

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

DELEUZE & GUATTARI

[DELEUZE VE GUATTARI ÜZERİNE BİR İNCELEME]

Ronald Bogue



biray

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

**DELEUZE
VE
GUATTARİ**

Ronald Bogue

birey yayıncılık : 124

felsefe

Dizgi-Mizanpaj

birey

Kapak

Ümit Karadağ

Baskı

lord Matbaa

Cilt

İstanbul Mücellit

ISBN

975-8618-58-X

Birinci Baskı

Kasım 2002

birey yayıncılık

Yerebatan Cad. Çatalçeşme Sok.
Üretmen İşhanı No. 29/17 Cağaloğlu
Tel: (0 212) 511 33 69 **Fax:** (0 212) 511 77 16
web: www.bireykitap.com

Deleuze ve Guattari

Ronald Bogue

Çevirenler

İsmail Öğretir-Ali Utku

Kitabın Özgün Adı: *Deleuze and Guattari*, Routledge, London and New York, 1989

Ronald Bogue:

Georgia Üniversitesi'nde karşılaştırmalı edebiyat profesörü olarak görev yapmakta olan Ronald Bogue, son yirmi yılda enerjisinin çoğunu Gilles Deleuze felsefesinin analizi üzerine yoğunlaştırdı. 1989'da Deleuze düşüncesi üzerine bir giriş yayımladıktan sonra Deleuze'ün edebiyata, müzik, resim ve sinema sanatlarına yaklaşımı hakkında çeşitli denemeler yazdı. Bogue, edebiyat eleştirisi tarihi, edebiyat teorisi, Deleuze'ün estetik teorisi, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'u ve *Bin Yayla*'sı, edebiyat ve bilim, edebiyatta dönemleştirme sorunu gibi konularda seminerler yürütenin yanı sıra, dünya edebiyatı, Avrupa komedisinin tarih ve teorisi, didaktik edebiyat, hiciv ve çağdaş dünya edebiyatı üzerine dersler verdi. Çevirdiği ve editörlüğünü yaptığı eserler yanında yayımlanmış çok sayıda makalesi de bulunmaktadır.

İsmail Öğretir:

Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde Öğretim Üyesidir.

Ali Utku:

Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevlisidir.

İçindekiler

Sunuş / 7

Teşekkür / 8

Kısaltmalar / 9

Giriş / 11

Birinci Kısım: Guattari'den Önce Deleuze / 25

1. Deleuze'ün Nietzsche'si: Düşünce,

Güç İstenci ve Ebedi Dönüş / 26

Değer Bıçme, Yorum ve Düşünce İmgesi / 28

Güç İstenci / 33

Reaktif-oluş ve Sağaltım Olarak Ebedi Dönüş / 38

Ebedi Dönüş / 42

2. İki Örnek Okuma: Proust ve Sacher-Masoch / 51

Proust / 52

Sacher-Masoch / 64

3. Büyük Sentez: *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantiği* / 77

Simulakrumlar ve İdealar: Platon ve Kant'ı Yıkma / 78

Gücünden Edimsele: Bireyleşme ve Yoğunluk / 85

Stoikler ve Anlam / 92

Saçma, Yapı ve Raslantısal Nokta / 101

İkinci Kısım: Deleuze ve Guattari / 109

4. *Anti-Oedipus*: Nietzscheci Arzulama-üretimi ve

Temsilin Tarihi / 110

Anti-Oedipus'tan Önce Guattari / 113

Arzu ve Üretim / 116

Arzulama-makinaları, Organsız Beden ve Göçebe Özne / 121

Temsilin Evrensel Tarihi / 127

5. Bir Örnek Okuma: Kafka'nın Köksapsal Yazı Makinası / 141

Oedipal Tuzaklar ve Kaçış-çizgileri / 142

Arzu ve Yasa / 148

Minör Edebiyat ve Dilin Yersizyurtsuzlaşması / 152

Temsil ve Deformasyonu / 157

6. Büyük Çoğalma: *Bin Yayla*'da Gösterge Rejimleri ve

Soyut Makinalar / 162

İfade ve İçerik / 164

Makinasal Düzenlemeler ve Soyut Makinalar / 169

Gösterge Rejimleri / 177

Dil ve Soyut Makina / 188

Sonsöz / 195

Bibliyografya / 214

Sunuş

İkili, anonim bir yazım biçimiyle karşılıklı ayartmaların peşine düşen Gilles Deleuze ve Félix Guattari, felsefe tarihinde ender rastlanan bir işbirliğine soyunmadan önce, bağımsız kariyerleriyle de dikkat çekici düşünürlerdi. Deleuze, 1950’li ve 1960’lı yıllarda Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, Bergson, Proust ve başkaları üzerine yaptığı çalışmalarla ün kazanmış bir felsefe profesörüydü. Guattari, 1950’lerden itibaren deneysel psikiyatri kliniği La Borde’da çalışan bir pratisyen psikanalistti ve Fransa’da anti-psikiyatri akımının önde gelen isimlerinden biriydi. Farklı ilgi alanları ve kuşaklardan gelen iki düşünürün kariyerleri ilk kez *Anti-Oedipus* (1972) üzerine çalışmaya başladıklarında birleşti. Ardından *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin* (1975), *Bin Yayla* (1980) ve her birinin ayrı ayrı yazdığı bir dizi eser geldi. Bu son derece aykırı metinlerde teori, politika ve gündelik yaşamda anti-ilkeler olarak farklılık ve çokluğu selamlarken birlik, hiyerarşi, özdeşlik, temeller, öznellik ve temsile duyulan modern inançları parçalama yönündeki esaslı çabalarıyla postyapısalcı söylemin ayırık konumlarını işgal ettiler.

Ronald Bogue, elinizdeki eserinde, Deleuze ve Guattari’nin güncel düşüncenin önemli kaynaklarından birini oluşturan yaratıcı ve yenilikçi teorik katkılarını, edebiyat tarihi ve metinlerine yönelik çözümlemeler için barındırdığı imkanlar açısından sorunlaştırıyor.

Deleuze-Guattari düşüncesinin edebi ve felsefi formunu açığa çıkarma yönündeki bu girişim nesnesinin doğasına uygun bir biçimde her iki düşünce formunu kesiştiriyor, içiçe geçiriyor. Bu özellikleriyle eser, disiplinler arası göçükte çalışan Deleuzoguattari düşüncesinin gövdesini ana hatlarıyla sergileyen bir giriş kitabı niteliğindedir.

Çeviri, kısa süre önce başlattığımız birlikte okuma ve tartışma sürecinin son ürünüdür. Çevirenler olarak, bizi disiplinlerimizin ve öznel kaygılarımızın ötesine taşıyan paylaşımlarımızdaki sabır ve özveriden dolayı birbirimize teşekkür borçluyuz.

İsmail ÖĞRETİR / Ali UTKU

TEŞEKKÜR

Bütün müsvelteleri gayretle ve içtenlikle gözden geçirip yorumda bulunan meslektaşlarım Mihai Spariosu ve Richard Unger'a derinden minnettarım. Profesör Spariosu çağdaş teorideki bir çok çetrefilli meseleyi aydınlattı ve Profesör Unger beni can kulağıyla dinleyip bu oldukça soyut materyalin sunumunda açıklık ve doğruluğun sağlanması konusunda baştan sona ısrarlı oldu.

Hubert McAlexander da müsveltelerin bazı parçalarını okudu ve yeri geldikçe destek ve teşviklerini esirgemedi, ona da gerçekten minnettarım.

Edebiyat eleştirisinde anahtar konular üzerine anlayışlı ve bilgili tartışma yılları sayesinde, bu projede bana dolaylı olarak yardım eden bir çok meslektaşına, özellikle de Betty Jean Craige ve Joel Black'e de teşekkür etmek istiyorum.

Charles J. Stivale cömertçe çeşitli başvuru kaynakları sağladı ve beni argümanlarımın gelişmesinde temel oluşturan birçok ikincil kaynağa yöneltti.

Len Tennenhouse ve Nancy Armstrong'a da teşekkürlerimi gönderiyorum; onların ilk yardımı olmadan bu proje gerçekleştirilemezdi.

Georgia Araştırma Vakfı'nın bu projenin ilk safhalarında yaz araştırmaları fonları konusundaki cömert desteğini de burada anmak istiyorum.

Son olarak, karım Svea Bogue'ye, bu girişimin her evresinde çok ihtiyacım olan sürekli teşviki, içten ve fedakar yardımından ötürü teşekkür etmeliyim.

R. Bogue

KISALTMALAR

Mümkün oldukça Deleuze ve Guattari'nin eserlerinin çevirilerine göndermede bulundum, yalnızca Fransızcası bulunan metinlerin çevirilerini kendim yaptım. Çevirilere göndermelerimde hem İngilizce versiyonun hem de Fransızca basımda karşılık gelen pasajın sayfa numaralarını verdim. Fransızca olanlar italiktir. (*Kafka, Dialogues* ve *Mille plateaux*'nun çevirileri bu kitabın müsvetteleri tamamlandıktan sonra yayımlandığından onlara gönderme yapılmamıştır.)

Gilles Deleuze

NP *Nietzsche and Philosophy*, tr. Hugh Tomlinson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983. *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF, 1962.

PS *Proust and Signs*, tr. Richard Howard, New York: G Braziller, 1972. *Proust et les signes* 4th edn, Paris: PUF, 1976.

M *Masochism: An Interpretation of Coldness and Cruelty*, tr. Jean McNeil, New York: G. Braziller, 1971. *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris: Minuit, 1967.

DR *Différence et répétition* [*Difference and Repetition*], Paris: PUF, 1968.

LS *Logique du sens* [*The Logic of Meaning*], Paris: Minuit, 1969.

D *Dialogues*, with Claire Parnet, Paris: Flammarion, 1977.

FB *Francis Bacon: Logique de la sensation* [*Francis Bacon: The Logic of Sensation*] Vol. 1, Paris: Editions de la différence, 1981.

EN "Ecrivain non: un nouveau cartographe", *Critique* 343 (Dec. 1975).

S *Spinoza: philosophie pratique*, Paris: Minuit, 1981.

PT *Psychanalyse et transversalité* [*Psychoanalysis and Transversality*], Paris: Maspero, 1972.

Gilles Deleuze ve Félix Guattari

AO *Anti-Oedipus* tr. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977. Preface by Michel Foucault, *L'Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizophrénie I*, Paris: Minuit, 1972.

K. *Kafka: pour une littérature mineure* [*Kafka: For a Minor Literature*], Paris: Minuit, 1975.

MP *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie II* [*Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*], Paris: Minuit, 1980.

Franz Kafka

DF *Dearest Father: Stoires and Other Writings*, tr. Ernst Kaiser and Eithne Wilkins, New York: Schocken, 1954.

T *The Trial*, tr. Willa and Edwin Muir, rev. E. M. Butler, New York: Modern Library, 1956.

PC *The Penal Colony: Stories and Short Pieces*, tr. Willa and Edwin Muir, New York: Schocken, 1948.

D1 *The Diaries of Franz Kafka: 1910-1913*, ed. Max Brod, tr. Joseph Kresh, New York: Schocken, 1949.

D2 *The Diaries of Franz Kafka: 1914-1923*, ed. Max Brod, tr. Martin Greenberg with Hannah Arendt, New York: Schocken, 1949.

LFF *Letters to Friends, Family and Editors*, tr. Richard and Clara Winston, New York: Schocken, 1977.

Giriş

... ve belki bir gün bu yüzyıl Deleuzecü bir yüzyıl olarak bilinecek.

Michel Foucault¹

1972'de filozof Gilles Deleuze ve psikanalist ve politik eylemci Félix Guattari, özellikle Jacques Lacan ve takipçilerinin formülleş-tirdiği şekliyle, 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında Parisli entelektüel çevrelerde çok yaygın hale gelen psikanaliz öğretilerine geniş çaplı bir saldırı olan *Anti-Oedipus: Kapitalizm ve Şizofreni* i yayımladılar. Bir çok kişi, *Anti-Oedipus*'ta Mayıs 1968 öğrenci ayaklanması ruhunun felsefi bir ifadesini buldu -bazıları, kitap, anti-yapısalcı ve Nietzscheci özgürleşme tematikleri içinde Marxist ve Freudyen motiflerin taşkın ve yerleşik geleneklere karşı çıkan bir sentezini sunduğundan dolayı; diğerleri, sorumsuz ve anarşistik bir libidinal özdüşkönlük politikası dillendiriyor görüldüğünden dolayı. Kitap, bir ara yaygın ve canlı tartışma odağı haline gelerek epey büyük bir başarı kazandı ve Deleuze'ün ya da Guattari'nin en çok tanınan eseri olarak kaldı. Hiç kuşkusuz, onun popülaritesi büyük oranda kural tanımaz radikalizminin ve psikanaliz eleştirisinin uygun bir zamana denk düşmesinden kaynaklandı. Ancak, *Anti-Oedipus* ne 68 Mayıs'ı irrasyonalizminin kendiliğinden bir taşması, ne de

¹ "Theatrum philosophicum", *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, çev. Donald F. Bouchard and Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), s. 165.

Deleuze'ün Nietzsche'si:

oportünist bir Lacancılık kültü sömürsüydü. Daha çok, yazarlarına kalırsa felsefe, psikanaliz ve politik teoride yaklaşık

yirmi yıllık bir incelemenin sonucu; bu yüzden o, Mayıs isyanına bir tepki olduğu kadar, on yıllara uzanan entelektüel akımlara da bir yanıtı.

Anti-Oedipus ortaya çıktığında, Gilles Deleuze zaten önemli bir Fransız filozof olarak kendini kabul ettirmişti. 1925'te doğdu, Paris'te Carnot Lisesine devam etti ve 1940'ların ortasında Sorbonne'da felsefe öğrenimine başladı, 1949'da *agrégation* sınavını kazandı. O ve öğrenci arkadaşları tıka basa rasyonalist gelenekle dolduruluyor, Hegel, Husserl ve erken Heidegger'in güçlükleriyle tanıştırılıyor ve disiplinlerinin gerçek temeli olarak felsefe tarihine saygı duymaya alıştırılıyorlardı. "Özgürleşme zamanında" diye belirtir Deleuze, "şaşılacak bir biçimde felsefe tarihinde tuzağa düşüyorduk, tümüyle doğal bir biçimde Hegel, Husserl ve Heidegger'e dalyorduk; genç köpekler gibi kendimizi Ortaçağ'ından çok daha kötü bir skolastisizmin kucağına atıyorduk" (D 18). Sorbonne'dan ayrıldıktan sonra, Deleuze felsefe tarihinde bir dizi incelemeye girişti, fakat düşünceleri ne akademik rasyonalizme, ne de savaş sonrası Hegelci, varoluşçu ya da fenomenolojik felsefeye uymayan yazarlar üzerinde yoğunlaşmayı seçti. "Felsefe tarihinin bir parçasını oluşturuyormuş gibi görünen, ama bir yandan ya da tüm yönlerde ondan kurtulan yazarlar: Lucretius, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson'u (D 21) içeren anti-rasyonalist bir gelenek olarak gördüğü şeye yöneldi. 1953'te Hume üzerine ilk kitabını, 1961'de Lucretius üzerine bir denemesini ve 1962'de Nietzsche, 1966'da Bergson ve 1968'de Spinoza üzerine kitaplarını yayımladı.

Bu filozofların Deleuze açısından en önemlisi, büyük ölçüde Deleuze'e 1940'lar ve 1950'ler boyunca Fransız düşüncesine fazlaca yayılan Hegelcilik için bir alternatif sunduğundan dolayı Nietzsche'ydi. 1933'den 1939'a kadar Hegel üzerine seminerleri, bir çok önemli Parisli entelektüel tarafından izlenen Rusyalı göçmen Alexandre Kojève aracılığıyla, Fransa'da, insan bilincinin ardışık biçimlerinin tarihini diyalektik olarak ele alan ve Tin'in "verili

Dünya'da İnsan tarafından gerçekleştirilmiş olumsuzlayıcı (yani yaratıcı) Eylem dışında bir şey olmadığını"² kabul eden antropolojik ve ateistik bir Hegel okuması başlatılmıştı. Kojève'in bilincin tarihi olarak diyalektiğe, olumsuzlama olarak özgürlüğe ve dünyanın dönüştürülmesi olarak eyleme vurgusu, savaş sonrası fenomenolojistleri, varoluşçuları ve hümanistik Marxistleri cezbettiler. Fakat Kojève düşüncesinin esasen en cazip ve yaşamsal yönü, Vincent Descombes'un ifadesiyle, felsefeyi "o zamana dek girmemiş olduğu politik kinizm, kitle kıyımı ve şiddetin erdemi ve en kapsamlı bir biçimde *aklın akla uygun olmayan kökleri* gibi varoluş alanlarını katetmeye"³ zorlamasıydı. Bununla beraber, Deleuze ve onun kuşağından bir çoğu için Hegelci diyalektik yalnızca rasyonel olmayana bağlanmak gibi *göründü*; onun olumsuzlama ve çelişki mantığı eninde sonunda rasyonel olmayan 'öteki'nin rasyonel 'aynı'nın yalnızca gölgesi olarak düşünülebileceği bir özdeşlik mantığı üzerine kuruluydu. Deleuze ve diğerlerine göre ihtiyaç duyulan şey özdeşlik ve temsil kavramlarına indirgenemeyecek fark *olarak* bir fark felsefesi idi. Deleuze bu tür bir felsefe için esini Nietzsche'de buldu.

1960'lar boyunca Deleuze bir Nietzscheci fark felsefesinin farklı yönlerini, bu düşüncenin ayrıntılı formülasyonunu *Fark ve Tekrar* (1968) ve *Anlamanın Mantığı*'nda (1969) sunarak geliştirdi. Deleuze'ün fark üzerine eseri, bir çok yönde, Derrida'nın (Heidegger

² Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, ed. Allan Bloom, çev. James H. Nichols, Jr. (New York: Basic Books, 1969), s. 71. Kojève'in, orijinal biçimiyle 1947'de yayımlanan *Introduction*'ı, Raymond Queneau tarafından toplanan ve hazırlanan Kojève'in 1933'den 1939'a kadarki ders notları ve el yazmalarından oluşur. Fransa'da 1940'lar ve 1950'ler boyunca Hegelci çalışmaların mükemmel bir değerlendirmesi için, bkz., Jean Hyppolite'in *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*'ine John Heckman'ın girişi, çev. Samuel Cherniak and John Heckman (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974), ss. xv-xli, Hegel'in 1930'dan 1975'e kadar Fransız felsefesindeki merkeziliği konusunda, bkz., Vincent Descombes'un övgüye değer eseri, *Modern French Philosophy*, çev. L. Scott-Fox and J. M. Harding (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), özellikle ss. 9-54.

³ Descombes, *Modern French Philosophy*, s. 14.

yoluyla) Nietzsche esinli yapıbozumcu girişimine, paraleldi. Hem Deleuze, hem de Derrida geleneksel felsefenin metafiziksel varsayımlarına, temsili düşünce modeline meydan okudular ve her ikisi de fark (ya da *difference*)'da Batılı rasyonalitenin kesin gerçeklerini aşındıran bir 'kavramsal-olmayan kavram' ya da 'kavram-olmayan'ı buldular. Derrida gibi Deleuze de, 1960'ların yapısalcı modasına, akımın daha radikal ve sarsıcı yönlerini kabul edip bilimsel nesnellik iddialarını reddederek bölünmüş bir ilgiyi sürdürdü.⁴ Yapısalcılık, Descartes'dan Sartre ve Merleau-Ponty'e kadar Fransız düşüncesinde rakipsiz hüküm süren özneyi ya da *cogito*'yu tahtından indirmenin yararlı amacına hizmet etmiştir. Lévi-Strauss gibi yapısalcılar, özneyi bilginin kaynağı ya da temeli olarak değil, öznenin kontrolünden kaçan -toplumsal, mitik, dilbilimsel vb- yapıların bir işlevi olarak gördüler. Deleuze, *cogito* üzerine bu saldırıyı memnuniyetle karşıladı, ama özneliği düzenleyen bu kişisel olmayan yapıların epistemolojik statüsünü sorguladı. Onun yapısalcılığa tepkisi Derrida'ninkine benziyordu: Tıpkı Derrida'nın Saussurecü dilbilimsel yapı analizinin araçlarını kabul etmesi ve sonra bildik yapı nosyonunu merkezsizleştirmede kullanması gibi, Deleuze de matematiksel yapı modelini kendi fark felsefesine dahil etmiş, fakat bir 'tekil noktalar', 'sabitlik-ötesi durumlar' ve 'göçebe dağılımlar' teorisi sayesinde modeli tümüyle sorunlaştırmıştır.

Öyleyse, *Anti-Oedipus*'un anti-rasyonel, post-yapısalcı yönelimi, 1968 Mayıs'ından esinlenmiş popüler düşüncelerle uyumlu olsa da Deleuze'ün eserinde bir ara görünmüştü. *Anti-Oedipus*'un 'gösteren tiranlığı'na hücumu basitçe Deleuze'ün yapısalcılığa saldırısının

⁴ Deleuze'ün yapısalcılık anlayışının özellikle açık bir ifadesi için, bkz.. "A quoi reconnaît-on le structuralisme", *Histoire de la philosophie: Vol. 8. Le XXe Siècle* içinde, ed. François Châtelet (Paris: Hachette, 1973), ss. 299-335. Fransız yapısalcılığına girişler pek çoktur, fakat bu karmaşık olgunun incelenmesinde kullanışlı bir başlangıç noktası Terence Hawkes'in *Structuralism and Semiotics*'idir (London: Methuen, 1977). Yapıbozum için sağlıklı bir giriş, Christopher Norris'in *difference/difference*'i açıklayan *Deconstruction: Theory and Practice*'idir (London: Methuen, 1982). Açık ve net bir Derrida okuması Rodolphe Gasché tarafından *The Tain of the Mirror* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986)'da sunulmuştur.

Deleuze'ün Nietzsche'si:

şiddetini artırdı. Eserin arzu ve bilinçdışı karakterizasyonu yalnızca Deleuze'ün 1962'de *Nietzsche ve Felsefe*'de taslağını çizdiği Nietzscheci 'güç istenci' kavramını genişletti. Ve onun Lacan'ın arzu teorisi eleştirisi, yalnızca Deleuze'ün savaş sonrası Hegelcilığe uzun süren karşıtlığının bir devamıydı. (Lacan, Kojève'in 1930'lardaki seminerlerine katıldı. Kojève'in Hegel'inin etkisi Lacan'ın eserinde çeşitli noktalarda görülebilir.) Doğrudan doğruya Deleuze'e atfedilemeyecek olan şey, *Anti-Oedipus*'un güçlü politik odağı ve özellikle onun sosyal ve psikolojik deneyim alanlarının karşılıklı ilişkisi ve etkileşimiyle ilgisidir. Bununla beraber, *Anti-Oedipus*'un bu yönü Mayıs 1968'den çok Félix Guattari'nin yıllar süren çalışmasına esin veren zihinsel uğraşların etkisini yansıttı.

Guattari, erken yaştan itibaren Marxist politik hareketler içinde aktif olagelmışti. 1930'da doğdu, kuzey batı Paris'in işçi sınıfı banliyölerinde büyüdü, bir liseli ve daha sonra eczacılık ve felsefede bir üniversite öğrencisi olarak çeşitli Komünist genç gruplara katıldı. 1950'de Komünist Parti'ye katıldı, fakat çok geçmeden çeşitli solcu karşıtlarla ilişki kurdu ve sonunda partiden 'atıldı'. 1950'lerin başında ve ortalarında, muhalif gazete *Tribune de Discussion*'un yayımlanmasına yardım ederek, Parti Communiste Français (PCF) içinde çalıştı. 1958'de Parti'yle ilişkisini kesti ve Cezayir'in bağımsızlığını destekleyen yoğun makaleler yüzünden art arda kapatılan ve yöneticilerinden ikisi uzun süreli tutuklanan muhalif *La Voie communiste* gazetesini yönetmeye ve ona katkıda bulunmaya başladı. 1965'te *La Voie communiste*'in yayımı kesildiğinde, Guattari, Partili olmayan solcuların birliği Opposition de Gauche'da (OG) zaten aktif haldeydi ve OG içindeyken Mayıs 1968 olaylarında önemli bir perde arkası rol oynadı.

Bir çok Radikal için 1968 Mayıs'ı düş kırıcı bir deneyimdi. Öğrenciler ve entelektüeller yalnızca yeni bir politik düzen için değil, aynı zamanda baskıdan uzak ve özgür yeni sosyal ilişki biçimleri için de çağrıda bulundular. PCF, öğrenciler ve işçilerle birleşmek yerine hükümeti destekledi. Mayıs isyancıları dikkatlerini gittikçe artan bir biçimde toplumsal kurumların yapılarına odakladığı için, PCF'nin

dış politikaları kadar iç örgütlenmesinde de büyük ölçüde bir baskı gücü olarak çalıştığı açığa çıktı. Guattari için, 1968 Mayıs'ı onun önceden kabul etmediği PCF'yi bir parça gözler önüne serdi. Parti'nin, önder entelektüellerini periyodik ihracına, 1956'da ve izleyen yıllarda Cezayir özgürlük mücadelesine ihanetine ve 1950'lerdeki de-Stalinizasyona karşı uzlaşmaz direnişine tanık oldu. Uzun zaman PCF'nin sınırlı yasal politik eylem kavrayışını devlet erkinin gaspı olarak eleştirmiş ve yıllarca PCF gibi kurumların baskıcı yapılarını suçlamıştı.⁵

Guattari, 1953'ten itibaren çalıştığı Dr. Jean Oury'nin Cour-Cheverny'de bulunan Clinique de Laborde adlı deneysel psikiyatri hastahanesindeki deneyimleri sayesinde, özellikle toplumsal kurumların politik boyutuna duyarlı hale geldi. Özgürleşmeden sonra, Dr. Oury ve diğer birkaç psikiyatrist, savaştan sonra toplama kamplarına benzerliği tümüyle görünür hale gelen geleneksel akıl hastahanelerinin yapısını ve işlevini sorunlaştırmaya başladılar ve La Borde kliniği gibi hastahanelerde, tedavi gören hastalar ve personel arasında, yerleşik kurumlarda bulunandan daha insani ve yaratıcı tedavi biçimleri ve daha az hiyerarşik etkileşim tarzları kurmak için çabaladılar. Guattari, La Borde kliniğinde, psikolojik bastırma ve toplumsal baskı arasındaki ilişki üzerine bir teori geliştirmeye başladı ve kendilerini kurumlardaki erk ilişkilerini incelemeye adanmış bir dizi grup içinde aktifleşti.⁶ 1965'te daha geniş tabanlı Société de Psychothérapie Institutionnelle (SPI) tarafından yeri alınacak olan Groupe de Travail de Psychologie et de Sociologie Institutionnelle

⁵ Savaş sonrası Fransız Marxizm'i üzerine aydınlatıcı açıklamalar şu eserlerde yer alır: Irwin M. Wall, *French Communism in the Era of Stalin* (Wesport, Conn.: Greenwood Press, 1983); Michael Kelly, *Modern French Marxism* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1982); Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism* (New York: St Martin's, 1984); ve Keith A. Reader, *Intellectuals and the Left in France Since 1968* (New York: St Martin's, 1987). Guattari'nin 1950'ler ve 1960'lar boyunca politik etkinlikleri "Raymond et le groupe Hispano" (PT 268-75)'da ayrıntılı bir biçimde ele alınır.

⁶ Guattari'nin kurumsal psikiyatri akımına katılımı PT'de özellikle ss. 9-97 ve 151-72'de belgelendirilmiştir. Onun toplumsal ve psikolojik grup dinamikleri teorisi 4. Bölüm'de ana hatlarıyla sunulmuştur.

(GTPSI)'in 1960'daki kuruluşuna katkıda bulundu. Aynı zamanda, psikiyatristler, psikologlar, öğretmenler, kent bilimciler, mimarlar, iktisatçılar, film yapımcıları, profesörler ve başkalarından oluşan 300 kişilik bir birliğin, kurumsal baskı biçimlerinin genel bir analizine adanmış *Fédération des Groupes d'Etudes et de Recherche Institutionnelle* (FGERI)'in 1965'deki kuruluşuna da yardımcı bulundu. FGERI ardından, Guattari'nin yayımının ilk on yılı boyunca editörlüğünü yaptığı disiplinler arası *Recherches* dergisinin sponsorluğunu yapan örgüt *Centre d'Etude de Recherche et de Formation Institutionnelles* (CERFI)'i doğurdu.

Guattari'nin kurumların psiko-sosyal dinamikleri üzerine düşüncesinin gelişiminde Lacancı psikanaliz öğrenimi de çok önemlidir. Psikanaliz, Fransa'da başlangıçta düşmanca karşılandı ve Freud'un Fransız entelektüel yaşamında önemli bir güç haline gelmesi ancak 1960'larda gerçekleşti. Freud'un popülaritesindeki bu gecikmiş dalganın başlıca sorumlu kişisi, çapaşık Freud okuması Viyanalı doktoru neredeyse Parisli bir filozofa dönüştüren Jacques Lacan'dı. Lacan'ın Saussurecü dilbilim ve yapısalcı antropoloji anlayışlarını psikanalitik teorinin bir parçası haline getirmesi, yapısalcılığın zinde döneminde Freud'u geniş bir izleyiciye kavuşturdu ve Lacan'ın merkezsiz özne kavramı, 1970'lerde Fransız entelektüellerinin ilgi merkezi olmayı sürdürdü. 1968 Mayısından sonra, psikanalizin popülaritesi hızla arttı ve Lacan'ın öğretileri baştan sona çeşitli disiplinlerdeki teorik tartışmalarda, özellikle de Marx ve Freud'un radikal bir politika içinde mümkün kaynaşımına odaklı tartışmalarda belirgin bir biçimde boy gösterdi.⁷ Guattari'nin Lacan'a ilgisi, Lacan'ın 1953'ten itibaren iki ayda bir gerçekleşen seminerlerine katıldığı için, psikanalizin popülaritesinin artışından birkaç yıl öncesine rastlar. 1962'den 1969'a kadar, Lacan'ın analizlerine maruz kaldı ve 1969'da Lacan'ın *Ecole Freudienne* de

⁷ 1960'lar ve 1970'lerde Fransız 'psikanalitik kültür'ünün oluşumu üzerine canlı bir değerlendirme için bkz., Sherry Turkle, *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution* (New York: Basic Books, 1978). Özellikle *Anti-Oedipus*'un yarattığı hareketlilik üzerine bkz., ss. 141-63.

Deleuze'ün Nietzsche'si:

Paris'ine analist bir üye olarak katıldı. 1950'ler ve 1960'lar boyunca Clinique de la Borde'da psikozluların tedavisine yönelik psikanaliz teknikleri geliştirmeye çalıştı. 1960'larda yazdığı kurumsal psiko-politika üzerine denemelerinde *objet petit-a*, İmgesel ve efendi-gösteren olarak fallus gibi Lacancı kavramların cömertçe kullanımını ortaya koydu. 1969'da Deleuze'le karşılaşana kadar, Freud ve Marx'ın mümkün sentezleri üzerine çalışıyordu ve Lacancı-olmayan açıdan bir toplumsal ve politik bilinçdışı teorisi formülleştirmeye başlamıştı. Deleuze'le birlikte *Anti-Oedipus*'ta sundukları psikanalizin bu teorisini ve bir tamamlayıcı eleştirisini geliştirdiler.

