düzleminde gerçekleşir. Ağacımsı bir sistem oluşturan molar çizgiler kuralcı ve katı bölümlerden oluşmaktadır, yani katı kesit çizgilerine işaret etmektedir: "Bizi ilk meydana getiren çizgi çeşidi birçok parçadan yapılmıştır, katı parçalı

(veya daha doğrusu böyle çok çizgi vardır); aile-meslek; emek-tatil ve sonra aile, ardından okul, ardından askerlik, sonra fabrika ve sonunda emeklilik” (Deleuze, 1990, s. 169). Dolayısıyla katı kesit çizgileri eşzamanlı olabildiği gibi kronolojik biçimle de düşünülebilir. Burada molar çizgilerin, toplumun verili bölümlenmelerini çalıştırarak organize olduğu görülmektedir; evrensel ayrımlar ve sınırlar üzerinde yeniden yerli-yurtlulaşmaktadır. Molar çizgilerin katılığı ise geçirimsiz olmasıyla ilgili değildir. Molar çizgiler, kendisini meydana getiren molar çizgilerden belki de çok daha fazla kaçış çizgilerine sahiptir. Esnek kesit çizgilerinden meydana gelen şeyse molardan hiç de daha az rahatsız edici olmayan (hatta daha çok) moleküler çizgilerdir; asamblajın kendini yeniden üretebilmesi, uyum sağlaması veya değişebilmesi gerektiği için moleküler çizgiler esnek olmak zorundadır: “Bunlar daha kişisel ve daha samimi olduklarından dolayı toplumları, grupları bireyler kadar katedip geçmezler. Küçük değişkenleri çizerler: buna rağmen daha az belirli değildirler ve bu arada geri dönülemez süreçleri yönetirler. Bütünsel kısımlı çizgilere göre, bunlar daha çok eşikli ve kuantalı moleküler akımlardır” (Deleuze, 1990, s. 169). Moleküler çizgilerin önemi, molar bölümlenmeleri çözebildiği yerde kaçış çizgilerini harekete geçirmesidir. Bu anlamda moleküler olan, kaçış çizgilerine indirgenemezdir. Parçasız bir çizgi olarak görünen kaçış çizgileri, onların bölümlenmelerini ve ikili dağılımlarını tekrardan değiştirmek için molar organizasyonlara dönmezse kaçışlar bir şey ifade etmeyecektir: “Kim bize bir kaçış çizgisi üzerinde bütün kaçtıklarımızı tekrar bulamayacağımız söyleyebilir? Sonsuz ana babadan kaçarak kaçış çizgisi üzerinde Oidipus oluşlarının hepsini tekrar bulmuyor muyuz? Faşizmden kaçarken kaçış çizgisi üzerinde faşist katılaşmalara yeniden rastlıyoruz. Her şeyden kaçarken, nasıl anavatanımızı, iktidar oluşlarımızı, alkollerimizi, psikanalizlerimizi, ana babalarımızı yeniden oluşturmadan kaçabiliriz?” (Deleuze, 1990, s. 61). Burası dikkate alındığında toplumsal hareketlerin, “kaçmak için bir kez daha yaklaşmak gerektiği” düzleminden okunması gerektiğine inanılmaktadır. Bu yüzden kaçış çizgileri verili bir patikayı takip etmez; ne tepkiseldir ne öngörülebilir, deney ve yaşantılamaya dairdir (ki, öyle olduğu için en başta taslak ile harita arasındaki ayrımı ortaya koymaya çalışmıştık), yani tam bir *ignoramus*’tur. Kaçış çizgileri “vakitsiz olanın olgusu ve hakkı”nı ifade etmektedir. Bu yüzden toplumsal hareketler hiçbir zaman “iyi” veya “doğru” olanın vaadi olarak düşünülmemektedir. Toplumsal hareketler, cennetin ayaklar altına serileceği gelecek tahayyülü üzerine kurulu değildir.

Deleuze ve Guattari'nin, görelî ve mutlak yersiz-yurtsuzlaşma üzerinden kaçış çizgilerini ayırt ettiği dikkate alınır sa kaçış çizgileri, basit bir şekilde yersiz-yurtsuzlaşma çizgilerini ortaya çıkarmasıyla değil, içkinlik düzleminde “mutlak yersiz-yurtsuzlaşma”ya işaret etmesiyle anlaşılabilir (görelî yersiz-yurtsuzlaşma ise moleküler olanda çalışmaktadır). Çünkü mutlak yersiz-yurtsuzlaşmada etkin bir şekilde yıkıma uğratma söz konusuysa göreli yersiz-yurtsuzlaşmada asamblaj, belirli bir sabitlik biçimine bağlı olarak değişmektedir ve bu yüzden esnek kesit çizgileri, sadece göreli yersiz-yurtsuzlaşmalarla faaliyet gösteren ve katı çizgideki tıkanmalara ve eski hale dönölmesine neden olan yeniden bileşimlere izin veren bir tür uzlaşdır (görelî yersiz-yurtsuzlaşmada dahi öyle ye da böyle mutlak yersiz-yurtsuzlaşma çalışmaktadır). Mutlağın anlamı aşkın bir şeye odaklanmak değildir. Aynı zamanda göreli niceliklerin ötesinde bir nicelik de anlaşılır. Tamamıyla niteliksel olarak bambaşka bir hareketi betimler. Nitekim mutlak yersiz-yurtsuzlaşma, sadece bir yerden kopmayı değil, yerin kendisini de koparmayı ifade etmektedir; göreli yersiz-yurtsuzlaşmaysa bir yerden koparak bir başka yerde yeniden yer- yurt edinmeyle sonuçlanan bir hareketle anlaşılır (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 133). Kaçış çizgileri, ufuk noktaları arasında salınan ve sonsuzluğa doğru genişletildiğinde iki paralel düzlemin birleştiği soyut çizgisince tanımlanır (herhangi bir biçime dair hiçbir şey kalmaz). Deleuze ve Guattari'nin (1987, s. 283) dediği gibi, “sadece diğer genel nedenselliklerle ilişkisinde etkili olabilen, ancak bunlarca açıklanamayan belirli bir yaratıcı nedensellik soyut çizgisi, bir kaçış ya da yersiz-yurtsuzlaşma çizgisine sahiptir.” Bunun anlamı bir erek olarak ufuk noktasına yaklaşmak değildir; aksi takdirde kaçış çizgilerinin kuruculuğa içkin yıkıcı kudretini veya yerin kendisini de koparmayı anlamak zorlaşır. Birçok defa vurgulandığı gibi mesele salt anlamda egemen toplumsal kodlardan kaçmak değildir. Deleuze'ün (1990, s. 74) George Jackson'dan esinlenerek, -ajitatif bir slogandan ziyade oldukça militanca bir tutum olarak- altını çizdiği gibi, “en büyük yanlışlık, tek yanlışlık, kaçış çizgisinin yaşamdan kaçışı içerdini sanmak olacaktır. Ama kaçmak tersine gerçek üretmek, yaşamı yaratmak, kendine bir mücadele silahı bulmaktır”. Burada artık “kaçan grup veya kişi çizgiyi takip etmez, yaratır; bir silahı ele geçirmez, bizatihi kendisi silahtır.” (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 204). Son kertede eğer ufuk noktasına giden çizgilerden söz etseydik kaçış çizgilerini takipten, ufukta bir hareketten söz ediyor olurduk. Aksine bu eylem, ufku herhangi bir şeyin temsili alanından, bir anlamda ayrıcalıklı olandan ayırmayı ifade eder. Bu yüzden her seferinde toplumsal hareketler,

heterojen kaçış çizgilerini, arzunun temsili olmayan çokluğunda bağlantılandırması işleviyle transversalite üzerinden okunmak durumundadır.

Deleuze ve Guattari’de politik felsefeleri açısından oldukça belirleyici bir nitelik olarak bir toplumun çelişkileriyle değil, kaçış çizgileriyle tanımlandığından çalışmanın ilk kısmında bahsedilmişti. Zira bunun Modernist Marksizm eleştirisine dair önemli bir düzlem olduğu hemen anlaşılmaktadır.⁶⁷ Bu çerçevenin, yine Foucault üzerinden devam edilecek olursa Foucault’daki, direniş pratiğinin iktidara birincil olması tartışmalarıyla benzerlik taşıdığı düşünülmektedir.

Foucault, 1976’da *Cinselliğin Tarihi*’nin ilk cildi olan *Bilme İstenci*’ni yazdıktan sonra bir yanda kitabın kendi çevresinde doğru yorumlanmaması, diğer yandaysa iktidar ve direniş kavramlarının statüsünü netleştirememesi noktasında “entelektüel bir kriz”le yüzleşmekteydi (kitabın ikinci cildi 1984’te yayınlanacaktı). Sonrasındaysa Deleuze’ün *Bilme İstenci*’ne dair Foucault’yla aralarındaki farkları vurgulamak için yazdığı “Arzu ve Zevk” (2009a, s. 129-41) ismini taşıyan notlarla karşılaşılıyordu. Deleuze, Foucault’nun ölümünün ardından ’86’da ise “Michel Foucault’nun Ana Kavramları” başlıklı makalenin genişletilmesiyle ortaya çıkardığı, *Foucault* (2013d) monografisinde, onun krizine gönderme yapıp *Bilme İstenci*’ni takip eden uzunca sessizlikte Foucault’da ne olduğunu sorar ve cevabını onun iktidar ilişkilerine takılıp kalmasına ilişkin kendine yönelttiği itirazında bulur; hapishane hareketinin başarısızlığı ve dünya ölçeğinde meydana gelen pek çok olayın, Foucault’da direnişin çapraz ilişkilerinin sürekli olarak yeniden katmanlaşmaya, iktidar düğümleriyle karşılaşmaya, hatta bunları üretmeye devam ettiği yönünde bir duygu oluşturduğunu düşünür. Gerçekten de Foucault, artık direnişin birincilliğine vurgu yapmaya başlayacak ve *Bilme İstenci*’ndeki direnişin statüsünün muğlak/dağınık yanlarına müdahale etmeye başlayacaktı. Bu müdahale, sorunsalına özgürlük kavramını eklemesiyle belirginleşecekti. Foucault (2014, s. 73-5), iktidarın yalnızca özgür özneler üzerinde ve yalnızca onlar özgür oldukları sürece uygulanacağını ifade edecekti. Foucault (2014, s. 75) “birbirlerini dışlayıcı bir ilişki bağlamında iktidar ile özgürlüğün yüz yüze karşılaşmalarından (iktidarın uygulandığı her

⁶⁷Burada Deleuze’ün Otonomist Marksizmin “sınıf bileşimi” kuramına da gönderme yaptığı görülmektedir. Otonomist yaklaşımda, sermayenin yeniden yapılanma süreçleri/değer üretme biçimindeki dönüşümler, emeğin sermayeyi krize sokma kudreti üzerinden okunarak emek, sermaye karşısında birincil kılınmaktadır. Böylelikle sermayenin değer üretme ilişkileri, onun nesnel yasaları üzerinden değil, emeğin sermaye karşındaki politik pratiği üzerinden ele alınmaktadır. Bu da kapitalizmin tarihini, -içkin varoluşunu kendi eyleminin kuruculuğunda oluşturan virtüel bir güç olarak- emeğin kendini olumlama pratiklerinden doğan bir sınıflar mücadelesi biçiminde okumak manasını taşımaktadır.

yer de özgürlük yok olur) söz edilemez; aralarında çok daha karmaşık bir etkileşim vardır” diyerek kaçış çizgilerinin mutlak bir dışarısına dayanmayan felsefesine göz kırpar gibidir. Zira iktidar ve direnişin bu karmaşık etkileşiminden dolayı Foucault’da (2014, s. 225) mutlak bir özgürleşmeden değil, özgürlük pratiklerinden söz edilmektedir. Bu noktadaysa Foucault, herhangi bir kurtuluş teolojisine, devrimci düşe dayanmayan oldukça kurucu bir direniş pratiğini etik üzerinden devreye sokmaktadır. Onun açısından, “özgürlük, etiğin ontolojik koşuludur. Ama etik, özgürlüğün aldığı düşünülmüş biçimdir.” Bu anlamda şimdinin ontolojisine dayanan direnme odakları, Foucault’da kendilik üzerinde yürütülen bir eylemlilik olarak etiktir. Bu durum, doğrudan yaşamda devinen oto-poietik bir öznellik üretimini bireysellikleri reddederek devreye sokmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kaçış çizgilerine benzer bir militanlıkla harekete geçen öznellik üretimiyle kendilik bağlamında karşılaşmaktadır. Bu noktada kendiliğin öznenin çeperlerinde düşünülemeyeceğinin altı çizilmelidir. Foucault’nun kendiliği, iktidarda veya bilgide değil, öznellik üretiminde kurulmaktadır. Deleuze, kendilik pratiğinin birey öncesi tekillikler ve kişisiz bireyleşmeler olarak yeğlilik sahası şeklinde algılanması gerektiğini tam da bu yüzden düşünmektedir. Nitekim bu sahada hiçbir şekilde özneye veya herhangi bir kimliksel formasyona yer yoktur. Deleuze açısından Foucault’da kendilik bir ilişki, daha doğrusu kendiyile ilişki olarak kurulmaktadır, yani mesele, kuvvetlerin kendiyile ilişkisidir. Kıvrım kavramının, dışarısı çizgisinin kıvrımının anlaşılacağı yer de burasıdır. Dışarısı düşüncesi Foucault’da daima kıvrımlarla düşünülmelidir. Asıl odak kuvvet ilişkilerinin kıvrılması ve bu bağlamda yeni varoluş tarzlarının, dünyaların ve yaşam tarzlarının icra edilmesidir.⁶⁸ Kuvvet ilişkilerinin kıvrılması Deleuze’ün (2013d, s. 123) Foucault’da belirlediği maddi yönümüzle ilişkili olarak bedenimizin yaptığı kıvrım, bilginin veya hakikatin kıvrımı ve dışarının kıvrımı kapsamındaki bir başka (dördüncü) öznellik kıvrımını ifade etmektedir. Bunun anlamı, kuvvetler ilişkisinin bir kendiyile ilişki halini alması için bükülmesi gerekliliğidir. Bu, Deleuze’e göre Foucault’nun Yunanlılarda bulduğu bir diğer izdir. Kuvveti bükülebilir bir şey olarak keşfetmek... Fakat bu durumun onlarda özgür insanlar arasındaki rekabetten, agonistik ilişkiden geçen bir kuvvet ilişkisi olarak açığa çıktığının altı çizilmelidir. Deleuze (2013d, s. 119-20), diğerleriyle olan ilişkinin kendiyile olan ilişkiyle

⁶⁸Bu icra, Deleuze’ün (2013a, s. 124) yorumuyla “sanatçı-istenci” olarak Nietzscheci bir tutumdur. Kıvrım, sanat ve etikle buluşulan çizgidir. Foucault’nun kendilik analizlerinde Yunanlılara kadar uzanmasının nedeni de bu düzlemde aramak gerekmektedir.

ikilenmesi gerektiğini hatırlatmaktadır; Yunanlıların yaptığı şey tam olarak kuvveti katlamaktır (kuvvetin kuvvet olmayı bırakmayacağı şekilde), onlar kuvveti kendisiyle ilişkilendirmişlerdir.

Foucault, ünlü “Aydınlanma Nedir?” (2014, s. 162-93) metninde sınır/ihlal ikiliğine bir “sınır-tutum” olarak, kendiliğe dair olumlu ve kurucu bir felsefi *ethos*’la müdahale etmektedir. Foucault’da direniş pratiğini iktidarın ihlali olarak düşünmemek gerekir. Foucault, ’63’de *Critique*’deki Bataille için yazdığı “İhlale Önsöz” yazısında sınır/ihlal ilişkisindeki bütün ikircikliğin, ihlalin yine de bir sınırın varlığına işaret etmesinden (onu yadsıya da), sınırın da ihlale ihtiyaç duymasından kaynaklandığını vurgulayıp buradaki ilişkinin tıpkı aynı ile öteki arasındaki gibi diyalektik olabileceğinden söz etmektedir ve bu yüzden dışarısı konusunu devreye sokmaktadır (Revel, 2006, s. 55). Onun amacı, arşivden haritaya geçişi sağlayan bu *ethos* yoluyla içerisi-dışarısı konusunu bir ikilik olmaktan çıkartarak dışarısını diyagram fikriyle buluşturmaktır. Bu *ethos*, bir sınır-tutum olarak çalıştığında oto-poietik bir öznellik üzerinden yeni yersiz-yurtsuzlaşmaların kapısının açıldığı görülmektedir, yani kendimizi etkin bir tarza dönüştürebilmenin anahtarından söz edilmektedir.