Anti-Oedipus'un popülaritesi Deleuze ve Guattari'ye belirli bir şöhret sağladı fakat olumsuz yan etkileriyle birlikte. Anti-psikiyatrinin ve Mayıs ruhunun sembolleri haline geldiler ve sonuç olarak *Anti-Oedipus*'u haber veren daha kapsamlı ilgiler genellikle gözden kaçtı. *Anti-Oedipus* genellikle, eser üzerine tartışmaların önemini belirsizliğe sürüklediği Deleuze'ün ilk eserleriyle ilişkilendirilirse ciddi bir biçimde sürdürülemeyecek bir görüş olan bir naturalizm ya da kendiliğindencilik manifestosu olarak ele alındı. Aynı zamanda, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'tan sonraki çabaları, modası geçmiş bir düşünce tarzının basit devamları olarak dışlandıkları için genellikle hak ettiklerinden daha az ilgi gördü. Bu, talihsizlikti, çünkü Guattari'nin *Moleküler Devrim* (1977) ve *Makinasal Bilinçdışı*'nda (1979) olduğu kadar Deleuze ve Guattari'nin *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin* (1975) ve *Bin Yayla* (1980)'sında da, Michel Foucault'nun etkin erk ve beden politikası incelemelerine bütünlük sağlayan incelikli bir arzu ve güç bağıntısı teorisi geliştirildi (Bu noktayı kitabın ikinci kısmında işleyeceğiz). Ne mutlu ki, Deleuze ve Guattari'ye ilgi yeniden canlanıyor. Deleuze'ün iki ciltlik *Sinema*'sı (1983 ve 1985) ve *Foucault*'su (1986) yaygın ve olumlu bir biçimde değerlendirildi ve Guattari'nin radikal amaçlar uğruna usanmaz çabaları ve keskin toplumsal ve politik denemeleri (bunların bir çoğu *Kış Yılları: 1980-1985* eserinde

toplannmıştır) onu yavaş yavaş radikal solun önemli bir sözcüsü olarak kabul ettirdi.⁸

Deleuze ve Guattari'ye, en tanınmış eserleri hakkında bilgi veren entelektüel akımları göz önüne alarak girmeyi yararlı buldum. Fakat *Anti-Oedipus*, incelememin tek ya da merkezi konusu değildir. Deleuze'ün 1960'lardan itibaren yazılarına ve Deleuze ve Guattari'nin 1972'den 1980'e kadarki ortak girişimlerine özel vurgularla Deleuze ve Guattari'nin eserlerine genel bir giriş sunmaya çalıştım. "Yirminci Yüzyıl Eleştirmenleri" dizisine* bir katkı olarak bu kitabın amaçlarından biri, Deleuze ve Guattari'nin eserlerinin edebiyat teorisi ve eleştirisi incelemesi açısından önemini göstermektir. Ne Deleuze ne de Guattari öncelikle bir edebiyat eleştirmenidir, ancak her ikisi de uzun uzadıya edebi kişiler -en başta Proust ve Kafka- üzerine yazdılar ve her ikisi de tüm yazılarında edebiyat eserlerini geniş bir biçimde kullandılar. Temsilin doğası, yorumun statüsü, göstergenin yapısı, dilin toplumsal kurumlarla ve söylemsel olmayan gerçeklikle bağıntısı gibi, yakın zamanlarda edebiyat teorisyenlerinin zihinlerini özellikle meşgul eden bir çok felsefi meseleyle ilgilendiler. Onlar herhangi bir Freudçu ya da Lacancı edebiyat eleştirisine ciddi bir meydan okuma ortaya koyan

⁸ Guattari, 1970'ler ve 1980'ler boyunca politik ve psikiyatrik hareketler içinde aktif kaldı. Bir kaç yıl kadın hakları ve gay hakları örgütleriyle birlikte çalıştı. 1975'de aktif bir üyesi olarak kaldığı Réseau International d'Alternative à la Psychiatrie'nin kuruluşuna yardım etti. 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başında, Fransa ve İtalya'da, bu ülkelerde yayın yapma izni olan radyo istasyonlarının sayı ve türleri konusunda yürürlükteki devlet yönetmeliğine karşı reform hareketleri olan 'özgür radyo hareketleri'ne katıldı. Son zamanlarda, fiziksel şiddet tehditlerine rağmen, kanıtsız bir biçimde teröre bulaşmakla suçlanan çeşitli İtalyan muhaliflerinin (en tanınmışları Antonio Negri) savunmasına katıldı.

Deleuze'ün, 1971'de Foucault'nun örgütlenmesine yardım ettiği Group d'Information sur les Prisons'u da içeren çeşitli politik amaçları desteklediği belirtilmelidir. 1969'da, 1978'e kadar ders verdiği Paris Üniversitesi'nin Vincennes'daki deneysel kampüsün öğretim üyelerine (Vincennes'in yıkılıp öğretim üyeleri Saint Denis kampüsüne taşındığı zaman) katılarak eğitim reformu ve sol muhalefetle dayanışmasını kanıtladı.

* Routledge yayımları tarafından hazırlanan, editörlüğünü Christopher Norris'in yaptığı ve kitabın içinde yer aldığı dizi kastediliyor. (ç.n)

Deleuze'ün Nietzsche'si:

bir psikanaliz eleştirisini dillendirdiler ve edebiyat tarihinin esaslı bir yeniden konumlandırılması için çeşitli imkanlar sunan tarihsel modeller önerdiler. Sonuç olarak, edebi ve edebi-olmayan söylem arasındaki ayrım üzerine, tüm düşünceyi sanatsal yaratıcılık, tüm yazımı bilimsel deneyim olarak kabul eden özellikle ikna edici bir post-yapısalcı saldırı biçimi geliştirdiler.

Bununla beraber, bu incelemenin daha geniş amacı, Deleuze ve Guattari düşüncesinin genel gelişiminin, özellikle bu edebi meselelerin yerleştirilebileceği bir değerlendirmesini sunmaktır. Şimdilerde, onların eserine hiçbir temel giriş mevcut değil ve elinizdeki incelemenin yalnızca edebiyat uzmanları için değil, fakat Deleuze ve Guattari'nin tartıştıkları edebi-olmayan bir çok disiplinle ilgilenen okuyucular için de yararlı olabileceği umulur. Böyle bir

de dikkate alarak (5. Bölüm) Deleuze ve Guattari'nin 'şizoanalitik' düşüncesinin sınırlarını çizmeye çalışıyorum.

Deleuze ve Guattari korpusunda yinelenen temalar ve konulardan çok, tek tek kitaplardaki argümanların gelişimine yoğunlaşma kararım, öncelikle, Deleuze'ün ve Guattari'nin tartışmalarında yaygınlaşan belirli bir dengesizliği düzeltme arzusundan kaynaklanmıştır. Yorumcular, genelde onların ürünlerinin savurgan ve oyuncu yönüne vurgu yapmış ve tek tek eserlerin sistematik tutarlılığından ya da düşüncelerinin temel sürekliliğinden pek az söz etmişlerdir. Yalnızca özgül metinlerin ayrıntılı bir açıklamasının, Deleuze ve Guattari'nin kendi bireysel ve kolektif ereklarının, bu ereklar yerleşik mantığın ve geleneksel entelektüel görgünün yıkımını içerse bile, peşinden koşarken sergiledikleri ciddiyet ve mantıksal titizliği ima edebileceğine inanıyorum. Tek tek eserlerin yakından incelenmesinin, bu kitabı başka türlü gerçekleşebilecek olandan daha geniş bir okuyucu alanına -tanınmayan iki yazar hakkında basit merak sahiplerine-, ama aynı zamanda çoğunlukla ürkütücü Deleuzoguattarici gövdede derinlikli araştırma yapanlara ve bu metinlerin yorumlanabileceği başka yolları gözden geçirmek isteyenlere de yararlı kılacağı umulur.

Bu tür bir odak, avantajlarına rağmen belirli zorunlu kısıtlamaları da beraberinde getirir. Tartışmamı birkaç temel eserle sınırlandırmak ve yalnızca ara sıra Deleuze'ün tek tek filozoflar (Nietzsche dışında) üzerine erken incelemelerine, Guattari'nin ortak çalışma olmayan yayınlarına ve Deleuze'ün *Bin Yayla*'dan sonraki yazılarına baş vurmak zorunda kaldım. Bununla beraber, incelenen metinlerin Deleuze ve Guattari düşüncesinin özellikle dil ve edebiyat konusundaki temel yönelimini gösterdiğine inanıyorum. Her ne kadar onları, Derrida, Lacan, Foucault ve genelde postyapısalcılıkla ilişkilendirmeye çalıştıysam da konularının daha geniş felsefi hareketler içinde kapsamlı bir analizi de burada dışarda tutulmuştur. Onların düşüncesinin, rahatlıkla başlı başına bir kitap oluşturabilecek olan psikanalitik ve politik teori açısından önemi, ister istemez yüzeysel bir biçimde konu edilmiştir. Sonuçta karmaşık bütünler olarak argümanlara bağlı kalmak bazı daha çapraşık meselelere,

Deleuze'ün Nietzsche'si:

onlar bir kaç okuyucunun yolunu kesmeden önce girilmesini gerektirdi, yine de bu meseleleri kesip atmak Deleuze ve Guattari düşüncesinin en yaşamsal yönünden uzaklaşmak olacaktı.

Gerçek anlamda, bu incelemenin ortak paydası ve birleştirici gücü Deleuze'dür, ancak, basitçe bunun 'Deleuze hakkında' bir kitap olduğunu söylemek de yanlış olacaktır. Guattari'nin konumu, pek de Usta Deleuze'e çiraklık yapmak değildir (Onların ortak bir biçimde geliştirdikleri fikirlere işaret etmek için biraz kaba ancak entelektüel açıdan zorunlu olan Deleuzoguattarici türetmesinde ısrarım bu yüzden). Psikanalizin başlangıç eleştirisi için bir itme gücünün ve bir karşı, 'şizoanalitik' teori için projenin Guattari'ye ait olması gibi, *Anti-Oedipus* ve *Bin Yayla*'nın bir çok merkezi kavramı da onundur. Guattari'nin akademik felsefi gelenek dışındaki konumu, ortak çalışmalarından itibaren Deleuze'ün eserindeki daha doğrudan politik, toplumsal ve tarihsel ilgilerin içeriğine açık bir biçimde önemli katkıda bulundu. Ve Guattari'nin pratik deneyim yılları - psikozlularla çalışırken psikiyatrik hastahanelerdeki; bir analizand ve daha sonra bir analist olarak psikanalitik çevredeki; ve kuruluşuna ve sürdürülmesine katkıda bulunduğu bir çok politik grup ve araştırma topluluğundaki- Deleuze'le birlikte bu kadar sık soyundukları teorik yaratının çılgınca kaçışları için vazgeçilmez bir temel sağlar (Deleuze ve Guattari'yi politik ve psikanalitik deneyimsizlikle suçlayanların iyi düşünmeleri gereken bir nokta). Guattari'nin bağımsız yazdığı bir çok eserin gösterdiği gibi, onun zihni, ciddi bir dikkati hak edecek kadar keskin ve büyüleyicidir.

Fakat herşeyden öte, değişmeyen, özerk bir Deleuze gibi bir şeyin olduğunu varsaymamalıyız. Tüm eserlerinde, Deleuze, geniş bir filozoflar topluluğuna karşı, fikirlere özgü dirimsel güç konusundaki kendisine ait sürekli duygunun mümkün kıldığı dikkat çekici bir uyumluluk gösterir. Hume üzerine kendi ilk incelemesinde "Bir felsefi teori" der Deleuze,

gelişmiş bir sorudur, başka bir şey değil: kendikendine, kendi içinde, bir sorunun çözümünü değil, formülleştirilmiş bir sorunun zorunlu imalarının en yüksek derecedeki gelişimini içerir. ... Şeyleri sorunlaştırmak, şeyleri sorunun emrine vermeyi ve teslim etmeyi

*ifade eder, böylelikle bu güç ve sıkıntılı teslimiyet içinde şeyler bize bir öz, bir doğa gösterirler.*⁹

Ancak bu özümseme yeteneğiyle birleşen şey başkalarının düşüncesini dönüştürme gücüne sahip bir yetenektir; Deleuze'ün çağdaşı ve uzun süreli arkadaşı romancı Michel Tournier'e göre Deleuze bir liseliyken bile bu yeteneği göstermişti:

*çeviri, aktarım gücü: aşınmış okul felsefesinin tümü bir kez Deleuze'le ilişkiye girince tanınmaz hale geldi, acimizi, tembelliğimizi tamamen bozan, engelleyen çiğ bir yenilikle, henüz bağdaşmadığı bir tazelik esintisiyle doldu.*¹⁰

Deleuze'ün eserinin her yerinde mevcut bu dönüştürücü güç, ani ve kararsız bir mevkide, ikincil bir bağıntı ya da alt bir öğretide yaşam veren merkezini keşfederek, bir düşünce gövdesini yeniden düzenleme yeteneğidir. Felsefeler daha çok

ilk ilkelere göre tanımlanır, diye belirtir Deleuze, ama ilk ilke daima bir maske, basit bir imgedir, o yoktur; şeyler ancak ikinci, üçüncü, dördüncü ilke düzleminde hareket etmeye ve canlanmaya başlar. Ve bunlar artık ilke bile değildirler. Şeyler yalnızca ortada yaşamaya başlar. (D. 68-9)

Bu özümseme ve yeniden düzenleme gücü, basitçe bir kendine mal etme kapasitesi değildir. Deleuze'de sürekli bulunan şey, onun bir başkasının düşüncesi üzerine yaratıcı dönüştürmelerinin her biri kendisinin paralel bir dönüşümünü gerektiriyormuşçasına, bir eserden yenisine yönelimde kurnazca bir değişimdir. Guattari ile ortak çalışmalarında Deleuze, bilinçli bir biçimde her birinin öteki haline geleceği bir karşılıklı başkalaşım, bir yaratıcı karşılaşma arar, fakat Deleuze'ün her eserinde, düşüncenin nesnesinde ve düşünürde merkezsizleştirici bir değişime yol açan bir karşılaşmayı, bir ortak çalışmayı içeren bir anlam vardır. Bir yazarın özel ismi der Deleuze, “bir özneye değil, fakat özne olmayıp, failler, unsurlar olan, en azından iki terim arasında meydana gelen bir şeye işaret eder.” (D

⁹ *Empirisme et subjectivité: Essai sur la nature humaine selon Hume* (Paris: PUF, 1953), s. 119.

¹⁰ *Le Vent Paraclet* (Paris: Gallimard, 1977), ss. 151-2.

65). Deleuze ve Guattari'nin birbirini izleyen 'tarih'inin genetik veya evrimsel bir anlatı olarak değil, bir göçebe yolculuk olarak tasarlanmasının nedeni budur. Deleuze, Nietzsche'nin düşüncesinin bir göçebe düşünce olduğunu söylemişti ve bu ifade Deleuze ve Guattari için de aynı şekilde uygundur. Deleuze ve Guattari'nin açıklamasında, göçebe kabileler bir yurttan hiçbir sabit ve yerleşik sınır kabul etmez, fakat kendi kapasiteleri ölçüsünde bir yer işgal eder ve daha sonra yollarına devam ederler. Bu kitabın her bir bölümü, bir ya da iki göçebe karargâhın, hepbirinin topografik, meteorolojik, kabilesel/toplumsal iç sınırlarla doğaçlama uyum içinde yapılmış çadırları, sürüleri ve kabile mensuplarının düzenlemesinin haritasını çıkartmaktadır. [Yazarların özel isimleri der Deleuze, "kişi isimleri değil, halkların ve kabilelerin, bir bölgedeki hayvanların ve bitkilerin, askeri operasyonlar ya da kasırgaların isimleridir" (D 65).] Önce yurtlar –Nietzsche, Proust, Sacher-Masoch- açık bir biçimde ortaya konuluyor fakat derece derece daha az tanınır, daha yayılğan, heterojen ve ara sıra gerçeküstü hale geliyorlar. Deleuze'ün kabilesiyle Guattari'nin kabilesi belirli bir noktada birleşirler ve bir parça birbirlerinden uzaklaştıklarında, her bir kabile daha fazla öteki, yine her biri daha fazla kendisi olmaya başlar. Her karargahta, silahlar gasp edilir, armağanlar alınır, yerli sakinler kabile tarafından kabul edilir; ve yolculuk devam ederken, yandaşlar ve dönmeler, *Fark ve Tekrar* ve *Bin Yayla*'nın dipnotlarını dolduran kendi kabilesel kökenlerinin kayıtları olarak ordulaşırlar. Hep aynı kabile ama asla aynı çoğullukta değil, hep aynı süreç ama asla sabit bir durum değil, hep aynı tekil bir olay ama asla öngörülebilene bir sonuç değil. Tekrarlanan, "fakat yaşamda tekrarlanan şeyler gibi her seferinde değişmiş, farklı bir ritimle, farklı bir eşlikle aynı ve yine de başka"¹¹ olan Proust'taki bir Vinteuil Sonat teması gibi kendisini farklılaştıran bir fark. Her bir karargâh arasında sürükleyici bir akış, rastlantısal bir sapma. Ve karşılıklı değişimleri karmaşık bir yazgı oluşturan kabileler arasında daima gizli, paralel göçler, örtülü etkileşimler - Deleuze, Foucault...

¹¹ Proust, *A la recherche du temps perdu*, ed., Pierre Clarac and André Ferré (Paris: Pléiade, 1954), III, 259.

Deleuze'ün Nietzsche'si:

Birinci Kısım
Guattari'den Önce Deleuze

Deleuze'ün Nietzsche'si: Düşünce, Güç İstenci ve Ebedi Dönüş

Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe* (1962) adlı kitabı Fransız felsefesinde önemli bir dönüm noktasına işaret eder. Deleuze'den önce, Fransa'da Nietzsche ciddi bir düşünür olarak pek fazla dikkate alınmadı; 1960'ların sonu ve 1970'lerde, Nietzsche, Fransız düşüncesinde başlı başına bir varlık haline geldi. Her ne kadar bu gelişmeyi yalnızca Deleuze'e atfetmek abartılı olacaksa da, onun Nietzsche incelemesi, Nietzsche'yi Fransa'da sistematik açıdan tutarlı bir filozof olarak ele alan ilk çalışmaydı ve Deleuze'ün Nietzsche okuması daha sonraki Nietzscheci incelemelerde ve genelde Fransız postyapısalcılığında merkezi hale gelen sorulara kapı açtı.¹²

Nietzsche ve Felsefe, aynı zamanda Deleuze'ün kariyerinde de önemli bir aşamaya işaret eder, çünkü onun geç eserlerindeki merkezi tema ve ilgilerin bir çoğu, ilk ifadelerini burada bulurlar. Deleuze'e göre Nietzsche yalnızca rapsodik bir aforizmacı değil, Platon, Hegel ve Kant'a verdiği yanıtlar çağdaş düşüncenin temel sorunlarını resmeden derin bir felsefe tarihi anlayışıyla entelektüel açıdan tutarlı bir filozoftur. Deleuze'ün görüşüne göre, Nietzsche'nin başlıca hedefleri Platonculuğu yıkmak ve bir güç fiziği üzerine kurulu bir oluş felsefesi geliştirmek; Hegel'in 'olumsuzlama'nın olumsuzlaması'nın yerine bir olumlama felsefesi yerleştirmek ve Kant'ın eleştirel felsefe projesini, onu Batı rasyonalitesinin geleneksel ilkelerine karşı yönelterek tamamlamaktır. Bunlar aynı

¹² James A. Leigh de "Deleuze, Nietzsche and eternal return" başlıklı incelemesinde, Nietzsche'nin Fransa'da kabulünde Deleuze'ün merkezi bir rol oynadığına katılır. Bkz., *Philosophy Today* (Fall 1978), ss. 206-23.

zamanda Deleuze'ün de kendi eserlerinin çoğunda peşinden koştuğu ereklendir.

Deleuze'ün yargısına göre, Nietzsche'nin olgun düşüncesinin merkezinde 'güç istenci' ve 'ebedi dönüş' kavramları vardır.¹³ İki sözcük takımına Nietzsche'nin geç eserlerinde özellikle de *Güç İstenci*'nde toplanan yayımlanmamış fragmanlarda sıkça rastlansa da, Deleuze'den önceki yorumcular bunları belirsiz ve tutarsız nosyonların gevşek ifadeleri olarak ele alıp hiçbir özel ilgi göstermediler.¹⁴ Bununla beraber, Deleuze, Nietzsche'nin "çok kesin yeni kavramlar için kesin yeni terimler kullandığını" öne sürerek Nietzsche felsefesinin "tüm kesinliği"ni (NP 52, 59) onun terminolojisinde görür. Bu bölümde, Deleuze'ün Nietzsche okumasının ana hatlarını izlemek, özellikle de Deleuze'ün güç istenci ve ebedi dönüş -iki kesin, anlaşılması biraz güç olsa da yeni kavram için iki kesin yeni terim- konusundaki yenilikçi yorumu üzerine odaklanmak istiyorum. Bu tür bir analiz, Deleuze'ün başkalarının düşüncelerini dönüştürme yeteneği konusunda bazı

¹³ Deleuze'ün *la volonté de puissance*'ı ve *l'éternel retour*'u *der Wille zur Macht*'in ve *die ewige Wiederkunft*'ün (ya da *die ewige Wiederkehr*) uygun çevirileri olarak rastgele kabul etmesi, özellikle de Deleuze, Almanca'da bu tür söz oyunlarının uygulanabilirliğini göz önüne almaksızın Fransızca terimlerle oynadığında Nietzsche'nin bazı öğrencilerini rahatsız edebilir. Bununla beraber bu tür özgürlüklere rağmen, onun güç istenci ve ebedi dönüş kavramları üzerine temel yorumunun, Almanca ifadelerin gösterimsel ve çağrışımsal anlamlarıyla uzlaştırılabileceğine inanıyorum.

¹⁴ Belirgin istisnalar Heidegger ve Fink'tir. Bununla beraber, onların Nietzsche üzerine eserleri ve Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe*'si arasındaki ilişki sorunsaldır. Heidegger'in *Nietzsche*'si 1961'de ortaya çıktı, fakat 1971'e kadar Fransızca'ya çevrilmedi. Fink'in *Nietzsches Philosophie*'si 1960'da yayımlandı, fakat ancak 1965'de çevrildi. Deleuze'ün açıkça özümsemediği Heideggerci içgörüler yalnızca Nietzsche'ye ayrılmış olan eserlerden değildir ve *Nietzsche ve Felsefe*'de Heidegger'in "Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' Sözü" denemesini alıntılar. Bununla beraber, Heidegger ve Fink'in Nietzsche üzerine kitaplarının, Deleuze'ün Nietzsche okumasını doğrudan etkilemiş olması mümkün görünmemektedir. Nietzsche, Heidegger, Fink ve Deleuze arasındaki ilişki üzerine bir tartışma için bkz., Mihai Spărosu'un yakında yayımlanacak olan çalışması, *Dionysus Reborn: Play and the Aesthetic Dimension in Modern Philosophical and Scientific Discourse*.

şeyler ima etmenin yanında, Deleuze düşüncesini bir bütün olarak değerlendirmek için zorunlu temel çalışmayı da sağlayacaktır.

Değer Biçme, Yorum ve Düşünce İmgesi

Deleuze, Nietzsche'yi felsefe tarihi içinde konumlandırırken, onun Kant'la ilişkisini belirlemede özellikle dikkatlidir. Deleuze, Nietzsche'de yalnızca "Kantçı bir miras değil, yarı-açık, yarı-örtük bir rekabet" de (NP 52, 59) bulunduğunu öne sürer. Nietzsche düşüncesi Kant tarafından ancak mükemmel olmayan bir biçimde başlatılan bir *eleştirel* felsefe görevini tamamlama çabasıdır. Nietzsche'ye göre Kant'ın başarısız olduğu yer, *değerleri* eleştirel analizin dışında tutmasıdır. Kant, Hakikat, İyilik ve Güzellik'in değerini varsayar ve eleştirisi bu sorgulanmamış değerlere tümüyle boyun eğer. Nietzsche, bu yüzden, değer sorununu düşünceye katmayı ve değer eleştirisini yeni, soykütüksel bir felsefenin merkezi kılmayı önerir.

Nietzsche, değerlere onların soylarını kendi kökenlerine kadar izleyerek değer biçmeye çalışır. Değerler, "yargılayanların ve değer biçenlerin varlık tarzlarından, varoluş kiplerinden" (NP 1, 1-2) kaynaklanırlar ve tüm varlık tarzları yüksek ya da düşük, soylu ya da adidirler. Soylu varoluş kipi gerçekte aktif ve olumlayıcıyken, adi varoluş kipi reaktif ve olumsuzdur. Değerler, varlık tarzları aracılığıyla yaratılır ve kökenleri daima yüksek ve düşük, soylu ve adi arasındaki farkla gösterilir. "Soykütük, değerlerin kendi değerlerinin kaynaklandığı ayrımsal unsuru gösterir. Soykütük böylece doğuş kökenini ama aynı zamanda kökendeki farkı ya da kökenin uzaklığını ifade eder." (NP 2, 2).

Değerlerin kökeninde yatan farktır, fakat farkları yaratmanın iki ayrı yolu vardır: biri olumlayıcı biri de olumsuz. Olumlayıcı ve soylu yol efendinin yoludur. Efendi kendisini olumlar ve kendisini iyi olarak tanımlar; sonra kölenin adiliğini tanır ve köleyi kötü olarak adlandırmada kendisinin köleden farkını olumlar. Köle, tersine,

efendisine kızar ve onu kötü olarak adlandırır. Kölenin başlangıç edimi bir reaksiyon, efendi üzerine olumsuz bir değer biçmedir ve kendisini iyi olarak ilan etmesi basitçe bir ikinci reaksiyon, bir ikinci olumsuzlamadır. Efendi, “Ben iyiyim, öyleyse o kötüdür” der. Köle “O kötüdür [yani iyi değildir] bu yüzden ben iyiyim [yani iyi olmayan değilim]” der.¹⁵ Köle “bir ego-olmayan tasarımıma, sonra nihayetinde kendini benlik olarak ortaya koymak için kendisini bu ego-olmayanın karşısına koymaya ihtiyaç duyar. Bu, kölenin şaşırtıcı kıyasıdır: o, bir olumlama görüntüsü üretmek için iki olumsuzlamaya ihtiyaç duyar” (NP 123, 139). Köle, düşüncesi Hegel’inki gibi çelişme ve olumsuzlama yoluyla ilerleyen ve yalnızca bir ‘olumsuzlamanın olumsuzlaması’ aracılığıyla olumlamaya ulaşan gizli bir Hegelcidir. Köle, tıpkı Hegel gibi, efendiliği anlayamaz, çünkü efendinin erki arzuladığını ve kölenin katında tanınmayı, kendi karşısında kendi erkinin bir temsilini aradığını varsayar. Fakat Nietzsche, bunun kölenin efendilik kavrayışından başka bir şey olmadığına ısrar eder. Ancak güçsüz olanlar erki arzular, ancak reaktif olanlar başka birinin katında kendi erklerinin onaylanmasına ihtiyaç duyarlar. Efendi, kendi erkinin tanınması ya da temsilini, basitçe kendi erkinin kendi uygulaması içinde olumlanmasını ve kendisinin köleden farkının sonradan gelen bir olumlamasını, bir ‘olumlamanın olumlaması’nı aramaz. Efendi kendi farkını olumlar, köle farklı olanı inkâr eder. Biri fark ve olumlama aracılığıyla, diğeri çelişme ve olumsuzlama aracılığıyla ayrımlar yapar.

Değerlerin bir değer biçimi, değerlerin farklılık kökeniyle, bu değerleri yaratan yaşam tarzının bir belirlenimiyle başlamalıdır. Bu tür bir değer biçme, zorunlu bir biçimde yorumu da içerir, çünkü bir yaşam tarzının değerleri her şeye nüfuz eder ve onlara kendi anlamlarını verir. Örneğin efendinin iyi ve kötüsünün kölenin iyi ve

¹⁵ Nietzsche, efendinin ‘kötü’sü *schlecht* (kötü, aşağılık, sefil) ile kölenin ‘kötü’sünü *böse* (şer) dilbilimsel açıdan ayırır. Deleuze benzer biçimde efendinin *le bon* ve *le mauvais* kategorileri ile kölenin *le bien* ve *le mal* kategorileri arasında, *Bon/mauvais*’i içkin bir beden etiğiyle ve *bien/mal*’ı aşkın bir din ahlâkıyla ilişkilendirerek ayırım yapar. Bkz., *On the Genealogy of Morals*’ın ilk denemesi, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1967) ve N 123, 139.

kötüsüyle hiçbir ilgisi yoktur ve ancak bu sözcüklerin ayırtedici bir yorumu onların birbirlerine karşı anlamlarını açığa çıkarır. Bir şeyin anlamı ya da manası (*sens*) “şeyi temellük eden, onu sömüren, onu elinde tutan veya onda ifade bulan güç”ün bir işlevidir. Bir fenomen, “anlamını varolan bir güçte bulan bir gösterge, bir semptomdur. Tüm felsefe bir semptomatoloji ve bir göstergebilimdir” (NP 3, 3). Yorum, Deleuze’ün Nietzsche’de “*dramatizasyon* metodu” (NP 78, 89) olarak adlandırdığı şeyi gerektirir. Nietzsche, “Bu ne anlama geliyor?” değil, “Bu anlamı üreten kimdir?” sorusunu sorar. ‘İyi’ ve ‘kötü’, hiçbir özgül anlama sahip değildir, fakat konuşanın yaşam tarzının semptomlarıdır; yalnızca sözcüklerin ‘dramatize edilme’siyle, onların bir efendinin ya da bir kölenin ağzına yerleştirilmesiyle anlamları belirlenebilir.¹⁶

Yorum ve değer biçme Nietzsche’nin eleştirel felsefesinin araçlarıdır, fakat Deleuze bu eleştirinin kendisinin hiçbir şekilde tarafsız ya da önyargısız olmadığını öne sürer. Her değer biçme bir yaşam tarzını ifade eder ve her yorum bir varoluş kipinin semptomudur. Nietzsche’nin nihai hedefi, başlangıcından beri Batı felsefesine egemen olan olumsuz ve reaktif düşüncüyü etkisiz hale getirecek olumlayıcı ve aktif bir düşüncüyü dillendirmektir. Aktif değer biçme hem değerlerin yaratımını ve hem de olumsuz değerlerin olumlayıcı yıkımını içerir. Efendi değer biçtiği zaman kendisini olumlar ve böylece değerler yaratır ve kendisinin köleden farkını olumlar ve kendisinin içinde olumsuz olanı sevinçli bir biçimde yıkar. Bu yüzden Nietzsche’nin eleştirisi olumsuz değil olumlayıcıdır ve yeni değerlerin yaratılmasından ayrılamaz. Nietzsche’nin hedefi, hem semptomları okuyan ve ilaçlar salık veren bir yorumlayıcı-hekim, hem de olumsuz değerleri yıkan ve yeni

¹⁶ Deleuze Nietzsche’nin dramatizasyon metodunu anlarken “kendimizi tüm ‘kişiselci’ göndermelerden kurtarmamız gerektiği” konusunda bizi uyarır. “Bu anlamı üreten kim?” diye sorduğumuzda “kim” “bir bireye, bir kişiye değil, daha çok bir olaya yani önermedeki ya da fenomendeki çeşitli ilişkileri içinde güçlere ve bu güçleri (erk) belirleyen genetik ilişkilere işaret eder.” Konuşan “daima Dionysus’dur, Dionysus’un bir maskesi ya da bir kılığıdır, bir şimşek parıltısıdır” (NP, İngilizce Çeviriye Önsöz. xi).

değerler yaratan değer biçici-sanatçı olan olumlayıcı bir filozof olmaktadır.