Şimdinin ontolojisini yapmak, *nomos* karşısında özneliliğin *logos* ve *bios* arasındaki bir yarıktaki üretilmesini sağlayabilmektir. İşte sınır-tutum bu işlevi üstlenmektedir. *Logos* ve *bios* arasında oto-poietik bir yaratım ilişkisi kurabilmek anlamına gelecektir. Bu da kendilik kaygısı etiğiyle tekilleşebilmek demektir. Burada sınır-tutum, “dışarısının kıvrımı” düşüncesi dikkate alındığında asla çizginin ötesine geçmek ya da berisine düşmek anlamına gelmemektedir. Kaldı ki hiçbir zaman mutlak bir özgürlükten, yani saf bir dışarısından bahsedilmediği akılda tutulmalıdır. Sınır-tutum dışarısı ve içerisini birbirinden ayıran çizgi üzerinde bir kopuş gerçekleştirmeyi ifade etmektedir. Sınır-tutum için Foucault (2014, s. 189), “özgür varlıklar olarak kendimiz üzerinde yürüttüğümüz çalışmalarımız şeklinde niteleyeceğim” demektir. Foucault’nun (2014, s. 188) yapmaya çalıştığı şey, Kant’taki bilginin hangi sınırları aşmaktan geri durması gerektiğini bilmekle ilgili soruyu yıkıp zorunlu sınırlamalar biçiminde yöneltilen eleştiriyi, mümkün bir sınırları aşma biçimindeki pratik bir eleştiriye çevirmektir ki, bu eleştiri, evrensel değerlere sahip formal yapılar arayışında değil, bizi kendimizi oluşturmaya ve kendimizi yaptığımız, söylediğimiz vb. şeylerin özneleri olarak tanımaya yönelten olayların tarihsel temeldeki sorgulaması olarak işleyecektir. Dolayısıyla bu eleştiri Kant’taki gibi ne aşkın olacaktır ne de metafiziği temellendirme kaygısı güdecektir. Deneysel olmak zorundadır.

Çünkü özgürlük pratiğinin zemini buradadır. Nitekim “düşündüğümüz, söylediğimiz ve yaptığımız şeyleri eklemleyen söylemleri tarihsel olaylar olarak ele almak anlamında” *arkeolojik*, “bizi olduğumuz gibi yapan olumsuzluktan artık olduğumuz gibi olmamak, yaptığımızı yapmamak ve düşündüğümüzü düşünmemek imkanını çıkarması anlamında” ise *soybilimsel* olacaktır (Foucault, 2014, s. 188).

“Arzu ve Zevk” (2009a) metnine, Foucault’nun, *Hapishanenin Doğuşu*’yla birlikte getirdiği üç temel yenilikle başlayan (iktidar kavramının devlet teorileri karşısında yenilenmesi, söylemsel ve söylemsel-olmayan ikiliğin aşılması, baskı ya da ideoloji gibi kavramlara başvurmaksızın yapılan iktidar analizi) Deleuze, buradaki en önemli müdahalenin, iktidarın-mikrofiziği konusu olduğunu vurgular. Deleuze, mikro ve makro arasında bir boyut farkı öngörülme de (doğa ve heterojenlik farkı söz konusudur) Foucault’nun mikro boyutu tanımlayan iktidar ilişkilerini taktik, makroyu ise stratejik olarak birbirinden ayırdığını düşünür. Bu noktada “Michel’in söylediği gibi, söz konusu olan Devleti minyatürleştirmek olmadığına göre, Devlet kavramı mikro-analize uygulanamaz. Peki, iktidar kavramı uygulanabilir mi, bu çok daha geniş bir kavramın minyatürleştirilmesi değil mi” şeklinde soru yönelten Deleuze (2009a, s. 131), ardından “arzu asamblajından söz ediyorsak bu mikro-aygıtların iktidar terimleriyle tarif edilebileceğinden emin olmamamızdandır” demektedir. Demek ki temel şüphe, mikro-aygıtların iktidar kavramıyla çözümlenip çözümlenemeyeceğine ilişkin ve bu sebeple arzu asamblajı kavramsallaştırmasına tutunmak gerekmektedir. Bir manada mikro-analizin sadece iktidar kategorisi üzerinden vücut bulması, bu kategorinin hem birincil hem de makro bir pozisyona dönüşme riskini taşımaktadır. Oysaki salt olarak iktidar kategorisiyle sınırlanamayan arzu asamblajları, kendilerine ait tüm boyutları izlemektedir. İktidar aygıtları, arzu asamblajlarının olsa olsa bir bileşenidir. Bu noktada Deleuze’ün, asla nihai bir belirleyen şeklinde ve bir “hipotez” olarak değil, “kavram” olarak baskı konusuna ihtiyaç duyduğu da belirtilmelidir. Çünkü Deleuze (2009a, s. 133-34) açısından bu kavram, “kolektif asamblajların farklı boyutlarının olması ve iktidar aygıtlarının bu boyutlardan sadece birini ifade etmesi” noktasında konumlanmalıdır. Son olarak arzu asamblajlarının yersiz-yurtsuzlaşma çizgilerini de içerdiği göz ardı edilmemelidir (sadece iktidar aygıtlarının yatay ağlara serilmesi anlamına gelmeyecektir) ki, kaçış çizgilerinin anlamı da burada yatmaktadır. O halde Deleuze’ün, Foucault’da direnişin statüsüne ilişkin açığa çıkan belirsizliğe yönelik müdahalesiyle iki mevzide ele aldığı arzu asamblajları üzerinden karşılaşılmaktadır (ki, Deleuze için böyle bir statüye

kaçış çizgilerinin önceliği ortaya konulduğunda ihtiyaç kalmaz). Bu belirsizlik, Foucault'da direnişin, yalnızca iktidarın olduğu yerde bir karışıklık şeklinde belirttiği düşünceyle ilgilidir. Nitekim Deleuze açısından Foucault da bir toplumu çelişkileriyle tanımlamıyor, ama toplumun kendisini stratejikleştirdiğini ortaya koyuyor ki, *Hapishanenin Doğuşu*'yla başlayan bu analiz, *Bilme İstenci*'yle zirveye ulaşıyor. Burası Deleuze (2009a, s. 134-35) için kabul edilebilir değil. Çünkü “strateji; kaçış çizgilerine, onların birleşimine, yönelimlerine, ortaklaşmalarına yahut ayrımlarına göre ancak ikincil olabilir”. Deleuze’ün (2013a, s. 164) yıllar sonra bir röportajında, “Foucault’ya göre bir toplumsal alan stratejiler tarafından katedilirken bize göre her yerden kaçırmaktadır” derken neyi kastettiği şimdi daha da netleşmektedir. Deleuze’ün itirazı şüphesiz çelişki gibi çalışmasa da stratejinin güç ilişkileri dinamiğinin katmanlaşmış olanın içinden okunmasına (strateji kavramını farklı güçlerin katmanlara göre konumlarına bağlaması) yöneliktir ki, bu tabloda öznelliklerin direnme odaklarının katmanlara referanssız anlaşılamayacağı açıktır.

Diğer yandan Deleuze, *Bilme İstenci*'yle açığa çıkan iktidar aygıtlarının kuruculuğu karşısında, aradığını diyagram kavramı üzerinden *Hapishane'nin Doğuşu*'nda bulmuş görünmektedir ki, onun yakalamaya çalıştığı şey kuşkusuz arşivden haritaya geçişin izleridir. Bu yüzden de Deleuze, kaçış çizgilerinin çizildiği kolektif içkin sahanın gerçek bir diyagrama sahip olduğunu vurguluyor ve organizasyon düzleminde çalışan devlet-iktidar diyagramı ile tutarlılık düzleminde çalışan göçebe savaş makinesi-kaçış çizgisi diyagramına işaret ediyor (Deleuze, 2009a, s. 139). Kaçış çizgilerinin çizildiği kolektif içkin sahanın gerçek bir diyagrama sahip olması, “kaçarken bir silah aramak” vurgusu doğrultusunda diyagramı katmanlaşmanın dışarısı olarak düşünüldüğünde anlaşılmaktadır. Diyagram ve katmanlar birbirinden bağımsız değildir. Dışarısı, katmanlara dışsal bir aşkınlık olarak düşünülemez. Bu tezde defalarca vurgulanan şey çok açıktır: “Yersiz-yurtsuzlaşma, bir kalıntı bırakmasıyla irdelenmektedir ve bu kalıntı ya katmanlaşmalar ya da kaçış çizgilerinin fırsatları biçimindedir.” Katmanlar diyagramı belirleme çabasında olsa da diyagramatik saha, kaçış çizgilerinde olduğu gibi daima önceldir. Dolayısıyla Deleuze’ün (2009a, s. 262) direniş fikrinin öncelliğini, diyagramı dışarısı düşüncesine açarak keşfettiği görülmektedir. Deleuze’e göre diyagram, “tam anlamıyla katmanların dışında değil fakat *dışarıda olandır*. Diyagram, iki katmanın arasında bizi birinden diğerine geçiren dönüştürmeler alanı gibidir.”

O halde tekillerin bir yayılımın teşkil eden diyagramın toplumsal sahayı bütünüyle kateden bir kuvvet ilişkileri haritası, yeğlilik haritası olma özelliği de dışarı düşünceyi odağında aranmalıdır. Deleuze (2013d, s. 63) açısından bir diyagramdan diğerine sürekli yeni haritalar oluşturulur ve burada her bir diyagram başı sonu olmayan bütün direniş pratiklerinden geçen okyanus çizgisi olarak dışarı çizgisinin bükülme şeklini teyit eder. Öyle ki dışarı denilen yerde diyagramın neden “soyut makine” olarak betimlendiği yeniden anlaşılmaktadır. Soyut makinede bir biçimden veya tözden söz edilemediği görülmüştü. Nitekim içerik ile ifade arasında ve söylemsel ile söylemsel olmayan pratikler arasında biçime dayanan hiçbir ayrıma yer yoktur. Dolayısıyla soyut makine, biçimsel-olmayan daimi bir kuvvetler ilişkisi içinden anlaşılmalıdır, yani kuvvet ilişkileri çokluğunu algılayabilmenin anahtarıdır. Diyagramsa kuvvetler ilişkisi bütününe ortaya koyduğunda Deleuze’de (2013d, s. 103) bir “yersizlik” şeklinde betimlenmektedir. Diyagram sadece dönüşümler açısından bir yer teşkil edebilmektedir. Yersizliği anlamak için kuvvetlerin sürekli oluş halinde olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Bu yüzden de diyagram başka ilişkilere, bileşimlere girebilen kuvveti tüketememesiyle, yani vürtüelliğiyle anlamlıdır.

Deleuze felsefesinde toplumun çelişkileriyle tanımlanmaması, içerisi ve dışarı kavramlarının birbirinin çelişkisi olarak düşünülmemeyeceğine dairdir. Bunun için etolojiden hareketle etkileme ve etkilenme kudretlerinin hiçbir zaman ikilik gibi çalışmadığına dair söylem hatırlanmalıdır. Çünkü kuvvet ilişkileri kendilikler içerisinde düşünüldüğünde dışarı ve içerisi kavramlarının da birbirine dışsal iki ayrı kendilik haline gelemeyecektir. Bu bağlamda bir yanda kapitalist içeriden, diğer yandaysa devrimci bir dışarıdan bahsediyor olmaktan çıkılmaktadır; *dışarının en ıraksığı* ile *içerinin en derini* konuşulmaktadır. Ne var ki, mutlak anlamda bir dışarı düşüncesine izin vermeyen bir kod toplumundan ya da bunları üst kodlamış bir rejimden bahsedilmemektedir. Toplumu kaçış çizgileriyle tanımlamak, aktarmaya çalışıldığı gibi kaçışların, aynı zamanda geri çekilişleri de barındırdığını söylemek olduğuna göre toplumsal olanın her seferinde yeniden analiz edilmesine ve kuvvet ilişkilerinin yeni biçimlerinin sürekli olarak ortaya konulmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebeple bu kısmın en başında toplumsal olana ve toplumsal hareketlere dair analizin, toplumu kavram olarak ele almaktan geçtiğinden bahsedilmiştir. Nitekim toplumsal olan kavram üzerinden ele almaya başlanıldığında kaçış çizgileri, dışarı düşüncesinden

uzaklaşarak belirli bir biçim etrafında irdelenmeye başlandığı gibi kuvvet daima kuvvet ilişkileri olarak anlaşıldığından onun dışarıdan gelen vasfını görmezden gelinmektedir.

Kapitalizm, çokluğun edimini her zaman bir içeriye ait kılacak şekilde düzenleme ihtiyacındadır. “Kapitalizmin dışarısı yoktur” şiarı, kapitalizmin içeridenlik biçimiyle çalışmasına göndermedir. Zira kapitalizmin “kapma” üzerinden çalıştığı düşünüldüğünde onun bir içeridenlik biçimi olarak görülmesi gerektiği aşikârdır, yani kapitalizm, içeridenliğin kendisi üzerinden bir kapma ilişkisi olarak çalışmaktadır. Burada kapılan ise kapma hareketi içinde sürekli olarak yeniden yaratılmaktadır. Deleuze ve Guattari (1987, s. 446) bu sebeple “kapma mekanizması başından itibaren, kapmanın üzerinde gerçekleşeceği yığının oluşumunun ayrılmaz bir parçasıdır” demektedir. Bu noktada kapitalizmin bir kodsuzlaşma pratiği olduğu dikkate alındığında sürekli olarak *sınırd*a çalıştığı, yani *sınır ihlalleri* yapabildiği küçük bir parantezde vurgulanmalıdır. Kod ve üst-kodlamada hiçbir zaman kodun dışında düşünmek söz konusu değildir. Kod ve üst-kodlamadaki vurgu devlet aygıtının çalışma biçimine dairdir. Burada elbette ki, kodun dışarısı olarak direnişten söz edilebilmektedir. Fakat direniş öznelliğini kendisinin kılacak bir içeridenlik olamayacaktır. Kapitalist makineyse kodu çözülmüş akımlarla, daha doğrusu akımların genel bir kod çözümüyle çalıştığı için onu içeriden kılabilmek için kendi koduna entegre etmeye ihtiyacı yoktur, yeni bir öznellik biçimi altında kodu çözülmüş olarak kendisinin kılabilmektedir. Dolayısıyla kod ve üst-kodlamada kod, sınırını ihlal edemezken kapitalist makine sürekli *sınır ihlalleriyle* kendisinin kılmaktadır.

Kapitalizmin bir içeridenlik biçimi üretmesi, tekil olanda üretilmeye çalışılan bir özdeşlik şeklinde kurulan içeridenlik biçimine dairdir. O halde kapitalizmde içeridenlik, tekili evrenselin altında kapsanıyor olarak düşünmekten, tanımanın formuna çekmekten ibarettir. Kapitalizmin dışarısı sorunu, içeridenlik biçimine dönüştürülemeyen rizomatik bir ilişkiye dairdir. Bu, aynı zamanda kapitalizmin yeni öznellik üretimlerine ilişkin krizine atıf yapmaktır. Dolayısıyla bir yanda kapitalizmin makinesel çizgileri, diğer yandaysa kaçış çizgileri gibi düalizme aldanmak, kapitalizmin içeridenlik biçiminin noktasal ya da uğrak olduğunu söylemek anlamına gelecektir. Sorun aslında bir özne ya da nesnenin ve bu anlamda devletin varlığı ve bunun karşısındaki toplumsal hareketler değildir. Esas olan daima makinesel ilişkidir. Makinesel ilişki bizi her zaman çizgilerle, oluşlarla kesmektedir. Dolayısıyla bu çizgi ve oluşlar bizi daima kaçış çizgilerine bağlamaktadır. Bu çizgiler devlet tarafından kapılarak kurumsallaştırabileceği gibi tam da bu kurumsallaşmadan sürekli kaçan, kaçtığını kaçıratan bir niteliğe de

dönüşebilmektedir. İşte tam da kaçtığını kaçtıran, rizomatik olana dairdir, yani sürekli olarak yersiz-yurtsuzlaşan öznellikler üretmek, organsız beden şeklinde eylemektir söz konusu olan.