Deleuze, Nietzsche'nin Kantçı eleştiriyi tamamlamasının nihai sonucunun yeni bir düşünce imgesinin yaratılması olduğunu öne sürer. Nietzsche'nin Kant'ın akıl eleştirisinde eksik bulduğu şey aklın bir soykütüğü, "aklın kendi kökeni"nin, "kendisini akılda saklayan ve ifade eden istenç"in (NP 91, 104) bir analizidir. Bu tür bir soykütük eksiktir, çünkü "Kant yalnızca çok eski bir eleştiri kavrayışını, eleştiriyi bilgi ve hakikatin kendileriyle değil, bilgi ve hakikate dair tüm iddialarla ilgilenmeye yöneltilmesi gereken bir güç olarak gören bir kavrayışı sınırına taşımıştır" (NP 89, 102). Nietzsche, hakikat sorusunu dramatize eder ve "Hakikati arayan kim? Başka bir deyişle: hakikati arayan kişinin istediği nedir?" (NP 94, 108) diye sorar. Nietzsche hakikat arayıcısının herşeyden önce aldatılmış olmamak istediği bulgusuna erişir. Dünya aldatıcı ve yanıltıcıdır, bir 'görünüş' dünyasıdır, böylece hakikat adamı onu bir başka dünyanın, bir öte dünyanın, bir gerçek dünyanın karşıtı kılar. Bu spekülâtif karşıtlığın altında iyi bilgi ve yanlış yaşamın ahlâki bir karşıtlığı vardır ve bu karşıtlık yalnızca yaşamı yaşamın aleyhine döndürmek ve yaşamı bilgiye boyun eğdirmek için yaşamı düzeltme istencinin bir semptomudur. Nihayetinde bu yaşamı düzeltme istenci nihilistik bir istençtir, çünkü hakikat adamı yaşamın, kendisinin olduğu kadar reaktif ve öç alıcı hale gelmesini, kendi kendisine karşı dönmesini ve kendisini yok etmesini ister.

Öyleyse Nietzsche görünüşte masum hakikat arayışının altında yatan ahlâki, çileci ve nihilistik bir istenci gözler önüne serer. O, bu hakikat istencinin yerine, bir olumlayıcı sahtelik istencini yani bir aldatma istencini üstün, yaratıcı bir istence dönüştürecek olan sanatsal bir istenci koymayı önerir. Bu tür bir istencin bildirdiği bir düşünce, bilgiyi yaşamın karşısına koymayacak, yaşamı rasyonel bilginin dar sınırlarına hapsedmeyecek ve sonra bilgiyi reaktif bir yaşamın indirgenmiş standartlarıyla ölçmeyecektir. Daha çok, bu tür bir düşüncede yaşam 'aktif düşünce gücü' haline ve düşünce "olumlayıcı yaşam gücü" haline gelecektir. "Öyleyse düşünmek

yaşamın yeni imkanlarını keşfetmek, icat etmek anlamlarına gelecektir.” (NP 101, 115)

Deleuze’e göre bu tür bir düşünme tarzı, geleneksel dogmatik düşünce imgesine üç şekilde antitez oluşturan yeni bir düşünce kavrayışı gerektirir. Birincisi, bu tür bir düşüncenin unsuru hakikat değil, anlam ve değerdir, bu tür bir düşüncenin kategorileri “doğruluk ve yanlışlık değil, *soylu* ve *adi*, *yüksek* ve *alçak*’tır” (NP 102, 119). İkincisi, bu tür bir düşüncenin düşmanı, yanlışlık, düşünceyi kendi doğal akışından saptıran düşünmeye dışsal bir güç değildir, fakat aptallıktır, düşünceye içsel *adi* bir düşünme tarzıdır: “tümüyle hakikatlerden oluşan embesil düşünceler, embesil söylemler vardır; fakat bu hakikatler *adidir*, onlar *adi*, sıkıcı, donuk bir ruhun hakikatleridir” (NP 105, 120). Sonuç olarak, bu tür bir düşünce düşünceyi yanlışlıktan koruyan metoda değil, “düşünceyi elinde tutan güçler”in şiddetine ihtiyaç duyar. Şiddet, “bir erk, bir *düşünme gücü* olan düşünce olarak” düşünceleşmeli, “düşünceyi aktif-oluşa sokmalıdır” (NP 108, 123)

Düşünce daima yorum ve değer biçmedir ve onu elinde tutan güçlere bağlı olarak ya *soylu* ya da *adidir*. Düşünce aktifleştiği zaman, olumsuz olan her şeyin sevinçli bir yıkımıyla ve yaşamın yeni imkanlarının bir yaratımıyla sonuçlanır. Deleuze, Nietzsche’yi, bir aktif filozof örneği, reaksiyon ve olumsuzluk semptomlarının şifresini çözen bir hekim ve yeni bir düşünce imgesi yaratan ve onun dillendirilmesi için yeni biçimler icad eden bir sanatçı olarak kabul eder. Nietzsche fragmanter aforizma sayesinde bir fenomenin anlamını yorumlar ve şiir sayesinde çeşitli anlamların hiyerarşik değerini belirler. “Fakat değerler ve anlam böylesi karmaşık nosyonlar olduklarından şiirin kendisine değer biçilmesi ve aforizmanın yorumlanması gerekir. Şiir ve aforizma kendileri bir yorum ve değer biçme nesnesidirler” (NP 31, 36). Yorum ve değer biçme iki boyuta sahiptir, “ikincisi aynı zamanda birincinin dönüşüdür, aforizmanın dönüşü ya da şiirin dönüşüdür” (NP 31, 36). Olumlayıcı kılığıyla Deleuze’ün göndermede bulunduğu yorum ve değer biçmenin dönüşü ebedi dönüştür ve yorumlayan ve değer biçen şey güç istencidir.

Güç İstenci

Güç istenci ele geçirilmesi zor ve kolaylıkla yanlış anlaşılabilen, ancak Nietzsche'nin düşüncesinde merkezi bir yere sahip ve Deleuze'e göre ebedi dönüş kavramıyla bütün bütün ilişkili bir kavramdır. Güç istencinin ne olduğunu söylemek kolay mesele değildir, fakat ne *olmadığı* rahatlıkla ifade edilebilir. Bu, sözcüğün yaygın kullanımıyla bir 'istenç' yani yol açtığı eylemlerden ayrılabilen bilinçli bir karar faili değildir, çünkü Nietzsche sık sık bu tür bir soyut nosyonun özne ve yüklem arasında, öznenin eylemlerinden ayrılan özerk bir aktör olduğu nosyonunun gelişimini cesaretlendiren dilbilimsel ayrım tarafından üretilmiş bir kurgu olduğunu öne sürer. Güç istenci bir 'erk arzusu' da değildir, çünkü Nietzsche'ye göre güç istenci bir olumlama kaynağıdır ve erk arzusu köleye yakışan, reaktif ve olumsuz bir arzudur. "Erk arzusu", der Deleuze, "güç istencinin zayıf biçimi olan imgedir"¹⁷ Güçsüz, gücünün erkini olumsuzlamak için erki arzular, güçlü, aksine, erki yalnızca uygular, asla arzulamaz.

Deleuze güç istenci nosyonuna güç ve beden kavramları yoluyla yaklaşır. Nietzsche'ye göre bizimki, içinde hiçbir kendiliğin sabit bir özdeşliği koruyamadığı bir oluş, sürekli akım ve değişim dünyasıdır. Böylesi bir dünyada, "yalnızca tüm diğer dinamik kuantumlarla bir gerilim ilişkisi içindeki dinamik kuantumlar dışında şeyler asla kalıcı değildir".¹⁸ Öyleyse doğa, bir etkileşimli güçler çokluğudur ve tüm güçler ya baskındır ya da bastırılmış. Bir beden "baskın ve bastırılmış güçler arasındaki bu ilişki" ile tanımlanır. "Her güç ilişkisi bir beden oluşturur -isterse kimyasal, biyolojik, toplumsal ya da politik olsun. ... Bir bedende üstün ya da baskın güçler *aktif* olarak bilinir ve adi ya da bastırılmış güçler *reaktif* olarak bilinir" (NP 40, 45). Biz güç ve beden hakkında az şey biliriz, çünkü bilgimizi genellikle bilinç kanıtları üzerine şekillendiririz ve bilincin kendisi

¹⁷ "Sur la volonté de puissance et l'éternel retour", *Nietzsche, Cahiers de Royaumont* (Paris: Minuit, 1967), s. 278.

¹⁸ *The Will to Power*, çev. Walter Kaufman ve R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1968), # 635, s. 339.

yalnızca reaktif güçlerin varolmasının bir semptomudur. Nietzsche’de “bilinç asla özbilinç değil, kendi bilincinde olmayan bir benlikle ilişki içindeki bir egonun bilincidir. Kendi bilincinde olmayan, efendinin değil, bir efendiyle ilişki içindeki kölenin bilincidir” (NP 39 44-5). Bilinç kaçınılmaz olarak bedeni kendi reaktif perspektifinden görür ve “bulunmadıkları taktirde reaksiyonların kendilerinin güç olamayacakları” (NP 41, 47) aktif güçlerin doğasını yanlış kavrar. Gerçek bir bilim aktifliğin, “zorunlu olarak bilinçdışı olanın” (NP 42, 48) bilimi olmalıdır. Böyle bir bilim “aktifliğin birincil tanımı” olan “dönüşüm erkini, Dionysusçu erki” keşfedecektir (NP 42, 48).

Deleuze, bu aktiflik biliminin anahtarını Nietzsche’nin, sonuçta bir dinamik güç ilişkileri felsefesi olan doğa felsefesinde bulur. Deleuze öncelikle gücün baskın ve bastırılmış *nicelikleriyle* gücün aktif ve reaktif *nitelikleri* arasında ayrım yapar. Nietzsche’nin gücün niteliklerini bazen yalnızca niceliklerin işlevleri olarak ele aldığı ve bazen de niteliklerin niceliklere indirgenmesine karşı çıktığı gözleminde bulunur. Deleuze, bunun, Nietzsche açısından karışıklık delili değil, nicelik farklılıklarının soyut bir anlamda ele alınmaması gerektiğine dair bir kaygının delili olduğunu öne sürer. Güçlerin nicelleşmesindeki ayartma, güç denklemlerini, rastlantısal bir biçimde bir araya gelmiş güçlerin matematiksel eşitliklerini kurmak ve güçler arasındaki özgül farklılıkları görmezden gelmektir. Verili bir ilişki içinde hiçbir güç çifti birbirine eşit değildir ve her bir güç diğer güçlerle fark ilişkisi içindedir. “Nicelikteki farklılık, gücün ve gücün güçle ilişkisinin özüdür” (NP 43, 49). Bir ilişkideki iki güçten biri baskın diğeri bastırılmış olacaktır ve her biri bu ilişki tarafından belirlenecek olan özgül bir aktif ya da reaktif olma niteliğine sahip olacaktır.

Bununla beraber, gücün aktif ve reaktif nitelikleri aynı zamanda gücün niceliklerinden kesinlikle çıkarılamayacak terimlerle de karakterize edilmelidir. Bir aktif güç, reaktif güçleri yönetir, kendine mal eder ve onlara biçimler yükler (NP 42, 48). O, aynı zamanda “erkinin sınırına (*jusqu’ au bout*) gider” (NP. 59, 66), oysa bir reaktif

güç kendisini sınırlandırır ve “boyun eğdiği zaman bile” kendisiyle ilişki içinde olduğu “aktif gücü sınırlar” (NP 56, 63). Öyleyse, bir aktif güç kendisinin diğer güçlerden farkını olumlarken, bir reaktif güç kendisinden farklı olanı olumsuzlama eğilimindedir. Sonuç olarak Deleuze, “güçlerin ölçütü ve kendi nitelikleri hiçbir şekilde mutlak niceliğe değil, kendilerinin göreceli gerçekleştirmelerine bağlıdır” ve “en az güçlü, eğer sınıra (jusqu’au bout) giderse, güçlü kadar güçlüdür” (NP 61, 69) iddialarını ileri sürmektedir. Öyleyse Deleuze’nün nicelik farkları açısından güçlerin ilişkisini karakterize ettiği aktif güçlerin reaktif güçlerle ilişkisiyle sınırlanmış gibi ve aktif güçlerin aktif güçlerle ya da reaktif güçlerin reaktif güçlerle ilişkisine ait değilmiş gibi görülecektir.

Bununla beraber, tek başına gücün nicelikleri ve niteliklerinin karakterizasyonu, Nietzscheci gücü geleneksel fiziğin mekanistik gücünden ayırmak için yeterli değildir. Bu yüzden, Nietzsche, güç kavramı “hala tamamlanmaya ihtiyaç duyuyor: ona, ‘güç istenci’ adını verdiğim bir iç istencinin yüklenmesi gerekiyor” der.¹⁹ Güç istenci güce içseldir ancak ona indirgenemez, çünkü Deleuze, “güç yapabildiği şeydir, güç istenci istediği şeydir (La force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut)” der (NP 50, 57). Deleuze, güç istencini şöyle tanımlar:

gücün hem ayrımsal hem de genetik olan soykütüksel unsuru. Güç istenci, hem ilişkili güçlerin niceliksel farkı, hem de bu ilişki içindeki her güce aktarılan niteliğin kendisinden türediği unsurdur. Güç istenci burada kendi doğasını güçlerin sentez ilkesi olarak açığa vurur” (NP 50, 56).

Güç istenci kavramı olmaksızın güçler belirlenimsiz kalır. Güç istenci güçler arasındaki ilişkiyi hem niceliksel (nicelikler arasındaki farkları belirleyen ayrımsal unsur olarak) hem de niteliksel (her bir gücün niteliğini ya aktif ya da reaktif olarak belirleyen genetik unsur olarak) açıdan belirler. Güç istenci bir ilkedir ancak herhangi soyut bir anlamda değil. Kavramsal açıdan güçten ayrılabilen fakat

¹⁹ *The Will to Power*, # 619, ss. 332-3

herhangi bir tekil örnekte belirlediği özgül güçlerden asla uzaklaştırılamayacak plastik bir ilkedir. Bu yüzden o, ne (Schopenhauer'daki gibi) evrensel bir istenç, ne de (geleneksel psikolojideki gibi) bireysel, kendisiyle özdeş bir istençtir. "Güç istenci plastiktir, içinde belirlendiği her bir durumdan koparılamaz; tıpkı ebedi dönüşün varlık, ama oluşun olumladığı varlık olması gibi, güç istenci de bütünlüktür ama çokluğun olumladığı birliktir." (NP 85-6, 97)

Deleuze güç istencinin gücün niteliklerinden ayrılması gereken niteliklere sahip olduğunu iddia eder: "*aktif* ve *reaktif* gücün özgün niteliklerine işaret eder, fakat *olumlayıcı* ve *olumsuz* güç istencinin başlangıçta varolan niteliklerini gösterir" (NP 53-4, 60-1). Her ne kadar aktif güçler ile olumlayıcı güç istenci arasında ve reaktif güçler ile olumsuz güç istenci arasında temel bir yakınlık varsa da, gücün nitelikleriyle güç istencine ait olanlar tamamen ayırdırılır. Güçler, yalnızca güç istencinin araçlarıdır ve onlar, "kendilerinin ötesine geçen ve kendi ereklerine ulaşmaları için kendilerine gerekli bir şey olarak" (NP 54, 61) güç istencine ihtiyaç duyarlar. Daha önemlisi, "olumlama ve olumsuzlama eylemin ve reaksiyonun ötesine yayılır, çünkü onlar oluşun kendisinin doğrudan nitelikleridir. Olumlama eylem değildir ama aktif oluş gücüdür, kişileşmiş *aktif oluş*'tur. Olumsuzlama basitçe bir reaksiyon değildir ama bir *reaktif oluş*'tur" (NP 54, 61). Deleuze burada, güç istencini, gücün bir tür iç merkezi, kendisini yalnızca bireysel güçler içinde açığa vuran, fakat bireysel güçleri bir gelişim çizgisinde birleştirmek üzere onların ötesine geçen oluşun genel bir yönelimi olarak öne sürüyor görünür. "Sanki olumlama ve olumsuzlama eylem ve reaksiyonla ilişki içinde hem içkin hem de aşkın gibidir; onlar oluş zincirini güçler ağından oluştururlar" (NP 54, 61). Güç istencinin güçleri uzamsal ve zamansal olarak ayırıp birleştirerek güçler sayesinde hareket eden oluşun erki olduğu söylenebilir.

Deleuze, ayrıca güç istencinin belirleyici aktifliğini ayrımsal unsur olarak ve onun *açığa çıkış*'ını bir etkilenim gücü olarak da ayırır. Güç istenci kendisini, Deleuze'un, bir beden gücünün, onun

etkilenebilme tarzlarının sayısının bir işlevi ve bir beden etkilenim kapasitesinin kendi gücünün bir ifadesi olduğu Spinozacı öğretiyile sıkı bir biçimde paralel olarak gördüğü bir nosyon olan “bir etkilenim kapasitesi” (NP 62, 70) olarak açığa vurur.²⁰ Hem Spinoza’da hem Nietzsche’de etkilenim gücü “zorunlu olarak pasiflik değil, *duygululuk*, duyarlık, duyum ifade eder” (NP 62, 70). Bir dereceye kadar basitleştirmek istersek, geleneksel güç nosyonu yalnızca bir istenç ya da iç merkez gibi güçler arası ilişkileri belirleyen bir şeyle değil, aynı zamanda güçlerin birbirlerini ‘algılama’larına ve birbirlerinden etkilenebilmelerine izin veren ‘duyumlar’ ve duyum-duygularla tamamlanmaya da ihtiyaç duyar. Gücün duyarlık ve duygululuğu güç istencinin açığa çıkmasıdır ve güç istenci ne kadar olumluysa, güçte açığa çıkan etkilenim gücü de o kadar büyüktür. (Nietzsche’nin duyguların tüm yararlı kavrayışlarını niçin olumsuz bir güç istencine yüklediği anlaşılabilir: haz aramak ve acıdan kaçınmak sınırlı bir etkilenim gücü açığa vurmaktır). Böylece güç istenci, bir erk *duygusu* ve ondan türeyen tüm duygululuk, duyum ve duyguyu içerir.

Öyleyse, güç istenci ister aktif, ister reaktif olsun her bir gücün niteliklerinin kendisinden kaynaklandığı gücün niceliklerinin ayrımsal ilişkilerini kuran soykütüksel güç unsurudur. Güç istenci, niteliği ya olumlayıcı ya da olumsuz olan gücün bir tür iç merkezi, aktif ya da reaktif oluş erkidir ve o, gücün duygululuğu, etkilenim gücü olarak açığa çıkarılır. Kısacası, güç istenci güç *ilişkileri* olarak bir doğa teorisini mümkün kılan bu kavramdır -dinamik (aktif ya da reaktif-oluş), nitelikçe belirlenmiş (soykütüksel güç unsuru) ve her bir gücün diğerine karşılıklı etkisini gerektiren (gücün duygululuğu).

Güç istencinin bu karakterizasyonu elimizdeyken, güç istencinin niçin aynı zamanda yorumlayan ve değerlendiren, düşüncüyü ele geçiren ve onun aktif ya da reaktif, olumlayıcı ya da olumsuz olup olamayacağını belirleyen şey olduğu anlaşılabilir. Yorum sorunu,

²⁰ Deleuze Spinoza’nın beden kavrayışını *Spinoza et le problème de l’expression* (Paris: Minuit, 1968), ss. 197-203 ve *Spinoza: Philosophie pratique* (Paris: Minuit, 1981), ss. 27-43, 164-75’de uzun uzadıya ele alır.

“verili bir fenomene ya da olaya anlam veren gücün niteliğinin kestirilmesi ve bundan hareketle güçlerin varolan ilişkilerinin ölçülmesi”dir (NP 53, 60). Değer biçme sorunu, “bir şeye değer veren güç istencinin belirlenmesidir” (NP 54, 61). Bununla beraber, yorum ve değer biçme ilgisiz etkinlikler değildir, ama kendileri güç istencinin işlevleridir. Gücün ayrımsal unsuru olarak güç istenci güçlerin niteliklerini belirleyen ve böylece yorumlayan şeydir. Ya olumlama gücü ya da olumsuzlama gücü olarak güç istenci değer bahşeden ve böylece değer biçen şeydir. Güç istenci anlamın ve değerın kaynağıdır ve bu yüzden “güç istenci temelde yaratıcı ve vericidir: amaçlamaz, istemez, arzulamaz, her şeyden öte erki arzulamaz. O verir” (NP, 85, 97).

Reaktif-oluş ve Sağaltım Olarak Ebedi Dönüş

Deleuze’ün güç istenci açıklamasındaki temel amacı, Nietzsche’nin doğa felsefesinin gücün baskın ve bastırılmış nitelikleri, gücün aktif ve reaktif nitelikleri ve olumlu ve olumsuz güç istencinin karşılıklı ilişki içindeki kavramları açısından anlaşılabilirliğini kanıtlamaktır. Bununla beraber, eğer gücün baskın nitelikleri ve aktif nitelikleri yalnızca olumlayıcı güç istenciyle birleştirilseydi ve eğer gücün baskın nitelikleri ve gücün aktif nitelikleri daima galip gelseydi bu tür ayrımlar aşırı görülebilirdi. Bu modelin ilk güçlüğü, soyut güçlerden, aktif ve reaktif güçlerin karmaşık kombinasyonlarından oluşan bedenlerdeki edimsel güç düzenlemelerine döner dönmez ortaya çıkar. Her ne kadar güç istenci, kendilerinde açığa çıktığı güçlerden asla ayrılamasa da ve her ne kadar güç istencinin kendisiyle özdeş ve bireysel bir istenç olarak düşünülmemesi gerekse de, bir bedende tek bir egemen güç istencinden ve dolayısıyla hem aktif hem de reaktif güçleri denetleyen bir olumlayıcı ya da bir olumsuz güç istencinden söz edilebilir. Fakat fiziksel güç teorisini en çok karmaşıklaştıran şey insanlar arasında, reaktif güçlerin, durmadan bastırılan güçlerin her yerde aktif güçler üzerine galip gelmesidir. Gerçekten, Nietzsche

Batı tarihini, nihilizmin zaferi olarak yaftaladığı reaktif güçlerin ve olumsuz güç istencinin zaferi olarak görür. Nietzsche için can alıcı sorun, reaktif güçlerin aktif güçleri nasıl yendiğinin belirlenmesi ve kendileriyle nihilizmin alt edilebileceği ve olumlayıcı güç istencinin ifadelendirilebileceği araçların keşfedilmesidir. Ancak bir güçler fiziğini tamamlayan bir güçler psikolojisinin işlenmesi sayesinde sorun doğru olarak saptanabilir ve sonuçta çözülebilir.

Reaktif güçlerin, sayılarının bu kadar çok olması sayesinde galip geldikleri varsayılabilir ve Nietzsche'nin sürü zihniyeti ve çoğunluk yöneti'ne karşı sık sık şikayeti bu sonucu destekliyor görünür. Fakat Deleuze, Nietzsche'ye göre "reaktif güçler bir araya gelseler bile daha büyük bir güç, aktif olacak bir güç oluşturamazlar. Onlar, tamamen farklı bir tarzda ilerlerler -ayrıştırırlar; *aktif gücü yapabileceği şeyden ayırırlar*; onun gücünün bir kısmını veya neredeyse tümünü alıp götürürler" (NP 57, 64) iddiasında bulunur. Bir aktif güç "kendi erkinin sınırına gider" (NP 59, 66) ve sınırına erişmekten alıkonulduğunda, o reaktifleşir. Böylece dört farklı güç türünün ayırt edilmesi gerekir:

1) aktif güç, eyleme ya da yönetme erki; 2) reaktif güç, boyun eğme ya da eyleme erki; 3) gelişmiş reaktif güç, yarma, bölme ve ayırma erki; 4) Reaktifleşen aktif güç, ayrılma, kendine karşı dönme erki (NP 63, 71-2).

Burada Deleuze fiziksel bir teoriden psikolojik bir teoriye doğru hareket eder. "Gelişmiş reaktif güçler" ve "reaktifleşen aktif güçler", aktif ve reaktif güçlerin özgün ilişkilerinin ikincil unsurlarıdır, yeni erk ilişkilerini ve gücün edimsel niceliklerinin tahrip edilmiş bir imgesini yaratan yeni psikolojik güçlerdir. Gelişmiş reaktif güçler güçlü ve baskın, reaktifleşen-aktif-güçler zayıf ve bastırılmış olarak görünür. Bununla beraber, güçlerin kökeninin soykütüksel bir analizi, gelişmiş reaktif güçlerin zayıf olduğunu ve onların galibiyetlerinin yeni bir erk, aktif güçlerin kendilerine karşı dönmelerine ve kendilerini olumsuz güçlerin egemenliği altına koymalarına neden olan bir tür "ikna edilmiş zayıflık" sayesinde olduğunu gösterir. (Deleuze, gelişmiş reaktif güçlerin erkinin güçler

fiziği açısından nasıl kavranması gerektiğini belirlemediği gibi bir fiziksel ve bir psikolojik güçler teorisi arasında da ayrım koymaz. Bununla beraber, -psikolojik- güçler organizasyonun belirli bir düzeyinde daha az karmaşık güçler kombinasyonuna indirgenemeyen yeni güç ilişkilerinin ortaya çıktığı görülecektir.)

Nihilizmin güçlerinin nasıl galip geldiğinin belirlenmesinde, öncelikle, temelde reaktif bireyin nasıl varolduğunun keşfedilmesi gerekir. İnsanlar, bazıları aktif, diğerleri reaktif olan bir güçler çokluğundan meydana gelir. Sağlıklı bir durumda, insanın aktif güçleri eylemi hızlandırır ve yönetir ve onun reaktif güçleri eylemi engeller ve boyun eğer. Sağlıklı bir insanın reaktif güçleri bir dış güçten etkilenirse, onun aktif güçleri reaktif güçlerini denetler ve bir iç reaksiyonu dışsallaştırılmış bir karşı-eyleme dönüştürür. Bu anlamda, sağlıklı insan “kendi reaksiyonlarını gösterir” (NP 111, 127) ya da reaksiyon göstermek yerine karşılık verdiği de söylenebilir.

Aktif bireyin sağlığının korunmasında can alıcı olan şey, aktif güçler bir dış uyarıcıya bir karşı-eylem oluştururken aynı anda reaktif güçlerin duyum ve etkilerini bilinçdışına çeviren olumlu bir unutma gücüdür. Reaktif bireyde unutma gücü, her nasılsa zayıflar ve reaktif güçlerin duyumları ve duyguları acı veren ve olağanüstü bir hafızaya gömülmüş hale gelir. Aktif güçler bitmez tükenmez hafıza izleri tarafından ele geçirilirler ve doğru işleyiş biçiminden yoksun bırakılırlar ve böylece onlar “*yapabilecekleri şeyden ayrılırlar*” (NP 114, 130). Reaktif güçler bir bireyde bir kez baskınlık kazanınca, bir intikam ruhu, kalıcı bir *ressentiment* duygusu ya da hınç, yönetimi ele geçirir. *Ressentiment* insanı, eylemde bulunma ya da kendisini hafızasının izlerinden kurtarma yeteneği olmadığından, kendisini etkileyen her nesne acıya yol açar ve o, bu acı için her nesneyi suçlar ve ona karşı intikam arayışına girer. Sonuçta, bu intikam aktif bireylere yöneltilir.

Nietzsche’nin *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine* eserinin burada yalnızca gelişmiş güzel bir biçimde özetleyebildiğimiz parlak bir okumasında, Deleuze, reaktif güçlerin aktif güçler üzerinde baskınlık

kazandığı karmaşık aşamaları ayrıntılı olarak anlatır. Deleuze, başlıcaları “bu dünya karşısında duyulabilir-üstü bir dünya kurgusu, yaşamla çelişen bir Tanrı kurgusu” (NP 125, 143) olan olumsuz, hayali kurgular aracılığıyla, reaktif güçlerin aktif güçleri daima denetim altına aldıklarını gösterir. İlk aşamada bir gücün kendi etkilerinden ayrılabilceği kurgusu yaratılır ve aktif güçler kendi erklerini uygulamakla suçlanırlar. (Kuzu, yırtıcı kuşu kendisini kontrol etme kuvvetine sahip olmamak ve kuzu gibi olmamakla suçlar). İkinci aşamada, aktif bireyler kendi aktif güçlerini sınırlarlar ve sonra bu güçler kötü vicdan oluşturmak üzere kendi içlerine dönerler. Kötü vicdan acıya yol açar ve suçluluk kurgusu bu acıdan topluma, kiliseye ve Tanrı’ya karşı ödenemeyecek bir borç çıkarır. Son aşamada, suçun Tanrısal kata yansıtılması ve bu dünyayı günahattan kurtaran bir ahiret hayatının icat edilmesi sayesinde kötü vicdan katlanılabilir kılınır. Bu aşama, “reaktif güçlerin nihilizmle yakınlığını” ifade eden ve “nihilizmi reaktif güçlerin ‘motor’u” (NP 145, 167) olarak gösteren çileci ideali başlatır.

Nihilizmde olumsuz istenç bir hiçlik istenci olarak açığa çıkarılır ve Deleuze, nihilizmin gelişiminde üç farklı evre ayırır. *Olumsuz nihilizmde* duyulabilir ötesi bir dünya kurgusu icat edilir ve hiçlik istenci yaşamı hor gören ve onu değersizleştiren daha yüksek değerler içinde ifade edilir. Bunu, olumsuz istenç sayesinde galip gelen reaktif güçlerin olumsuz istençle bağlarını kopardıkları ve tek başlarına egemen oldukları reaktif nihilizm izler. Tanrı öldürülür ve merhamet, “zayıfa, hastaya, reaktif yaşama duyulan” (NP 149, 172) sevgi geçerli değer ilkesi haline gelir. Reaktif insan, “Tanrı’nın yerini alır: uyum, evrim, ilerleme, herkesin mutluluğu ve toplumun iyiliği; Tanrı-insan, ahlâki insan, hakikat insanı ve toplumsal insan” (NP 151, 173-4). Daha yüksek bir dünya kurgusu artık inanılabilir değildir, fakat yaşam her şeye rağmen horlanmış ve değersizleştirilmiş kalır. Reaktif, güçler hiçbir istence, hiçbir uyarıcıya katlanamaz ve sonuçta reaktif nihilizmin yerini *pasif nihilizm*, “kendi ötesine geçen bir istenç tarafından canlandırılmaktansa, istenci değil pasif bir biçimde geçip gitmeyi tercih edecek” (NP 151, 174) kadar güçten düşmüş yaşam alır.

Deleuze, Nietzsche'ye göre "nihilizmin tarihte bir olay değil, evrensel bir tarih olarak insan tarihinin motoru olduğunu" (NP 152, 174) iddia eder. İnsan temelde reaktif ve insan tarihi gücün evrensel reaktif-oluşudur. İnsan için gerçek olumlamaya varmanın biricik yolu kendisini yenmesi, insandan başka bir şey olması - üstinsan haline gelmesidir. Bu nasıl gerçekleştirilecektir? Kesinlikle bir evrensel "evet" in cansız olumlaması sayesinde değil. Evet-diyenler dünyanın eşekleri ve develeri, gerçeğin yükünü omuzlayan ve reaktif yaşamın şekillendirdiği her şey için sorumluluğu kabul edenlerdir. Gerçek olumlama hafif ve sorumsuzdur; reaktif güçlerden özgürleşmeyi sağlar, onların kabul edilmesini değil. Gerçek olumlanmanın tek aracı, der Deleuze, bütünüyle kavranması için fiziksel bir öğreti, etik bir öğreti ve bir seçici ontoloji öğretisi olarak yorumlanması gereken ebedi dönüştür.