Bu doğrultuda günümüz toplumsal hareketlerini kapitalizmin yeni öznellik üretimlerinin krizi olarak düşünmek gerekmektedir. 21. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren hem Türkiye’de hem de dünyada yükselen toplumsal hareketler işte bu krize dairdir. Öznellik üretimlerinin bu krizinin, bu çalışma boyunca toplumsal hareketleri birey-toplum ikiliği üzerinden okuyan süreklilik ve kopuş teorileri tarafından ortaya konulmadığı tespit edilmektedir. Buradaki amaç, toplumsal hareketler ile iktidar aygıtları arasındaki ilişkiyi bir güç ilişkisi olarak kavramaktır. Kendi içinde sürekli kaçışları ve kapılmaları barındıran bir güç ilişkisi pratiğine işaret etmeye çalışılmaktadır. Fakat bu kavrayış, nedensellik ilkesine dayalı olarak iki ayrı kendiliğin güç ilişkisi değildir. Bu ilişki, Deleuze ve Guattari literatürünün sağladığı kolaylıkla düşünülürse asamblaj ilkesi üzerinden ele alınmalıdır. Bunun anlamı, tam da içerisi ve dışarısı düşüncesine temastır.

4.4. Göçebe Savaş Makinesi Olarak Demokratik-Oluş

Deleuze ve Guattari’nin politik felsefesinde ne iktidar kavramının ne’liğine (nasıl pratik edildiğine odaklanılır) ne de ideal toplumun ilkelerine yönelik normatif sorularla karşılaşılır. *Anti-Ödipus* ve *A Thousand Plateaus* özelindeyse arzulama-makineleri, organsız beden, kaçış çizgileri ve asamblajlar odağında öznellik üretimine ilişkin oldukça radikal bir müdahale görülür ki, bu müdahalede ampirisizm-rasyonalizm ikileminden filizlenen normatif politik felsefenin klasik yöntemleri kullanılmamaktadır.⁶⁹ Bu felsefeden beklenen şüphesiz günümüzün toplumsal ve politik kurumlarının eleştirisinin normatif temellerinin net bir şekilde ortaya konulmasıdır. Bu noktada akla hemen gelen, Deleuze’ün “tamamen Marksist” olarak gördüğü “Denetim Toplulukları Üzerine Ek” metni, bu kurumların analizine ciddi biçimde soyunurken bunu normatif değil, dispoitif’ler odağında gerçekleştirmektedir. Her ne kadar bu analiz günümüz kapitalizmini tanımlayan bir kavramsallaştırmayla sonuçlansa da bunun bir güç ilişkileri

⁶⁹A *Thousand Plateaus*; molar-moleküler, pürtüklü-kaygan, devletbilimi-göçebibilim arasındaki ilişkileri netleştirip tarihsel ile toplumsal arasındaki kurulu ayrımı reddeden devrimci özelliğin hatlarını ortaya koyarken *Anti-Ödipus*, şizoanalitik arzusun mikropolitikliği üzerinden bu hatları ayrıntılandırır. Bu çalışmada -genelde karşılaşılan aksine- kavramlar üzerinden bu iki eser arasında süreklilik kurulmamıştır. Ne var ki esas meselenin “düzlem” olduğu düşünüldüğünde sürekliliği kavramlarda aramak hatalı bir yaklaşımdır. Bu durumun olayların eserler arasında iletişmediği anlamına gelmediğinin de altı kalınca çizilmelidir.

çözümlemesiyle ortaya çıktığı göz ardı edilmemelidir. Güç ilişkileriyle açığa çıkan bir şey asla normativite gibi çalışmaz. Sonuçta dispozitif, tanımla işlemez. O yüzden denetim toplumları teriminin kategori haline geldiğini düşünmemek gerekir. Nihayetinde denetim toplumları kavramsallaştırması, analize içkin olarak çalışmaktadır.

Deleuze ve Guattari’de farklı yaklaşımlara kolaylıkla yerleştirilebilen tartışmalardan birinin “demokrasi” olduğu görülmektedir. Demokrasinin düşünürlerin politik felsefesinde boylu boyunca irdelendiğine tanık olunmamaktadır. Demokrasinin ne normatif ne de betimleyici anlatımı tercih edilmemektedir. Örneğin, Nicholas Thoburn (2009), Deleuze’ün tutumunu, -özellikle İtalyan komünist solla bağlantılı teorilerce-Marx’a atfedilen anti-demokratik politikayla yakınlaştırır ve aşağıda ele alınacak “solda olmak” meselesini Deleuze’ün demokrasiyle ilişkilendirmediğine dikkat çeker; hem Marx’ta hem de Deleuze’de demokrasinin sermaye güçlerinin yeniden yerli-yurtlulaşması ve yeniden kodlanmasına içkin olduğunu vurgular.⁷⁰ Thoburn, aynı zamanda ikilinin, “sefaleti ve gecekonduların yurtsuzlaştırılıp yeniden-yurtlandırılmasını, demokrasilerle bir arada yaşayan güçlü polis ve ordulardan başkaca kim sürdürüp yönetebilir? Sefalet kendi yurtluğundan ya da gettosundan dışarı çıktığında, hangi sosyal-demokrasi vur emri vermedi?” (Deleuze ve Guattari, 2001, s. 99) sözlerini yurttaş modeli üzerinden net bir demokrasi karşıtlığının göstereni olarak sunmaktadır. Bu iki referansın ötesinde Thoburn için demokrasi en temelde özdeşliğe dayalı majörpolitikaya dairdir ve bir yönetim sistemi olmaktan öteye gidememektedir ki, bu durumda Deleuze’ün minörpolitikasının kurucu koşulu olarak görülen “halk eksiktir” mottosu anlaşılmayarak politik olanın bir temsil alanı değil, yaratım alanı olduğu idrak edilememektedir.

Benzer kavrayış Philippe Mengue’de de görülmektedir. Deleuze’ün demokrasiyi doğrudan karşısına alıyor görünmese de politik felsefesinde reddettiğine, ama despotizm ve diktatörlükle eşitlemediğine dikkat çeken Mengue (2003), onun demokrasi karşıtlığını, felsefesinin temel karakteristiğini belirleyen içkinlik düzlemine dayalı felsefesi, minörpolitika inşası ve felsefeyi kavram yaratmak üzerinden ele alması şeklindeki argümanlarla kurmaktadır. Bu sebeplerle Mengue, hiçbir zaman Deleuze’ün, demokrasiyi yersiz-yurtsuzlaştırarak kazanmaya çalıştığı bir düzlemde olmadığını düşünmektedir.

⁷⁰Thoburn, şüphesiz *Felsefe Nedir?*’deki (2001, s. 91) şu sözlerle işaret etmektedir: “Dünya kapitalizminin devasa göreceli yurtsuzlaştırması, yeni ‘kardeşler’ toplumunda, yani dostlar topluluğunun kapitalist karşılığında, demokrasi içinde bir varış noktası bulan modern ulusal Devlet üzerinde yeniden-yurtlanmaya gereksinir”.

Bu iki yazarı karşısına alarak tartışmaya dahil olan Paul Potton ise “Deleuze’ün, medyanın rolünü ve bilgiyle temellendirilmiş kamusal müzakerenin yerine dolaşıma giren türden kanaatleri hedef alan eleştirilerinin, kamusal siyasal aklın daha sahici demokratik biçimlerini hem olanaklı hem de arzu edilir” (Potton, 2016, s. 156) kıldığını savunur. Potton (2016), gerek *Felsefe Nedir*’de gerekse 1980’lerde Deleuze’ün “haklar” ve “demokrasi” mevzilerini ele alışını normatif dönemecinin başlangıcı olarak niteleyip *Felsefe Nedir*’deki “demokratik-oluş” değinisine dikkat çekmektedir.⁷¹ Böylelikle tıpkı devrimci-oluştaki gibi demokrasinin de oluş boyutuyla zuhur ettiği hatırlatılmaktadır. Bu haliyle bile düşünürlerin demokrasiye atıfta bulunması oldukça şaşırtıcı görülebilmektedir. Avustralya’daki genel Deleuze düşünürlerinde olduğu gibi Potton da tanımlarla bezendiğini düşündüğü *Felsefe Nedir*’de liberal kapitalist demokrasilere yönelik eleştirel duruşta normatif ilkelerin açıklığa kavuşturulması adına çeşitli yollar önerildiğine dair izler bulmaktadır. Potton (2016) açısından bu durum, ’80 sonrasında dünyanın İngilizce konuşulan yerlerinin, Marksist toplum teorisini çeşitli sol-liberal siyaset teorilerini şekillendiren normatif ilkelerle birleştirmeye yönelik sayısız girişime tanıklık etmesinin benzerinin, -pek az etkisi olmasına rağmen- Fransız düşüncesinde de normatif bir dönemeçle görülmesiyle ilişkilidir.

Thoburn ve Mengue’de eleştirilmesi gereken şey, demokrasiyi bir kavram olarak ele almalarıdır, kategori olarak görmeleridir. Fakat Deleuze ve Guattari, hiçbir zaman bir kavram olarak demokrasiden ve onun biçiminden/tanımından bahsetmez ki, böylesi bir durum demokrasiyi sabitlikler etrafında verili kodlarla tartışmak anlamına gelmektedir. Demokrasi, oluşa içkin olarak vurgulanır ve tıpkı devrimci-oluş gibi şimdinin ontolojisiyle ilişkilendirilir. Demokratik-oluş, dışarısına içkin etik-politik bir gücü ifade etmektedir. Amaçların, çokluğun ediminin mutlak yersiz-yurtsuzlaşma olduğu düşünüldüğünde bu yersiz-yurtsuzlaşmayı demokratik-oluşa yerleştirmek olduğu görülmektedir. Neticede kavram yaratmak konusu daima oluş’a içkindir. Bu yüzden de kavram, gösteren olarak değil, Thoburn ve Mengue’de ele alınanın aksine göstermeyen-gösterge şeklinde çalışır. Thoburn’un değindiği “halk eksiktir” önermesi de demokratik-oluşa içkin olarak anlamlıdır. Burası asla içsel bir ilişkiye gönderme yapmamaktadır. Aksi takdirde mesele varlık sorununa kayacaktır. Dolayısıyla her iki yazarın algıladığı gibi bir “ilişki” ve “eklemlenme” söz konusu değildir. Thoburn ve Mengue’de karşılaşılan

⁷¹Düşünürlerin ifadesiyle, “demokrasiler çoğunluklardır, ama bir oluş, doğası gereği her zaman için kendini çoğunluktan dışarıya çıkaran şeydir” (Deleuze ve Guattari, 2001, s. 100).

şey oluş'un alanına demokrasiyi kavram olarak ithal etmekten ve ardından teste tabi tutmaktan ibarettir. Mesele hiçbir zaman için bir kavramın yaratılıp sahiplenilmesi değildir. Bu anlamda kavrama sadakat söz konusu değildir. Sonuçta göçebe dağılım sadakati içermez.

“Sol hükümet” diye bir şeyin olamayacağını, solun hükümet işleriyle ilgisinin bulunmadığı hasebiyle savunan Deleuze (amaç, hükümetler arasındaki farkı ortadan kaldırmak değildir), 1988’de Parnet ile gerçekleştirdiği *Abécédaire* mülakatlarında -her ne kadar onun politik felsefesinde cılız bir kavram olarak algılsa da- “bugün solda olmak ne anlama geliyor?” sorusunu, hem düşünme ve eylemeye ilişkin bir algı fenomeni hem de daima bir standardı önvarsayan çoğunlukçu olmaya karşıt olarak “minor-oluş” düzleminde cevaplıyor.⁷² Tam da burada minörün, sapma veya yersiz-yurtsuzlaşma süreci olduğu dikkate alındığında neden devamında Deleuze’ün onu, “herkes-oluş”, majörüye “hiç kimse” şeklinde ifade ettiği anlam kazanmaktadır. Bu yüzden de minör, asla bir azınlık alt grup/azınlık grupların çoğulcu süreci değildir. Minörün etik-politik olarak önemi, çoğunluktan dışlanmasında değil, tamamıyla oto-poietik özneliliğiyle ilişkilidir ki, savaş makinesi inşa etme zemini de buradan kaynaklanmaktadır. Savaş makinesi, onun kudretine ilişkin önemli bir göstergedir. Bu nedenle, “minörden daha büyüğü, daha devrimcisi yoktur. Ustalar edebiyatının tümünden nefret etmek” (Deleuze ve Guattari, 2000, s. 38) bakidir. Bu noktada majör ile minör arasındaki ilişkide niceliksel bir ölçü ayırımından söz edilmediğine dair vurgu hatırlanmalıdır. Ölçü üzerinden düşünmek, nicel ile nitel arasındaki bağı ya dışsal ya da içsel biçimli bir ilişki haline getirecektir. Konunun ölçü meselesi olmamasının, niceliğin ve niteliğin dışarıda bırakılması anlamına gelmediği de belirtilmelidir. *Nietzsche ve Felsefe*’den (2010) hatırlanacak olursa “ilişkide olduğu varsayılan iki ya da daha çok kuvvet arasındaki nicelik farkının üretiminin ögesi” olarak *diferansiyel*, “bu ilişkideki her kuvvete düşen niteliğin üretim ögesi” olarak da *oluşumsal* öge vurgulanmaya devam edilmektedir. Nihayetinde Deleuze’de bir sayma sorunu olarak niceliğin söz konusu olmaması, “algılanamaz-oluş” a temasla anlaşılabilir. Minörpolitika daima algılanamaz-oluş şeklinde çalışmaktadır. Bu anlamıyla algılanamaz-oluş, tüm temsil sistemlerinden, bir manada majörden kaçışı ifade edecektir (burada minör-oluşların gücünün daima majörün düzenini; majörün düzeninin ise minör-oluşları barındırmasını unutmamak gerekiyor);

⁷²L’*Abécédaire de Gilles Deleuze avec Parnet* başlıklı Türkçe çevirisinin yapıldığı bu söyleşi için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=Cy84iU76-ss>; Erişim Tarihi: 25/07/2019

artık çokluğun temsiliyet sonrası düzlemi, algılanamaz-oluşu minörpolitikanın imkânı olarak karşımıza çıkarmaktadır. Herhangi öznelliklerin üretimi tartışmasında yakalanan tekil noktaların ilginç, dikkate-değer veya önemli olmasından söz edildiği hatırlanacak olursa bunun anlamı tam da minörpolitikanın algılanamaz-oluş'a dayanmasında gizlidir. Ne var ki, bu ulamlar Deleuze ve Guattari'de daima biçimlenmemiş olarak çalışmaktadır ve bu sebeple dışarısı düşüncesine bağlanmayı ifade etmektedir.