Ebedi Dönüş

Ebedi dönüş fikri Nietzsche'ye ani bir esin olarak geldi. *Ecce Homo*'da söylediği gibi, bu, "olumlanmanın asla erişilemeyecek en yüksek formülü"ydü ve *Böyle Buyurdu Zerdüş*'ün de anahtar kavramıydı.²¹ Yine de çoğu yorumcu bu fikri ya görmezden gelirler ya da döngüsel tarih teorisi olarak bir kenara atarlar. Şunu anlamalıyız ki, der Deleuze, "Nietzsche, yayınlanmış eserlerinde ebedi dönüş açıklaması için yalnızca yolu hazırlamıştır, fakat açıklamanın kendisini vermemiş ve vermek için zamanı da olmamıştır".²² Bununla beraber, ebedi dönüşün hiçbir şekilde bir aynının dönüşü olmadığı hemencecik görülebilir. "O, bir döngü değildir" der Deleuze.

O, Bir'i, Aynı'yı, Eşit'i ya da dengeyi öngerektirmez. Her şey'in dönüşü değildir. Aynı'nın dönüşü ya da Aynı'ya dönüş değildir. Böylece onun, antik düşünce olarak adlandırılan şeyle, Herşey'in

²¹ *Ecco Homo*, çev. Walter Kaufmann, (New York: Vintage, 1969), s. 295.

²² Nietzsche, *Cahiers de Royaumont*, s. 283.

yeniden gelmesini sağlayan, bir denge durumundan geçen, Herşey'i Bir'e geri götüren ve Aynı'ya geri dönen bir döngü düşüncesiyle hiçbir ortaklığı yoktur.²³

Nietzsche tüm eserlerinde Bir, Aynı ve Bütün nosyonlarını eleştirir ve Deleuze'un belirttiği gibi, Nietzsche, ebedi dönüş öğretisini formülleştirdiği dönem boyunca, aynı zamanda, döngüsel hipotezi de açık bir biçimde eleştirmiştir.²⁴

Ebedi dönüşün, Aynı'nın bir dönüşü olarak herhangi bir yorumuna karşı duran şey, temelde Nietzsche düşüncesinin anti-Platonik doğasıdır. Aynılık kendi kendisiyle özdeşlik, öz ve varlık ima eder. Nietzsche için şeylere, töze ve varlığa inanç, temel unsurları isim ve yüklem olan diller tarafından yaratılmış dilbilgisel bir önyazının sonucudur. Biz eylemlerden ayrı olarak eyleyenlerden söz ederiz ve sonuç olarak şeyleri sabit kendilikler ve olayları gelip geçici ayrılabilir fenomenler olarak kavrarız. Her yerde akıl,

*bir eyleyeni ve eylemi görür; istencin, neden olduğuna inanır; egoya, varlık olarak egoya, töz olarak egoya inanır ve bu inancı ego-tözde tüm şeylere yansıtır -ancak bu yolla o ilkin 'şey' kavramını yaratır. Her yerde 'varlık', neden olarak alta itilen düşünce tarafından yansıtılır; varlık kavramı ego kavramını izler ve ego kavramının bir türevidir.*²⁵

Elbette Platon, değişmeyen ve kendisiyle aynı varlık alanını gerçek bilginin nesnesi kılar ve onu bizim fenomenal akış, değişim ve oluş dünyamızın karşısına koyar. Nietzsche, varlığa bu bağlanışı üstü örtülü bir yaşam nefreti, dünyamızı suçlu ve yetersiz bulmanın bir aracı olarak görür ve felsefenin temel görevini, oluşun bir olumlanması sayesinde Platonculuğun tersine çevrilmesi olarak sunar.

²³ A.g.e., 283.

²⁴ A.g.e., 284.

²⁵ *Twilight of the Idols*. "Reason" in Philosophy". Beşinci Bölüm, *The Portable Nietzsche* içinde, çev. Walter Kaufmann (Harmondsworth: Penguin, 1954), s. 483.

Eğer Nietzsche'nin felsefesi oluşun bir olumlanması ise ve eğer ebedi dönüş "en yüksek olumlama" ise, Deleuze, o zaman ebedi dönüşün, varlığın ve aynının değil, oluşun ve farkın bir dönüşü olması gerektiğini öne sürer. Deleuze, bu ebedi dönüş okumasının tohumlarını Nietzsche'nin Herakleitos üzerine erken değerlendirmelerinde bulur (*Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe*'de). Herakleitos der Nietzsche, dünyayı masum bir oluş alanı olarak, "sanatçılar ve çocukların yer aldıkları, olmaya başlamanın ve geçip gitmenin, yapmanın ve yıkmanın" sergilendiği "bir oyun, büyük dünya-çocuğu Zeus'un oyunu" olarak kavradı.²⁶ Çocuğun oyununda ya da sanatçının yaratıcı çabalarında iki an ayırt edilebilir: oyuna ya da yaratıcı etkinliğe katılma anı, oyunu ya da yaratmayı uzaktan seyretme anı. Deleuze'e göre, ebedi dönüş düşüncesi bu iki ana göre anlaşılmalıdır. Önce oluşa katılır ve bu yolla o olumlanır; sonra dünyanın tüm anlarının oluş anı olduğu, dünyanın bildik varlığının oluş olduğu kabul edilir, her anın oluşun dönüşü veya yeniden gelişi olduğu olumlanır. Böylece Deleuze, "dönüş (*revenir*) oluşun (*devenir*) kendisinin varlığıdır, kendisini oluş içinde olumlayan varlıktır" (NP 24, 28) iddiasında bulunur.

Oluş dünyası bir akım ve çokluk dünyasıdır, fakat aynı zamanda bir rastlantı ve kaos dünyasıdır ve ebedi dönüşün olumlanması, oluşun bu yönüyle de ilgilidir. "Kozmozun oyununa katılmak" der Zerdüş, "tanrıların masasında, yeryüzünde tanrılarla zar atmaktır".²⁷ Zar oyunu, çocuğun oyunu ve sanatçının yaratması gibi iki ana sahiptir: Zarların atıldığı an ve zarların yere düşüp özgül bir kombinasyon oluşturdukları an. Oluşun olumlanması hem zar atımındaki tüm mümkün kombinasyonların bir olumlamasını, hem de zorunlu bir sonuç olarak atışın özgül sonucunun olumlamasını gerektirir. İnsan, der Deleuze, genelde istediğinin gelmesi için çok sayıda atışa güvenen kötü bir oyuncudur. "Bu yolla o, arzu edilebilir gördüğü bir kombinasyonu üretmek için nedensellik ve olasılıktan

²⁶ *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, çev. Marianne Cowan (Chicago: Gateway, 1962), ss. 62; 67.

²⁷ *Thus Spoke Zarathustra*, III, 'The Seven Seals', *The Portable Nietzsche* içinde, s. 341.

yararlanır. Bu kombinasyonu, elde edilecek, nedenselliğin arkasında saklı bir erek olarak kabul eder” (NP 26-7, 31). Usta oyuncu, aksine, her sonucu arzulanan sonuç olarak kabul ederek tek bir atıştaki tüm rastlantıyı olumlar. Hem rastlantıyı hem de zorunluluğu, atışın rastlantısını ve sonucun zorunluluğunu olumlar. Geleneksel rastlantı ve zorunluluk sorunu ortadan kalkar, çünkü sorun yalnızca rastlantıyı kontrol altına almak ya da zorunluluktan kaçmak yönündeki olumsuz arzulardan kaynaklanır. Rastlantının olumlanması bir *amor fati*’yi, Nietzsche’nin “insandaki büyüklük formülü”nü,²⁸ rastlantının zorunlu açığa çıkışı olarak meydana gelecek olanı istemeye zorlayan aktif bir yazgı aşkını mümkün kılar.

Güç istenci de, ebedi dönüşle özgül bir ilişkiye sahiptir: “ebedi dönüş, ilkesi güç istenci olan sentezdir” (NP 50, 56). Deleuze’nün ‘sentez’le kastettiği şey, onun oluş analizinde ve bu analizin bir zaman anlayışı konusundaki imalarında açığa çıkar. Oluş kavramının daha sıkıntılı yönlerinden biri, bizim sağduyulu zaman nosyonlarımızı yerle bir etmesidir. Biz, çoğu kez geçmiş ve geleceği şimdiyle ilişkileriyle ayırırız, fakat eğer şimdiki an bir oluş anıysa, çok kesin bir anlamda, bu şimdiki an aynı zamanda geçmişin-şimdi-oluşu ve şimdinin-gelecek-oluşudur. Bu yüzden, “şimdinin, geçmiş olan ve hala gelecek olan olarak kendisiyle birlikte varolması gerekir” (NP 48, 54). Geçmiş ve geleceğin şimdiki anda birlikte varoluşu, böylece geçmiş, şimdi ve geleceğin bir sentezini oluşturur ve zamanın çeşitli anlarının birbirleriyle ilişkisini kurar. Eğer kozmozun çoğul kendilikleri bitişik iki anda göz önüne alınırsa, ilk anın çeşitliliğinin ve çeşitliliğin ikinci andaki yeniden üretiminin (ya da ilkinin farkının ve bu farkın ikincideki tekrarının) aynı oluş anı içinde kapsandığının ya da sentezlendiğinin söylenmesi gerekir. Oluş kavramı böylece bizi oluşun her bir anını oluşun ardıl anıyla eş zamanlı birlikte varoluş olarak düşünmeye zorlar. İkinci anın birinci an içinde kapsanması bizi oluşu doğru anlamaya zorlayan şeydir ve bir anlamda, ikinci anın ilk an içinde ‘geri gelme’si ya da ‘dönüş’ü oluşun doğasının, oluşun varlığının açıklamasıdır. Bu yüzden

²⁸ *Ecce Homo*, s. 258.

Deleuze, ebedi dönüşün, “zamanın ve onun boyutlarının bir sentezi, çeşitliliğin ve onun yeniden üretiminin bir sentezi, oluşun ve oluşta olumlanan varlığın bir sentezi, çifte olumlamanın bir sentezi” (NP 48, 55) olduğunu söyler.

Güç istenci ebedi dönüşün sentez ilkesidir ve ebedi dönüş “çeşitliliğin ve onun yeniden üretiminin, farkın ve onun tekrarının açıklaması olarak hizmet veren” ilkenin “ifadesi”dir (NP 49, 55). Güç istenci güçleri ilişkiye sokan ayrımsal unsurdur ve ebedi dönüş, çokluk, oluş ve rastlantı kisvesi içindeki farkın olumlanmasıdır: “çünkü çokluk bir şeyin ötekinden farklıdır, oluş kendisinden farklıdır ve rastlantı ‘tümü arasındaki’ fark ya da dağılımsal farktır” (NP 189, 216). Güç istenci aynı zamanda, “aktif oluş gücü, kişileşmiş *aktif oluş*”tur ya da reaktif oluş gücü, “bir *reaktif oluş*”tur (NP 54, 61) ve ebedi dönüş, güçlerin aynı anda her yerde oluşu ilkesini öngerektiren oluşun sentezidir.

Oluşu, çokluğu ve rastlantıyı olumlayan güçler sentezi olarak ebedi dönüş kavrayışını, Deleuze, fiziksel ebedi dönüş öğretisi olarak adlandırır. Fakat Deleuze, ebedi dönüşün, aynı zamanda, temelde reaktif hayvan olan insana, kendisini dönüştürmek ve kendisinde olumlayıcı güç istenci üretmek için hazırlayıcı bir araç sağlayan etik bir öğreti olduğuna da işaret eder. Ebedi dönüşün etik öğretisi Kantçı şartsız buyruğun Nietzscheci karşılığı olarak formüleleştirilebilir. Etik öğretisi olarak ebedi dönüş, pratik bir kuralda ortaya çıkan seçici bir ilke olarak işler: “Ne istersen iste, aynı zamanda onun ebedi dönüşünü de isteyeceğin bir tarzda iste” (NP 68, 77). Bu, ebedi dönüş düşüncesi, tedbirli ve ölçülü bir istencin tüm yarı-arzularının ve kararsız özlemlerinin, nitelikli aşırılıklarının ve geçici düşkünlüklerinin elenmesini mümkün kılar.

Bununla beraber, etik bir öğreti olarak

ebedi dönüşün seçici ilkesi, olumsuz istenci tümüyle eleyemez. Hiçlik istenci kendi olumsuzluğunun ebedi dönüşünü isteyebileceği için bu seçime direnebilir. Tam olumlamaya yol göstermek için, ikinci bir seçime, düşünceden çok varlık’ın bir seçimine, “Nietzsche

felsefesinin en belirsiz kısımlarını içeren ve ebedi dönüş öğretisinin neredeyse ezoterik unsurunu oluşturan” (NP 69, 78) bir seçime ihtiyaç vardır: seçici bir ontoloji olarak ebedi dönüş. Eğer ebedi dönüş, olumlayıcı istencin olduğu kadar olumsuzum da dönüşünü gerektiriyorsa, o zaman o, insanın reaktif-oluşunun ebedi bir biçimde tekrarlanan tarihini önceden haber veren ümit kırıcı bir öğretidir. Bununla beraber, ebedi dönüş reaktif güçlerin dönüşü olsaydı çelişkili hale gelecekti. Ebedi dönüş, bize reaktif oluşun varolmadığını öğretir. Gerçekten de aynı zamanda bize aktif oluşun varolduğunu öğretir. O, oluşu yeniden üretmek suretiyle zorunlu olarak aktif oluşu üretir. (NP 72, 81)

Deleuze bu çok belirsiz öğretiyi, Fark ve Tekrar’da aktif güçler ve oluş arasındaki bağlantıyı belirleyerek az çok aydınlatır. Aktif güçler, kendi yeteneklerinin sınırına giderken, kendi özdeşliklerine ait olanlar da dahil tüm sınırlamaları aşarlar. Aktif güçler, öteki güçlere biçimler yükler fakat aynı zamanda kendi biçimlerini de değiştirirler; onlar, öteki güçleri ve eş zamanlı bir biçimde kendi ‘öteki-oluş’larını biçimlendiren başkalaşım ve dönüşüm güçleridir. Bu anlamda, bir tek aktif güçler oluşu olumlar ve dünya bir oluş dünyası olduğu için bir tek aktif güçler gerçek varlığa sahiptir. “Yalnızca uç biçimler döner -kendilerini dönüştürerek ve birinden ötekine geçerek erklerinin sonuna (*jusqu’au bout*) gidenler... Yalnızca uç olan, ötekine geçen ve (ötekiyle) özdeş hale gelen aşırı olan döner” (DR 60). Kendini koruma ve muhafaza etmenin reaktif güçleri varlığa sahip olma aldanişını sunarlar, fakat onlar da sonuçta öteki haline gelir ve oluşunkinden başka hiçbir varlığa sahip olmadıklarını kanıtlarlar. Ebedi dönüşün çifte olumlaması bu ikinci seçimde yeni bir anlam kazanır, çünkü ebedi dönüş fiziksel doktrin olarak “oluşun varlığını olumlar”, fakat “seçici ontoloji olarak, oluşun bu varlığını aktif-oluşun ‘kendi kendini olumlama’sı olarak olumlar” (NP 72, 81).

Öyleyse sonunda olumsuz istenç geçip gider ve güçlerin reaktif oluşu olarak insan da geçip gider. İnsanın alt edilmesi ve gerçek olumlamanın yerine getirilmesi imkanı nihilizmin ikinci aşamasında

yani reaktif nihilizm aşamasında başlar. Burada olumsuz istenç reaktif güçlerden ayrılır ve bir kez ayrılınca olumsuz istenç “insanda yeni bir eğilim uyandırır: kendisini yıkmak yönünde, fakat kendisini aktif bir biçimde yıkmak” (NP 174, 200). Üstinsan’ı haber veren olumlama bir çifte olumsuzlama gerektirir: olumlamadan hemen önce gelen insana ait her şeyin aktif bir öz-yıkımı ve olumlamanın hemen ardından gelen bilinen tüm değerlerin aktif bir yıkımı. Bu olumlama, değerlerin öte-değer biçimini başlatır -basitçe bir değerler setinin bir diğerinin yerine geçmesini değil, değerlerin yaratımı için yeni, aktif bir yaşam tarzının kurulmasını. Bu yeni yaşam tarzı ebedi dönüş, oluşun varlığının olumlanmasına, çokluğun birliğine ve rastlantının zorunluluğuna aittir.

Nietzsche düşüncesini tasvir ederken, Deleuze, büyük ölçüde kendi düşüncesini karakterize eder. Nietzsche için olduğu kadar Deleuze için de felsefenin nesnesi, dünyanın oluşunun kaotik çokluğu olarak farkın olumlanmasıdır. Deleuze için de düşünce, sürekli düşünce olarak kalıp akla karşı yöneltilmelidir: o, yorumlamalı ve değer biçmelidir, fakat her şeyden önce yeni yaşam imkanları yaratmalıdır; kökenini, düşünceyi elinde tutan ve onu düşünceye meydan okuyan şeyi düşünmeye zorlayan bir gücün şiddetinde bulmalıdır; ve bedenin yeteneklerini, bedenin etkinlik ve duygululuk güçlerini keşfedebilmek için bedeni ve bilinçdışını keşfetmelidir. Nietzsche gibi Deleuze de kindar, karşıt *ressentiment* ruhuna teslim olmaksızın eleştiri ve yaratmayı birleştirmeye çalışır. Sonuç olarak, Deleuze, düşüncenin ifade edilmesi için yeni biçimler, bir fark felsefesi için elverişli biçimler arama yolunda Nietzsche’yi izler.

Bununla beraber, Deleuze’ü basitçe Nietzsche’nin bir müridi olarak görmek hata olacaktır. Deleuze’ün Nietzsche okumasının kendisi, bir felsefi sitemin açıklaması olarak Nietzsche’deki belirli imkanların bir geliştirilmesi olduğu kadar, seçici ve yaratıcıdır da. Deleuze’ün olumlama ve olumsuzlama arasındaki, efendi ve köle arasındaki farkı formüleştirmesindeki durumun açıkça böyle olduğuna inanıyorum. Efendi, kendi farkını olumlar, değerler yaratır

ve yükler, yalnızca kendi eylemlerinin bir sonucu olarak köleyi dikkate alır. Köle, aksine, efendiye tepkide bulunur, ona karşı çıkar ve farklı olanı olumsuzlamaya çalışır. ‘Olumsuzlama olumlamaya *karşıttır*, fakat olumlama olumsuzlamadan *farklıdır*’ (NP 188, 216). Vincent Descombes, efendinin değerlere *değer biçmesi* bir değerler karşılaştırması ve bu yüzden bir karşıtlık gerektirdiği için, Deleuze’ün efendi nosyonunun çelişik olduğunu öne sürer.²⁹ Descombes, Deleuze’ün efendi nosyonunda bir çelişki olduğunu belirtmekte haklıdır, fakat bu çelişki, değerlerin türediği bir yaşam biçiminin yaratıcı olumlaması olarak anlaşılırsa karşıt-olmayan olarak düşünülebilecek olan değer biçme nosyonunda değildir. Sorun, ilişkileri temelde karşıt ve sürtüşmeli olduklarını öne süreceğim baskınlık ve hiyerarşi kavramlarıyla karakterize edilen güçlerin, daha temel düzeyinde yer alır. Sorun, Nietzsche’nin efendi kavrayışının, Deleuze’ün kabul ettiğinden çok daha çatışkılı olmasından kaynaklanır. Deleuze, ebedi dönüşte, hiyerarşik-olmayan bir fark modeli bulur (ayrı zar atımlarında gelen sayılar arasındaki fark) ve sonra bunu güç istencinin yarattığı hiyerarşik farklarla uzlaştırmaya çalışır.³⁰ Sonuçta uzlaştırma, Nietzsche’nin güç teorisinin azaltılamaz biçimde çatışkılı olmasından ötürü eksiktir, fakat Deleuze’ün fark olumlaması olarak efendi kavrayışındaki çelişki, yalnızca Deleuze’ün Nietzsche’nin eserlerinde belirli imkanları geliştirmesinden (örneğin ebedi dönüş) ve bu imkanlar açısından Nietzsche düşüncesinin yaratıcı bir yeniden yönelimine kalkışmasından kaynaklanır.

²⁹ *Modern French Philosophy*, çev. L. Scott-Fox ve J. M. Harding (Chambridge: Chambridge University Press, 1980), ss. 156-67.

³⁰ Deleuze, efendiliğin karşıt çağrışımlarına bir kaç tarzda karşı çıkmaya çalışır: baskınlığı, biçimler yükleme ya da yaratma yönünde sanatsal bir etkinlik olarak karakterize etmek yoluyla (NP 42, 48); duygululuğu etkinliğe dahil ederek ve böylece bir tür ‘aktif pasiflik’ öne sürmek yoluyla; reaktif güçleri aktif bireylere dahil edip onların ‘kendi reaksiyonlarını gerçekleştirmeleri’ni de bu tür bireylerin etkinlikleri arasında saymak yoluyla; ve etkinliği bir gücün kendi yeteneklerinin sınırına gitmesi olarak kavramak ve bir mümkün aktif güçler eşitliği önermek yoluyla (NP 61, 69).

Yapıbozuma aşına olan herkes için Deleuze'ün Nietzsche okumasında fark kavramının tekrar tekrar kullanılması, çarpıcı olmalıdır. Deleuze, felsefeyi bir göstergebilim olarak tasvir ettiğinde, ebedi dönüşte masum farklar oyunundan söz ettiğinde onu bir ilk 'metinselci' olarak düşünmeye ayarlanabiliriz. Bununla beraber, Deleuze'ün Nietzsche incelemesindeki fark modelinin Saussurecü dilbilim üzerine değil, bir güçler teorisi, bir fizik üzerine kurulu olduğu belirtilmelidir. Farklar, keyfi kendiliklerin (bir dilin sesbirimleri gibi) ilişkilerinin bir sistemi aracılığıyla değil, bir gücün diğeri üzerindeki eylemi aracılığıyla yaratılır. Dünya, göstergelerin yalnızca öteki göstergelere göndermede bulunduğu bir metin değil, göstergelerin güçlerin semptomları olduğu bir güçler ağıdır (ve felsefe, yalnızca sözcüğün eski anlamıyla bir göstergebilimdir -bir semptomatoloji). Ebedi dönüşteki farklar oyunu, olumlayıcı istenç dünyayı suçlu bulmayı reddettiği için masumdur, göstergeler keyfi olduğu ve gerçeklikle hiçbir zorunlu ilişkiye sahip olmadığı için değil.³¹ Deleuze'ün eserlerinin tümünde, güç, beden ve *physis* temelde dile indirgenemez kalır. Özellikle onun Nietzsche incelemesindeki durum budur.

Ancak, *Nietzsche ve Felsefe*'de, dilin diğer ilgilere görece ikincil kılınmasına rağmen, Deleuze'ün çıkarımları edebi inceleme için, diğer postyapısalcılarınkiyle büyük ölçüde uyumlu önemli imalara sahiptir. Düşünce kavramı üzerine açıklaması aracılığıyla Deleuze, felsefe ve sanat ve ikinci olarak da edebi eleştiri ve edebiyat arasındaki ayrımı sorunlaştırır. Felsefe ve sanat, gerçek ve kurgunun ya da nesnellik ve özneliğin ayrı ayrı alanlarına ait değildir, fakat temel hedefi yaşamın yeni imkanlarının yaratılması olan tek bir düşünce alanında yaşarlar. Edebiyat eleştirisinin yorumlayıcı ve değer biçici boyutu, edebiyata bilim dışı ve öznel bir yaklaşımın talihsiz bir yan ürünü olmaktan çok, düşüncenin merkezinde ve sanatçının yaratıcı etkinliğinin merkezinde yer alır. Öyleyse Deleuze, felsefi analizden edebi metinlerin analizine döndüğünde, yaklaşımında hiçbir şekilde değişiklikler olmaması şaşırtıcı değildir, çünkü onun görüşüne göre felsefeciler de yazarlar da basitçe düşünürlerdir.

³¹ Karşıt bir kanı için. bkz., Vincent P. Pecora, "Deleuze's Nietzsche and post-structuralist thought", *SubStance* 48 (1986): 34-50.

2

İki Örnek Okuma: Proust ve Sacher-Masoch

Eğer edebiyat eleştirisi basitçe edebi eserlerin incelenmesi olarak tanımlanırsa, o zaman Deleuze'ün *Proust ve Göstergeler*'i (1964) ve Leopold von Sacher-Masoch'un *Kürklü Venüs* romanına kapsamlı bir giriş niteliğindeki *Sacher-Masoch Sunuşu* (1967) edebiyat eleştirisi eserleri olarak sınıflandırılacaktır. Bununla beraber, eğer edebiyat eleştirisi esas olarak olay örgüsü, karakter yaratma, tema ve üslup gibi şeylerin analiziyle ilgiliyse, o zaman bu incelemelerin başka bir kategoriye ayrılması gerekir. Deleuze, her ne kadar bu eserlerde geleneksel edebi sorunlara değinse de, her incelemede onun asıl ilgisi her bir yazarın eserlerinin korpusu hakkında bilgi veren düşünce sistemini resmetmektir. Proust incelemesinde Deleuze, Proust'un *Geçmiş Zaman Peşinde*'sinin son cildindeki sanat ve özler üzerine değerlendirmelerinin eserin bir bütün olarak yorumlanması için anahtar sağladığını ve Proust'u, merkezi düşünce etkinliği göstergelerin yorumlanması olan bir tür anti-felsefi idealist olarak ortaya koyduğunu gösterir.³²

Sacher-Masoch üzerine sorgulamasında Deleuze, şimdilerde yalnızca mazoşizmin isim verici örneği olarak hatırlanan, 1870'ler ve 1880'lerin ünlü ve üretken bir yazarı olan Sacher-Masoch'un ününü, eserleri Marquis de Sade'ınkilerle birlikte Kantçı yasa kavrayışının bir yıkımını amaçlayan sapkın bir idealizmi dillendiren, zeki bir psikolog ve derin bir düşünür olduğunu kanıtlayarak yeniden canlandırmaya çalışır. Açıkçası Deleuze, Proust ve Sacher-Masoch'u

³² *Proust ve Göstergeler*'in (1964'de *Marsel Proust et les signes* başlığıyla, ama daha sonraki baskılarda *Proust et les signes* adı altında yayımlanmıştır), karmaşık bir yayım macerası vardır. İkinci baskısına (1970) uzunca bir İkinci Kısım eklenmiş; üçüncü baskıda (1975) İkinci Kısım bölümlere ayrılmış; dördüncü baskıda (1976) yeni bir Sonuç eklenmiştir. Ben bu bölümdeki tartışmamı ilk baskıda yer alan materyalle sınırlayacağım.

düşünceye ve yaratmaya yaşamın yeni imkanlarının keşfedilmesi anlamını yükleyen Nietzscheci filozof-sanatçılar olarak kabul eder. Deleuze'un Proust okuması, Proustçu eleştiri içinde önemli bir yer tutar ve Sacher-Masoch ve mazoşizm incelemesi hem psikanalitik hem de eleştirel perspektiften bir çok şey ima eder.³³ Her iki analiz hakkında da muhtemelen en önemli şey, Deleuze'un yazarların edebiyat ve felsefe arasındaki ilişkiyi yeniden biçimlendirebilme tarzını sergilemesidir.

Proust

Proust'un *Geçmiş Zaman Peşinde* eseri çoğu kez geçmiş hakkında -özellikle de anlatıcı Marcel'in hafızadaki çağrışım kalıplarının keşfi aracılığıyla geçmişi yeniden yaşamaya yönelik çabaları hakkında bir roman olarak kabul edilir. İngiliz okuyucular, hiç kuşkusuz romanın bu tür bir okumasına özellikle eğilimlidirler, çünkü eserin standart çevirisinin bilinen başlığı bu tür bir yorumu ele verir: daha sözcüğü sözcüğüne *Yitik Zaman Peşinde*'den (In Search of Lost Time) çok *Geçmiş Şeyleri Hatırlama* (Remembrance of

³³ Jacques Bersani, *Les Critiques de notre temps et Proust* (Paris: Garnier, 1971) başlıklı Proust eleştirisi koleksiyonunda, Deleuze'un *Proust ve Göstergeler*'inin birinci baskısını yirminci yüzyıldaki en önemli üç Proust incelemesinden biri olarak tasvir eder. Deleuze'un "*Geçmiş Zaman Peşinde*'yi yorumlamamızı tamamen yenileyen -ya da en azından onu hiçbir eleştirinin önceden sahip olmadığı şekilde sistematize eden- bir dizi analiz" (s. 147) sağladığını söyler. O, diğer bir çok Proust uzmanı gibi, *Proust ve Göstergeler*'in daha sonraki baskılarına Deleuze tarafından eklenen materyallere değer biçerken daha az olumludur. Proust üzerine daha önceki okumalardan ayrı olarak Deleuze'un incelemesinin ortaya koyduğu şey, onun, *Geçmiş Zaman Peşinde*'nin kişisel ve otobiyografik boyutunu göz önüne almamasıdır. Aynı zamanda bir çok Proustçu eleştiride hüküm süren psikanalitik ve fenomenolojik analiz tekniklerinden kaçınması da bu yüzdendir. Robert Mauzi, *Proust ve Göstergeler*'in ilk baskısının kullanışlı bir özeti sunar. Bkz., "Les complexes et les signes", *Critique* 225 (February 1966): 155-71.

Edebiyat eleştirmenleri sırf Deleuze'un Sacher-Masoch incelemesinde sunduğu bir çok kıskırtıcı içgörüyü araştırmakla işe başladılar. Örneğin, bkz., Gregory L. Ulmer, "Fetishism in Roland Barthes's Nietzschean phase", *Papers on Language and Literature* 14 (3) (Summer 1978): 333-55 ve Frances L. Restuccia, "Molly in furs: Deleuzian/Masochian masochism in the writing of James Joyce" *Novel* 18 (2) (Winter 1985): 101-16.

Things Past). Bununla beraber, Deleuze, *Proust ve Göstergeler*'de *Geçmiş Zaman Peşinde*'nin geçmişe dair değil geleceğe dair olduğunu ve o ünlü Proustçu 'istençsiz hatırlama'nın romanda ikincil öneme sahip olduğunu ve öznel fikir çağrışımlarıyla hiçbir ilgisi olmadığını öne sürer. Deleuze, *Geçmiş Zaman Peşinde*'nin Marcel'in bir sanatçı olarak mesleğini keşfettiği ve aşk, toplumsal dünya, duyu deneyimi ve sanatın göstergelerini deşifre etmeyi öğrendiği bir çiraklık romanı olduğunu iddia eder. Sonunda sanatın, göstergelerin doğasını aydınlatan ve zamanı en salt biçimiyle, *le temps retrouvé* olarak açığa vuran hakikat ve özlerin aracısı olduğunu keşfeder.

Deleuze Marcel'in çiraklığından söz ettiğinde, hem Marcel'in bir sanatçı olarak derece derece öğrenimine, hem de Marcel'i hakikate götüren eğitim sürecine işaret eder. Bir sanatçı olmak için Marcel'in göstergeleri okumayı öğrenmesi gerekir, fakat yalnızca bir hakikat araştırması (*recherche*) aracılığıyla bir göstergeler anlayışına ulaşabilir. (Eğer *Geçmiş Zaman Peşinde* "bir kayıp zaman araştırması olarak adlandırılırsa" der Deleuze, "bu yalnızca hakikatin zamanla özsel bir ilişkiye sahip olması ölçüsündedir" (PS 15, 23).) Deleuze, göstergelere iletişim araçları olarak değil, dört temel kategoriye ayırdığı, çözümlenmesi gereken hiyeroglifler, bulmacalar olarak işaret eder. En basiti, bir toplumsal dünyayı, onun üyeliğini ve ima yollu hiyerarşisini tanımlayan modalar, davranış biçimleri ve düşünce alışkanlıkları olan dünyaya ait *göstergeler*'dir. Dünyaya ait göstergeler sonuçta boştur, çünkü basitçe eylem ve düşünceye vekalet ederler:

Verdurin'lerde komik hiçbir şey söylenmez ve *Madam Verdurin* gülmez: fakat *Cottard* komik bir şey söylediğini gösteren bir işaret yapar, *Madam Verdurin* güldüğünü gösteren bir işaret yapar ve onun işareti o kadar mükemmel bir biçimde dışına yansır ki, *Mösyö Verdurin* altta kalmamak için kendisine uygun bir mimik arar. (PS 6, 12)

Daha karmaşığı *aşk göstergeleri*'dir, aşkın nesnesinin, aşkın aşkı aracılığıyla keşfetmesi ve açması gereken çoğul dünyaları

kuşattığının belirtileri. Bununla beraber, bu dünyalar kaçınılmaz bir biçimde aşığı dışarda bırakır ve onların göstergeleri şiddetli kıskançlık sancılarını kışkırtır ve kendilerini aşığa yalanlar ya da aldatmalar biçiminde gösterir. *Duyu deneyimi göstergeleri*, Combray'ı hatırlatan madlenin ve Venedik'i akla getiren eğri büğrü kaldırım taşlarının karmaşık göstergeleri gibi istençsiz hafızaya aittirler. Bu göstergeler, salt zamanın anlık bir sezgisini ve bir özler alanını sunarlar, ama aşıladıkları epifaniler yalnız birkaç kısa an sürebilir. *Sanat göstergeleri*, aksine, özlerin tam ve sabit bir açılımını ve salt zaman biçimini meydana getirirler. Onlar, hakikat arayışının en yüksek noktasını temsil ederler ve diğer üç gösterge türünün hakiki doğasının geçmişe dönük bir aydınlanmasını sağlarlar.

Çırak, eğitiminin her bir aşamasında göstergeleri yorumlama konusunda iki engelle karşılaşır: Deleuze'ün 'nesnelcilik' olarak adlandırdığı, “‘nesne’nin kendisinin onu ifade eden göstergenin gizine sahip olduğu yönünde bir inanç” (PS 26, 37) ve göstergenin hakikatının öznel olduğu yönünde bir inanç. Kahraman, ismi kendisini çok büyüleyen Madam Guermantes'i gördüğünde, kendi kendisine “bu ismin işaret ettiği anlaşılmaz yaşam, gerçekten de bu beden tarafından kuşatılıyor” der.³⁴ Aşıkken, kahraman, sevgilinin birliğinin onun şahsına ait olduğuna inanır. Bir istençsiz hatırlama deneyimi sırasında, kahraman, öncelikle madlenin bir şekilde içinde Combray'ın gizini barındırması gerektiğini varsayar. Ve Berman'ın oyunculuk sanatını araştırdığında, ilkin onda bu sanatın hakikatini bulmaya çalışır. Bu tür aldatıcı varsayımların önüne geçilemez, çünkü “*zihin nesnellığe doğru yönelir, algının nesneye doğru yönelmesi gibi*” (PS 28, 39). Algı doğal olarak göstergeleri nesnelere gönderir ve zihin doğal olarak apaçık, nesnel anlamlandırmaları elde etmeye çalışır: “*algı, gerçekliğin görülmesi, gözlemlenmesi gerektiğini varsayar; ancak zihin, hakikatin söylenmesi, formülleştirilmesi gerektiğini varsayar*” (PS 28, 40). “Bizi fikir

³⁴ *A la recherche du temps perdu*, ed. Pierre Clarac ve André Ferré (Paris: Pléiade, 1954) II: 205. Alıntıların tüm çevirileri bana aittir.

alışverişinde ve iletişimde bulunduğumuz *konuşmaya* zorlayan” şey zihindir. “Bizi, fikirler ve duygular topluluğuna dayanan *dostluğa* teşvik eder. Bizi nesnel anlamların düzenini ve içeriğini belirleyeceğimiz istençli ve kasıtlı bir düşünce egzersizine *-felsefeye* çağırır” (PS 29, 40). Bununla beraber, konuşma, dostluk, istençli hatırlama ve felsefe, dünya, aşk, duyumlar ve sanatın göstergelerinin yorumlanmasına rehberlik edemezler. Nesneciliğin kaçınılmaz olarak düş kırıklığıyla sonuçlandığı noktada, nesnedeki bir düş kırıklığına öznel bir telafi bulmak yönünde ikinci bir ayartma doğar. Belki de kahraman, Madam Guermantes’in isminin cazibesinin, sevgilinin birliğinin, madlenin sihrinin, Berman’ın sanatının büyüsunün, hepsinin fikirlerin öznel bir çağrışımında bulunabileceğini yansıtmaktadır. Belki de Bergotte’un kahramana öğrettiği gibi, Berman’ın Phaedra’sı büyüktür, çünkü “Berman’ın belirli bir jesti, aktristin asla görmüş olamayacağı ama Racine’in kendisinin her ikisini de elbette asla düşünmemiş olduğu arkaik bir heykelciğin jestini hatırlatmaktadır” (PS 34, 47). Bununla beraber, bu tür öznel çağrışımlar göstergelerin doğasını ele verirler, çünkü tüm göstergeleri keyfi ve nedensiz bir biçimde karşılıklı ilişki içindeki bir tek deneyimler ağına indirgerler. Sanatın göstergelerinin hakikati, madlen ve Vinteuil sonat eşitliğine değil, ancak “mantık dışı ya da mantık ötesi” özlere, “gösterilen nesnelerin, anlaşılabilir ve biçimlenmiş hakikatlerin ötesine, ama aynı zamanda öznel çağrışım zincirlerinin de ötesine aittir” (PS 36, 50).

Sanatın göstergeleri özüün doğasını açığa vurur ve öz, göstergelerin doğasını açığa çıkarır. Deleuze’ün Proustçu özler ve göstergeler kavrayışını anlamak için, Deleuze’ün Proust okumasında baştan sona ima edilen ancak yalnızca Spinoza ve İfade Sorunu eserinde ayrıntılı bir biçimde tartışılan bir kavramı, ifade kavramını kısaca incelemeye dönmemiz gerekiyor. İfade Ortaçağ ve Rönesans’daki Yahudi, Hristiyan yeni-Platonculuğun belirli biçimlerinde merkezi bir kavramdır; Deleuze’e göre bu kavram aynı zamanda, Spinoza ve Leibniz felsefelerinde kontrol edici fikirdir. Bu yeni-Platoncu gelenekte, exprimere yüklemi çoğunlukla involvere (kapsamak ya da kuşatmak) ve explicare (açmak, yaymak ya da

açıklamak) yüklemleriyle yakın ilişki içindedir. Bir gösterge, nesne ya da varlığın bir şeyi iki karşıt ama tamamlayıcı yolla ifade ettiği söylenebilir: bir şeyi ya kuşatmakta, içermekte (implicare, kapsamak veya kuşatmak) ya da ima etmektedir (Fransızca impliquer); ya da bir şeyi geliştirmekte, açmakta, yorumlamakta ya da açıklamaktadır. Örneğin Bir ve kozmozun çokluğu arasındaki ilişkiyi tasvir ederken şu söylenebilir:

*bir yandan ifade bir açıklamadır: ifade edilenin geliştirilmesi, Bir'in çok içinde açığa çıkması. ... Ama diğer yandan, çoğul ifade Bir'i kapsar. Bir kendisini ifade eden şeyde kapsanmış, kendisini geliştiren şeyde damgalanmış, kendisini açığa vuran her şeyde içkin olarak kalır: bu anlamda ifade bir kapsamadır.*³⁵

Çok, adeta Bir'in içinde toplanmış veya katlanmış ve çokun ifadesi, kapsanmış çokluğun açılımı ya da yayılımıdır. Bununla beraber, çokun her bir kendiliği, Bir'in damgasını çokun içinde kapsar. İfadenin iki boyutu karşıt değildir, ancak sentetik ilkesi karmaşıklıklaştırma olan, hem “Bir’deki çokun hem de çoktaki Bir’in varlığına” işaret eden bir tek sürecin parçasıdır. Bazı yeni-Platonculara göre, “Tanrı ‘karmaşıklıklaştırıcı’ Doğadır ve bu doğa Tanrı’yı açılar ve dahil eder, Tanrı’yı kapsar ve geliştirir. Tanrı her şeyi ‘karmaşıklıklaştırır’, ama her şey Onu açılar ve dahil eder”.³⁶

Deleuze’e göre Proustçu gösterge, anlam göstergede ima edildiği, onun içinde toplandığı için kendi anlamını ‘kapsar’. Bir göstergeyi yorumlamak, onun içerdiği anlamı açmak, onu açılmak ve geliştirmektir. Sanat eserinde gösterge ve anlam birleşmiştir ve öz, gösterge ve anlam karmaşıklığı olarak açığa çıkar: “öz, gösterge ve anlamı karmaşıktır, onları *karmaşıklıkta* tutar, birini ötekine sokar” (PS 89, 110). Bir sanat eserinde, eserin açıklanması göstergelerin açıklanması olduğundan ve açıklanmış eser, eserin açıklanmış anlamı olduğundan göstergeler ve anlam birbirine uygundur. Öyleyse bir sanat eserinin özü Tanrı gibidir ve sanat eseri

³⁵ Spinoza et le problème de l'expression, (Paris: Minuit, 1968), s. 12.

³⁶ A.g.e., s. 12.

Tanrı'yı içeren ve açıklayan, fakat tanrısal karmaşıklığın içkin ilkesi tarafından bilgilendirilen Doğa gibidir.

Bir sanat eserinde açığa vurulan öz, yalnız o eserle sınırlı değildir, bütün bir dünya oluşturur. “Sanat sayesinde” der Proust “kendimize ait bir tek dünyayı görmek yerine onu çoğalırken görürüz ve emrimizde, özgün sanatçılarımızın sayısı kadar, boşlukta dönenlere oranla birbirinden daha farklı dünyalarımız olacaktır” (*Recherche* III, 895-6). Bu değerlendirmeyi romantik deha kültürünün bir ifadesi olarak ele almaya ayarlanabiliriz, ancak Deleuze, Proust’a göre büyük sanatçıların özleri yaratanlar değil, açığa çıkaranlar olduğunu öne sürer. Öz, bireyde, bireyin nihai niteliği olarak içerilir. Öz öznel değildir, ancak “öznelliği oluşturan şeydir. Dünyayı oluşturan bireyler değildir, ancak bireyleri oluşturan kapsanmış dünyalar, özlerdir” (PS 43, 56). Belirli yönlerde der Deleuze, “Proust bir Leibnizcidir: özler, her biri dünyayı ifade ettiği görüş açısıyla tanımlanan gerçek monadlardır ve her bir görüş açısının kendisi monadın özündeki nihai bir niteliğe gönderme yapar” (PS 41, 54) Leibniz’de dünyanın Bir’i monadların çokluğundan ya da her biri Bir’i kapsayan ve onu özgül bir görüş açısından ifade eden bölünmez töz atomlarından oluşur.³⁷ Leibniz sık sık monadların çeşitli perspektiflerinin, aynı kentin her biri aynı kendiliğin farklı bir görünümünü sunan değişik görünüşleri gibi olduğundan söz eder. Deleuze’e göre bir Proustçu öz benzer şekilde bir dünyayı gözler önüne serer ve bu dünyayı açığa çıkaran sanatçı öze ikincildir, öze farklılık vermekten çok öz tarafından farklı kılınır.

Bazı yeni-Platonculara göre *karmaşıklıklaştırma* “herhangi bir gelişimi, herhangi bir dağılımı, herhangi bir ‘açıklama’yı önceleyen” (PS 44, 58) Bir ve çok’un özgün birlik durumuna verilen isimdir. Bir öz, karmaşık bir dünya olduğundan dolayı, özün açılımının “genelde Dünyanın” ve zamanın kendisinin “başlangıcını” (PS 44, 57) içerdiği söylenebilir. Özlerin zamanı, özün kendisinin içinde sarılmış,

³⁷ Leibniz felsefesinin burada tartışılan bu yönünün inandırıcı bir sunumu için bkz., Nicholas Rescher, *The Philosophy of Leibniz* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967), 1, 4, 5, 7 ve 9. Bölümler.

karmaşıklılaşmış, onun tüm dizilerini ve boyutlarını eşzamanlı bir biçimde kucaklayan karmaşık bir zamandır, özgün bir zamandır” (PS 45, 59). Bu, özlerin *temps retrouvé*’si ya da yeniden ele geçirilen zamanıdır, “bir ezeli karmaşıklık, bir gerçek ebedilik, bir mutlak özgün zaman” (PS 46, 60). Özün açıklanması bir dünyanın ve zamanın başlangıcını gerektirir, fakat böyle açıklanan öz, aynı zamanda kendi kökensel karmaşıklığında açığa çıkarılır. Bu karmaşık öz durumu açıklaması, Doğa’nın karmaşık durumu, Bir’in ve çok’un ve tüm zamanın birliği olarak Tanrı’nın teolojik açıklamasına paraleldir.

Bununla beraber, Deleuze’ün Proust’ta bulduğu özler Leibniz’den ve diğer geleneksel ifade savunucularından önemli bir yönde ayrılır: Proust için özler, birlik ilkeleri değil, fark cisimleşmeleridir. “Bir sanat eserinde açığa vurulmuş şekliyle öz nedir? O bir faktır, mutlak ve nihai Fark” (PS 41, 53). Sonuç olarak, her bir öz tarafından açığa çıkarılan dünya, diğer özler tarafından açığa çıkarılan dünyalardan radikal biçimde farklıdır. Proust için kozmoz, onun çeşitli monadik görüş açılarının tüm perspektiflerini birleştiren Leibnizci bir kent değildir. Ortaklaşa sahip olduğumuz dünya, konuşma, dostluk ve fikir alışverişi dünyası aldatıcı ve yanıltıcıdır. Proust’a göre, yalnızca sanat aracılığıyla bir başka bireyin kuşattığı farklı bir öz dünyasına giriş yolu bulabileceğimiz için “sanatsal olanın dışında özneler-arasılık yoktur” (PS 42, 55).

Ancak özü mutlak ve nihai fark olarak nitelemekle Deleuze, yalnızca özlerin birbirinden farklı olduğunu değil, aynı zamanda her bir özün, kendisini farklılaştıran “mutlak içsel fark” (PS 42, 55) olduğunu da ifade eder. Deleuze’ün öz modeli, sürekli-genişleyen kendiliklerde kendisini çeşitlendirerek, kendisini açarak tözde kendisini somutlaştıran bir kökensel kaosa, bir uzamsal ve zamansal çokluğa aittir. Her çeşitlenme aşaması, aynı farkın bir açıklaması, özün içsel farkının bir tekrarıdır. Cisimleşmiş bir öz, Proust’un ifadesiyle, tekrarlanan, “fakat yaşamda tekrarlanan şeyler gibi her seferinde değişmiş, farklı bir ritimle, farklı bir eşlikle, aynı ve yine de farklı (*autre*)” (*Recherche* III, 259) olan Vinteuil sonattan bir

cümlecik gibidir. Fark ve tekrar der Deleuze, kendisini farklılaştıran içsel farkın, “özün ayrılmaz ve bağlaşıklık iki gücüdür” (PS 48, 62).

Sanatın göstergeleri özlere uygundur, çünkü maddi olmayan göstergelerdir, sanatın tözlerini (sözcükler, boya, sesler) “tamamen ruhsallaşacakları biçimlendirilebilir, yoğrulmuş ve arıtılmış” (PS 46, 60) hale gelinceye kadar dönüştüren göstergelerdir. Bir sanatsal öz, bir sanatçının tüm eserlerinde tekrarlanan “bilinçdışı temalar, istençsiz arketipler” (PS 46 60) olarak ortaya koyulan “özgün bir dünyanın niteliği”dir (PS 47, 61). Tözün dönüşümünü etkileyen ve böylece sanatsal bir özün açığa çıkarılmasına imkan veren şey üsluptur. Üslup, iki nesnenin ortak niteliğini -ki bu nitelik “özgün bir dünyanın niteliği” olarak özün göstergesidir- söküp aldığı için “temelde metafordur” (PS 47, 61). Ancak üslupla bağlanan iki nesne, Elstir’in resminde “denizin kara haline, karanın deniz haline gelmesi”nde olduğu gibi “belirlenimlerini karşılıklı değiştikleri” için “metafor temelde başkalaşımdır” (PS 47, 61). Üslup, “sabit olmayan karşıtlığı, kökensel karmaşıklığı, özün kendisini oluşturan ezeli unsurların mücadelesini ve karşılıklı değişimini yeniden üretir” (PS 47, 62). Bir öz dünyanın bir doğuşudur ve “üslup bu sürekli ve kırık doğuştur, özlere uygun tözlerde yeniden ele geçirilen doğuştur, nesnelerin başkalaşımı haline gelen doğuştur” (PS 48, 62).

Sanatın göstergeleri en yüksek göstergelerdir, çünkü onlar maddeyi dönüştürürler ve bir öz olan bir anlamı ifade ederler. “Üslup olarak bir göstergenin ve öz olarak bir anlamın özdeşliği: işte sanat eserinin karakteri budur” (PS 49, 64). Sanat, aynı zamanda “dünyanın erekliliği ve çırağın bilinçdışı hedefidir” (PS 49, 64), çünkü sanat sayesinde çirak tüm göstergelerin farklı kisvelerle de olsa özün somutlaşmaları olduğunu öğrenir. Çirak, sanatın göstergelerinden duyum, aşk ve dünyanın göstergelerine doğru indikçe, özün giderek artan bir biçimde başa çıkılması güç ve olumsal maddede somutlaştığını, göstergeler ve anlamın birbiriyle giderek çapraşık ilişki içine girdiklerini ve özlerin giderek daha genel biçimlerde açığa çıktığını keşfeder. Yine de, tüm göstergeler bir kez sanatın

perspektifinden görüldüklerinde biçim değiştirirler, çünkü onların nihai hakikatlerinin özerde yerleşik olduğu görülür.

Duyu deneyiminin göstergeleri -istençsiz hafızaya ait olanlar- özer alanının ve salt zamanın varoluşunun süreksiz bir imasını sundukları için sanatın göstergelerine en yakın olanlardır. İstençsiz hatırlama, bir sırf fikirler çağrışımından daha öte bir şeydir, çünkü geçmiş ve şimdiki deneyimler yalnızca birbirlerine benzemekle kalmaz, iki farklı zamanda kendisiyle birlikte varoluyor görünen özdeş bir niteliği paylaşırlar. Bununla beraber, “özgün bir dünyanın niteliği”nin ya da özün bir indeksi olarak bu özdeş nitelik yalnızca fark açılması için bir araç olarak hizmet eder. Marcel madlenin tadına baktığında onun lezzeti geçmişte Combray’de yemiş olduğu bir madlenin lezzetiyle özdeştir. Fakat önemli olan bu madlenin bağlamı olarak geçmişteki madlen ve geçmişteki Combray arasındaki farkın ve geçmiş madlen-Combray deneyimi ve şimdiki madlen deneyimi arasındaki farkın, şimdiki deneyime içsel kılınmasıdır. Sonuçta madlen bilinçte zayıflar ve bir Combray özü doğar, asla varolmamış şekliyle bir Combray, geçmiş ve şimdiki madlen deneyimlerinde kendisini somutlaştıran üretici içsel fark olarak bir Combray.

İstençsiz hatırlama deneyimi bir zaman anlayışı için önemlidir, çünkü o, bir salt geçmişin varoluşunu açığa çıkarır. Deleuze, Proust’un geçmiş kavrayışında Bergsoncu olduğu noktanın burada olduğunu öne sürer, (Proustçu uzmanların sıklıkla iddia ettikleri gibi) zamanı *durée* olarak algılamasında değil. Bergson, hafızanın geçmişi genellikle şimdi olmayı sürdürmeyen şimdiki anlar olarak gördüğünü savunur. Sonuç olarak der Deleuze, ‘Hafıza geçmişi doğrudan doğruya kavrayamaz: onu, farklı *şimdiler*’le yeniden oluşturur’ (PS 56, 72). Bununla beraber Bergson’a göre, eğer şimdi “geçmeseydi” - yani aynı an şimdi ve geçmiş olarak birlikte varolmamış olsaydı” (PS 56-7, 73) geçmiş asla oluşturulamayacaktı. (Açıkçası bu argüman, Deleuze’un Nietzsche üzerine incelemesinde ebedi dönüşü zamanın sentezi olarak yerleştirmede kullandığı argümanın bir varyasyonudur.) Eğer her bir şimdiki an bir geçmiş anla birlikte

varoluyorsa ve bu geçmiş an *kendi* geçmiş anıyla birlikte varoluyorsa, bir bütün olarak geçmişin şimdiyle birlikte varolması gerekir. Bu yüzden şimdinin geçmesi için birlikte varolan bir tek geçmişin, (bir şimdiki anla birlikte varolmak dışında) asla şimdi olmamış bir salt geçmişin varolması gerekir. Bu tür bir salt geçmiş gerçektir, fakat Bergson'un ifadesiyle o, 'edimsel'den çok 'gücül'dür. Deleuze'ün kanısına göre bu salt Bergsoncu geçmiş istençsiz hatırlama deneyiminde açığa çıkarılan zamandır, Proust'un dediği gibi, içinde göstergelerin "şimdi olmaksızın gerçek, soyut olmaksızın ideal" (*Recherche* III, 873) olduğu bir zaman.³⁸

İstençsiz hafızanın göstergeleri bireysel özlerin ve bir salt zamanın varoluşunu açığa vururlar fakat bunlar olumsal ve uzlaşmaz maddeye bağlı olduklarından süreksizdirler. Aşkın göstergeleri daha da maddidir ve onlar özü yalnızca genel ve belirsiz bir tarzda somutlaştırırlar. Aşkta öz, aşkın çeşitli aşk ilişkilerine temel bir tekrarın yasalarına uygun bir dizi anlam veren soyut bir 'tema' olarak açığa vurulur. Marcel'in Albertine'e aşkı onun Gilbert'e aşkının bir tekrarıdır, Gilbert'e aşkı ise annesine aşkının bir tekrarıdır. Bununla beraber, Marcel'in basitçe aşırı anne bağılılığı yüzünden acı çektiğini varsayan psikanalitik okuma yanlıştır, çünkü annesi aşklar dizisinin kökeni değil, yalnızca diziyi haber veren özün ilk somutlaşmasıdır. Bu tema ya da öz, bu içsel fark ya da karmaşılaşmış kaos aynı zamanda aşk dizisini hem alt-bireysel, hem de üst-bireysel bir düzeye yayar. Örneğin, her zaman aynı ama farklı olan bir Albertine'ler çokluğu vardır ve Marcel'in Albertine'e aşkının kendisi, her biri sevgilisinin çeşitli kırılmalarına karşılık gelen bir dizi tekrarlanan aşkı oluşturur. Marcel'in aşklarının dizisi, aynı zamanda, içinde Swann'ın Odette'e aşkını da barındırır; Swann'ın kıskançlığı, Marcel'in çocukluğundaki annesinden ayrılma sıkıntısının bir tekrarıdır. "Böylece aşklarımızın kişisel dizisi hem daha geniş bir kişisel-ötesi diziyeye hem de özellikle her bir aşkın oluşturduğu sınırlı bir diziyeye gönderme yapar" (PS 70, 89).

³⁸ Deleuze Bergson'un salt geçmişini *Le Bergsonisme* (Paris: PUF, 1966): ss. 45-70'de uzun uzadıya ele alır. Ayrıca bkz., DR. ss. 108-15.

Aşkın göstergeleri doğası gereği aldatıcıdır ve her aşklar dizisi kaçınılmaz bir biçimde düş kırıklıkları ve ihanetler dizisine doğru yönelir. Aşık olmak sevgilide kapsanan çoğul dünyaları açmak ve geliştirmektir. Bununla beraber, bu dünyaların bazıları, sevgilinin aksi yönde itirazlarına rağmen, aşığı zorunlu bir biçimde dışarda bırakır ya da başka birisinin sevildiğini ima eder. Heteroseksüel bir erkek için aşkın tüm aldatıcı göstergeleri sonunda “aynı gizli dünyada birleşmeye yüz tutar: Gomorrah’nın dünyası” (PS 9, 16); Matmazel Vinteuil’in “özgün bir dişil gerçekliği” (PS 10, 17) oluşturan lezbiyen dünyası aşığa ebediyen sürgülenmiştir. Heteroseksüel dişil aşık açısından aynısı Mösyö de Charlus’un homoseksüel Sodom’u için de geçerlidir. Bununla beraber, Sodom ve Gomorrah’nın dünyaları, aşığın, sevgilinin kuşatılmış dünyalarından dışlanmasından daha derin bir hakikati açığa vurur; onlar “cinslerin birbirinden ayrılması” (PS 77, 98) hakikatine doğru işaret ederler. Her birey kendisinde “ayrılmış, bölünmüş cinsleri birarada bulunduran (PS 77, 98) bir hermafrodittir. Tüm aşklar, hatta erkeğin dişil adına kadını oynadığı ve dişilin eril adına erkeği oynadığı heteroseksüel aşklar bile, sonuçta bu hermafrodit cinslerin birbirinden ayrımı tarafından yönetilir. Böylece bir temanın dizisel tekrarının altında, aldatmalar ve düş kırıklıklarının genel dizisi altında, insan cinselliği boyunca kendisini tekrarlayan özgün bir hermafroditizmin içsel farkı tarafından yaratılmış Sodom ve Gomorrah’nın ayrı dizileri yatar.

Dünyaya ait göstergeler de özleri somutlaştırır, “ama olumsuzluk ve genelliğin bir son düzeyinde. Onlar doğrudan doğruya topluluklarda somutlaşırlar, onların genelliği bir grup genelliğinden daha öte bir şey değildir: *özün en son derecesi*” (PS 79, 100). Bu amaçsız göstergeler “Unutma’nın yürürlükte olduğu mekanik yasalara” (PS 80, 101) işaret ederler. Kibar toplumun önyargıları, Dreyfus olayı döneminden Birinci Dünya Savaşı dönemine değişir, fakat bu değişim gerçekte yalnızca tek bir alçaklık ve ahmaklık özünün tekrarıdır.

Deleuze'ün Proust okumasının özgünlüğü, büyük oranda, onun Proustçu özleri mutlak içsel farklar olarak yorumlamasında yatar. Özlerin bu karakterizasyonu Deleuze'ün Proustçu özleri koyu bir mistisizm alanından kurtarmasına ve onları bir bütün olarak *Geçmiş Zaman Peşinde*'nin merkezi kılmasına izin verir. Bu aynı zamanda Deleuze'e Nietzscheci ve Proustçu temaların bir uzlaşımını gerçekleştirecek araçlar sağlar, çünkü ebedi dönüşte de, Proustçu özlerdeki gibi kontrol edici kavramlar fark ve tekrara ait olanlardır. Bir Proustçu öz, farkların değişen tekrarları olarak açılan somutlaşmış farklarda (göstergeler) açığa vurulan kökensel, karmaşık bir kaostur. Ebedi dönüş perspektifinden kozmoz her an tekrarlanan bir ayrımsal çokluk kaosu olarak görünür. Bir Proustçu öz, basitçe *sub specie aeternitatis* ebedi dönüştür ve özgül bir perspektiften özlerin çokluğu yalnızca Nietzscheci perspektivizmin bir versiyonudur. Özlerin karmaşık zamanı, geçmiş, şimdi ve geleceğin birlikte varolduğu bir zamandır. İstençsiz hafızanın salt geçmiş bu karmaşık zamanın, şimdinin tüm geçmişle birlikte varolduğu sınırlı parçasıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, ebedi dönüşün sentezi geçmiş, şimdi ve geleceğin birlikte var olduklarının düşünülmesini gerektirir ve bu zamansal boyutların birlikte var oldukları argümanı, salt bir geçmişin varolduğu argümanı ile aynıdır. Bu yüzden, Proustçu özün basitçe bir ebedi dönüş fikri olduğu sonucu çıkarılabilir.

Bununla beraber Deleuze, Proust'u Nietzsche'ye en fazla, Proust'un felsefeyle ilişkisine yönelik analizinde yaklaştırır. Deleuze'e göre Proust, Nietzsche gibi, felsefenin, otomatik olarak nesnel ve evrensel hakikati arayan doğal bir yetinin bilinçli egzersizi olarak geleneksel düşünce imgesinin düşmanıdır. *Geçmiş Zaman Peşinde* bir hakikat arayışıdır, fakat özlerin hakikatinin, düşünürün iyi niyetiyle ulaşamayacak ve konuşma ve dostluk söylemiyle iletilemeyecek bir hakikatin. Proust'ta düşünce daima kahramanı etkileyen bir güçle başlar -Mösyö De Charlus'un rahatsız edici bir sözü, Albertine'in kahramanı kıskançlığa boğan bir bakışı, bir madlen tadı, Vinteuil sonat'tan bir tema. Geleneksel felsefenin hakikatleri keyfi ve soyuttur, metodun ve düşünürün özgür istencinin

ürünleri. Proustçu hakikatler, metodun değil sınırlamanın, rastlantının ürünleridir, özneyi düşünmeye zorlayan bir göstergeyle rastlantısal karşılaşma. Bu tür hakikatler keyfi ve soyut değil, zorunlu ve özeldirler, adeta öznenin özgül bir özü açıklamak için ‘seçildiği’, ayrıldığı ve zorlandığı tekil bir karşılaşmanın hakikatleri. Ve düşünceyi düşünmeye zorlayan şey göstergedir. Tek gerçek düşünce yorumlamadır ve tek gerçek yaratma düşünce edimidir. “Düşünmek daima yorumlamaktır, bir göstergeyi açmak, geliştirmek, çözmek, tercüme etmektir. Tercüme etme, çözme, geliştirme salt yaratma biçimidir” (PS 162, 119). Proustçu yorum ve yaratma Nietzscheci yorum ve değer biçmeye paraleldir (Değer biçme ara sıra Deleuze tarafından yaratıcı biçim yükleme olarak tasvir edilmiştir), tıpkı özneyi düşünmeye zorlayan gösterge gücünün düşünceyi elinde tutan aktif güç istencine paralel olması gibi.

Sacher-Masoch

Deleuze’ün Sacher-Masoch’un eserleri üzerine incelemesinde, Proust’un *Geçmiş Zaman Peşinde*’si üzerine soruşturmasında olduğu gibi, hareket noktası genellikle bir yanlış kavrayıştır. Masoch meselesindeki yanlış anlama, sadizm ve mazoşizmin bir tek hastalığın -sado-mazoşizm- bütünleyici unsurları oldukları ve böylece Masoch ve mazoşizmin, Sade ve sadizm analizinin terimleri basitçe ters yüz edilerek kolaylıkla anlaşılabiliridir. Deleuze’ün kaydettiği gibi, Sade bir sanatçı, filozof ve psikolog olarak Georges Bataille, Pierre Klossowski ve Maurice Blanchot gibi ünlü yazarların ciddi anlamda dikkatini çekmiş, ancak Masoch, 1895’deki ölümünden itibaren çoğunlukla görmezden gelinmiştir.³⁹ Sade ve Masoch’un yazılarının

³⁹ Özellikle bkz., Pierre Klossowski, *Sade, mon prochain* (Paris: Seuil, 1947), Maurice Blanchot, *Lauremont et Sade* (Paris: Minuit, 1949) ve Georges Bataille, *La littérature et le mal* (Paris: Gallimard, 1957) ve *L’Érotisme* (Paris: Minuit, 1957). 1975 kadar geç bir tarihte bile Gertrud Lenzer, Sacher-Masoch’un gerçekte tanınmayan, tartışılmamış bir yazar olduğuna işaret edebilmiştir (“On masochism: a contribution to the history of a phantasy and its theory”, *Signs* 1 (2) (Winter 1975): 277-324). Lenzer, Deleuze’ün aksine (ki onun adından söz etmez) Sacher-Masoch’u eserleri öncelikle mazoşistik fantazilerin örnekleri olarak ilgi gören ikinci dereceden bir yazar ve bir aykırı düşünür olarak görür.

ayrıntılı bir karşılaştırması aracılığıyla Deleuze, Masoch'un önemini saptamaya ve mazoşizmin bir çok yönde Sade'inkiyle paralel ancak ondan tamamen ayrı bir sapkınlık olduğunu kanıtlamaya çalışır.