Potton'un yüzünü döndüğü *Felsefe Nedir?*'e dönülecek olursa -özellikle Geofelsefe bölümün dikkate alınır- burası, politik olanın nihai materyalist bir kavrayışının sentezlendiği yerdir. Bu bağlamda düşünürlerin dışarısına içkin kıldıkları politik olanı en net hatlarla yüzeye çıkardıkları eserdir. Burada politik olan başlı başına özgül bir şey olmaktan çıkartılıp kendi içinde güçler olarak kurulan sanat, bilim ve felsefe alanları kesilerek yaratım sürecine yerleşmektedir. Zaten Deleuze ve Guattari'de (2001, s. 107) ayrı bir disiplinin olarak politik olandan bahsetmek oldukça tuhaf olurdu. Temel gaye, politik olanı göçebanaliz doğrultusunda dışarısı düşüncesine açarak felsefenin yersiz-yurtsuzlaşmasına dairdir. Böylece felsefe de "sonsuz hız"da ortaya çıkmaktadır. Düşünürlerin, "imdi felsefe, bir yandan tutarlılık kazanırken, *gizile özgü bir tutarlılık* vererek sonsuz hızların nasıl korunabileceğini sorar" cümlesinin altı çizilmelidir. Bu noktada hız ve hareket arasındaki ayrım da dikkate alınmalıdır: "Bir hareket çok hızlı olabilir, ama onun bir hızı olduğu anlamına gelmez. Bir hız çok yavaş, hatta gereksiz olabilir, ama yine de hızdır. Hareket yayımlı; hız yeğinseldir. Hareket 'bir' olarak ele alınan bir bedenın görelı karakterını işaret eder ve noktadan noktaya gider. *Hız ise buna karşılık, herhangi bir noktada sıçrama olanağı taşıyan, indirgenemez parçaları (atomları) bir burgu tarzında kaygan bir mekânı işgal eden ya da dolduran bir bedenın mutlak karakterini tesis eder*" (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 381). İkili, Michel Serres'in bilim tarihi çalışmalarına başvurup devletbilim ile göçebibilim arasındaki ayrımı ortaya koyarken ilkinı, akışları özel bir durum olarak ele alan katılar kuramıyla, ikincisiniyse Antik atomculuk anlayışından ayrılamayan ve akışları gerçeklik, tutarlılık olarak irdeleyen hidrolik bir modelle betimlemekteydi; bir yanda kararlı, değişmez, özdeş olanın bilimiyle, diğer yandaysa oluşun ve heterojenliğin bilimiyle karşılaşılmaktaydı (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 381). Katı nesneleri kapalı bir mekâna yerleştiren birincisi, hareketi doğrusal, düzenlenmiş veya yapraksı biçimdeki akış tarzında karakterize ederken ikincisinde hareket, kaygan mekânda sarmallar ve burgaçlar meydan getiren bir girdap eğilimi olarak tanımlanıp hız ve sapmalarla vurgulanır (Deleuze ve Guattari, 1987, s.

381). Öyleyse hareketi yapraksı akışlarla sınırlamaya çalışan devletbilimi ve karşılaştığı kısıtlamaları aşan hız ve yaratıcı sapmalarla ilgilenen göçebibilim teorisi söz konusudur. Burada göçebeleşmenin bir tipoloji olarak göçebeye işaret etmediğinin altını çizmek gerekir. Aynı zamanda göçebeliğin göçmenlikle de ilgisi yoktur. Nihayetinde göçmenin hareketi pürüklü mekâna özgü, göreceli yersiz-yurtsuzlaşmaya dayalıyken göçebelik, kaygan mekânın çizgiselliklerinde salınmasıyla tanımlanır ki, bu salınma, bir mekânda salınmak anlamının ötesinde mekânın üretilmesi noktasındadır (kendi mekânı zaten ortaya çıkar). Ancak bu, üretilen mekânın kendisine vurgu yapmak değildir, herhangi öznelliklerin oto-poietik üretiminin daimi pratiğine işaret etmektir. Kaygan mekân, herhangi öznelliklerin üretiminin ve tekilliklerin elbirliğinin bulunduğu ortak olanın inşası noktasında düşünülmelidir. Çünkü kaygan mekân, ortak olanın arzu akışları olarak anlaşılmalıdır ki, kayganlıkla tanımlanması da henüz kodlanmamış çizgilerden oluşmasından kaynaklıdır. Fakat burada göçebe-oluşun salt bir şekilde kaygan mekânın ürünü olduğunu söylemeye çalışılmamaktadır. İki yönde aktif bir ilişki söz konusudur. Bu yüzden “göçebe çölü oluşturmaktan çok çölün göçebeyi oluşturduğu anlamda göçebe bu yerleri genişletir. Göçebe yersiz-yurtsuzlaşmanın bir vektörüdür” (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 382) denilmektedir.

Göçebenin hız ve yavaşlığı kimi zaman kaygan mekânın inşası için yeterlidir; ancak kaygan mekânın kendisi mutlak anlamda özgürleştirici değildir ki, kaygan ve pürüklü mekân arasındaki ilişkinin asimetrik bir zorunluluğa dayanması bu sebeple önemlidir. Mücadele kaygan mekânda değişir ve yer değiştirir; yeni yaşam iddialarının kurulduğu, yeni engellerin ortaya çıktığı ve hasımların değiştiği yerdir kaygan mekân (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 500). Örneğin, Türkiye’deki Gezi Hareketi’nde iki hafta boyunca komünün sürdürüldüğü Gezi Parkı, göçebenin edimi olarak bir kaygan mekâna dönüştürme üzerinden okunabilir. Gezi Parkı, farklı öznelliklerin, hatta daha önce hiç karşılaşmamış, birbirlerine yabancı ve düşman görünen öznelliklerin transversal ilişki ağlarında bir araya geldiği, demokratik-oluş içerisindeki oto-poietik üretimine sahne olduğu bir kaygan mekândı. Temsil siyasetinin aktörleri tarafından anlamlandırılmayan bir kaygan mekânda salınan bu öznelliklerin, verili kimliklendirmelerin ötesinde bir devrimci arzu pragmatikliği üzerinden karşılaşmaları örgütlediği görülmektedir.

Benzer tablo, Wallstreet direnişinde göstericilerin kamp kurdukları Zuccotti Parkı’nın adının Özgürlük Meydanı olarak değiştirilmesinde de görülmektedir. Kaygan mekândaki meselenin öncesinde de değinildiği gibi mekânın kendisine vurgu yapmak

olmadığı dikkate alındığında konu, bir parkı savunuyor olmaktan çıkmaktadır. Kaygan mekân, artık temsilin diyalektiğinden kopup en net ifadeyle üretimin üretiminin antagonizmasına geçişle ele alınabilecek bir düzlem değişikliği üzerinden tartışılmalıdır.

Başka bir örnek ise 25 Mayıs 2020’de Minneapolis’de polis şiddeti sonucu öldürülen siyahi George Floyd’un ardından başlayan hem ABD geneline hem de Avrupa’nın birçok şehrine yayılan ırkçılık karşıtı protestolarda görülmektedir. Birkaç hafta boyunca devletlerin önünü alamadığı bu protestolar, salt ırkçılık karşıtlığının ötesinde totaliter rejimlere karşı farklı öznelliklerin bir arada olduğu bir özgürlük isyanını ifade ediyordu. George Floyd’un öldürülürken söylediği son sözlerden biri olan “nefes alamıyorum”, bu isyanın tüm bu öznelliklerde karşılık bulan imgesi gibiydi. Hölderlin’in durak kavramında olduğu gibi zamanın bütünü beliren, her olayın onunla ilişkisi üzerinden ele alındığı, olayların iletişimi için can alıcı olan sembolik bir olaya karşılık geliyordu.⁷³ Bu direnişte de otonomiye dayalı bir işgal pratiği olarak kaygan-mekânın üretimi öne çıkmaktaydı. Eylemciler Seattle’da gösterilerin devam ettiği Cal Anderson Parkı’nın içinde yer aldığı Capitol Hill mahallesinde polisin ve orduya bağlı Ulusal Muhafızların çatışmaların ardından çekilmesiyle CHAZ (Capitol Hill Özerk Bölgesi) adıyla otonomi ilan etmişlerdi. Demokrat Belediye Başkanı Jenny Duncan ve Washington eyaleti Valisi Jay Inslee, isyancılarla diyalog kurulması gerektiğini düşünürken Trump, ikisini de ağır sözlerle (“kentinizi ŞİMDİ geri alın. Eğer siz yapmazsanız, ben yapacağım. Bu bir oyun değil” şeklindeki tweet’le) eleştirmekte, isyancıları ise “çirkin anarşistler” ve “iç teröristler” olarak nitelendirmekteydi.⁷⁴

Kaygan mekân “varoluşsallaşma işlevi” olarak adlandırılan oto-poietik bir öznellik üretimine temasla düşünüldüğünde bu öznellik, yersiz-yurtsuzlaştırıcı yaylaları açığa çıkararak demokratik-oluşa kapı açmaktadır. Bu, ancak ve ancak kaçış çizgilerinin, öz-yönetim olarak yaşamsal bir pratiği devreye sokmasıyla mümkündür. Burada artık temsil siyasetinin araçlarının/aktörlerinin hesaba katamayacağı bir eylemlilik, demokratik-oluş

⁷³Deleuze, Hölderlin’den rastlantısal veya simetrik olmayan bir geçmişi ve geleceği dağıttığını gördüğü “durak” (*caesura*) kavramını emanet almayı tercih etmektedir. Yunan drama teorisindeki durak kavramını somut olarak Hölderlin’de görmektedir. Çünkü durak sadece zamanda bir kesilmeyi değil, Ödipus’un Benliğinin çözülmesini de ifade etmektedir (Ben’in çatlağının doğduğu noktadır). Nihayetinde zamanın düzeni eşitsiz bir şekilde paylaştırılmıştır ki, bu düzen hâlihazırda belirli bir durağa göre eşitsiz bir dağılımı varsaymaktadır; başlangıç ve son da çakışmamaktadır. Durak, Deleuze’ün formel ve statik dağılım olarak adlandırdığı şeyin etrafında bir asimetriye işaret etmektedir. Benliğin çözülmesinin kesin anının ampirik zamanda gerçekleştiği düşüncesine yer açılmamalıdır, yani bu ampirik içerikten kurtulmaktır esas mesele.

⁷⁴Bkz. <https://www.dw.com/tr/trump-seattle-gerilimini-t%C4%B1rmand%C4%B1r%C4%B1yor/a-53792622>; erişim Tarihi: Erişim Tarihi: 01/07/2020

yoluyla su yüzüne çıkacak ve etik-politik olana odaklanacaktır. Göçebe, heterojen dizileşmenin ana unsuru olacaktır. Öznelğin oto-poietik düzlemini oluşturan otonomist bir yaratım sahası aracılığıyla kaçış çizgilerine bağlanma süreci olarak minörpolitika sahne alacaktır ki, bu saha olmadan minörpolitikanın azınlıkları kesen ve toplumsal hareketleri kimliklerle kısıtlayan bir merkeze yerleşme riskini taşıdığı göz ardı edilmemelidir.

Pürtüklü mekânı kaygan mekân lehine yersiz yurtsuzlaştırmak anlamına gelen minörpolitika, “daracık mekân”da bir yaratım sorunu olarak açığa çıkar. Deleuze ve Guattari’de (2000, s. 27) “minör edebiyat ise tümüyle farklıdır. Daracık mekânı, her bireysel sorunun doğrudan siyasete bağlanmasını sağlar. Yani bireysel sorun, içinde bambaşka bir öykü hareket ettiği oradan zorunlu, vazgeçilmez ve mikroskop altında büyütülmüş hale gelir” dediğinin altı çizilmelidir. Nihayetinde devrimci-oluş tam da bu daracık mekânda, öncesinde de değinilen “zor zamanlarda” göçebe savaş makinesi olarak vücut bulabilmektedir. Bu makinenin savaşla zorunlu bir ilişkisi yoktur; aksi durum, ancak savaş makinesi devlet tarafından kapıldığı zaman söz konusudur. Mesele bu yüzden daracık mekânda saf bir fikir olarak savaş değildir. Savaş makinesinin doğası başka bir yerde gizlidir. O da göçebe-oluştur.

Göçebe-oluş, savaş makinesinin oluşturulmasından ayrı düşünülemezdir. Nihayetinde savaş makinesi bir göçebe icadıdır; hatta göçebeler, oto-poietik bir öznelik üretimiyle savaş makinesinin kendisine dönüşür. Diğer taraftan savaş makinesi olarak düşünce de göçebe bir düşünce anlamına gelecektir. Fakat burayı açıklamadan önce “Dogmatik Düşünce İmgesinin Yerinden Edilmesi” kısmında değinilen bağlamı, düşüncenin dışı mantığıyla ilişkilendirilerek yaratım odağına yerleştirildiği konusu hatırlanmalıdır. İlke Karadağ (2016, s. 126-27), göçebelik kavramının, “göçebelere ait özerk bir mekanın yaratılması yoluyla politik sahanın düşünsel yaratıcılık yararına terk edilmesi” ve “klasik anlamıyla politikaya pek de ait değilmiş gibi görünen bir şeyin, yani göçebelerin, politikanın alanına bu alanı yeniden tanımlayacak şekilde dahil edilmesi” şeklindeki iki bağlamda yorumlanabildiğine değinerek ilkinde kavramın daha çok düşüncüyü tarif eden bir çerçevede ele alınıp özerk bir düşünsel alanın garanti altına alınmasının sağlandığını, ikincisindeyse düşünsel alanın özerkliğini ihlal etmek pahasına da olsa onu etkin bir politik güç olarak okuma şansının yakalandığını vurgular. Karadağ (2016, s. 140-41), birincisini, göçebelerin mekânını yasa, kurum ve sözleşmelerden tamamıyla soyutlayan “apolitik okuma”, ikincisiniyse onu devletin mekânı üzerinde

belirleyici hale getiren doğrudan “politik okuma” olarak adlandırarak (klasik politik okumanın sınırlarını aşmak zorunluluğuyla) ikisinin de tek başına Deleuze felsefesinin temel ilkeleriyle uyumsuz olduğunu savunur; ona göre ikisinin düştüğü tutarsızlıklardan kaçan bir yaklaşım, -politik olanı yeniden tanımlarken göçebe konumun ayrıcalığına başvurmak için- ancak ve ancak göçebe mekânla devlet mekânının *bir-arada-varoluşunu* ve ilkinin bu varoluştaki ayrıcalığını, belirleme ya da türeme ilişkisi üzerinden değil, benzemezliği gözetecek bir zeminde irdelemekle geliştirilebilecektir. Dolayısıyla konuyu Karadağ’la bu çalışmayla arasındaki farklara rağmen benzer düzlemden devam ettirebilmenin olanakları mevcuttur. Bu gerçekleştirildiğinde apolitik ve politik olan şeklindeki bir ayırım da yerinden edilmiş olacaktır. Bunun için ikilide, dogmatik imgenin devlet tarafından ele geçirilen düşünceyle ele alınmasının nasıl olduğu hatırlanmalıdır.⁷⁵ Ayrıca içerisi ve dışarısı konusu devlet aygıtı ve göçebe savaş makinesi bağlamında yeniden düşünülmelidir. Fakat öncesinde Karadağ’ın (2016, s. 142) bu meseleyi, düşünürlerin benzemezlik, dışarısı, üstünlük gibi kavramları ortaya koyduğu “aşkınsal ampirizm” şemasıyla ilişkisi etrafında düşündüğü belirtmeden geçilmemelidir; çünkü ona göre bu şema, göçebelerin gerçek işlevinin bir esin kaynağı olarak göçebe konuma da göçebelerin ampirik varlığına da dayandırılmayacağını gösterecektir.