Tıbbın iki yönü vardır der Deleuze: "tıbbın bilimsel veya deneysel yönü olan" etiyoloji ve "onun edebi, sanatsal yönü olan" (M 115, 114) semptomatoloji. Deleuze, Sade ve Masoch'un yalnızca semptomları taşıyanlar değil, büyük semptomatologlar olduğunu öne sürer. Onlar, heterojen bedensel ve zihinsel göstergeler alanından tekil ve özgül bir sapkınlığı içeren semptomları çekip çıkarırlar. Ayrıca onlar, "eserleri bütüncül bir insan, kültür ve doğa kavrayışını kuşatmayı başaran tipde büyük antropologlardır; aynı zamanda onlar, yeni ifade biçimleri, yeni düşünme ve duyumsama yolları ve tümüyle özgün bir dil keşfeden büyük sanatçılardır" (M 16, 16). İnceleme alanları, elbette cinsellik ve şiddettir. Antropologlar olarak, "dünyanın şiddet ve aşırılıklarını içermeye muktedir bir tür ikinci bir dünya tasvir etmeye çalışırlar" (M 33, 33). "Bir uyarıcıda aşırılaşan şey bir anlamda erotikleşmiş" (M 33, 33) olduğundan, erotizm bu tür şiddet ve aşırılığın uygun bir aynası olarak iş görür. Yazarlar olarak, dile meydan okuyan -bir şey söylemeyen şiddet ve hakkında az konuşulan cinsellik- özgül dillendirme sorunuyla yüzleşirler. Onlar der Deleuze, "müstehten tasvirlerin izlediği birkaç emirden (bunu yap, şunu yap) ibaret" (M 17, 17) pornografi yazarları değil, fakat dilin kendi sınırlarını (şiddet ve erotizm) zorladığı ve kişisel pornografik emirler ve tasvirler dilinin daha yüksek, kişisel olmayan bir işlev, Sade'in durumunda "salt kanıtlayıcı, kurucu bir işlev" ve Masoch'un durumunda "diyalektik, mitik ve inandırıcı bir işlev" (M 22, 22) bulduğu bir edebiyat olan 'pornooloji' yazarlarıdır.

Sade'da bedenlerin tasvirleri geometrik diyagramlara benzeme eğilimindedir ve emirler karmaşık teoremlerden türeyen sorunları dillendiriyor görünür. Her yerde tasvirlerin ve emirlerin kişisel unsuru bir salt akıl fikrinin -doğal bir salt olumsuzlama dünyasının- kişisel-olmayan kanıtına ikincil kalır. Sade'da iki doğanın varolduğu kabul edilmelidir: yıkım ve yaratmanın bir tek sonsuz sürecin iki yönü olduğu ikincil bir doğa; ve bir ilk salt olumsuzlama doğası, "bir ilk çılgınlık, yalnızca vahşi ve incitici moleküllerden oluşan özgün ve

zamansız bir kaos" (M 25, 25). Dünyamız ikincil doğanın dünyasıdır ve sadist kendi yıkıcı ve olumsuz eylemlerinin kalıcı olmadığını, yalnızca daha fazla üremenin ve yenilenen yaşamın bir nedeni olarak hizmet ettiğini gördüğünde umutsuzluğa kapılır. O, salt olumsuzlamanın birincil dünyasını düşler, ancak böyle bir doğa asla deneyime boyun eğmez. O, "kesinlikle bir Fikrin nesnesidir" ve salt olumsuzlama "bir yanılsama (délire)" olsa bile, o, "aklın kendisinin bir yanılsaması"dır (M 25, 25). Sadeçi çapkın, kendisini ad infinitum yeniden üretecek ve fikrin etkinliğinin bir kanıtı (matematiksel ispat anlamında bir kanıtlama) olarak hizmet edecek "evrensel, kişisel olmayan bir suç düşler" (M 26, 26). Sade'da tekrarlanan işkence sahneleri, şiddet örneklemelerinin hızlandırılması ve çoğaltılması aracılığıyla ikincil doğayı alt etmek yönündeki arzuyu ifade eder. Sade'in varsaydığı mazoşizm, yalnızca bu salt olumsuzlamanın yan etkisidir, çünkü çapkın kendi egosu da dahil tüm ikinci doğayı yıkmak ister. Her şeyden önce çapkın kanıtlayıcı aklın şiddetli ama kişisel olmayan hazzını tadabilmek için ikinci doğanın tüm kişisel coşku ve tutkularından sakınırken apathetic'tir.

Masoch da, üstün ideal bir doğanın izini sürer, fakat ideali gerçek kılmaya çalışmak yerine gerçeği askıya alarak duyusal olan aracılığıyla duyu-üstü bir ideale tırmanır. Sade Spinozacıyken Masoch Platoncudur ve Masoch'un, sayesinde pornografik emir ve tasvirlerin kişisel işlevini aştığı dilin kişisel olmayan işlevi inandırıcı ve diyalektiktir. Kurbanın onayını ya da inancını gerçekten düşünmeksizin kendi aklını kanıtlayan ve kurbanına öğreten Sadeçi kahramanın aksine Masochçu kahraman metresini rolüne hazırlamak için onunla birlikte özenle çalışırken metresini inandırır ve eğitir. Masochçu kahramanın metresiyle ilişkisi, yalnızca bir karşılıklı ilişki süreci aracılığıyla ideale yükselmeyi gerektirdiği için değil, aynı zamanda diyalektiğin "eş zamanlı olarak çeşitli düzlemlerde rol ve söylem paylaşımının ters yüz edilmeleri ve yeniden kopyalanmalarının canlandırıldığı bir sahne"yle sonuçlanan "konum değiştirme ve yerine geçmeleri ima etmesinden" (M 21, 22) dolayı diyalektiktir. Tıpkı Platon'un Sokrates'in aşık olarak görüldüğünü ama temelde sevilen kişi olduğunu göstermesi gibi,

mazoşist kahraman otoriter kadın tarafından eğitiliyor ve şekillendiriliyor görünmesine rağmen temelde kadını şekillendiren, rolüne uygun olarak giydiren ve kendisine kaba sözcüklerle hitap etmeye kışkırtan odur. Kendi işkencecisinin ağzıyla, kendisini korumaksızın konuşan kurbandır. (M 21, 22)

Deleuze'un Masoch okuması ve mazoşizm analizinde anahtar kavram, Freud'un fetişizm tartışmalarında özellikle önemli bir kavram olan Freudçu inkâr (Verleugnung) nosyonudur.⁴⁰ İnkâr, travmatik bir alginın gerçekliğini kabul etmeye karşı çıkmaktır. Fetişizm meselesinde fetişist, kadının penisi olmayışını kabul etmeyi reddeder ve penis yokluğunun bilincine varmadan önce görülen son nesneyi kendi fetişi olarak alır. Deleuze, inkâr kavramı hakkında temel şeyin gerçekliğin geçerliliğine radikal bir biçimde karşı koymak olduğunu öne sürer. İnkâr aracılığıyla fetişist, kadının penis eksikliğini reddeder, penisin yokluğuna dair bilgisini bir tür etkisizleştirilmiş, askıya alınmış biçimde korur ve fetişe idealin gerçeğe karşı çıkışı anlamını verir.

Deleuze, Masoch'un sanatının bir inkâr ve askıya alma sanatı olduğunu gösterir. Masochçu kahraman ne gerçeği yıkar ne de gerçeği idealleştirir, bunun yerine gerçeği inkâr eder ve ideali, gerçek ve ideal arasında aracı bir alan olan fantaziye sokar. Fantazide sonuçta cinsel hazzın kendisi inkâr edilir, işkence sahnesi dondurulmuş bir durgunluğa, "belirsiz bir haz bekleyişi ve şiddetli bir acı beklentisi"nden (M 63, 63) oluşan bir salt bekleyişe doğru yönelir. Masoch'un kahramanları sık sık sözün tam anlamıyla askıya alınır (asılır, çarpmıha gerilir vb) ve dişi işkencecinin jestleri ve pozları sık sık durdurulur, işkenceci bir heykelle, resimle ya da fotoğrafla özdeşleşir. Masoch'da erotik sahneler; hareketleri hızlandıran Sade'ın mekanik olmayan birikimsel tarzında değil,

⁴⁰ İnkâr ve fetişizm konusunda bkz.. Freud, "Fetishism", *Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: Hogarth Press, 1953-73) XXI: 149-57. Freud'da inkâr kavramının kısa bir değerlendirilmesi için bkz.. J. Laplanche ve J.-B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, çev. Donald Nicholson-Smith (New York: Norton, 1973), ss. 118-21.

ancak sabit bir yinleme tipi yaratan “bir tür dondurulmuş ilerlemeyle (*cascade*)” (M 31, 31) sık sık tekrarlanır. Sade’in tasvirlerinin aksine Masoch’unkiler “yalnızca askıya alınmış jestler ve askıya alınmış acı olan şeylerin ortaya çıktığı tiksindirici bir parfüm gibi tuhaf ve bunaltıcı bir atmosfer” (M 31, 32) yaratma işi görerek müstehcenlik ve özgülükten kaçınma eğilimindedirler.

Masoch’un ideal Doğası kürkler içindeki dişi işkenceci tarafından temsil edilir. O, Doğa gibi “soğuk, anacıl ve serttir” (M 45, 45). Deleuze, Masoch’un kurgusunda bu kadın ve diğer iki belirgin dişi figür arasında ayrım yapar: cinsel haz tutkunu ve düzensizlik üreten duyusal Grek kadını ve eylemleri genellikle sadist bir erkek tarafından yönlendirilen sadist kadın. Okuyucular genellikle Masochçu idealin duyusal kadın veya sadist kadın olduğu yanılgısına düşerler, fakat Deleuze, onların kürkler içindeki ideal kadının aştığı gerçek dünyanın kaba şehvetini ve adi şiddetini temsil ettiğini öne sürer. Cinsel dürtüler uyandıran kadının ve sadist kadının duyusallığının yerini ideal kadının “duyu-üstü duygusallığı, onların sıcaklık ve ateşinin yerini onun buz gibi soğukluğu, onların düzensizliğinin yerini onun titiz düzeni” alır (M 45, 45). Soğukluk, ideal olanın asıl karakteristiğidir, “diyalektik taransmutasyon noktasıdır” (M 46, 46), duyusallığı askıya alan, “buz altına gömülü ve kürkle saklı” duyulu üstü duygusallığı koruyan ve duygusallığın sayesinde “yeni düzenin üretici ilkesi, özgül bir öfke ve özgül bir acımasızlık olarak ışık saçtığı bir aracı olarak iş gören” unsurdur (M 46, 47). İkincil doğanın duygu ve duyumsamalarının olumsuzlama sına işaret eden Sadeçi duyarsızlığın aksine Masochçu soğukluk duygusallığın inkârına ve ideale yükselmeye işaret eder, burada kurban mistik bir dönüşüm aracılığıyla, Masoch’un dolaylı bir biçimde göndermede bulunduğu ‘yeni cinsiyetsiz adam’ haline gelir.

Deleuze, mazoşist fantazinin, dişi işkencecinin babanın vekili olarak ele alındığı standart psikanalitik okumasına karşı çıkar. Bu tür bir yanlış yorumlama, bir sadomazoşist karmaşanın varlığına inanmaktan ve annenin daima doğayı temsil ettiği, babanın aynı şekilde kültürü, yasayı ve otoriteyi temsil ettiği yönündeki bir

varsayımdan kaynaklanır. Babanın sadizmde merkezi figür olduğu doğrudur, der Deleuze, fakat mazoşizmin basitçe babanın anne imgesi altında pusuya yattığı ters yüz edilmiş bir sadizm biçimi değildir. Masoch'un bize öğrettiği şey, mazoşizmde, babanın otoritesinin anneye verildiği ve babanın kurbanın şahsında işkence gördüğüdür. Nihai Sadeçi fantazide baba ve kız sapkın bir bağ oluştururlar ve sonra anneye (ikinci doğanın üretkenlik sembolü) işkence edip öldürürler. Masochçu fantazide oğul ve anne, babanın aşağılanması ve yıkımı için bir birlik oluştururlar. Mazoşist kurbanın işkencesi aracılığıyla, kurban içteki babadan arınır ve anacıl döllenmesiz üreme yoluyla 'yeni cinsiyetsiz adam' olarak yeniden doğar.

Masoch'da ve genelde mazoşizmde anneye yasa otoritesi bahsedilmiştir ve bu otoritenin pekiştirme araçlarından biri, sözleşmedir. Masoch'un bir çok kahramanı, kendi kişisel yaşamında Masoch'un yaptığı gibi belirli bir zaman boyunca dişi işkenceciye özgül güçler bahşeden sözde yasal belgeler düzenlerler. Bununla beraber bu tür sözleşmeler özyıkım eğilimindedir, çünkü sonuçta dişi işkenceci anlaşma sınırlarını aşar ve kurban aşağılık bir köle haline gelir. Deleuze, burada, Masoch'un ve mazoşizmin temel hümorunu bulur: yasanın kuru anlamına aşırı bir bağlanma yoluyla yasayla alay edilmesi. Deleuze, bu hümorun, yasasız bir üst-yasa türünü kurumlaştıran üstün bir mutlak kötülük ilkesi ortaya koyarak yasayı alaya alan Sade'nin ironisiyle karşıtlığını gösterir.

Deleuze, hem Masoch'u hem de Sade'ı ikinci eleştiride Kant tarafından dillendirilen yasa kavrayışına yanıt olarak görür.⁴¹ Kant'tan önce yasa, Platoncu çizgi boyunca daha yüksek bir İyi ilkesine ve yasa uygulaması sonuçlarının göz önüne alınmasına (Deleuze bunları En İyi olarak adlandırır) bağlı olarak kavrana gelmiştir. Platoncu yasa nosyonu, İyi'nin perspektifinden bakıldığı zaman, doğası gereği yasanın mükemmel olmayışının ironik bir kabulüdür ve kusurlu ama

⁴¹ Deleuze, Sade ve Masoch'un Kantçı yasayla ilişkisi üzerine analizinde, Jacques Lacan'ın "Kant avec Sade" makalesinde ortaya koyduğu fikirlerin bazılarını kullanır. Bkz., Jacques Lacan, "Kant avec Sade", *Critique* 191 (April 1963), yeniden basım: *Écrits* (Paris: Seuil, 1966), ss. 765-90.

toplumsal düzenin sürdürülmesi için zorunlu görüldüğünde yasanın yetersizliğine karşı gülünç bir tutumdur (Sokrates'in müritlerinin kahkahaları arasında, en iyisi yasaya uymak ve baldıran zehirini içmek kararını verdiğinde olduğu gibi). Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde İyi'den ve En İyi'den bağımsız salt biçim olarak yeni bir yasa kavrayışını dile getirir. Kant'ta ahlâki emir yerine getirilmesinin sonuçları göz önüne alınarak temellendirilemez ya da onun temeli kendisi dışında bir şeye dayanamaz. Yasa "artık İyi'ye bağlı olarak değerlendirilmez fakat aksine İyi'nin kendisi yasaya bağlı kılınır" (M 72, 72). Yasa, bir nihai temel ya da ilkedir ve sonuç olarak "yasanın nesnesi tanım gereği bilinemez ve ele geçirilemez. Deleuze, Kant'ı farkında olmadan *Dava ve Ceza Kolonisi*'nde resmedilen Kafka'nın Yasa ilkelerini açıklıyor olarak görür: önünde herkesin suçlu olduğu ve yalnızca hükümlerinin infazı aracılığıyla kendisini açığa vuran belirsiz bir yasa. Sade ve Masoch, bu yasaya ironi ve hümor yoluyla karşılık verirler, fakat Platon'un aksine ironi ve hümoru yasayı yıkmak için kullanırlar. Sade, yasanın yerine anarşik bir salt olumsuzlama anti-yasasının sürekli yürütme mekanizmaları olarak işlev gösteren kurumları koyar. Masoch yasaya uyuyormuş görünür, ancak onun saçma sözleşmeleri yasal belgelerin parodileri haline gelir. Daha önemlisi, onun ve kahramanlarının çektikleri ceza, cezanın yasal işlevini yıkar, çünkü mazoşistin acısı yasak hazı engellemeyebilir, ama onu kıskırtır ve güvence altına alır.

Açıkçası, eğer süperego yasanın psişik failiyse, Deleuze aşırı gelişmiş bir süperegonun yol açtığı bir sapkınlık olarak mazoşizmin ortodoks psikanalitik yorumunu destekleyemez. Kürkler içindeki dişi işkenceci süperego değildir, fakat cezalandırıcı otorite olarak hümorik bir biçimde süperegonun işlevini yüklenirken eş zamanlı bir biçimde kurbanın şahsında süperegoyu cezalandırarak, süperegoyu (olumsuzlamaktan çok) inkâr eden idealleştirilmiş bir egodur. Sadist, aksine, genellikle sanıldığı gibi bir süperegodan yoksun değildir, fakat egoyu yıkan idealleştirilmiş bir süperegoyla tümüyle özdeşleşir.

Sadizmi süperegoyla ve mazoşizmi egoyla özdeşleştirmekle Deleuze, Sade ve Masoch'un kişisel olmayan hazlarının doğasını belirleyebilir. *Ego ve İt*'de Freud psişik gelişimin libidonun

cinselsizleştirdiği iki can alıcı aşamasından sözeder: narsistik egonun oluşumu ve süperegonun oluşumu.⁴² Freud'a göre libidonun cinselsizleşmesi ya nevroz (bu durumda yeniden-cinselleşen libido egoyu ya da süperegoyu kendi nesnesi olarak alır) tarafından ya da sağlıklı bir yüceltme (bu durumda ego ve süperego uygun bir biçimde işlevsel ilişki içine girebilirler) tarafından izlenir. Fakat Deleuze cinselsizleşmenin aynı zamanda sapkınlığa da yol açabileceğini, bu durumda cinselsizleşmiş unsurun kendisinin, cinselsizleşmeyi farklı bir biçimde sürdürürken yeniden-cinselleştirdiğini ileri sürer. Deleuze, Freud'un, düşünce süreçlerini cinselsizleşmiş libidonun kabul edilebilir bir etkinliğe kanallize edildiği temel yüceltme örnekleri olarak tanımladığını kaydeder.⁴³ Deleuze'e göre düşünce, süperegonun oluşumundan türeyen bir yüceltme biçimidir ve sadizmde idealleştirilmiş bir süperegonun yaratımından ayrılmayan cinselsizleşmeye düşüncenin kendisinin yeniden-cinselleşmesi eşlik eder. Böylece, sadizmin kişisel-olmayan sapkın hazı "süperegonun ürünü oldukları kadarıyla düşüncenin ve bu tarz spekülatif sürecin cinselleşmesinde" (M 109, 108) keşfedilecektir.

Mazoşizm meselesinde, benzer bir cinselsizleştirme idealleştirilmiş egonun yaratımına eşlik eder, fakat temelde narsistik ego ve inkâr mekanizmasıyla birleşen yeniden-cinselleşme, burada imgeleme doğru yöneltilmiştir. Inkâr der Deleuze, "yalnızca bir imgelem biçimi" değildir, "o, gerçekliği askıya alan ve askıya alınmış dünyada ideali somutlaştıran imgelemen temelinden daha aşağı derecede bir şey değildir" (M 110, 109). Inkâr, aynı zamanda narsistik egonun oluşumunun da merkezindedir, çünkü egonun memnun ve her şeye muktedir olarak içselleştirilmiş kendi imgesi (bazı analistlerin, süperegoyla ilgili babacıl 'ego-ideal'e karşıt olarak 'ideal ego' adını

⁴² *The Ego and the Id* (1923) çev. Joan Riviere, gözden geçiren: James Strachey, *Standard Edition XIX* içinde: 28-39 ve 54.

⁴³ "Eğer bu yerine geçilebilir enerji cinselsizleşmiş libidoysa, aynı zamanda yüceltilmiş enerji olarak da tasvir edilebilir. ... Eğer düşünce süreçleri de daha geniş anlamda bu vekillikler arasına dahil edilecekse, o zaman düşünme etkinliği aynı zamanda erotik güdü güçlerinin yüceltilmesinden beslenir" (*The Ego and the Id*, s. 45).

verdikleri şey) anneye özdeşleşme yoluyla yaratılır ve bu özdeşleşme yalnızca annenin iğdiş edilmişliği inkâr edildiği sürece sürdürülebilir.⁴⁴ Bu yüzden mazoşizmin sapkın hazzı, muzaffer idealleştirilmiş bir egonun himayesi altında böylesi bir imgelem ve inkâr cinselleşmesi içinde bulunur.

Bununla beraber Deleuze, Sade'da düşüncenin ve Masoch'da imgelemin sapkın cinselleşmesinin altında daha temel bir gücün - tekrarın gücünün- işlemekte olduğunu keşfeder. Sade'da şiddet sahnelerinin hızlandırılmış tekrarının ve Masoch'da işkence tablolarının dondurulmuş ilerleyişinin, *Haz İlkesinin Ötesi*'nde (1920) geliştirilen Eros ve Thanatos gibi Freud'un tekrar kavramları aracılığıyla yorumlanması gerektiğini iddia eder. Deleuze, *Haz İlkesinin Ötesi*'nin Freud'un en felsefi eseri olduğunu öne sürer çünkü bu eser, aslında üzerine haz ilkesinin kurulduğu temelin (Kantçı anlamda) aşkın bir incelemesidir. Freud'un amacı, haz ilkesinin çeliştiği deneyimleri ayırmak değil -çünkü bu tür deneyimler yoktur-, haz ilkesinin düzenliliğini mümkün kılan şartı keşfetmektir. Haz ilkesine uygun biçimde, uyarımın düzenli, kurallı yürütülen boşaltımının temeli ya da ön şartı, Eros'un, uyarımların enerjik halkalarını ve hücreler arası biyolojik bağı oluşturan bağlama ya da zincirleme (*Bindung*) sürecidir. Bununla beraber haz ilkesinin bu temeli (*fond*) bir temel-siz unsuru (*sans-fond*), yaşamın kendisinden doğduğu ve yaşamın kendisine döneceği, temel işlevi enerjiyi salıvermek ve organik maddenin bağlarını çözmek olan cansız Thanatos alanını da beraberinde getirir. Ne Eros, ne de Thanatos doğrudan deneyimlenebilir; "verili her şey ikisinin kombinasyonlarıdır -Eros'un rolü Thanatos'un enerjisini tutmak ve bu kombinasyonları İd'de haz ilkesine bağlı kılmaktır" (M 101, 100).

Tekrar, *Haz İlkesinin Ötesi*'nde anlaşılması güç bir kavramdır, ancak Deleuze bu kavramın bir "zaman sentezi, bir 'aşkın' zaman sentezi" (M 100, 99) olarak tanımlanması gerektiğini söyler.

⁴⁴ Çeşitli Fransız psikanalistler bir narsistik ego/ideal-ego sistemiyle bir süperego/ego-ideal sistemi arasındaki ayrım konusunda Daniel Lagache'ı izlerler. Bkz., Laplanche ve Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*. ss. 144-5 ve 201-2.

Hatırlayacağımız gibi Nietzsche yorumunda Deleuze, eğer geçmiş, şimdi ve gelecek eş zamanlı bir biçimde birlikte varoluyorlarsa, zamanın yalnızca 'geçiş' ya da 'oluş' olabileceğini öne sürerek, Ebedi Dönüşü zamanın sentezi olarak karakterize etmişti. Burada, Deleuze, zaman deneyiminin zorunlu ön şartının geçmiş, şimdi ve geleceğin aynı anda kurulduğu bir salt zaman biçimi olduğunu öne sürer. Aşkın zaman sentezi olarak tekrar, 'öncenin, şimdinin ve sonranın aynı anda tekrarıdır' (M 100, 99). Uyarımlar zincirlemesi ya da hücrelerin bağlanmaları olarak Eros, öncelikle yaşayan bir şimdi içindeki unsurları ilişkilendiren bir zamansal sentez gücüdür. Örneğin, eğer bir uyarım A noktasından B noktasına geçerse, tek bir an içindeki bu geçişi ilişkilendiren ve bu ana bir uyarım 'geçiş'i' anlamını yükleyen şey şimdinin zamansal bir sentezidir. Ancak şimdinin her sentezi bir önceki anı da beraberinde getirir. Bu yüzden yaşamın kökeninde ortaya çıkan Eros anı, kendisinde daima cansız maddenin, Thanatos'un bir önceki anını da içerir. Benzeri biçimde, yaşamdan sonraki anı, Thanatos'un geri dönüş anını daima beraberinde getirir. Eros şimdiyi oluşturan sürekli tekrar eden bir sentezdir, fakat Eros yalnızca daha geniş salt zaman biçimi alanının artalanına karşı kendini gösterir. Bu alan, temel-siz Thanatos boyutudur, eşzamanlı bir geçmiş, şimdi ve geleceğin kesintisiz tekrarı tarafından şiddetle sarsılan bir boyut.⁴⁵

⁴⁵ *Beyond the Pleasure Principle*'da Freud ölüm iç güdüsünü, başka şeyler arasında, canlı maddenin bir özgün cansız duruma dönme iç güdüsü olarak karakterize eder. Deleuze burada bu fikri kullanır, fakat *Fark ve Tekrar*'da bu fikri, Freud'un on dokuzuncu yüzyıl mekanistik düşüncesine bağlılığının talih-siz bir ürünü olarak bir kenara bırakır (DR 147-8). Artalanına karşı Eros'un görüldüğü Thanatos'un zamanın salt biçimi olduğunda ısrar eder; bu yüzden, yaşamı cansız bir duruma dönmeye zorlayan bir güdüye ait biyolojik kavramın basitçe bir mit olarak ele alınması gerekir. Deleuze bu miti, *Sacher-Masoch Sunuşu*'nda haz ilkesinin (Eros) temeli ya da zemini ile Eros'un kendisinden açığa çıktığı temelsiz unsur (Thanatos) arasındaki paradoksal ilişkiyi resmetmek için kullanır: Eros kendisini Thanatos'tan ayırır fakat Thanatos Eros'la bağıni sürdürür. *Fark ve Tekrar*'da temel ve temelsiz unsur arasındaki ilişkiyi gece karanlığı karşısında şimşekçinkine benzetir: şimşek kendisini karanlık gökyüzünden ayırır, ancak gökyüzü şimşekten ayrılamadan kalır (DR 43). Deleuze'un zamanın salt biçimini ölümlle birleştirdiği görülebilir, çünkü genelde benlik ve özdeşlik Thanatos'un bitmez tükenmez oluşu içinde yıkılır ve böylece 'ölür'.

Sade'da ve Masoch'da yinelenen şiddet sahneleri her bir yazarın sapkınlığının konfigürasyonu içinde farklı bir biçimde işlev gösterir, fakat sonuçta her iki yazar da tekrarın kendisinde değer bulur. Haz ilkesi deneyim dünyasına egemendir ve normalde (haz verebilen bu deneyimleri tekrarlamaya çalıştığımızdan) tekrar haz ilkesine boyun eğer. Bununla beraber sadizm ve mazoşizmde,

tekrar, başıboş kalır ve daha önceki hazların hepsinden bağımsız hale gelir. Bir fikir ya da ideal haline gelir. Haz artık, korkunç ve bağımsız bir güç haline gelen tekrarla, eşlik eden ve izleyen tekrarla ilişkili bir davranış biçimidir. (M 104, 104)

Thanatos'un salt tekrarı kendisini doğrudan açığa varamaz, çünkü haz ilkesi daima deneyime egemendir ve sadist ya da mazoşist bile sonunda kendi hazzına ulaşır. Fakat acı, sadist ya da mazoşist için cinsel hazzın kaynağı değildir. O, basitçe "tekrarı özerk kılan ve ona yeniden-cinselleştirme hazzı üzerinde bir anlık etki veren bir cinselsizleştirmeyi" temsil eder. "Eros, yeniden-cinselleştirilmiş bir Thanatos uğruna cinselsizleştirilir ve aşağılanır" (M 105, 104). Tıpkı hazzın basitçe tekrar gücünün sonucu olması gibi, acı yalnızca cinselsizleştirmenin etkisidir.

Deleuze, Sade ve Masoch'u idealistler olarak sunar, ancak çok özel türden idealistler. Sade'in ideali, bir salt akıl yanılmasıdır, mutlak olumsuzlamanın birincil doğasıdır. O, düşüncenin kendisini erotikleştirir ve sürekli bir yıkımın hızlı yayılımı içinde matematiksel bir kanıtlamanın tüm gücüyle ideal olanı gerçeğe yükleyecek kurumlar düşler. Masoch'un ideali gerçeğin bir inkârıdır, soğuk, duygusal ve acımasız bir doğa. O, imgelemi erotikleştirir ve gerçeği askıya alarak ve ideali ortadaki bir fantazi alanına sevk ederek idealle mistik bir birlik arzular. Hem Sade, hem de Masoch, bir yandan kanıtlayıcı, diğer yandan diyalektik ve inandırıcı olan, kişisel-olmayan, idealleştirici bir dil kullanımıyla kişisel pornografi dilini aşarlar. Psikolojik açıdan, Sade idealleştirilmiş, duyarsız bir süperego. Masoch ise idealleştirilmiş, soğuk bir ego şekillendirmekle de idealisttirler. Bununla beraber, peşine düştükleri idealler idealist geleneğinkilere antitez oluşturur, çünkü yasa yıkımını ve arzu

sapkınlığını gerektirirler. Kant'ın ahlâki buyruğu Sade'a ait ilkefi bir yıkımın üstün kurumlarıyla ironik bir biçimde aşağılanır ve Masoch'a ait yasanın yasakladığı hazları armağan edecek yasanın cezalarını güvence altına alan abartılı sözleşmelerle hümorik bir biçimde alaya alınır. Sapkınlık ustaları olarak Sade ve Masoch, tekrarın kendisini bir ideal olarak anlarlar ve Eros'u cinselsizleştirerek ve Thanatos'un tekrarını yeniden-cinselleştirerek haz ilkesini alt ederler ve acı ve hazzı tekrarın etkilerine dönüştürürler.

Deleuze'un tasvir ettiği Proust da bir idealisttir ve Sade ve Masoch'a başlangıçta kuşkulandırılabilirliğinden çok daha yakın birisidir. Proust'un estetik idealizmi Sade'in ve Masoch'un tensel, sapkın idealizminden çok daha ince görülebilir, fakat Deleuze, Proust'ta özlerin maddede, hatta maddeyi dönüştürmeyi bir biçimde başaran ve maddi olmayan göstergeler yayan sanat eserlerinde bile, daima cisimleşmiş, daima içerilmiş olduğunda ısrar eder. Sonuçta Proust'un dünyası madde ve zihin, fizik ve metafizik olarak iki ayrı kendilikten biri değildir, ancak tek boyutludur. Bu tek boyutta,

her şey içerilir, her şey karışıktır, her şey göstergedir, anlamdır, özür. ... Ne şeyler, ne de zihinler vardır, bir tek bedenler vardır: yıldız gibi bedenler, bitkisel bedenler. Biyologlar, bedenlerin kendi içlerinde zaten bir dil olduklarını bilselerdi haklı olurlardı. Dilbilimciler, dilin daima bedenlerin dili olduğunu bilselerdi haklı olurlardı. (PS 91, 112)

Proust, Sade ve Masoch hepsi de bedenler ve sözcüklerin, şeyler ve fikirlerin iç içe girdiği, fiziksel ve metafiziksel olan arasındaki geleneksel sınırlandırmaların bulanıklaştığı tuhaf bir ara-dünyayı keşfe çıkarlar. Proust, ideali gerçek olanda içerilmiş olarak görür, Sade, gerçeği yıkıcı bir idealle doyurmaya çalışır ve Masoch gerçeği inkâr eder ve ideali fantazileştirir. Her üç yazarda da, ideal olan duyulabilir dünya ötesinde ayrı bir dünyayı değil, duyulabilir dünya içinde çekişmeli bir şiddetli dengesizlik gücünü temsil eder. Her üçünde de ideal olanın yapısı, ister özlerin karmaşık durumuna ait olsun, ister Thanatos'un salt zaman biçimine ait olsun iki temel fark

Proust ve Sacher-Masoch

ve tekrar ilkesi tarafından haber verilir. Deleuze'ün *Fark ve Tekrar* (1968) ve *Anlamın Mantiğı* (1969) eserleri üzerine bir inceleme, Deleuze'ün Proust ve Sacher-Masoch incelemelerinde gürültülü, karışmış bedenler ve özsel *olmayan* fikirler konusunda büyük oranda ortodoks olmayan bir düalizm geliştirdiğini, sonuncusunun bir yüzeysel etkiler, simülakrumlar, olaylar, problemler, anlam ve fantazi alanından oluştuğunu gösterecektir. Deleuze'ün *Proust ve Göstergeler* ve *Sacher-Masoch Sunuşu*'ndaki yorumlayıcı stratejilerinin tüm anlamı ancak bu sonraki sentetik eserlerde açıklık kazanır.

Büyük Sentez: Fark ve Tekrar ve Anlamın Mantiğı

1968 ve 1969 yılları boyunca, bir yıldan daha az bir sürede Deleuze, bin sayfanın üzerinde bir materyal yayımladı: *Spinoza ve İfade Sorunu* (1968), *Fark ve Tekrar* (1968), *Anlamın Mantiğı* (1969). *Spinoza ve İfade Sorunu*, bir tek bireyin düşüncesine odaklanması ve görece geleneksel bir ifade tarzı kullanması açısından, Deleuze'ün daha önceki incelemelerine benzer. Bununla beraber, *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantiğı* yeni bir şeyi temsil eder, çünkü bu kitaplarda Deleuze, "kendi adına"⁴⁶ konuşur ve düşüncesinin sunumu için tekil ve meydan okuyucu biçimler kullanır. *Fark ve Tekrar*, kendinde-fark ve kendisi-için-tekrar kavramlarının, Batı'nın önemli ve önemsiz bir çok filozofunun görüşünde geleneksel açıklayıcı biçimle sunulan, ama gerçekte topolojik bilmece gibi yapılandırılmış tartışmalarıyla dolu, ısrarla

⁴⁶ Deleuze, *Diyaloglar*'ın kapağında üçüncü tekil şahısla sunulan biyografik açıklamasında bu iki eserle daha erken monografileri arasındaki farkı böyle karakterize eder. *Logique du sens*'in temel sözcüğü olan *Sens*, başka şeyler arasında, 'mana', 'anlam' ve 'yön' ifade edebilir ve Deleuze, tüm kitap boyunca anlam, anlamsız, sağduyu, ortakduyu, *sens unique* (tek yön, ama aynı zamanda tek yönlü yol) üzerine tartışmasında sözcükle oynar durur. Ben, *sens*'e karşılık olarak baştan sona 'anlam'ı (meaning) kullandım, ancak okuyucunun *sens*'in bu diğer anlamlarını da aklında tutması gerekir.

Fark ve Tekrar ve *Anlamın Mantiğı* üzerine en iyi tek inceleme Michel Foucault'nun "Theatrum Philosophicum"unda yer alır. Bkz., *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, çev. Donald F. Bouchard ve Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), ss. 165-96. Aynı zamanda Jean-Jacques Lecercle'in *Philosophy through the Looking-Glass*'daki [(La Salle, Ill.: Open Court, 1985), ss. 86-117] *Anlamın Mantiğı* üzerine değerlendirmeleri de gerçekten yararlıdır. *L'Arc*'ın özel Deleuze sayısından (1972. sayı: 49) yararlı iki deneme daha buldum: Jean-Noël Vuarnet, "Métamorphoses de Sophie", ss. 31-8 ve Gérard Kaleka, "Un Hegel philosophiquement barbu", ss. 39-44.

soyut ve çaba gerektiren bir incelemesidir. Deleuze, kitabın, kısmen dedektif öyküsü ve kısmen de bilim kurgu (DR 3) olduğunu, felsefe tarihini kullanımı resimde kolajın kullanılışıyla paralel olan (DR 4) kavramsal-olmayan kavramlar ve imgesiz bir düşünce imgesi sergilemesiyle soyut sanatın felsefi karşılığı (DR 354) olduğunu öne sürer. *Anlamın Mantığı* aynı derecede geniş bilgi içeren, ama Lewis Carroll'un eserlerinin bir analiziyle Stoik cisimsizlerin bir yorumunu birleştiren çok daha oyuncu bir incelemedir. Her biri özgül bir paradoksun incelenmesine ayrılmış otuz dört "dizi" içinde sunulan "mantıksal ve psikanalitik bir roman" (LS 7) olan *Anlamın Mantığı*, *Fark ve Tekrar*'da içerilen alanın çoğunu baştan sona kateder, fakat her bir aşamada daha önceki temalar üzerine sıradan özümsemeye meydan okuyan yeni ve beklenmedik perspektifler sunar.

Ancak *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantığı*, bir çok yönde çarpıcı bir biçimde yenilikçi olmakla birlikte, Deleuze düşüncesinde hiçbir önemli kırılmaya işaret etmez; yalnızca daha önceki çalışmalarında incelediği konuların bir çoğuna daha geniş, daha sentetik bir yaklaşımdır. Bu bölümde, bu temalardan bazılarını, *Fark ve Tekrar*'ın "aşkınsal ampirizm"inin temel çatısı içine yerleştirmek ve sonra *Anlamın Mantığı*'nda sunulan Deleuze'ün dil felsefesinin hangi açılardan bu çerçevenin bir parçası kılınabileceğini göstermek istiyorum.

Simulakrumlar ve İdealar: Platon ve Kant'ı Yıkma

Nietzsche ve Felsefe'de Deleuze, Nietzsche'yi, Kantçı bir eleştirel felsefe projesini tamamlayarak Platonculuğu yıkmaya çalışan anti-Platonik bir filozof olarak sunar. *Fark ve Tekrar*'da Deleuze bu Nietzscheci görevi kendisi devralır. Deleuze'ün Platonculuğu alt etme stratejisi, sanılabileceği gibi basitçe öz ve görünüş hiyerarşisini ters çevirmek değil, Platon'un metinlerinden hem modelleri hem de kopyaları, hem özü hemde görünüşü yıkan -simulakruma ait- kenarda bırakılmış bir kategoriye çekip çıkartmaktır. Onun Kant'ı dönüştürme taktiği, yetilerin, her bir yetinin bilinçdışı şartının açığa çıktığı ayırıcı bir kullanımını önermek ve duyulabilir bir yoğunluklar alanını ve ideal

problemler alanını ortaya sermektir. Deleuze'un Platon ve Kant temelliklerinin arkasında bir tek amaç vardır: özdeşlik ve temsil felsefesinin yerine, simulakrumun hem fiziği hem de metafiziği olan bir fark felsefesini geçirmek.

Platon, idea ve onun fiziki cisimleşmesi arasında, model ve kopya arasında ayırım yapar, ancak aynı zamanda ara sıra iyi kopya (*eikon*) ve kötü kopya (*phantasma*) ya da simulakrum arasında da ayırma bulundur (*Sophist*, 234a-b, 264c'de olduğu gibi). Deleuze, Platon'un başlıca ilgilerinden birisinin, hangi kopyaların idealle bir iç benzerliğe sahip olduğunu ve hangilerinin yalnızca idealin dışsal ve aldatıcı bir görünüşünü taşıdığını kaydederek iyi ve kötü kopyaları, ideal olanla aynı soydan gelme konusundaki doğru ve yanlış iddiaları ayırmak olduğunu öne sürer. Deleuze, Platon'un aldatıcı simulakrumlarda korktuğu şeyin, hiçbir sabit özdeşliği olmayan, kendisinde sınırsız ve mantık dışı bir oluş boyutunun, içinde nesnelerin aynı anda hem daha sıcak, hem daha soğuk, hem daha büyük, hem daha küçük, hem daha genç hem de daha yaşlı olduğu söylenilecek bir boyutun açığa vurulduğu çelişik veya kisveli kendilikler olduğunu iddia eder (*Philebus* 24a-d, *Parmenides* 154-5). Bu tür nesneler ideanın egemenliğinden kaçır ve sonuç olarak hem modelleri hem de kopyaları tehdit eder. Öyleyse Platonculuğu yıkmak için basitçe Platon'da gizli olanın açıkça gösterilmesi gerekir: "aslın kopyaya önceliğinin, modelin imgeye önceliğinin reddedilmesi" ve "simulakrumlar ve yansımalar saltanatının yüceltilmesi" gerekir (DR 92).⁴⁷

⁴⁷ Deleuze'un Platon'da simulacrum çözümlemesi için öncelikle bkz., "Platon et le simulacre", *Anlamın Mantığı*'na (LS 292-307) bir ek olarak yeniden yayımlandı. Ayrıca bkz., DR 82-95, 165-8, 180-6, 340-1 ve LS 9-12. Deleuze, Derrida'nın "Plato'nun Eczanesi"nde, Platon'un idealin yanlış simülasyonları ve doğru taklitleri arasında ayırım yapma çabası konusunda paralel örnekler (iyi ve kötü yazı, iyi ve kötü retorik, iyi ve kötü yöneticiler, iyi ve kötü babalar vb) sunan logos ve yazı arasındaki ilişki üzerine incelemesine de işaret eder. Bkz., Derrida, "Plato's pharmacy", yeniden basım: *Dissemination*, çev. Barbara Johnson (Chicago: Chicago University Press, 1981), ss. 61-171. Deleuze'un "Platon et le simulacre"nin ilk kez 1967'de, Derrida'nın, "La pharmacie de Platon"unun 1968'de yayımlandığının belirtilmesi gerekir.

Sokrates'e göre düşünceyi kışkırtan deneyimler çelişik algılara ait olanlardır (*Republic* VII: 523). Bu tür çelişikler düşünceyi özlere götürür der Sokrates, fakat Deleuze'e göre onlar düşünceyi etkileyen ve onu kendi özel etkinliğine zorlayan simulakrumlar'ın varolduğunun kanıtıdır. Bu tür deneyimler aracılığıyla Deleuze'ün "aşkınsal ampirizm" olarak tasvir ettiği zihinsel yetilerin eleştirel bir soruşturması mümkün kılınır. Deleuze, Kant'ın aşkınsal idealizminin (işlevini burada ayrıntılı bir biçimde ele alamayacağımız) *ortak duyu* ve *sağduyu*'nun varolduğunu ya da yetilerin genelde birlikte ve uyumlu bir işleyişini (*concordia facultatum*) varsaydığını öne sürer.⁴⁸ Örneğin, duyarlık (*Sinnlichkeit*) yetisinin bir sezgisinin (*Anschauung*), bilişim sırasında imgelem tasarımının (*Einbildungskraft*) içinden geçmesine ve bir akıl idesiyle (*Vernunft*) karıştırılmaksızın anlama yetisinin (*Verstand*) bir kavramına benzetilmesine izin veren şey, tek bir yetinin (bu durumda anlama yetisinin) yasa koyucu denetimi altındaki yetilerin ortak işleyiştir. Bilişimde yetilerin ortak işleyişi nesnenin tanınmasını mümkün kılar (aynı nesne olarak tanınmış, duyulanmış, imgelenecek, hatırlanmış, kavranmış vb nesne) ve yetiler birliği olarak öznenin özdeşliğini kurar. Anlama yetisi ve kavramın egemenliği altındaki bilişim sağduyusunun kendisi, Deleuze'ün, dört unsurunu "*belirlenimsiz kavram biçimindeki özdeşlik, nihai olarak belirlenebilir kavramlar arası ilişkide analogi, kavram içindeki belirlenimler arası ilişkideki karşıtlık, kavramın kendisinin belirli nesnesindeki benzerlik*" (DR 44-5) olarak tasvir ettiği temsile mahkum bir dünya varsayar. Fark asla kendi içinde değil, ancak "*bir kavrayış özdeşliğiyle, bir yargılanmış analogiyle, bir imgelenecek karşıtlıkla, bir algılanmış benzerlikle ilişki içinde*" (DR 180) temsilin bir nesnesi olabilir ve ancak tanınabilir bir özdeşlik biçimindeki sağduyu aracılığıyla kavranabilir. Başka bir deyişle, kendinde fark sağduyusunun tanımından ve kavramların temsilinden zorunlu olarak kaçır. Eğer

⁴⁸ Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*'nde (1963), yetiler öğretisi açısından Kant'ın eleştirel felsefesinin tam bir analizini sunar. *The Critical Philosophy of Kant*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

Deleuze'ün öne sürdüğü gibi varlık farksa, o zaman varlığın, tanıma ve temsilden başka araçlar vasıtasıyla düşünülmesi gerekir.

Deleuze'ün aşkınsal ampirizminde öne sürdüğü şey, yetilerin ayırıcı bir kullanımı, sağduyunun genel *dérèglement*'i altında tek başına her bir yetinin sınırlarının bir belirlenimidir. Her bir yeti için tek başına deneyimlenebilen bir şey, sağduyu kuralı altında deneyimlenemeyen bir şey vardır ve bu şey (*Proust ve Göstergeler*'de geliştirildiği gibi), göstergeler biçiminde çelişkiler ve gizemler aracılığıyla ancak dengesizlik anlarında ortaya çıkar. Örneğin Proust'un istençsiz hafızasının hatırlaması hafızanın bir *memorandum*'u, sağduyudan ayrıldığı zaman yalnızca hafıza aracılığıyla deneyimlenebilen bir şey, asla şimdi olmamış ama yalnızca geçmiş olarak varolan paradoksal bir kendiliktir. Fantazi, yalnızca imgelelenebilen bir *imaginandum*'dur (böylece Masoch'un fantazi içinde imgelemin cinselleşmesinin anlamıdır); yoğunluk, göreceğimiz gibi, yalnızca duyular tarafından deneyimlenebilen şeydir -bir *sentiendum*. Yetiler incelemesi deneysel bir bilimdir, çünkü yetilerin sayısı ve doğası *a priori* belirlenemez. Belki de der Deleuze, aşkınsal nesnesi anlam ya da mana (*sens*) olan bir dil yetisi, aşkınsal nesnesi canavar olan bir dirimsellik yetisi, aşkınsal nesnesi anarşi olan bir toplumsallaşabilirlik yetisi vardır. Deleuze'ün metodu deneyseldir, çünkü onun nesnesi deneyimdir (Kant'ın aslında 'temsil gücünü' ifade eden mümkün deneyimi değil, ama gerçek deneyimdir, 'alt-temsili' olandır). Bu metot, aşkınsaldır çünkü ampirik ilkeler daima "kendi temellerinin unsurlarını kendi dışlarında bırakır" (DR 328) ve böylece onların örtülü şartının ya da öngerekliliklerinin aşkınsal bir analizini gerektirir.

Deleuze'ün çoğul yetiler öğretisi, Kantçı zihinsel haritanın yıkımı için etkin bir aygıt olarak hizmet edebilir, fakat Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'daki stratejisi Kantçı zihin şemasının içinde çalışmak ve düşüncüyü idealar (Kant bunu bilişimden ayırmaya çalışır) ve duyu deneyiminin yoğunlukları (Kant bunun varlığını görmezden gelir, çünkü duyu deneyimini kavrayan yeti olan duyarlılığı, Deleuze'e göre yalnızca *temsil edilebilir* deneyim biçimleri olan uzay ve zamanın a priori biçimleriyle şekillendirilen pasif bir yeti olarak kavrar) açısından

karakterize ederek 'Kantçılığı yıkmak'tır. Deleuze'ün ideal ve duyulabilir açısından düşünce açıklaması geleneksel bir düalizm işareti olarak görülebilir, fakat burada egemen karşıtlık özsel ve ilinekselden çok güçlü ve edimsel arasındadır ve bu karşıtlığın altında yatan alt-temsili, bilinçdışı ve kavramsal-olmayan idealar/yoğunluklar ile sağduyunun bilinçli, kavramsal temsilleri arasındakinden daha temel bir ayrımdır.

Deleuze, ideaların Platoncu basit özler anlamında değil, Kantçı "çözumsuz problemler"⁴⁹ anlamında varolduğunu savunur. Bununla beraber, problemler olarak idealar yorumunda Deleuze'ün ana esin kaynağı Kant değil matematikçi ve filozof Albert Lautman'dır.⁵⁰ Problemler, genellikle basitçe çözülmemiş sorular olarak düşünülür, fakat Lautman bir problemler düzlemi ve onların şartları ile başka bir özgül denklemler düzlemi ve onların çözümleri arasında ayrım yapar. Problemler çözümlerine içkindir, fakat onlara indirgenemezler. Bu çözümlere aşkın kalarak, mümkün çözümler alanı kurarlar. Lautman, bu ayrımı, tekil noktalar ya da diferansiyel denklem eğrileri incelemesi aracılığıyla gösterir. Belirli diferansiyel denklemlerinin eğrilerinde, bir alan içinde, bu alanın tüm noktalarının bir dönüşümü boyunca yerleştirilmiş duran tekil noktalar (odaklar, merkezler, hareketsiz noktalar vb) özdeşleştirilebilir. Örneğin, dikey eksen boyunca simetrik bir biçimde iki eşit parçaya bölünen, bu eksen boyunca 360 derece dönen (böylece üç boyutlu yarım küresel bir şekil üreten) bir U-eğrisi düşünelim. Bu eğrinin eksenin eğriyi iki eşit parçaya böldüğü noktası -eğrinin tekil noktası- dışında tüm noktaları hareket edecektir. Eğrinin tüm diğer noktalarının değerleri belirlenmeksizin, bu tekil noktanın değeri saptanamaz. Bununla beraber bu tür bir noktanın değeri saptanmaksızın *varlığı* belirlenebilir; böyle yapmakla, bu tekil

⁴⁹ Deleuze'ün Kantçı idealar karakterizasyonu için bkz., DR 219-20 ve *The Critical Philosophy of Kant*, s. 32.

⁵⁰ Özellikle bkz., Lautman, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques* (Paris: Herman, 1938). Lautman'ın argümanları burada uygun bir biçimde özetlenemeyecek kadar karmaşıktır. Benim çabam, basitçe, Lautman'ın analizinin ayrıntılarına bağlı kalmak pahasına olsa bile, Deleuze'ün ideayı problem olarak tasvir etmede kullandığı temel metaforu anlaşılabilir kılmaktır.

noktadan geçebilen mümkün eğrilerin soyut alanı olan problemin genel topolojisi resmedilir. Öyleyse problem, tekil noktaların ilişkilerinin cisimleşmemiş bir yapısı ve bu problemin cisimleşmeleri olarak çeşitli denklemlerin çözümlerinin özgül değerleri şeklinde tasarlanabilir.

Problemler yapılarıdır, fakat onların edimsel yapılarla karıştırılmamasına dikkat etmek gerekir. Birincisi onlar edimsel değil gücüdürler. Proustçu hatırlamalar gibi, idea/problemler de Proust'un ifadesiyle "edimsel olmaksızın gerçek, soyut olmaksızın idealdirler"; böylece varolan ile varolmayan arasında paradoksal bir düzlemi işgal ederler. Deleuze, zaman zaman ideaların varolmaktan çok yaşadığını ya da dayandığını, onların (*Anlamanın Mantığı* üzerine incelememizde göreceğimiz gibi) varlıktan çok aşırı-varlık sahibi olduğunu, kimi zaman da 'varlık-(olmayan)' ya da '?-varlık' (DR 261)⁵¹ şeklinde ifade edilebilen sorunsal bir varlığa sahip olduğunu söyleyerek gücül ideaların paradoksal yapısını çeşitli şekillerde tasvir eder. İkincisi, problemler edimsel yapılarda cisimleştikleri zaman doğalarını değiştirirler. Tıpkı genlerin yapısının edimsel bir hayvanın yapısıyla hiçbir benzerlik taşımaması gibi, gücül bir idea kendi edimsel cisimleşmesinin yapısına hiçbir benzerlik taşımaz. Yukarıdaki matematiksel örnekte, problemin her bir tekil noktası farklı denklemler ve onların tek bir problematik alandaki çözümleri tarafından üretilen çeşitli eğrilerin düzenli noktalarında cisimleşir. Yalnızca eğrinin düzenli noktaları belirlendikten sonra tekil nokta saptanabilir -böylece tekil noktayı problemin daha önceki bir unsuru olmaktan çok, yalnızca çözümlerin bir artığı olarak düşünmeye ayartılırız. Ancak ideaların problematik statülerine karşın onlar biçimsiz, farklılaşmamış yığınlar değil tümüyle *dağılımlar* olarak belirlenen tekil noktaların dağılımlarıdır. Bununla beraber, bu noktalar hiçbir sabit özdeşliğe, işleve ya da konuma sahip değildir, ama yalnızca diğer tekil noktalarla diferansiyel bir ilişki ve çeşitli cisimleşme biçimleri için bir potansiyeldirler. Öyleyse, belki de problemler alanı, problemin

⁵¹ Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'daki varlık tartışmasının tümünde bir Heidegger yankısı duyulur. Deleuze'ün Heidegger'i anlayışı ve ona itirazı konusunda daha fazla açıklama için bkz., DR 89-91, 169 ve 384.

mümkün bir edimselleşmeler ya da cisimleşmeler alanını resmeden her birinin etrafında bulanık bir girdap bulunan bir dağılmış noktalar düzlemi olarak tasarlanabilir.

Birkaç örnek Deleuze'ün idealar anlayışının açık kılınmasına yardım edebilir. Birincisi, organizma bir biyolojik idea, türlerin yapısının genel problematiğinin (ve tüm organizmaların yapısına ait daha büyük problemin) bir somutlaşması olan her bir özgül hayvansal varlık, “karşılıklı ve tam belirlenimin bir çift süreci içinde tekil noktaların rolünü gerçekleştiren ve global bir tarzda bir organizmayı karakterize eden diferansiyel unsurlar”ı (DR 240) ifade eden hayvansal kromozomlar olarak düşünülmelidir. Bir bütün olarak kromozomlar “bir gücül, bir potansiyel oluştururlar; ve bu yapı edimsel organizmalarda somutlaşır” (DR 240). İkincisi, diferansiyel üretim ilişkileri ve Marxist düşüncenin özelliği bir toplumsal idea, çeşitli toplumlarda farklı tarzlarda cisimleşen bir sorunsal olarak düşünülmelidir. Sonuç olarak, dilin sesbilimsel yapısına yönelik Saussurecü açıklama bir dilbilimsel idea, ayrımsal unsurları oluşturan ses-birimleri, unsurları belirleyen özelliklerin ayırt edici ilişkileri ve ilgili karşıtlıkları organize eden tekil noktalar olarak işleyen ses-birimleri olarak görülebilir. Unsurlar ve onların ilişkileri gücül ve bilinçdışıdır, edimsel bir biçimde eklemlenmiş seslerde hem aşkın hem de içkindir ve farklı dillerde ve tek bir dilin çeşitli unsurlarında bir çifte edimselleşmeye uğrar (DR 262-3). Bununla beraber Deleuze, eğer Saussurecü sesbilim bir idea olarak kabul edilecekse, pasif ses alımından çok aktif üreme açısından yeniden düşünülmesi gerektiği ve karşıtlık ve olumsuzluğun temsili kavramlarından çok olumlu farklar açısından yeniden uygun biçimde ifade edilmesi gerektiği konusunda uyarır.⁵²

⁵² Örneğin Saussure şöyle der: “sesbirimler başka herşeyden önce karşıt, görelî ve olumsuz kendiliklerdir” ve “dilde yalnızca *olumlu ifadelerden yoksun* farklar vardır” (*Course in General Linguistics*, çev. Wade Baskin (New York: McGraw Hill, 1959), ss. 119-20). Deleuze, dilbilimci Gustave Guillaume'ın eserlerinin olumlu ayrımsal unsurlar açısından alternatif bir sesbilim kavrayışı sağlayabileceğini öne sürer. Guillaume'ın teorisinin bir açıklaması için bkz.. Edmond Ortigues, *Le Discours et le symbole* (Paris: Aubier, 1962), ss. 75-167.

Güclden Edimsele: Bireyleşme ve Yoğunluk

Gücln edimsele geçişinde etkili olan şey, temel etkinliğı bireyleşmeye ait olan *yoğunluk*'tur (ya da yoğun nicelik). Deleuze'ün yoğunluktan kastettiğı şey, en iyi Deleuze'n Gilbert Simondon'un *Birey ve Onun Fiziko-Biyolojik Treyişı* adlı eserinden aldığı bireyselleşme kavramının bir değeri lenmesinden sonra anlaşılır.⁵³ Simondon, fiziki ve biyolojik sistemlerdeki bireyleşmeyi tasvir etmek için, biçim ve madde, birey ve evre, canlı ve cansız, türleşme (türlerin belirlenimi) ve bireyleşme arasındaki geleneksel ayrımların bireyleşme *süreci*'nin gerçekliğini hesaba katmak için enformasyon açısından yeniden kavranılması gerektiğini göstererek enformasyon teorisini kullanır.

Simondon ilkin şekillenebilir kil ve bir tahta kalıp kullanılan bir tuğla üretimini hylemorfik şemanın basit bir modeli olarak sunarak Aristoteles'den yirminci yüzyıla kadar bireyleşme konusunda Batı düşüncesine egemen olan hylemorfik şema ya da biçim-madde modeli üzerinde düşünür. Aristoteles kili madde olarak ve kalıbı biçim olarak kabul etmişti, fakat bu, olguların soyut bir yorumudur. Simondon, gerçekte hem kilin, hem de kalıbın biçim ve maddeye sahip olduğunu, fakat kilin sabitlik-ötesi bir durum içinde olduğunu yani potansiyel enerjiye ya da dönüşümü etkileme gücü olan düzensiz bir biçimde dağılan enerjiye sahip olduğunu öne sürer. Kilin niteliğı onun biçiminin kaynağıdır ve kalıp yalnızca kilin moleküler organizasyonunun yayılıcı niteliğine, kil kalıbı doldurduğu için bir sınır koyar. Kalıp, kili pasif bir biçimde oluşturmaz ama tüm kile, kilin moleküler organizasyonunu değiştiren yankılanıcı bir eylem iletir. Böylece tuğlanın bireyleşmesinin ya da aracılığıyla kilin özgül sabit bir biçim yklendiğı sürecin aşağıdaki gibi tasvir edilmesi gerekir: başlangıçta birey-öncesi, sabitlik-ötesi bir durumda, potansiyel enerjiye sahip ve pek çok sabit biçim alma kabiliyetinde olan biçimlenebilir kil, kilde bir içsel yankı yaratan ve

⁵³ Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse physico-biologique* (Paris: PUF, 1964).

düzenli bir dağılım yüklemek üzere kilin düzensiz enerji dağılımına (potansiyel enerji) izin veren bir dışsal çevreyle (kalıp) karşılıklı etkileşim içindedir. (Kilin sabit biçimi, yalnızca kili bir arada tutan moleküllerin artık enerjisi sayesinde mümkündür).

Simondon tarafından sunulan bir diğer aydınlatıcı bireyleşme örneği, bir tözün sabitlik-ötesi biçimsiz bir durumdan sabit kristal bir duruma geçişinde gözlenebilen kristalleşme sürecidir. Kristalleşme, bir 'tohum' kristal (ya da benzer bir yapıya sahip farklı bir töz), Simondon tarafından tekilliklerin içsel yankısı olarak karakterize edilen bir durum olan biçimsiz sabitlik-ötesi bir durumda bulunan bir tözün içine sokulduğu zaman başlar. Tohum kristal, kendi biçimini bir töz molekülüne iletir, sonra o da biçimini bir diğerine iletir ve böyle sürüp gider. (Bazı tözlerde birkaç farklı kristal türü biçimlenebilir, tohum kristal de edimselleşecek olanın belirleyicisidir.) Bireyselleşme süreci her bir kristal ve bitişik biçimsiz töz *arasında*, daima kristalin yüzeyinde ortaya çıkar; bireysel olarak biçimlenmiş kristaller bireyleşmenin ürünleridir ve bireyleşme sürecinin durmasına işaret ederler. Bu yüzden, bireyselleşme bireyden önce gelir. Aynı zamanda kristallerde türün ve bireyin eş zamanlı bir biçimde belirlendiği, tohumun ne çeşit bir kristalin biçimleneceğini (türler) ve bireysel kristalin özgül karakteristiğini belirleyen kristalleşmenin özgül şartlarını (belki de Simondon'un öne sürdüğü oluşum hızı) zorla kabul ettirdiği görülebilir.

Simondon, basit kristalleşme modelinin, tüm fiziksel ve biyolojik sistemlerde bireyleşme sürecinin anlaşılması için kullanılabileceğini öne sürer. Daha üst değişebilen bir duruma bağlı olarak her biri sabit, sabitlik-ötesi durumların hiyerarşileri kurulabilir ve mikroskobikten makroskobiğe çeşitli organizasyon düzlemleri arasında ayırım yapılabilir, ama bireyleşme süreci baştan sona aynı kalır. Canlı ve cansız madde arasındaki fark, canlı maddenin organizmada kalıcı bir bireyleşmeye izin veren belirli sabitlik-ötesi durumlar barındırmayı başarmasıdır. (Öyleyse, bireyleşmenin bitimi yalnızca tamamlanmış birey değildir, aynı zamanda tüm değişimin, sürecin ve oluşun

sonudur -başka bir deyişle ölümdür.)⁵⁴ Biz madde ve biçim, organizma ve çevre, tür ve birey arasındaki ayrımları algılarız, fakat bunlar yalnızca gerçeği oluşturan, sabitlik-ötesi ve birey-öncesi bir tek oluş sürecinin açığa çıkışlarıdır.