İçerisi ve dışarısı terimlerinin, aynı düzlemin iki farklanma/farklılaşma çizgisi olarak görülmesi gerektiği, ikisi arasında asimetrik bir ilişkinin olduğu bu çalışmanın temel düzlemi olarak ortaya konulmaktadır. Bu sebeple göçebe savaş makinesi ile devlet aygıtının *bir-arada-varolduğu* fikrinden ayrılınmamaktadır. İçeridenlik devlet aygıtına gönderen çizgilerdeki bir homojenleştirme, bir Aynı’nın tekrarı; dışarısı ise bu çizgileri sürekli heterojenleştiren göçebe dağılım üzerinden okunmaktadır. *A Thousand Plateaus*’un (1987, s. 351-424) “Treatise on Nomadology: The War Machine” (Göçebibilim Üzerine İnceleme: Savaş Makinesi) bölümünde bu çözümleme etnoloji, epistemoloji ve nooloji tarafından tanımlanarak gerçekleştirilir. Özellikle noolojik tanıtın içinden geçildiğinde düşüncenin dışarısının tam da rizomatik olarak kurulduğu görülmektedir. Bu sebeple devletin içeridenlik biçimi altında çalışmasından kaynaklı olarak açığa çıkan pürtüklü mekâna yaslanan yaklaşımlarla yüzleşmek gerekmektedir. Nihayetinde kapitalist devlet, kaygan mekandaki heterojen dizileşmeyi bir şekilde kendi koşulu haline getirebilmek için içeriden kılma hareketi olarak vardır. Fakat öncesinde de

⁷⁵Çalışmanın “Dogmatik Düşünce İmgesi” kısmındaki “Tanıma” bölümünde bu durumu Kant üzerinden netleştirmiştik.

değinildiği üzere kapitalist devlet aygıtının daima bir *sınır* üzerinden çalıştığı bu noktada dikkate alınmalıdır. Çünkü kapitalist devletin içeridenleştirme pratiği, her zaman için pürtüklü ile kaygan mekân arasındaki *sınırla* anlaşılacak durumundadır. Bunun anlamı, iki mekân arasındaki farkı ifade ederken vurgulanan, “bölüşüm içeren bir dağılım” ile “açık bir alanda kendini dağıtmak” konusunda gizlidir. Nihayetinde dağıtılarda bölüşüm içeren bir dağılım daima *sınır* ihlalleriyle çalışmak zorundadır. Dışarının düşüncesiye kaygan mekâna bağlanmakla anlam kazanacaktır; daha doğrusu dışarısı olarak düşünce, kaygan mekâna aittir.

Örneğin, Foucault’nun kavrayışı, düşüncenin dışarısını bir göçebe savaş makinesi kılması açısından önemlidir. Onda düşüncenin içeridenlik biçimi daima onun devletli biçimi olarak çalışırken felsefi *ethos*, bir dışarısı olarak kurulmaktadır. Devletin uzamı ise “olan” ve “olması gereken” şeklindeki -özdeşlik ilişkisiyle kurulan- iki kutbun dağılımına göre biçimlenen pürtüklü mekândır. Devlet, olan ve olması gereken kutuplarının belirli bir dağılımına karşılık geldiği için (ikisinin de birbirini sürekli olarak yeniden gerektirdiği içeridenlik biçimi olarak devlet) kendisini daima “güç” ve “hak” şeklinde ikilemektedir. Devletin bir kapma aygıtı olarak çalışması güç ve hak arasındaki ilişkinin içinden devinmesi anlamındadır. Burası tam da özdeşliğin egemenliğine dairdir. Bu egemenlik, kendisini güç ve hak olarak ikilemektedir. Düşüncenin devlet modelinde, “yöneticiler” ve “yönetilenler” arasındaki ilişki de bir özdeşlik ilişkisidir. Temsili bir kapma mekanizması, kapmayı da devletin içeridenlik özü şeklinde düşündürtüklerinde Deleuze ve Guattari, politik felsefede modern devletin ve onun sözleşme kuramlarının dayanağının altını oymaktadır. Bu kuramlar, yöneticiler ile yönetilenler ayrımını sıklıkla devleti gerektiren bir koşul, temsil yoluyla kurulmuş bir önvarsayım üzerinden okumaktadır. Düşünürlerdeyse tam tersine bu ayrım, devletin gerektirdiği bir koşul olarak ele alınmaktadır, yani onların vurgusunda yöneticiler ile yönetilenler arasındaki ayrımı olanaklı kılan bizatihi devletin kendisidir. Bu yüzden Deleuze ve Guattari (1987, s. 359) “diyalektiğe başvurarak dahi devletin önvarsaydığı şeyle nasıl açıklanabileceğini anlamıyoruz” demektedir. Böylesi bir noktadan hareket edildiğinde sözleşme teorilerinin içerdiği temsil kavramını yeniden ele almak gerekecektir. Çünkü artık devletin demokratikleştirilmesi kavrayışı da yerle bir olmaktadır (sözleşme fikrine yaslanıldığı ölçüde devletin demokratik bir değer kazanabileceği, demokrasinin de anlamını hak devrinden alacağı varsayımı); aksine antagonizma, devlet ile demokrasi arasına yerleştirilmektedir. Devlet bir kapma aygıtı yoluyla güç ve hakkı, özdeşlik ve temsil

ilişkisi içinde baştan kendisi yarattığı oranda devlet ve demokrasi düşüncesinin bağdaşmayacağı ortaya çıkmaktadır.

O halde Hobbes'un çokluğu kaotikliğini aşmak için politik olanın içinden kurduğu egemen devlet ile Kant'ın kendi oluşturduğu mahkemelerde sürekli kendini yargılayan aklı arasındaki süreklilik de yakalanmaktadır. Hobbes'ta kapma aygıtı olarak açığa çıkan devlet, Kant'ta düşünceye içeridenlik kazandırarak evrenselleşecektir. Hobbes'ta hak bir yapabilme gücünü ifade etmekteydi. İyi ve kötünün, doğru ve yanlışın ne olduğuna ilişkin kavga, Hobbes'ta doğal hakkın içinden kendi kendinin yargıcı olduğu bir herkesin herkesle savaş hali olarak tanımlanıyordu. Doğal hakkın kaotikliği... Kant ise aklın kendi yasaları uyarınca aşması gereken kaotikliğin altını çiziyordu. Ancak bu, aklı devlet gibi yeni egemen haline getirmeye yetmiyor Kant'ta. Bu halde bile aklın diyalektiği, yani antinomiler iş başındadır. Her şeye rağmen akıl, evrensel olana ulaşamayabilir. Kuruntuların içinde sanki Hobbes'un doğa durumundaymış gibi içine düştüğü bu kaotikliği, ancak kurduğu düşünce imgesini kamusallaştırarak, diğer aşkınsal öznelerle bir özdeşlik ve temsil ilişkisi kurarak yıkmaya çalışıyor. Son kertede Kant, aklın evrenselliğini inşa ederken, Hobbes gibi bir egemen yaratmaktadır. Kant'ın öznesi Hobbes'un devleti gibi egemen ve buyurucudur. Hobbes'un devletindeyse bu buyurganlık, gücün tekelleşmesinde saklıyken Kant'ta özne bu hakkı öz-bilincin birliğinde bulmaktadır.

Deleuze ve Guattari'de devletin kendi içinde bir gelişme formu olarak çalıştığına, yani toplumların gelişme formuyla devlete dönüştüğüne hiçbir şekilde inanılmamaktadır. Vurgulanmaya çalışıldığı gibi organizasyon düzlemi gereğince devlet aygıtındaki ana odak, heterojen dizilerin içeridenlik vasfı yoluyla organizasyonuna dairdir. Esas olan bu dizileri, -her tarihsel-toplumsal formasyonda farklılık gösterse de- içeriden kılacak mekanizmaların devlet aygıtınca üretilmesi ve kalıcı kılma çabasıdır. Böylece Deleuze ve Guattari'de neden devletin herhangi bir biçiminden ziyade devletleşme pratiklerine odaklanıldığı da anlaşılmaktadır. Düşünürler, "devletin tek bir içeridenlik ortamı olmalıdır, yani devletlerin gelişme ve örgütlenme farklılıklarının tümüne rağmen bir *kompozisyon birliği* olmalıdır" demektedir (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 427). İşte bu birlik, kapma vasfından gelmektedir (göçebe savaş makinesindeyse herhangi bir birlikten söz edilemez). Düşünürler açısından devletin kökenine ilişkin tezler, *Anti-Ödipus*'tan itibaren vurgulandığı üzere (despotik makine, devletin hem ilksel biçimi hem de özüdür) daima totolojiktir. İster dış faktör olarak savaş makinesine, ister özel mülkiyetin ya da

paranın ortaya çıkmasına ilişkin iç faktörlere, isterse de kamu işlevlerinin formasyonunu belirleyecek olan özel faktörlere dayansın fark etmemektedir (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 427). O halde devlet aygıtı, göçebe savaş makinesinin içinde bir içeridenlik biçimi olarak da meydana gelmiş değildir. İçeridenlik biçimi, bir yer-yurttan yayılma, südür etme gibi de düşünülebilir. Fakat bu, gerçekten de devlet aygıtının, Bir'den südür ettiği anlamında değildir. Daha net biçimde ifade edilirse devlet aygıtı, savaş makinesinin edimini temellük edendir. Demek ki devlet, göçebe savaş makinesiyle temas zorunluluğunda olabilmektedir ki, göçebe savaş makinesi de her seferinde üretimin üretimi olarak icat edilebilmektedir. Düşünürlerin “askeri kurumlar” örneğini vermesi bu bağlamda idrak edilmelidir. Devletin askeri kurumlara şüpheyile yaklaşması, askeri kurumun savaş makinesinin mirası olmasından kaynaklanmaktadır: “Devletin kendisinin savaş makinesi yoktur; onu yalnızca askeri kurum şeklinde temellük edebilir ve bu ona sorun çıkarır durur. Devletlerin askeri kurumlarına yönelik kuşkusu buradan gelmektedir” (Deleuze ve Guattari, 1987, s. 355). Göçebe savaş makinesi heterojen dizi ilişkileri üretmek anlamına geldiğinden kendi edimi kendisi tarafından kuşkuya yol açmaz. Göçebe savaş makinesinin devlet aygıtından benzemeziğiyle düşünülmesini sağlayan, dışarısını heterojen dizilere göre ele almasıdır. Bu diziler dışarısının uzandığı her yere uzanmakta ve bu sahayı Bir ve aynı kılmak isteyen özdeşliğin monarşisini hedef almaktadır. Özne veya Devlet ise bu sahanın farklanma/farklılaşma gücünü elinden almaya çalışan bir kapma aygıtıdır ve nihilist bir istençten doğmaktadır. Farkın özü güç, gücün özüyse çokluk olduğu için özdeşliğin monarşisini yıkan yepyeni bir pratiktir söz konusu olan. Bu pratik, kendinde farka dayalı demokratik-oluşun dışarısına içkinliğini olumlayan etik-politik bir öznelliktir. Demokratik-oluş, dışarısına eklemlenen politik bir biçim olarak değil, dışarısının pratiklerine içkin olarak vücut bulmaktadır. Buradaki güçler, farkları yalnızca demokratik-oluş içerisinde olumlayabilmektedir. Göçebe savaş makinesi ise kolektif gücünü demokratik-oluş içerisinde olumlarken dışarısı, demokratik-oluş istencini daima onda olumlayacaktır

Son kertede artık Deleuze ve Guattari'de (1987, s. 352) göçebe savaş makinesinin ediminin her yönüyle devlet aygıtından ayrı bir türden, ayrı bir doğadan, ayrı bir kökenden olduğu görülmektedir; bu bağlamda göçebe savaş makinesi kapitalist egemenliğin dışında, onun hukukundan önce gelen bir şeymiş gibi durur. Çünkü göçebe savaş makinesi, dışarısı düşüncesi dolayısıyla herhangi bir şekilde biçimlenmemiş şeklinde düşünülmektedir. O yüzden devlet aygıtı için açığa çıkan tehdit, daha doğrusu

göçebe savaş makinesini kolaylıkla çözümlenemez kılan onun bu biçimlenmemişe dair mevzisi. Fakat devlet adına yeni yerli-yurtluluklar için bunlar birer fırsat olarak da görülebilmektedir ki, tam da ikisi arasındaki geçişler, belirsizlik marjlarını daima sıcak tutandır. Dolayısıyla ne kapitalist devlet aygıtının eksiksiz bir içeridenlik biçimi kurmayı başarabildiğinden ne de göçebe savaş makinesinin ondan mutlak biçimde kopmayı başarabildiğinden tam olarak söz edilememektedir. Onları karşıt kutuplar olarak düşündüren şey birinin tutarlılık düzleminde, diğerininse organizasyon düzleminde konumlanmasıdır; ancak yine de her şey içkinlik düzlemi üzerinde gerçekleşmektedir. Birbirlerine kökten farklı oluşlarıysa belirtildiği gibi birinin kapma aygıtı, diğerininse heterojen dizi üretimi şeklinde çalışmasıyla ilgilidir. Buradaki kaygı, mekânsal bir farklılıktan ziyade altı kalınca çizilmeye çalışıldığı üzere hareket ve dağılım biçimlerine odaklanmaya dairdir.

5. SONUÇ

Bu çalışmada yeni toplumsal hareketlerin, Fransız post-yapısalcılığının önemli düşünürlerinden Deleuze ve Guattari'nin yaklaşımlarından yararlanılarak “herhangi öznellikler” olarak analiz edilmiştir. Herhangi öznellikler kavramsallaştırması, düşünce tarihinde “moleküler olan”, “sapma”, “dolaysız alan”, “inorganik” gibi kavramlarca işaret edilen düzleme dayandırılmıştır. Bu düzlem, bu çalışmada ise Deleuze ve Guattari'nin Artaud'dan ödünç aldığı “organsız beden” kavramıyla karşılanmıştır. Herhangi öznelliklerin organsız beden üzerinden tarif edilmesi, tüm özdeşliklerin yerinden edilerek içkin bir farklanma sürecinin ortaya konulması açısından oldukça önemlidir. Organsız beden, bir organizma şeklinde katmanlaşmış veya yapısal bir bütünlüğe erişmiş olanın yersiz-yurtsuzlaştırıldığı bir öznellik üretimine işaret etmektedir.

Herhangi öznellikleri organsız beden odağında betimlemek, öznellik üretimlerinin herhangi bir biçime dayandırılmamasına olanak tanımaktadır. Böylelikle herhangi öznellikler fikri, öznelerin, ayrıcalıklı olanın veya biçimlerin gelişimi üstünden tanımlanmamaktadır. Daha net bir şekilde ifade edilecek olursa herhangi öznellikler kavramı, biçim bulmamış öğelere gönderme yapmaktadır. Fakat buradan bu kavramın hiçbir zaman biçimlenemeyeceği gibi bir sonuç da çıkarılmamalıdır. Herhangi öznellikler, biçimlerin yokluğuna işaret etmemektedir. Fakat her an ayrıcalıklı hale dönüşebilmekte, özneleşebilmekte, biçimlere kapılabilmektedir, ama yine her an kendisini tekillik üretiminin gereği olarak yersiz-yurtsuzlaştırabilmektedir.

Herhangi öznellikler, apayrı saf/mutlak bir sahaya gönderme yapmamaktadır. Nihayetinde içkinlik düzlemi olarak tek bir düzlem vardır. Bu vurgu, biçimlenmemiş olanın biçimlenmiş olanın karşıtı gibi düşünülmendiğini göstermektedir. Bu yüzden biçimlenmemişlik fikriyle işaret edilmek istenilen şey bir belirsizlik veya muğlaklık hali değil, “sonsuz hız” düşüncesidir. Deleuze felsefesinde hız, sürat kavrayışından ziyade yavaşlıklara, sıçramalara, duraksamalara ve yeğinliklere işaret etmektedir. Herhangi öznellikleri sonsuz hız odağında ele almak, sabitliğe dayanan gövde düşüncesinden sıyrılmak anlamında rizompolitğe kapı aralamak demektir. Rizompolitik, herhangi öznellikleri yapısal, organik bir bütünlükten kurtararak heterojen ilişkiselliğin ortaya konulması noktasında oldukça değerlidir.

Herhangi öznellikler fikrinin biçim bulmamış öğeler odağında ele alınması, bu çalışmada felsefe tarihinin asla bir ikilik gibi düşünülmeyen içerisi ve dışarısı şeklindeki ayrımla okunması sayesinde gerçekleştirilmiştir. Dışarısının düşüncesi felsefe tarihinde

“dolaysız alan”, “akış halindeki dünya”, “moleküler olan”, “sapma” gibi kavramlarla karşılanmaktadır. İçerisi düşüncesi ise “öznenin”, “biçimlerin”, “organik olanın” sahasına işaret etmektedir. Felsefe tarihinde bir tarafta dışarısını kendinde olumlayıp karşı-öznelliklerin üretimi şeklinde inşa eden filozoflar, diğer taraftaysa dışarısını temsil sistemine çekerek içeridenleştiren filozoflar bulunmaktadır. İçkinlik düzlemi üzerindeki yarılma tam da bu şekildedir. “Hakikat yolu” ile “doksa yolu” burada şekillenmiştir. Bütün bir felsefe tarihi ikisi arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı üzerine bina edilmiştir denilebilir.

Bu çalışmada, felsefe tarihine içerisi ve dışarısı düşüncesi üzerinden bakılarak yeni toplumsal hareketler, dışarısının karşı-öznellik üretimi olarak kurulması üzerinden ele alınmıştır. Yeni toplumsal hareketler, dışarısını karşı-öznellikler olarak devindiren bir düzleme yerleştirilmiştir. Buradaki en önemli husus, Türkiye’de ve dünyada 21. yüzyılın ilk çeyreğiyle birlikte yükselen, yeni bir veçhe kazandığı düşünülen toplumsal hareketlerin anlamlandırılma biçimine dairdir. Bu çalışmada, yeni toplumsal hareketler, kapitalizmin içeridenleştirme krizleri üzerinden değerlendirilmek istenmiştir. Kapitalizmin bu içeridenleştirme krizleri, her zaman için toplumsal hareketlere üretilen bir yanıt çerçevesinde düşünülmüştür. Direnme odakları, kapitalizmin iktidar aygıtları karşısında daima önceldir.

Bu doğrultuda yeni toplumsal hareketlere Deleuze felsefesinden hareketle içerisi-dışarısı düşüncesi üzerinden bakabilmek; içerisi-dışarısı kavramlarını netleştirmeyi, bu kavramların felsefe tarihindeki izleklerini ortaya koyabilmeyi gerekli kılmıştır. Bu sebeple çalışmanın, “Düşüncenin Dışarısı Olarak üretimi” başlıklı birinci bölümünde öncelikli olarak herhangi öznellikler kavramının bu çalışmada nasıl kullanıldığı içerisi-dışarısı düşüncesi üzerinden ortaya konulmuştur. Bu durum, aynı zamanda Deleuze ve Guattari’nin Fransız post-yapısalcılığındaki özgün konumunun açığa çıkartılmasıyla gerçekleştirilmiştir. Bu özgün konum, özne tarafından fethedilmesine izin verilmeyen bir öznellik yaklaşımıdır. Deleuze ve Guattari’de öznellik; bir biçim değil, üretim olarak ele alınmaktadır. Temel mesele ise öznenin nasıl işlevsizleştirileceğidir, yani çalıştığı alanın yıkıma uğratılmasıdır. Özneyi yalın bir eleştiriye tabi tutmak söz konusu değildir. Bu yıkım, öznellik üretimlerini yeni bir sahada ele almayı zorunlu kılmaktadır. Bu sahada verili olana, biçimlere, organik dünyaya ait hiçbir şey olmamalıdır ki, aksi takdirde özne teorilerinin girdabına kapılma riski söz konusu olacaktır. Bu yüzden bu saha, bu çalışmada herhangi öznelliklerin devindiği dışarısı düşüncesine dayandırılmıştır.

Deleuze ve Guattari'nin özgünlüğü, sosyoloji literatüründeki hâkim post-yapısalcı ve post-modern teorilerdeki gibi özne-yapı ikiliğinin aşılma girişimine yaslanılmıyor olmasıdır. Deleuze ve Guattari için ana sorunsal; özne-yapı, doğa-kültür, kavram-yaşam gibi ikilikleri yıkmak adına öznellik üretimlerini serimlemek değildir. Düşünürler açısından problemli taraf; en baştan, yani verili olarak bu ikiliklerin varsayılıyor/kabul ediliyor olmasıdır. Oysaki tüm ikiliklerin Deleuze ve Guattari'de heterojen ilişkilerin dağılım modelleri olarak tecessüm ettiği savunulmaktadır, yani bir epifenomen (ikincil etki) olarak vardır. Deleuze felsefesindeki mesele, ikiliklerin kendisini reddetmek değildir. Buradaki odak, ikiliklerle kurulan temsil düşüncesini yıkmaktır ki, böylelikle bu dağılımların kendisinin ikilik olarak görünmesinin önüne geçilmektedir. Özne-yapı şeklindeki dağılım da bunun en güzel örneğidir. Böylesi bir yaklaşımda artık özne-yapı ilişkisi bir ikilik şeklinde görünmekten çıkmaktadır. Oysaki sosyolojideki post-yapısalcı ve post-modern teoriler çoğunlukla özne-yapı ilişkisini bir ikilik olarak kabul etmekte ve bu kabul üstünden bu ikiliği bertaraf etmeye çalışmaktadır. Uzun yıllardır klasik ve çağdaş sosyoloji kuramlarınca bina edilen özne-yapı ikiliği, 21. yüzyıl sosyoloji kuramlarıyla birlikte hedef alınmaktaydı. Özellikle Giddens, Bourdieu ve Lyotard gibi düşünürler, özne-yapı ikiliğinin aşılması adına yeni kuramlar ortaya koymuştu. Kaldı ki, ilişkisel sosyolojinin 21. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren kendisine bağımsız bir kuramsal alan açabilmesi, tam da özne-yapı ikiliğini işlevsizleştirme gücünü ortaya koyabilmesi sayesinde.

Bilhassa ilişkisel sosyolojiyle birlikte hâkim post-yapısalcı ve post-modern teoriler, en temelde Comtecu pozitivist metodolojiyi karşısına alarak özne-yapı ikiliğinin ötesine geçmeye çabalamaktaydı. Bu çaba, pozitivistin -her ne kadar yorumsayıcı, eleştirel, feminist metodolojiler gücünü artırıyor görünse de- hala metodolojik hakimiyetini korumaya devam etmesiyle alakalıdır. Pozitivistin hakimiyeti karşısında özne-yapı ikiliğinin yerinden edilmesine yönelik kuramsal uğraş, sosyoloji literatüründe geç kalınmış bir çaba olarak görülebilmektedir. Örneğin, Fransız felsefesinde Birinci Dünya Savaşı yılları ve hemen sonrasında bilim felsefesi odağında (Bachelard ve Meyerson) bu hesaplaşma çoktan gerçekleşmişti. Sosyoloji disiplini açısından bu hesaplaşmanın gerçek bir hesaplaşmaya dönüşebilmesi, sadece Comte'un pozitivistinin sorgulanmasıyla pek mümkün görünmemektedir. Giddens, Bourdieu ve Lyotard gibi kuramcılar yalnızca pozitivist kavrayışı değil, ancak genel olarak metodoloji fikrini

sorgulayarak özne-yapı ikiliğini yıkıma uğratabilecektir (yorumsayıcı, eleştirel, post-modern, feminist metodoloji de dahil olmak üzere).

Dolayısıyla Descartes’la birlikte ortaya çıkan “metot” fikrinin dayanakları hedef alınmak durumundadır. Bu, asla Feyerabendçi anlamda “Yönteme karşı”, “her şey gider” (*anything goes*) şeklindeki bir yaklaşım değildir. Descartes’ın inşa ettiği modern kurucu özneyle bir çarpışma gerçekleşmeden özne-yapı ikiliğinin yıkımı pek olanaklı görünmemektedir. Descartes’ın önemi, belirlenimin belirlenmemiş bir varoluşu kapsamaması ve onu düşünen bir öznenin varoluşu olarak belirlemesinde gizliydi. Descartes, esasında düşüncenin mülkleştirme pratiği içinde çalışmasını “metot” aracılığıyla garanti altına almıştı. Dolayısıyla mesele, düşüncenin bir içeridenleştirme pratiği dahilinde çalıştırılabilmesinin sağlanmasıydı. Cogito, düşünce-varlık özdeşliğini bir belirlenim ilişkisi içinde içeridenleştirmenin anahtarıydı. Descartes’ın kurduğu bu düşünce-varlık özdeşliği; bir bilme ilişkisi, daha doğrusu temsil sistemi olarak onu takip eden Kant ve Hegel gibi birçok filozofta can suyunu bulabilmekteydi.

Deleuze felsefesindeyse bu bağlamdan hareketle, ancak düşüncenin temsilin sahasından kurtarılması yoluyla öznellik üretimlerine yol alınabilecektir. Bu yüzden çalışmanın birinci bölümünde, düşüncenin temsil yoluyla içeridenleştirilmesinin karşısında bir üretim ilkesi olarak kurulması sağlanmıştır. Bu, Deleuze’ün “dogmatik düşünce imgesi” olarak adlandırdığı şeyin eleştirisine dairdir. Bu eleştiri dahilinde düşünce ne aşkın bir sahada Descartes’taki gibi keşfe bağlanmış ne de Kant’taki gibi aşkınsal öznenin icadı olarak kurgulanmıştır. Dışarıyı fikri, düşüncenin kazası olmaktan kurtarılmış ve düşüncenin üretimine, deney ve yaşantılamaya eşitlenmiştir. Bunu gerçekleştirmek, düşünceyi tanıma nesnesinden kurtarıp karşılaşma nesnesi haline getirmekle mümkün olduğundan düşünce, karşılaşmaların örgütlenme pratiğinin konusu haline getirilmiştir. Düşünmeye zorlayan şey tanınmanın değil, karşılaşmanın şiddetine yaslandırılmıştır.

Karşılaşma düzleminde düşüncenin harekete geçtiği saha, Deleuze felsefesinde “aşkınsal ampirizm”in sahasıdır. Burada aşkınsal ampirizm; oluş ontolojisinin düzlemi olarak düşünülmüş, Kantçı mümkün deneyim yıkılarak bir yanda gerçek deneyimin olumsuzluklarına, diğer yanda ise üretimin üretimi ilkesine yönelinmiştir. Deleuze felsefesinde aşkınsal ampirizmin önemi, aşkınsal sahanın Ben tarafından karartılmamasıdır. Bu saha, kişisiz ve birey-öncesini ifade etmekte ve genellikler

tarafından mümkün kılınamayan tekilliklerden oluşmaktadır; ne onto-jenezi ne de yapı veya özneyi öngörmektedir. Bu sahada biçimlerin ve biçimlerin gelişiminin yeri yoktur.

Deleuze felsefesinde düşünce, karşılaşmaların örgütlenmesi düzleminde her zaman için “gösterge”nin açığa çıkmasıyla harekete geçmektedir. Gösterge, dışarıyı düşüncesinin çözümlenmesini sağlayan kuvvet ilişkilerinin içinden kavranmaktadır. Dolayısıyla gösterge, yorumdan kurtarılıp kuvvet ilişkilerinin sahasına yerleştirilmektedir. Bunu analiz etmek, Spinozacı “etoloji”yi çözümlmekten geçtiği için birinci bölümün devamında etoloji konusuna geniş bir yer ayrılmıştır. Spinoza’nın etoloji kavrayışı, etkileme ve etkilenme kudretlerine gönderme yapılmasını ifade etmektedir. Etolojinin anlamı doğadaki her şeyin işlevleriyle, organlarıyla veya biçimleriyle değil, enlem ve boylamlarıyla betimlenmesidir.

Deleuze, düşüncenin içeridenleştirilme pratiğine tabi tutulmasını “dogmatik imge” olarak ifade etmektedir. Dogmatik imge, dışarısına a priori bir form tahsis edilmesi anlamına gelmektedir. Deleuze’de düşünce imgesine verilen ad ve onun tarihliliğinin araştırılması ise “nooloji” olarak vurgulanır. Bu yüzden birinci bölümün son kısmı, düşünce imgesinin nasıl çalıştığının nooloji üzerinden incelenmesine ayrılmıştır. Düşünce imgesinin tarihliliği, kavramların tarihi olarak ortaya konulmamıştır. Bu tarihlilik, yine içerisi ve dışarıyı düşüncesi arasındaki farkları bir savaş haline dönüştürerek sunulan bir okuma olarak ele alınmıştır. Esas mesele, noolojinin kuvvet ilişkilerini aradığı ve ona sorular sorduğu için anlamlı kılınması şeklinde serimlenmiştir. Dogmatik düşünce imgesinin nasıl çalıştığı ise “tanıma”, “temsil” ve “temellendirme” şeklindeki üçlü sacayağında ele alınmıştır. Bu sacayakları; Platon, Aristoteles, Leibniz, Descartes, Kant ve Hegel’de dogmatik düşünce imgesinin nasıl kurgulandığını analiz etmeye dayandırılmıştır.

Çalışmanın “Öznellik Üretiminin Makinesel Süreci” başlıklı ikinci bölümüne gelindiğindeyse Deleuze’ün dışarısının düşüncesi olarak kurduğu öznellik üretiminin, makinesel kılınması hedeflenmiştir. Makinesel süreçler fikri olmadan öznellik üretimi analizinin yapılamayacağı gösterilmeye çalışılmıştır. Bunu göstermek, aynı zamanda Deleuze’ün *Anlamlı Mantiği* ve *Fark ve Tekrar* eserleri ile Guattari’yle birlikte kaleme aldığı *Anti-Ödipus* ve *A Thousand Plateaus*’un birlikte okunması sağlamaktır. Bu okuma, bu çalışmada bir geçiş okuması olarak sunulmamıştır. Aksine bu eserler arasında öznellik üretimi bağlamında bir süreklilik olduğunun ortaya konulması hedeflenmiştir. Burada Deleuze’ün yapıyla sarmalandığı düşünülen felsefesinden makinesel süreçler aracılığıyla

kurtulduğu algısı yerinden edilmeye çalışılmıştır. Makinesellik kuramı, en başından beri derdi düşünceyi temsili sahasından kurtarıp öznellik üretimine açmak olan Deleuze için sadece “alet çantaları”ndan biri olarak düşünülmüştür. Bu yüzden de bu bölüm, “yapıya karşı makine” düşüncesi üzerinden ele alınmıştır. Bu bölümde, *Anti Ödipus* ve *A Thousand Plateaus*’ta önemli bir yer işgal eden, arzuyu dikleştirerek nesnenin dolayımından kurtaran arzulama-makineleri kavramı ile Deleuze’ün dramatisasyon yöntemiyle ideayı kavramın dolayımından kurtarması arasındaki bağ açığa çıkartılmıştır. Bu bağ, öznellik üretimlerinin zaman-mekân belirlenimine tabi olmadığının gösterilmesiyle netleştirilmiştir. Bu bölümün son kısmında ise Deleuze’ün *Anlamın Mantığı*’nda bina etmeye çalıştığı “heterojen dizileşme” kavramsallaştırması ile “organsız beden” arasındaki ilişki su yüzüne çıkarılmıştır. Burada heterojen dizileşmelerin organsız bedenin sahasında çalışmak gibi bir mecburiyeti olduğu gösterilmek istenmiştir.

Öznellik üretimlerini makinesel süreçler üzerinden ele almak, hâkim post-modern ve post-yapısalcı kuramların sunduğu öznellik yaklaşımlarından oldukça farklıdır. Buradaki en önemli husus, aşağıda da değinileceği üzere birey-toplum ikiliği üzerinden betimlenen öznellik kuramlarının güç aldığı bir sosyoloji okumasının yerinden edilmesidir. Burada öznelğin kendisi Guattari’nin tarzıyla vurgulanırsa, “toplumsal olduğu anlamına gelmemek üzere ‘kolektif’ bir niteliğe bürünmektedir”. Kolektif terimi ise Deleuze ve Guattari’nin yapıtaş kavramlarından olan “çokluk”a gönderme yapmaktadır. Yeni toplumsal hareketlerin öznellik üretimleri, çokluğun üretimi olarak analiz edilmektedir. İkinci öne çıkan başlık ise yeni toplumsal hareketlerin öznellik üretimlerinin insan-merkezci sonrası niteliğine ilişkindir. Guattari, öznellik üretimlerinin makinesel süreçlerini maddi, gayri-maddi ve semiyotik unsurlara taşıdığında bu nitelik hemen göze çarpmaktadır. Guattari açısından öznellik üretimleri hem insana ait hem de insan-olmayan kolektif veya bireysel semiyotikleşmelerle, kolektif asamblejlarla düşünülmektedir. Guattari, öznelğin bu bağlamdaki çoklu transversal ilişkilerde işlev gören farklı boyutlarını “transmakinesel” kavramıyla karşılamaktadır. Bu çalışmada da işte bu iki düzleme referansla yeni toplumsal hareketlerin öznellik üretimi değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümü olan, “Yeni Toplumsal Hareketler Bağlamında Moleküler Devrim” başlıklı bölümde 21. yüzyılın toplumsal hareketlerinin herhangi öznellikler olarak analiz edilmiştir. Bu analiz; Deleuze ve Guattari’nin çokluk, göçebe

dağılım, oto-poietik makine, meta-modelleşme, tabi ve özne-gruplar, kaçış çizgileri ve demokratik-oluş kavramları temel alınarak gerçekleştirilmiştir. Bu kavram seti içerisinde moleküler devrim çözümlemesinin en önemli düzlemi, çokluk fikrinde yatmaktadır. Çokluk düşüncesinin birinci önemi, sınıfsızlaşmanın etik-politik pratiğini ortaya koymasındır. Çokluk fikrine itiraz edenlerse genellikle sınıfın reddedildiği üstünden argümanlarını kurmaktadır (Wood, 2001; Callinicos, 2001; Petras, 2001). Oysaki çokluk fikrinin düzlemi sınıfı reddetmek değil, bir sınıfsızlaşma pratiği olarak teklik üretimidir. Nihayetinde sınıfın kendini sınıf olarak reddi hiçbir zaman için ekonomik değildir; aksine politiktir. Çokluğun politik pratiğiye sermayeyi yerinden etmesiyle anlaşılmaktadır; yoksa sermaye kendi gelişim dinamikleriyle dönüşüm geçirmemektedir. Bu yüzden antagonizma, emek ile sermaye arasındadır. Sınıf antagonizmasını sermayenin politik olumlamasının diyalektiği içinden okumaksa reformizm anlamını taşımaktadır. Emek ile sermaye arasındaki antagonizma, sermaye ile ücretli emek arasındaki diyalektik çelişkiye kapatıldığında reformizm ortaya çıkmaktadır. Bu, antagonizmayı olanaklı olana gömmeyi ifade etmektedir. Tüm bu düzlemi boydan boya kesense çalışma boyunca hedef tahtasına konulan temsil felsefesidir. Çokluk, şimdinin içinde her an yeniden deneylenen pratiklere gönderme yapmaktadır. Sınırsızlık, teklik üretiminin sınırsızlığıdır. Bu noktada etik-politik olanın kendine içkin kuruculuğuna temas edilmektedir. Bu temas; yeğliliklerin, zaman-mekânsal dinamiklerin, birey öncesi tekliklerin ve kişisiz bireyleşmelerin alanıdır. Burada hiçbir genellilik formu çalışmamaktadır. İktidar aygıtları kapma aygıtı olarak çokluğu temsile çekme çabasıdır. Fakat temsil düzlemi çokluğun mücadele edebileceği değil, tabi olduğu bir düzlemdir.

Çokluk kavramındaki ikinci önemi; çokluğun toplum, halk, sınıf vb. kavramlar gibi yapısal, organik bir bütünlüğe işaret etmiyor oluşudur. Bu yüzden de çokluk, bu çalışmada organsız beden şeklinde tarif edilen dışarısı fikriyle yakından alakalıdır. Çokluk, hiçbir zaman yan yana dizilmiş tekliklerden oluşmamaktadır. Çokluk, tekliklerin ilişkisel ağ yapısına gönderme yapmaktadır. Bu gönderme, heterojen dizileşmelerin gereğidir. Dağılım ve dizileşme fikriyle bir düzen oluşturulması kastedilmemektedir. Deleuze felsefesinde özellikle üretimin üretimi ilkesine geçildiğinde dizileşmeden kastedilen bir ilişki biçimi olarak dizileşmedir ki, aksi bir tabloda tüm edimselleşmeler birer uğrak haline gelmektedir. Çokluğun heterojen dizileşmeler üzerinden kavranması, ancak bu dizileşmelerin göçebe dağılım olarak kurulmasıyla mümkündür.

Çokluk kavramının üçüncü önemi; çokluğun toplum, halk, sınıf vb. kavramlar gibi yerleşik bir dağılımı değil, kendini *açık* bir alanda dağıtan göçebe dağılımı ortaya koymasındır. Bu çalışmada halk, ulus, toplum, sınıf vb. kavramlar; ortakduyu ve sağduyunun odağında bölüşüm içeren bir dağılımın içinden düşünülmüştür. Bir anlamda önce öğelerinin toplamı olarak, ardından da öğelerine kendi yerleşikliğinden pay dağıtan bir dağılım olarak... Çokluk ise temsilin hiçbir dolayımına kapılmadan kendi *açık* bir alanda dağıtmasıyla anlam kazanmaktadır.

Bu çalışmada yeni toplumsal hareketler “süreklilik” ve “kopuş” teorileri ayrımı temelinde ele alınmıştır. Süreklilik teorileri, eski-yeni ayrımını yerinden edip günümüz toplumsal hareketlerini sınıf hareketlerindeki devamlılık üzerinden okurken kopuş teorileri, yeni toplumsal hareketleri kimlik ve kültürel çoğulculuk kuramlarıyla tarif etmektedir. Bu çalışmada her iki teorinin ortak noktası, toplumsal hareketleri yerleşik dağılım bağlamında ele almaları olarak değerlendirilmiştir. Her ikisinde de toplum, halk, sınıf, ulus vb. kavramların bölüştürme ve hiyerarşikleştirme işlevleriyle çalıştırıldığı ortaya konulmuştur. Bu, toplumsal hareketleri ortakduyu ve sağduyunun eş güdümü içinde daima homojenlikler etrafında noktalarla ve sabitliklerle ele almak anlamına gelmektedir, bir anlamda toplumsal hareketlere *telos* yüklenmektedir. Oysaki toplumsal hareketleri göçebe dağılım üzerinden düşünmek, bu hareketleri heterojen ilişkisellikleriyle irdelemek demektir. Kadın hareketi, çevre hareketi, işçi sınıfı hareketi, insan hakları hareketi, barış hareketi gibi toplumsal hareketler göçebe dağılım olarak ele alındığında daima heterojenlikleriyle, farklanma ve farklılaşma ilişkileriyle analiz edilebilmektedir. Bu hareketleri yerleşik dağılım üzerinden düşünmek ise onların homojen, yekpare bir bütünlük olarak kavranması handikabına sebep olmaktadır. Nitekim ne tek başına homojen/yapısal bir sınıf hareketinden ne de tek başına bir kimlik hareketinden bahsetmek mümkün değildir. Bu düşünce, toplumsal hareketlerin tek bir antagonizma üzerinden tarif edilmesi gibi bir yanılgıyla iç içedir. Halbuki öznelliklerin toplumsal antagonizma yataklarının, kendi bireyleşmeleri içinden ortaya konulması gerekmektedir.

Bu tezde, süreklilik ve kopuş teorilerinin toplumsal hareketleri homojen/organik bir bütün dahilinde görmesi Durkheimci birey-toplum ikiliğinin korunmasından kaynaklı olduğu düşünülmüştür. Durkheim’in *sui generis* bir varlık olarak toplum fikri, bu yaklaşımların kökeni olarak sunulmuştur. Süreklilik ve kopuş teorilerinin toplumsal hareketlerin öznellik üretimlerini birey-toplum ikiliğinde asimile etmesi, toplumsal

süreçlerin parça-bütün ilişkisine dayalı mikro ve makro şeklindeki iki ayrı düzeyde harekete geçtiği fikriyle ilişkilendirilmiştir. Parça-bütün ilişkisine dair sosyoloji kuramları; toplumu işlevleriyle, organlarıyla çalışan organik bir bütünlük olarak görmektedir. Bu organlar birbirleriyle etkileşimli olarak çalıştığında toplum ayakta kalmaktadır. Organların birindeki bozulma ise hem diğer organlara hem de toplumun bütününe zarar vererek toplumu *anomiye* sürüklemektedir. Bu çalışmada ise Deleuze felsefesinden hareketle toplumsal olan organlarıyla tanımlanmamaktadır. Öncesinde de değinildiği gibi esas olan organsız beden kavrayışıdır. Deleuze’ün bu yaklaşımında esinlendiği en önemli düşünürün ise Tarde ve onun mikrososyoloji kuramı olduğu görülmektedir. Tarde, Deleuze ve Guattari’ye birey-toplum ikiliğinin yıkılmasındaki en önemli katkıyı sunmaktadır. Bu katkı, Tarde’ın toplumsal olanı inanç ve arzu akışlarıyla tanımlamasında yatmaktadır. Tarde’ın mikrososyolojisinin anlamı, tam da bu inanç ve arzu akışlarının kuvvet ilişkileri düzleminde kurulmasıdır. Böylelikle toplumsal olan heterojen, dinamik ve sınırsız bir kuvvet ilişkileri alanı olarak görülmektedir. Birey-toplum ikiliği üzerinden hareket eden kuramlardaysa kuvvet ilişkileri düzlemi görmezden gelinmektedir. Tarde aracılığıyla arzu ve inanç akışlarının toplumsal olanı tarif etmesi, toplumsal hareketlerin bu çalışmada birey-toplum ikiliğiyle değil, molar ve moleküler süreçler odağında ele alınmasını sağlamıştır. Molar ve moleküler, toplumsal sahayı birlikte/eş süremliler olarak katetmesi bakımından oldukça değerlidir. Bu, yeni toplumsal hareketlerin mutlak bir kurtuluş fikriyle düşünölemeyeceğini de göstermektedir.

Moleküler devrim düzleminde yeni toplumsal hareketlere ilişkin öne çıkan bir başka kavram olarak Guattari’nin “meta-modelleşme” teorisi ele alınmıştır. Meta-modelleşme, yeni toplumsal hareketlerin kendisine herhangi bir devrim modelini ait kılmamasını ifade etmektedir. Guattari’nin bu kavramı aracılığıyla gerek psikanalizin yapısalcı modeline gerekse de kapitalist modellerin tanımlarına müdahale edilmek hedeflenmiştir. Bu gerçekleştiğinde yeni toplumsal hareketlerin kendisini idealize edilmiş bir direnme ve örgütlenme pratiklerinin içinden kurmadığı ortaya konulmaktadır. Günümüz toplumsal hareketleri artık kendisine dışsal olarak yüklenmeye çalışılan bu pratiklerden arınmış durumdadır. İşte bu durum, Guattari’nin bir başka kavramı “oto-poietik makine”yle iç içe geçmektedir. Oto-poietik düşüncede öznelliklerin verili olarak ele alınmasına değil, bir üretim ilkesine yaslanılarak otonomist bir sahada inşasına dayanılmaktadır. Dolayısıyla oto-poietik makine, ortak-olanın örgütlenme gücü olarak otonominin temel dayanağıdır. Otonomi fikri aracılığıyla bu çalışmada yeni toplumsal

hareketler ne “kendiliğindencilik” kuramları ne de Parti örgütlenmesinin “katı merkeziyetçi” yaklaşımları içinden düşünülmüştür.

Deleuze ve Guattari’nin moleküler devrim teorisine ilişkin diğer kavramlarından biri olarak tabi ve özne-gruplar ele alınmıştır. Tabi ve özne-gruplar çözümlemesi, toplumsal hareketleri arzu yatırımları düzleminde çözümlemeyi sağlamaktadır. Bu çözümleme, bir tarafta kodlanmış arzu akımlarını ortaya koyan tabi-gruplar, diğer tarafta ise arzuyu verili kodlarından yersiz-yurtsuzlaştıran özne-gruplar şeklindedir. Böylesi bir düzlem, esasında iki farklı grubu değil, tek bir grubun varlığını ortaya koymaktadır. Deleuze ve Guattari açısından özne-gruplar, tabi-gruplardan türemiştir. Burada Deleuze ve Guattari’nin amacı, arzunun her iki tarafta nasıl çalıştığının ortaya konulmasıdır (aralarındaki ilişki asimetriktir). Bu yüzden düşünürlerin grup çözümlemesi vasıtasıyla bu çalışmada yeni toplumsal hareketler; üretim-ideoloji, altyapı-üstyapı gibi ikiliklerle düşünülmekten çıkartılmıştır. Yeni toplumsal hareketler arzu yatırımlarının sahasında çözümlenmiş, arzu da altyapının parçası olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Böylelikle de çalışmanın temel kavramı olan herhangi öznelliklerin de arzu yatırımlarının içinden kavranması sağlanmıştır.

Deleuze felsefesinde tabi ve özne-gruplar teorisinin bağlandığı en önemli kavram, “kaçış çizgileri” olarak ele alınmıştır. Kaçış çizgilerinin üretimi, özne-grupların verili arzu kodlarını yersiz-yurtsuzlaştırmasını ifade etmektedir. Deleuze ve Guattari’de kaçış çizgileri, kesinlikle basit bir geri çekilme anlamına gelmemektedir. Kaçış çizgileri, tersine sınırsız bir tekillik üretimine işaret etmektedir. Burada verili olan hiçbir şey takip edilmez. Burası deney ve yaşantılamaya dayalı bir üretim sahasıdır. Kaçış çizgileri, dışarısı düşüncesinin sürekli bir yersiz-yurtsuzlaşma hareketi olarak düşünülmesini sağlamaktadır. En önemli nokta ise kaçış çizgilerinin mutlak bir dışarısı pratiğine yaslanıyor olmamasıdır. Bu yüzden bu çalışmada kaçış çizgilerini ortaya koymak, yeni toplumsal hareketlerin mutlak bir kurtuluş ütopyasını hedeflemediği düşüncesini serimlemekle eşitlenmiştir. Kaçış çizgileri, daima “kaçmak için bir kez daha yaklaşmayı” gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla yeni toplumsal hareketler, kaçtığı iktidar pratiklerine yaklaşmasıyla, gerektiğinde bu pratikleri taklit etmeyi göze alabilmesiyle, ancak ardından bu pratikleri yersiz-yurtsuzlaştırabilmesiyle düşünülmüştür ki, bu çalışmanın temel kavramı olarak herhangi öznelliklerin anlamı da burada yatmaktadır.

Yeni toplumsal hareketleri çokluk, oto-poietik makine, kaçış çizgileri vb. kavramlar altında düşünebilmek, bu çalışmada Deleuze ve Guattari’nin demokratik-oluş

teorisine bağlanılarak sonlandırılmıştır. Demokratik-oluş kavramının, düşünürlerde demokrasinin normatif ve betimleyici tanımlarına itiraz olarak ele alındığı ortaya konulmuştur. Demokrasinin oluşa içkin olarak çözümlenmesi, demokrasinin dışarısına içkin etik-politik bir gücü ifade etmesi açısından değerli kılınmıştır. Burada önemli olan şey demokrasinin aşkın bir gösteren haline dönüştürülmemesi, kavramın temsilinden kurtarılmasıdır. Demokrasi, ancak ve ancak çokluğun etik-politik pratiğinin sonucu olarak üretilebilmesi gerçeğiyle ortaya konulmuştur.

KAYNAKÇA

- Aristoteles (2000). *Topikler*. (Çev. H.R. Atademir). İstanbul: Hamlet Yayınları.
- Arisoteles (2004). *Retorik*. (Çev. M.H. Doğan). İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.
- Aristoteles (2017). *Metafizik*. (Çev. A. Arslan). İstanbul: Divan Kitap.
- Alliez E. (2001). From structure to rhizome: transdisciplinarity in French thought (2). 167. *Radical Philosophy*.
- Alliez, E. (2014). Gabriel Tarde. (Çev. Ö. Karakaş). *Deleuze'ün Felsefi Mirası* içinde (Ed. Graham Jones & Jon Roffe). (s.303-326). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Alliez E. and Goffey A. (2011). *The Guattari effect*. New York: Continuum International Publishing Group.
- Badiou, A. (2015). *Fransız felsefesinin macerası: 1960'lardan günümüze*. (Çev. P.B. Yalım). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Badiou, A. ve Nancy J.L. (2017). *Alman felsefesi üstüne diyalog*. (Çev. A.N. Bingöl ve L. Konca). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Bagguley, P. (1992). Social change, the middle class and the emergence of "new social movements": A critical analysis", *The Sociological Review*, 38: 1-48.
- Baker, U. (2011). *Aşındırma denemeleri*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Baysoy, C. ve Özer, S. (2016). Politik felsefe içkinlik düzlemi Gilles Deleuze ve Antonio Negri. Ö. Faruk (Editör), *Dışarıdan düşünmek* içinde (s. 153-176). İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.
- Beaulieu, A. (2014). Edmund Husserl. G. Jones & J. Roffe (Editör), *Deleuze'ün felsefi mirası* içinde (s. 303-326). (Çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Braidotti, R. (2017). *Göçebe özneler: Çağdaş feminist kuramda bedenleşme ve cinsiyet farklılığı*. (Çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Kolektif Yayıncılık.
- Braidotti, R. (2018). *İnsan sonrası*. (Çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Kolektif Yayınları.
- Bumin, T. (1996). *Tartışılan modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Callinicos, A. (2001). *Postmodernizme hayır: Marksist bir eleştiri*. (Çev. Ş. Pala). Ankara: Ayraç Yayıncılık.
- Carroll, L. (2010). *Alice harikalar diyarında*. (Çev. S. Ezber). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Carroll, L. (2016). *Aynanın içinden*. (5. Baskı). (Çev. T. Uyar). İstanbul: Can Yayınları.

- Çalcı, S. (2012). *Gilles Deleuze ve Felix Guattari'de arzu ontolojisi ve politika*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çalcı, S. (2019). Marx ve emeğin zamansallığı: *Clinamenden özgür zamana bir proqramatiğin taslağı*. *Öteki Baykuş Dergisi*, 1: 33-53.
- Çörekcioglu, H. (2014). Nietzsche'de güç istemi kavramı. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (17), 35-46.
- Deleuze, G. (1989). *Cinema 2: The- time image*. (Trans. H. Tomlison and R. Galeta). United States: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (1990). *Diyaloglar*. (Çev. A. Akay). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Deleuze, G. (1995). *Kant'ın eleştirel felsefesi*. (Çev. T. Altuğ). İstanbul: Payel Yayınları.
- Deleuze, G. (2000). *Kant üzerine dört ders*. (Çev. U. Baker). İstanbul: Öteki Yayınları.
- Deleuze, G. (2003). *İki konferans: Yaratma eylemi nedir? Müzikal zaman*. (Çev. U. Baker). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2004). *Proust ve göstergeler*. (Çev. A. Meral). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Deleuze, G. (2006a). *Bersonculuk*. (Çev. H. Yücefer). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuz, G. (2006b). *Kıvrım: Leibniz ve Barok*. (Çev. H. Yücefer). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2007a). *Sacher Masoch'un takdimi*. (Çev. İ. Malak Uysal). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2007b). *Leibniz üzerine beş ders*. (Çev. U. Baker). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Deleuze, G. (2008). *Ampirizm ve öznellik*. (Çev. E. Erbay). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2009a). *İki delilik rejimi*. (Çev. M.E. Keskin). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2009b). *İssız ada ve diğer metinler: Metinler ve söyleşiler: 1953-1974*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2010). *Nietzsche ve felsefe*. (Çev. F. Taylan). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2011). *Spinoza: Pratik felsefe*. (2.Baskı). (Çev. U. Baker ve A. Nahum) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze G. (2013a). *Müzakereler*. (2.Baskı). (Çev. İ. Uysal). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2013b). *Kritik ve klinik*. (2.Baskı). (Çev. İ. Uysal). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze G. (2013c). *Spinoza ve ifade problemi*. (Çev. A. Nahum). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

- Deleuze, G. (2013d). *Foucault*. (Çev. B. Yalım ve E. Koyuncu). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2014). *Sinema I: Hareket- imge*. (Çev. S. Özdemir). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2015). *Anlamanın mantığı*. (Çev. H. Yücefer). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze G. (2016a). *Nietzsche*. (Çev. İ. Karadağ). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2016b). Edimsel ve Virtüel. H. Yücefer (Editör), *Gilles Deleuze: Ortadan başlamak içinde* (s. 87-118). Cogito (82), yapı kredi yayınları.
- Deleuze, G. (2017). *Fark ve tekrar*. (Çev. B. Yalım ve E. Koyuncu). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2019a). *Temellendirme nedir?* (Çev. O. Karayemiş). <http://seminerdeleuze.org/temellendirme-nedir-3-bolum-temel-ve-soru/>. Erişim Tarihi: 22.01.2020.
- Deleuze, G. (2019b). *Quad ve diğer televizyon oyunları (Beckett)- bitik (Deleuze)*. (Çev. C. Gündüz ve A.O. Gültekin) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2019c). *Bilgi: Foucault üzerine dersler*. (Çev. A. Baran). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. (Trs. B. Massumi). London: The Athlone Press.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2000). *Kafka: Minör bir edebiyat için*. (Çev. Ö. Uçkan ve I. Ergüden). İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2001). *Felsefe nedir?* (6. Baskı). (Çev: T. Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2012). *Anti- Ödipus: Kapitalizm ve şizofreni*. (Çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Descartes, R. (2015). *Meditasyonlar: Metafizik üzerine düşünceler*. (Çev. C. Dürüşken). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve iktidar*. (4. Baskı). (Çev. O. Akınhay ve I. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2016). *Entellektüelin siyasi işlevi: Seçme yazılar I*. (4. Baskı). (Çev. O. Akınhay, I. Ergüden ve F. Keskin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Frege, G. (2015). *Anlam ve gönderge üzerine*. (Çev. H. Kayıkcı). Semantik. (Der. M. Richard). Ankara: Gugukkuşu Yayınları.
- Genosko, G. (1996). *Felix Guattari: an aberrant introduction*. New York: Continuum.
- Goodchild, P. (2005). *Deleuze & Guattari: Arzu politikasına giriş*. (Çev. R.G. Ödül). İstanbul: Ayrıntı Yayıncılık.

- Guattari, F. (1972). *Psychanalyse et transversalité: Essais d'analyse institutionnelle*. Paris: Librairie François Maspéro.
- Guattari, F. (1984). *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*. (Trans. R. Sheed). New York: Penguin Books.
- Guattari, F. (1995). *Chaosmosis: An Ethico- Aesthetic Paradigm*. (Trans. J. Pefanis). United States: Indiana University Press.
- Guattari, F. (1996). *The Guattari Reader*. (Trans. G. Genosko). London: Blackwell Publishers.
- Guattari, F. ve Rolnik S. (2007). *Molecular revolution in Brazil*. (Trans. K. Clapshow and B. Holmes). Los Angeles: Semiotext(e) Press.
- Guattari, F. (2009). *Soft Subversions: Texts and interviews 1977- 1985*. Los Angeles: Semiotext(e) Press.
- Guattari, F. (2011). *The Machinic Unconscious: Essays in schizoanalysis*. (Trans. T. Adkins). Los Angeles: Semiotext(e) Press.
- Guattari, F. (2013). *Schizoanalytic cartographies (impacts)*. (Trans. A. Goffey). London: Bloomsbury Academic.
- Guattari, F. (2014). *Kaçış çizgileri: Başka bir olanaklar dünyası için*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Guattari, F. (2015). *Psychoanalysis and transversality: texts and interviews 1955-1971*. (Trans. A. Hoges). Los Angeles: Semiotext(e) Press.
- Habermas, J. (1981). New social movements. *Telos*, 49: 33-37.
- Hegel, G.W.F. (1996). *Anahatlarda felsefi bilimler ansiklopedisi – 1: Mantık bilimi (küçük mantık)*. (Çev. A. yardımcı). İstanbul: İdea Yayıncılık.
- Hegel, G.W.F. (2014). *Mantık bilimi: Büyük mantık*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayıncılık.
- Hegel, G.W.F. (2016). *Tinin görüngübilimi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayıncılık.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations: An introduction to phenomenology*. (Trans. D. Cairns). UK: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1994). *Avrupa insanlığının krizi ve felsefe*. (Çev. Ö. Sözer ve A. Sabuncuoğlu). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kalaycı, N. (2020). Antikçağ'da şiire karşı diyalektik: poetik kültürde ve sokratik kültürde imge üretimi. *Cogito*, 97: 17-42.
- Kant, I. (1993). *Saf aklın eleştirisi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2016). *Yargı yetisinin eleştirisi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

- Karadağ, İ. (2014). Yaratıcılık ve öznelilik. A. M. Aytaç ve M. Demirtaş (Editör), *Göçebe düşünmek: Deleuze düşüncesinin sınırlarında* içinde (s. 50-83). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Karadağ, İ. (2016). Deleuze'ün Göçebe savaş makinesi. (Ed. Ömer Faruk). *Dışarıdan düşünmek* içinde (s.125-152). İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.
- Karadağ, İ. (2018). Devrimi düşünmek. (Ed. S. Kurtar ve M. Demirtaş). *Felsefe ve devrim* içinde (s. 15-38). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Klossowski, P. (1966). Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Mème. İçinde *cahiers de Royaumont*, Minuit (s. 233-235).
- Laclau, E. ve Mouffe, C. (1992). Hegemonya ve sosyalist strateji, (Çev. A. Karadam ve D. Şahiner). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Lazzarato, M. (2016). *Göstergeler ve makineler*. (Çev. F.N. Demici). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Leibniz, G.F.W. (2019). *Teodise*. (Çev. H. Batuhan). Ankara: Fol Yayıncılık.
- Levi- Strauss, C. (2016). *Yaban düşünce*. (7. Baskı). (Çev. T. Yücel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Linkedens, R. (1975). *Hjelmslev: Prolegomenes a une theorie du langage*. MD: Waverly Press.
- Marx, K. (1997). *Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisi*. (Çev. K. Somer). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2009). *Demokritos ile Epikouros'un doğa felsefesindeki ayrım*. (Çev. H. Demirhan). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2011). *Kapital cilt: 1*. (Çev. M. Selik). İstanbul: Yordam Yayıncılık.
- Marx, K. (2016). *1844 el yazmaları*. (10. Baskı). (Çev. M. Belge). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Massumi, B. (2013). *Kapitalizm ve şizofreni için kullanıcı rehberi*. İstanbul: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Massumi, B. (2019). *Duygu politikası*. (Çev. H. Erdoğan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Maturana, H.R. ve Varela F.G. (1998). *Bilgi ağacı: İnsan anlayışının biyolojik temelleri*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- May, T. (2017). *Deleuze: Bir birey nasıl yaşayabilir?* (Çev. S. Çalcı). İstanbul: Kolektif Yayıncılık.
- Mengue, P. (2003). *Deleuze et la question de la democratie*. Paris: L'Harmattan.
- Marleau- Ponty M. (2017). *Algının fenomenolojisi*. (Çev. E. Sarıkartal, E. Hacımuratoğlu). İstanbul: İthaki Yayıncılık.

- Nietzsche, F. (2003). *Putların alacakaranlığı*. (Çev. İ.Z. Eyüpoğlu). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2009). *Ecce Homo: Kişi nasıl kendisi olur*. (3. Baskı). (Çev. C. Alkor). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2010). *Güç istenci*. (3. Baskı). (Çev. N. Epçeli). İstanbul: Say Yayınları.
- Offe, C. (1985). New social movements: Challenging the boundaries of institutional politics, *Social Research*, 52(4).
- Özçınar, Ş. (2007). *Kendinin-bilinci ve öteki diyalektiği: Hegel felsefesinde bilincin dolayımı ve nesneleşmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Patton, P. (2016). Demokratik – Oluş. (Ed. Hakan Yücefer). *Gilles Deleuze: Ortadan başlamak içinde* (s.144-163). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Petras, J. (2001). Emperyalizmin kokusu, *Kozmopolitik*, 1(1): 161-173.
- Platon. (1986). *Diyaloglar II*. (Çev. Ö.N. Soykan). İstanbul: Remzi Yayıncılık.
- Platon. (2014). Parmenides. (4. Baskı). (Çev. S. Babür). Ankara: İmge Yayınevi.
- Platon. (2016). *Devlet*. (31. Baskı). (Çev. S. Eyüpoğlu, M.A. Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2017). *Theaitetos*. (Çev. B. Akar). İstanbul: Bilgesu Yayıncılık.
- Platon. (2018). *Devlet adamı*. (3. Baskı). (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2020). *Phaidros*. (2. Baskı). (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Popkin, R.H. (1954). Charron and Descartes: The fruits of systematic doubt. *The Journal of Philosophy*, 51(25): 831-7.
- Rajchman, J. (2013). *Deleuze bağlantıları*. (Çev. B. Şannan). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Raunig, G. (2014). *n-1: Çokluğu oluşturmak*. (Çev. M. Çelik). Gezi'nin Yeryüzü Kardeşleri. (Ed. Sinem Özer) (s.239-254). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Read, J. (2014). Fetiş her zaman aktüel, devrim her zaman virtüeldir: Noolojiden noopolitikaya. (Çev. A. İkizoğlu). *Özgürleşme makineleri: Deleuze ve Marx içinde* (s.113-144). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Revel, J. (2006). *Michael Foucault güncelliğin bir ontolojisi*. (Çev. K. Atakay). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Ricoeur, P. (1967). *Husserl: An Analysis of his phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press.
- Savran, G. (1992). "Marksizim ve 'yeni toplumsal hareketler' tartışması," *Sınıf Bilinci*, 11: 6- 27.

- Spinoza, B.D. (1996). *Törebilim*. (Çev. A. Yardımlı) İstanbul: İdea Yayıncılık.
- Spinoza, B.D. (2015). *Politik inceleme*. (4. Baskı). (Çev. M. Erşen). Ankara: Dost Kitabevi.
- Thoburn, N. (2009). *Deleuze, Marx ve politika*. (Çev. A. Utku ve M. Erkan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Toscano, A. (2014). Gilbert Simondon. G. Jones & J. Roffe (Editör), *Deleuze'ün felsefi mirası* içinde (s. 435-456). (Çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Touraine, A. (1995). *Modernliğin eleştirisi*. (Çev. H. Tufan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tournier, M. (1994). *Cuma ya da pasif arafi*. (Çev. M. Ece). İstanbul: Ayrıntı Yayıncılık.
- Uexküll, J. V. (2010). *A foray into the worlds of animals and humans.: with a theory of meaning*. (Tarns. J.D. O'Neil). United States: The University of Minnesota Press.
- Valery, P. (1934). *Pieces sur l'art*. France: Galmard Presse.
- Wahl, J. (1929). *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Rieder.
- Wallerstein, I. (1993). *İrk, ulus, sınıf*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Whitehead, A. N. (2017). *Doğa kavramı*. (Çev. S. Çalcı ve S. Köse). İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Widder, N. (2014). John Duns Scotus. G. Jones & J. Roffe (Editör), *Deleuze'ün felsefi mirası* içinde (s. 41-60). (Çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Williams, C. (2001). *Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject*. London: The Athlone Press.
- Williams, R. (1989). *2000'e doğru*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Wood, E.M. (2001). Ulus devlet dünyasında kapitalizm. *Kozmopolitik*, 1(1): 103-112.
- Yavuz, A. (2018). *Frege'ni özel ad kuramındaki sonsuz gerileme sorunu*. VII. Mantık Çalıştayı Kitabı. <http://eprints.ersincan.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12432/1071/razikipler%2Bbas%C4%B1%C4%B1%2B-%2Bk%C3%BC%C3%A7%C3%BCk%2Bboyut.Pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Erişim Tarihi: 12.04.2019.
- Yücefer, H. (2016). *Potansiyelleri düşünmek: Deleuze'de virtüellik, oluş ve tarih*. H. Yücefer (Editör), Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak içinde (s. 87-118). Cogito (82), Yapı Kredi Yayınları.
- Yücefer, H. (2019). *İnsanlar ölür olaylar ölmez: Deleuze'ün öznesiz etiği*. Ş. Öztürk (Editör), İnsan Sonrası içinde (s. 98-144). Cogito: Yapı Kredi Yayınları.
- Zizek, S. (2015). *Bedensiz organlar*. (Çev. U.Y. Kara). İstanbul: Monokl Yayıncılık.
- Zourabichvili F. (2008). *Deleuze: Bir olay felsefesi*. (Çev. A.U. Kılıç). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.