Deleuze'ün deyimiyle, sabitlik-ötesi bir töz kendinde farktır (Örneğin birkaç farklı kristal biçimi alabilen kükürt) ve bireyleşme farkın kendisini farklılaştırdığı bir süreçtir. Spinozacı ifade diliyle, sabitlik-ötesi bir töz farkı *kuşatır* (kendinde kapsar) ve bireyleşme süreci aracılığıyla bu farkı *açıklar* (açar). En temel düzlemde, tüm fiziksel bireyleşme süreçleri enerji açısından düşünülebilir ve Deleuze'ün kendisini, yoğunluk ya da geniş bir nicelik ve fiziksel bir nitelik olarak açıklayan enerjinin yoğun niteliği olarak bireyleştiren şeyi tasvir etmesi de bu yüzdendir (DR 287-8). Yoğunluk, birey-öncesi sabitlik-ötesi durum gibi anlama yetimizin sağduyu kategorilerinden kaçır, bununla beraber yoğunluk, dengesizlik, baş dönmesi, duyu bozukluğu vb anlarda yetilerin ayırıcı bir kullanımı aracılığıyla deneyimlenebilir. Yoğunlukların en temel deneyimi, bazı algı psikologlarının uzamın boyutluluğunun kuruluşunda örtülü olarak kabul ettikleri boyutsuz bir *profondeur*'e (derinlik ya da derinlikler) aittir.⁵⁵ Bu *profondeur* deneyimi, yükseklik, genişlik ve derinliğin tanımlanabilir koordinatlarıyla boyutlu ve temsil edilebilir bir uzamın (*extensio*) kaynaklandığı asli temelsiz bir uzamın (*spatium*) varlığını açığa vurur. *Spatium* kendisini *extensio*'da açıklayan kapsanmış bir uzamdır ve "genelde enerji ya da yoğun nicelik *spatium*'dur" (DR 310). Algıladığımız uzam *extensio*'ya aittir, çünkü yetiler, sağduyu kuralına bağlı olarak, yalnızca temelin -aslında *Ungrund* ya da *sans fond* (DR 296)- aşkınsal bir analizi ya da uzamsal algılama şartı aracılığıyla varlığı açığa çıkarılabilen *spatium*'un pasif bir sentezini yapar.

⁵⁴ "Canlı birey belirli bir şekilde en ilkel düzlemlerinde, kendisini sabitleştirmeden büyüyen olgunlaşmamış bir durumdaki kristal olacaktır" (*L'Individu et sa genèse physico-biologique*, s. 133).

⁵⁵ Deleuze, Maurice Pradines ve Jean Piaget'nin eserlerinin belirli yönlerine gönderme yaparak, özellikle Jacques Paliard'ın eserini kanıt olarak alıntılar. Bkz., DR 295-7.

Yoğunluk, genelde fiziksel sistemlerde sabitlik-ötesi durumların sabit durumlara geçişi ve biyolojik sistemlerde eş zamanlı türleşme (tür karakteristiklerinin belirlenimi) ve bireyleşme (parçaların belirlenimi) süreci olarak kendisini açığa vurma yoluyla kendisini niteliklerde ve niceliklerde açıklayan kendinde fark olarak enerjidir. Bununla beraber, yoğunluk yalnızca fiziksel bir güç değil, idea içinde gücülün edimsele geçmesine neden olan bir idea boyutudur.⁵⁶ Öyleyse, idea üç boyuta sahiptir: (1) nicelikler/parçalarda cisimleşen tekil noktalar; (2) nitelikler/tür karakteristiklerinde cisimleşen tekil noktalar arası ilişkiler; (3) tekil noktaların ve onların ilişkilerinin uzam-zamansal edimselleşmesini etkileyen yoğunluklar. Yoğunluk, duyarlık yetisinin (beş duyu) tek başına deneyimleyebildiği şey, duyu deneyiminin *sentium*'udur, fakat genelde idea hiçbir özel yetiyle birleşmez. Daha çok idea, kendi şiddetini yetiden yetiye ileterek her bir yetiyi ayırıcı bir işleyişe kışkırtan şeydir. Bununla beraber, ideanın kışkırtması daima yoğunlukla, duyu deneyimiyle başlar ve sonra öteki yetilerin karıştırılmasıyla devam eder. (Böylece, Marcel'in, gücül bir Combray'ın istençsiz hatırasında bir salt geçmiş deneyimi, hafızanın tek başına deneyimleyebildiği şeydir, fakat gücül Combray yalnızca duyulabilir bir kendinde fark yani bir yoğunluk olan madlenin duyu deneyiminden geçerek hafızayı kışkırtır.)

Sokrates düşüncenin, Deleuze'ün simulakrumla karşılaşma olarak tanımladığı çelişkili bir deneyimle başladığını söyler. Şimdi simulakrumun yoğunluk olduğu açıktır ve Deleuze'ün niçin "Simulakrum, varolanın -*'l'etant*"ın (Heidegger'in genelde varlığa yani *das Sein*'a karşı *das Seiende*'si ya da bireysel varolan varlığı)-gerçek karakteri ya da biçimidir" (DR 92) dediği anlaşılabilir. Simulakrum, bir kendinde fark olduğu için hiçbir özdeşliğe sahip değildir ve yalnızca kendisini gizleyerek ortaya çıkar. Biz, madde ve

⁵⁶ Deleuze, yoğunluğu enerjiyle birleştirmesine rağmen yoğun nicelik olarak enerji kavramı "bilimsel bir kavram değil aşkınsal bir ilkedir" (DR 310), çünkü bir ampirik enerjinin bilimsel kavramı sağduyudan kaçtığı için aşkınsal idea alanının taşıyıcısı olarak düşünülmesi gereken *spatium*'un kapsanmış enerjisine değil, *extensio*'da açıklanmış şekliyle enerjiye aittir.

biçimi, birey ve çevreyi, tür ve bireyi ayrı kategoriler olarak algılarız, fakat bunlar yalnızca bireyleşmenin ürünleri, birey-öncesi, sabitlik-ötesi farkları gördüğümüz maskelerdir. Yoğunluklar, kendilerini zorunlu olarak niteliklerde ve yoğun niceliklerde açıklarlar, ancak açıklandıkları zaman bile onlar farklar olarak kalırlar -bir kez açıklandıklarında bile *kisveli* farklar haline gelirler. Böylece yoğunluk, sabitlik-ötesi durumların potansiyel enerjisi, bireyleşme gücü, kendisini yalnızca sağduyunun ampirik deneyimine bir maskeli fark olarak açar ve kendisini örtülü fark, kendinde fark ve kendinden fark olarak yetilerin ayırıcı kullanımında açar. Her iki durumda da, o kendisini bir simülakrum olarak açığa vurur.

Bununla beraber, yoğunluk yalnızca ideanın bir parçasıdır ve eğer varolanın, *das Seiende* ya da bireysel varlığın biçimi yoğunluksa, genelde varlığın yani *das Sein*'in biçimi gücül ve edimsel bir bütün olarak ideadır. Yoğunluk, kendisini açıklayan bir örtülü farktır, fakat bir örtülü düzen ideanın kendisinin içinde vardır, idea/problemin tekil noktaları, tekil noktaların bir 'ağ gibi örülmesi' (*perplicatio*) olarak düşünülmesi gereken problemin kendisinin açıklamalarıdır. Ayrıca tüm problemler birbiriyle ilişkilidir ve tek bir sorunun açıklamaları oldukları söylenebilir. Bu yüzden, idea/problemlerin tümü tek bir gücül alan içinde 'biçimlenmemiş' (yani tüm özgül biçimlerden önce), zeminsiz (*sans fond*) temelsiz (*éffondé*) Kaos içinde birlikte varolurlar (DR 94). Gücül, soru biçiminde bir emir (bir düşünce kışkırtması olarak ideanın şiddeti) olarak üzerimizde etkili olan bir rastlantı kaosudur.⁵⁷ İdealar, soru ve emir, hepsi zar oyunu açısından düşünülmelidir: "tekil noktalar zar üzerindedir; sorular zarların kendisidir; emir zarın atılmasıdır. İdealar, atışların sonucu olan problematik kombinasyonlardır" (DR 255).

Nietzsche ve Felsefe'de, Deleuze, zar imgesini ebedi dönüşün çifte olumlamasını tasvir etmek için kullanır, tek bir atışta tüm atışların olumlanması oluşun varlığının olumlanmasıdır (bkz., 1.

⁵⁷ Şunu belirtmeliyiz ki, emir, *cogitandum*'dur. öteki yetilerden ayrıldığında tek başına düşünebilen düşünce yetisi olan düşüncenin aşkınsal nesnesidir. (Deleuze, Kantçı anlama ve akıl yetileri arasında ayırım yapmaz.)

Bölüm). Bu çifte olumlama öğretisinin yeni anlamı şimdi farkedilebilir. Oluş dünyası, bireyleşme ve açıklama süreci içindeki yoğunlukların, idea/problemlerin dünyasıdır. Oluşun varlığı bir bütün olarak birlikte varolan ve ağ gibi örülmüş ideaların gücül alanıdır. Deleuze, Nietzscheci açıdan güç istenci ve ebedi dönüş arasındaki ayrım olarak karakterize edilebilecek olan oluş ve varlık arasındaki ayrıma da işaret eder: “güç istenci başkalaşımların, ilişkili yoğunlukların ışıldayan dünyası ... bir yoğun yönelmişlikler dünyası, bir simulakrumlar ve ‘gizemler’ dünyasıyken, ebedi dönüş bu dünyanın varlığıdır” (DR 313). Oluşun varlığını olumlamak, düşünce kışkırtması olarak yoğunluğun emrinin yanıtlanması ve birlikte varolan ideaların gücül boyutunun bir olumlamasına yükselmektir.

Deleuze gücül idealar alanını ebedi dönüşle tanımladığı için, tekrar, zaman sentezleri ve idealar arasındaki ilişkiyle ilgilenmesi de şaşırtıcı değildir. *Nietzsche ve Felsefe*’de, Deleuze, ebedi dönüşü, bir zaman sentezi, geçmiş, şimdi ve geleceğin zamanın geçmesine izin veren tek bir anın içinde birlikte varoluşu olarak tasvir eder. *Proust ve Göstergeler*’de, Deleuze, tüm olayların birlikte varolduğu salt, gücül bir geçmiş ve bir karmaşık özler zamanını resmeder. *Sacher-Masoch Sumuşu*’nda Deleuze, Freudçu tekrarı bir zaman sentezi olarak tanımlar ve haz ilkesinin şartını Thanatos’un temelsiz zamanı altına yerleştirdiği Eros’un yaşayan şimdisinde bulur. *Fark ve Tekrar*’da Deleuze, bu açıklamaları uzlaştırır ve tekrar gözden geçirir ve onlardan zamanın üç pasif sentezi adını verdiği şeyin bir şemasını çizer. Birinci pasif sentez, geçmekte olan bir şimdi içinde anların bir kasılması olarak (Husserlci açıdan geçmişin tutulması ve geleceğin yayılması olarak) yaşayan bir şimdiye aittir. Bu zaman sentezi, *Sacher-Masoch*’daki Eros’un sentezine benzer. Birinci sentez, zamanın temelidir (*fondation*). Bergsoncu/Proustçu gücül geçmişe ait ikinci sentez, zamanın kuruluşudur (*fondement*). Thanatos’a ya da ebedi dönüşü ait üçüncü sentez, zamanın temelsizliği (*éffondement*) olan geleceğe yönelik sentez, “çığrından çıkmış” (*hors de ses gonds*, sözcüğü sözcüğüne “menteşesinden çıkmış” (DR 119)) zaman olan bir zaman karışıklığıdır (Proustçu özlerin zamanı gibi).

Deleuze üçüncü senteze, Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'ndeki *Cogito, ergo sum* formülü üzerine düşünümü aracılığıyla yaklaşır.⁵⁸ Kant, Descartes'ın formülünün iki 'Ben' varoluşu ve iki tür varlık gizlediğini kaydeder, çünkü düşünen Ben (*Cogito*), kendisinin düşüncesi olarak öz-varoluştur, fakat düşüncesinin nesnesi (*ego sum*) olan bilen benlik, yalnızca zaman biçimi içindeki bir nesne olarak bilinebilir. Deleuze bu anı Kant'ın eleştirisinden söküp alır ve onu çatlamış-Ben'in (*Je fêlé*) ve 'salt ve boş zaman biçimi'nin (DR 117) ortaya çıkışı olarak adlandırır. Olaylar, kendilerini salt ve boş zaman biçimi içinde açmazlar, ancak zamanın kendisi açılır ve tüm benlik, dünya, Tanrı özdeşliği parçalanıp dağılır. *Spatium*'un, *extensio*'nun boyutlu uzamının kendisinden çıktığı temelsiz derinlik olması gibi, salt ve boş zaman biçimi de, zamanın temelinin (gücül geçmiş), zamanın kuruluşunun (yaşayan zaman) ve sağduyunun ampirik zamanının kendisinden çıktığı temelsiz zaman biçimidir. Salt ve boş zaman biçimi, ebedi dönüşün ve Thanatos'un zamanı, ideaların zamanı, birlikte varolan ağ gibi örülmüş problemlerin zamanı, edimsel yoğunluklar boyutunda kendisini sürekli tekrarlayan kökensiz (böylece de modellerin ve kopyaların mantığından bağımsız) farkların zamanıdır.

Deleuze, simulakrumlar saltanatını başlatarak, görünüş ve öz karşıtlığının yerine edimsel yoğunluklar ve gücül problemlerin karşıtlığını koyarak Platonculuğu yıkar. Kant, Deleuze'e bir eleştirel simulakrumlar incelemesi için çerçeve sağlar, fakat Deleuze'ün aşkınsal ampirizmi bütün Kantçı görkemli yapının tabanını aşındırır. Duyarlık artık sezgilerin pasif alıcısı olarak değil, yoğunlukları deneyimleyebilme yetisi olarak işler. Uzay ve zamanın *a priori* biçimi içindeki sezgileri sunmanın aksine, duyarlık *spatium*'un derinliği ve ebedi dönüşün salt ve boş zaman biçimi olarak uzay ve zamanın temelsiz şartlarıyla karşılaşır. Dinamik uzam-zamansal belirlenimler olarak imgelem tasarımlarının işlevi kavramlardan çok idealarla ilişkili yoğunlukların içsel dinamizmi tarafından

⁵⁸ *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (New York: St Martin's, 1929), ss. 168-9.

gerçekleştirilirken (DR 40, 281), imgelemin kendisi, aşkınsal nesnesini fantazide bulur. Kavramlar farkın temsil ve anlama yetisine boyun eğişlerinin aldatıcı olduğunu kanıtlar, bilişimde yasa koymaktan çok bir yeti olarak gücül bir biçimde gözden kaybolur. İdealar üstünlük kazanır, ancak yalnızca birlikte varolan tekil noktaların kaotik, ağ gibi örülmüş alanına katılan problemler olarak. Akıl, anlama yetisi gibi işlevi sağduyudan kaçan şeyi düşünmek olan bir düşünce yetisiyle yer değiştirir. Kısacası Deleuze, kavramsal-olmayan, temsili olmayan, ayırıcı, gelişmemiş ve bilinçdışı bir anti-Kantçı düşünce modeli kurar, simulakrumların saltanatını başlatan ve kendisi Kant'ın sapkın bir simulakrumu olan bir düşünce modeli.

Stoikler ve Anlam

Fark ve Tekrar'da Deleuze anlamı, konuşma yetisinin *loquendum*'u (DR 201), düşünceyi dilin dayandığı temelin ya da şartın aşkınsal bir analizine sokan dil içindeki çelişkili simulakrum olarak tanımlar. Deleuze *Anlamanın Mantiğı*'nda, gücül ve edimsel açısından değil, Stoik cisimsizler ve bedenler dikotomisi açısından olsa da geniş aşkınsal bir *loquendum* analizi yürütür. Deleuze Stoik şemayı, hem Stoik cisimsizlerin simulakrumların bir çok karakteristiklerini paylaşmasından dolayı, hem de Stoik *lektion* ya da 'ifade edilebilir' kavramının sözcükler ve şeyler arasındaki ilişkinin keşfedilmesi için kullanışlı bir araç sağlamasından dolayı çekici bulur.

Stoiklere göre, varolan her şey (ruh, nitelikler ve güçler gibi şeyleri içeren) bir bedendir.⁵⁹ Her beden, büyüyen bir bitki gibi, onu, kendi tamamlanmış biçimine taşıyan bir iç güce sahip dinamik bir kendiliktir. Böylece, Stoikler için her beden kendi nedenidir ve tüm nedenler tek bir evren bedeninde uyum içindedir. Bedenler bir

⁵⁹ Deleuze'ün Stoikler üzerine okuması için birincil kaynak Emile Bréhier'in *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (Paris Vrin. 1928) adlı eseridir. Deleuze, Stoik zaman teorisi üzerine değerlendirmelerinde Victor Goldschmidt'in *Le Système stoïcien et l'idée de temps* (Paris: Vrin. 1953) adlı eserini de kullanır.

nedenler alanı oluşturur; tam olarak söylenecek olursa etkiler yoktur. Bununla beraber Stoikler, bedenlerin dış yüzeyinde sık sık gezinen, gerçek bir varlığa değil minimum bir varlığa sahip yalnız nedenlerin sonuçları olan belirli etkilerin ‘yaşama’ ya da ‘dayanma’sını ya da ‘cisimsizler’i (*asomata*) kabul eder. Stoikler’e göre bir ağaç yeşerdiğinde ağacın ‘yeşerme’si, yalnızca ağacın varlığının hiçbir tarzına ya da iç nedensel gücüne katılmayan yüzeysel bir etkidir. O, ağacın bir varolma niteliği değil, ancak kısa ömürlü bir sıfat, geçici yüzeysel bir etki ya da cisimsizdir. Bu tür bir sıfat, bir şeyler durumundan çok bir olaydır, edimsel varlıktan çok bir varlık tarzıdır ve Stoikler bu tür olayları yüklemeler olarak göstermekte, isimler ve sıfatları edimsel bedenlerin ve niteliklerin gösterimi için saklamakta ısrarlıdırlar.

Stoikler zamanı cisimsizler kategorisi içine yerleştirir, fakat aslında iki zaman biçimi kabul ederler: bedenlerin değişken şimdisi ya da *chronos* ve cisimsizlerin sonsuz geçmiş ve geleceği ya da *aion* (sözcüğü sözcüğüne ebedilik). Bedenler sürekli bir şimdi içindeki nedenler olarak varlık sahibidir ve vardır. Böylece *chronos*’un zamanı her bir şimdinin daha büyük bir şimdi tarafından içerildiği ve nihayet tüm diğer şimdilerin Tanrı’nın şimdisi tarafından içerildiği bir Çin kutuları dizisi olarak tasarlanabilir. Aksine *Aion*’un zamanı, şimdisi hiç olmayan geçmiş ve geleceğin zamanıdır. Cisimsiz sıfatlar gibi geçmiş ve gelecek gerçek varlığa sahip değildir, ancak dayanır veya yaşar; onlar şimdinin, artalanına karşı ortaya çıktığı zamanın sürekliliğini oluştururlar. Bir salt oluş zamanı, yani *aion* sonsuz bir geçmiş ve gelecek içinde sınırsızca genişler ve eş zamanlı bir biçimde gittikçe daha da küçülen zaman birimleri içinde kasılır, geçmiş ve gelecek, Zenon’un, daima hedefine yaklaşan ama asla ulaşmayan iki okudur. *Aion*, “her iki yönde de sınırsız bir doğru çizgi olarak uzanır. Her zaman zaten geçmiş ve ebediyen de gelecek olan *Aion* zamanın ebedi hakikatidir: *salt boş zaman biçimi*” (LS 194).

Öyleyse Stoikler, evrenin biri bedenler, nedenler ve sürekli bir şimdi açısından, diğeri cisimsizler, yüzeysel etkiler ve geçmiş ve geleceğin sürekli daralıp genişlemesi açısından iki eş zamanlı ve

birlikte varolan okumasını kabul eder. Bedenler ve cisimsizler arasındaki bu ayrım duyulabilir ve kavranabilir arasındaki Platonik ayrımın ötesine geçer, çünkü Stoikler yalnızca şeyleri değil aynı zamanda nitelikleri, erdemleri ve ideaları da bedenler arasında sayarlar ve cisimsizleri basitçe bu tür bedenlerde sık sık gezinen yüzeysel etkiler olarak görürler. Stoik sistemin tutarlılığı, teolojik nedenlerin birliği ilkesinin, yalnızca bu ilkenin mantıksal sonucu olarak ortaya çıkan cisimsizler öğretisinin içinde yer alır. Deleuze'ün stratejisi sistemin teolojik içeriğini ortadan kaldırmak ve sonra cisimsizleri problemlerle, yoğunluklarla ve simulakrumlarla eşitlemek ve her hangi bir iç yönelim ya da sistematik birliğin bedenlerinin nedenselliğini yoksun kılmak yoluyla yeni bir sistem (ya da anti-sistem) kurmaktır. Bir kez demir alındı mı, Stoik sistem yüzeyler ve derinlikler, problemler ve bedenler arasındaki ilişkiyi keşfetmek için güçlü bir araç haline gelir. Fakat en önemlisi, cisimsiz, Deleuze'e dil ve anlam incelemesine giriş noktası vermektedir, çünkü Stoikler hem dilbilimi hem de mantığı özellikle cisimsizlerle ilgili disiplinler olarak kabul ederler.

Stoikler cisimsizleri dört kategoriye ayırırlar -zaman (*aion*), mekan, boşluk ve *lekton* ya da 'ifade edilebilir'- ancak yalnızca *lekton* ve *aion* asıl önemlileridir.⁶⁰ Benim bir 'cisimsiz yüzeysel etki' ya da 'olay' olarak adlandırdığım şey bir *lekton*'dur, fakat bu sözcük aynı zamanda 'anlam' olarak adlandırılabilir olan şeye işaret etmek üzere de kullanılır. Stoiklere göre, sözcükler, gerçek varlığa sahip sessel kendilikler oldukları için bedenlerdir. Bununla beraber, sessel bir beden olarak bir sözcük onu anlamayanlar (yabancılar gibi) kadar, anlayanlar için de aynı kendiliktir. Bir sözcüğü bir birey için anlaşılabilir ve bir diğeri için anlaşılabilir kılan şey, onun anlamıdır, sözcüğe ekli ve bir beden olarak sözcüğün varlığını hiçbir şekilde etkilemeyen cisimsiz bir sıfattır. Öyleyse hem sözcükler, hem de

⁶⁰ *Lektōn*'un bir dereceye kadar ayırıcı açıklamaları için bkz., A. A. Long, "Language and thought in Stoicism", *Problem in Stoicism* içinde, ed. Long (London: Athlone, 1971), ss. 75-113 ve Andreas Graeser, "The Stoic theory of meaning", *The Stoics* içinde, ed. John M. Rist (Berkeley: University of California Press, 1978), ss. 77-100.

şeyler yüzeyinde cisimsiz *lekta*'nın 'dayandığı' ya da 'yaşadığı' bedenlerdir, burada sözcüklerin yüzeysel etkileri anlam, şeylerin yüzeysel etkileri ise 'olaylar'dır.

Deleuze, 'olaylar' ya da şeylerin yüzeysel etkilerine simulakrumlar ve problemler kavramları aracılığıyla yaklaşır. Hatırlayacağımız gibi bir problem, Deleuze'ün matematiksel modelinde bir eşitlikler ve çözümler alanını tanımlayan bir tekil noktayla karakterize edilir. Bu nokta, ancak onun alanının çeşitli eşitlikleri çözüldükten sonra belirlenebilir ve böylece tekil nokta yalnızca çözümlerin bir sonucu, etki-sonrası (*simulakrum*) bir artık olarak görünür. Bununla beraber, tekil nokta aslında tüm çözümlerden önce gelir ve onlarda içkindir, çünkü o, çeşitli özgül eşitliklerin ve çözümlerin edimselleşebildiği mümkün eşitliklerin gücül alanını tanımlar. Öyleyse problem iki şekilde değerlendirilmelidir: İkincil bir etki olarak açığa vurulması bakımından ve mümkün edimselleşmelerin aşkınsal temeli olarak içkin ancak gücül sunumu bakımından. Aynı şey olay için de geçerlidir, bu, Deleuze'ün şu askeri savaş örneğinden (LS 122-3) rahatça çıkarılabilir: Bir savaş, özellikle bedenler -savaşanların, silahlarının, çığlıklarının, yaralarının bedenleri- açısından değerlendirilebilir, fakat aynı zamanda 'savaşın' kendisinin bedenler tarafından üretilen cisimsiz yüzeysel bir etki, her yerde görünen ve henüz hiçbir yere yerleştirilemeyen bir tür seyyar kendilik olduğu bir anlam da vardır. Cisimsiz olay olarak savaş, katılan bireylere ve savaşın sonucuna kayıtsızdır, hiçbir açık başlangıcı, hiçbir açık sonu olmayan, asla şimdi olmayan, daima gelecek ya da geçmiş olan duyumsuz, meçhul bir süreçtir, bir salt simulakrumdur.

Ancak savaş bir anlamda yalnızca etki olsa da bir diğer anlamda kendine ait bir yaşamla, bir değişen durumlar kümesiyle, potansiyel enerjinin, gelişim imkanlarının konumlarının bir yapısıyla gücül bir kendiliktir. Ayrıca, "tam anlamıyla olay", *eventum tantum*, kendi aşkınsal durumu açısından kavrandığı zaman, gücül bir kendilik, bir problem ya da ideadır -bir şey değil, çeşitli edimselleşmelere muktedir yüklemsel bir mastardır, 'savaş' değil, 'savaşmak'tır. *Eventum tantum* şimdi olmaksızın gerçektir, soyut olmaksızın

idealdir, tümüyle bireyleşmediği ve herhangi bir ayrı, aşkın alanda varolmadığı için Platonik idealardan farklı bir ideadır. O, aynı zamanda, yalnızca yüzeysel etkidir ve bireyleşmenin dirimsel potansiyel enerjisidir, ‘*salt boş zaman biçimi*’ olan *aion*’un geçmişi ve geleceğinde ‘dayanma’ ya da ‘yaşama’dır (bildiğimiz gibi bu aynı zamanda ebedi dönüşün, Thanatos’un zamanı ya da zamanın üçüncü pasif sentezidir).

Sözcüklerin cisimsiz yüzeyi anlama (*sens*) aittir, cisimsiz olaydan aşağı kalmayacak kadar ele geçirilmesi güç bir kendiliğe aittir. O, dilin her yerinde mevcuttur, ancak kavranması güçtür. Anlam bir cümlede ifade edilebilir, fakat bu anlama eş zamanlı olarak işaret edilemez yani o, hakkında konuşulan nesne kılınamaz. Bir cümlemin anlamına işaret etmek için bir ikinci cümleye (“Kastettiğim şey . . . dir”) ihtiyaç vardır, fakat ikinci cümlemin anlamına da bir üçüncü cümleyle işaret edilmesi gerekir ve bu böyle geriye doğru sınırsızca sürüp gider. Ayrıca anlam dil aracılığıyla üretilmiş bir şey, bir salt dilbilimsel sonuç ya da etki-sonrası olarak görülür ancak aynı zamanda her ifadenin kendi ö. şartı olarak öngerektirdiği bir şeydir. Eğer anlama mantıksal önerme ilişkilerinin bir soruşturması aracılığıyla yaklaşılsa bu özellikle açıktır. Deleuze mantıksal önermede genellikle üç ilişki kabul edildiğini belirtir: işaret etme (önermenin bir şeyler durumu ile ilişkisi), açığa vurma (önermenin konuşanla ilişkisi) ve gösterme (sözcüklerin genel kavramlarla, sözdizimi bağlarının imalarla ve kavramların sonuçtaki iddialarıyla ilişkisi). Deleuze’ün bazı ayrıntılarla gösterdiği gibi (LS 22-35) işaret etme, açığa vurma ve gösterme birbirini gerektirir fakat bu üçü de bir kişinin “‘ansızın’ anlam içine oturtulmuş olmasını gerektirir. Anlam çeşitli mümkün işaretlerde bulunmak, hatta onların şartlarını düşünmek için önceden yerleşmem gereken alandır” (LS 41). Deleuze, bu yüzden, dördüncü bir önerme ilişkisinin eklenmesini önerir: unsuru anlam olan ifade ilişkisi. Anlamın öteki üç ilişkinin kaynaklandığı, ama aynı zamanda doğruluk şartının ortaya çıktığı ideal madde ya da ortam olduğunu öne sürer -anlamlandırmaya genellikle böyle işaret edilmesi gerçeğine rağmen. İma ve iddia ilişkisi olarak anlamlandırma, önermenin biçimini, eğer içeriği

gerçekten doğruysa doğruluğun garantisi olan iyi biçimlenmiş bir önermeyi ilgilendirir. Bu anlamda o doğruluk şartı olarak işlev gösterir. Bununla beraber anlamlandırma doğruluğu temellendiremez, yani doğruluğun aşkınsal şartı olarak hizmet edemez, çünkü o temellenmeye ihtiyaç duyan şeyi varsayar -ima ve iddia sağduyusu, doğruluğun 'uygun biçimi'.

Önermenin bu 'ideal madde'sinin doğasını belirlemek için, onun ne *olduğunu* kavramak üzere ne *olmadığını* tanımlayarak dolaylamayla ilerlenmesi gerekir. Anlam işaret etme, açığa vurma ve anlamlandırmadan önce geldiği için bu ilişkilerin tüm belirlenimlerinden bağımsız olması gerekir (LS 44-9). O, doğruluk ve yanlışlık, varolma ya da varolmama sorunlarına kayıtsız kalmalıdır (işaret etme); yerleşik ve sabit hiçbir nesne ya da özneye sahip olmamalıdır (işaret etme ve açığa vurma); neden ve etki, önce ve sonra, daha büyük ve daha küçük vb ilişkileri içeren herhangi bir ters çevrilemez ima ilişkisinden yoksun olmalıdır (anlamlandırma). Deleuze'un *Anlamanın Mantığı*'nın tümünde gösterdiği gibi, Lewis Carroll'un saçma eserleri, bu prelojik anlama, özdeşliklerin ve ters çevrilebilir nedensellik ve zamansallık ilişkilerinin yer değiştirmelerine, gerçek ve imgesel, maddi ve kavramsal, mümkün ve imkansız nesnelerin birlikte varolduğu ve karşılıklı etkileşimde bulunduğu çelişkili alanlara sayısız örnekler sunar. Carroll'un eserleri çoğunlukla saçma eserler olarak karakterize edilir, fakat onlar anlamdan yoksun değildirler; basitçe sağduyuya değil, bir anlama sahiptirler ve böylece hem mantıksal olanı hem de mantık dışı olanı kucaklayan kapsamlı bir anlamı resmederler.

Ancak Carroll'un eserleri, sonuçta anlamanın 'ideal madde'sini kendinde olduğu şekliyle değil, ama önermelerin içinde dayandığı ve yaşadığı şekliyle, önermenin mantıksal ilişkilerini bozan paradokslar aracılığıyla yolunu dile zorlayarak sunar. Önermenin temeli olarak hizmet veren prelojik, kategorik-olmayan ve birey-öncesi anlam, eğer kendinde kavranabilirse aktörü olmaksızın eylemin, nesneler veya özneler olmaksızın, zamansal işaretleyiciler ya da tek anlamlı ardışıklıklar olmaksızın sürecin, isimler ya da zamanlar olmaksızın

yüklemlerin bir boyutu olarak -kısacası, “salt ve boş zaman biçimi” (LS 194) olan *aion*’un ters çevrilebilen zamanında varolan bir mastarlar koleksiyonu olarak- düşünülmesi gerekir. Görülebileceği üzere, anlamın bu ‘ideal madde’ si cisimsiz olay gibi aynı özelliklere sahiptir.

Öyleyse anlamın cisimsiz yüzeyi ve olayların cisimsiz yüzeyi arasındaki ilişki nedir ve Stoikler niçin bunların her ikisine de *lekta* sözcüğüyle göndermede bulunurlar? Stoiklerin *lekton* sözcüğüyle ifade ettikleri şey hakkında epeyce tartışma vardır, fakat Deleuze’ün analizini örnek aldığı Emile Bréhier’e göre *lekta* aynı zamanda fiziksel görünüşler, mantıksal sıfatlar ve ifadeye muktedir kavramlardır (böylece ifade ‘edilebilenler’). “Bugün” der Bréhier, onları “olgular ve olaylar: ne varlığa ne de onun özelliklerinden birisine ait olmayan ancak varolduğu söylenen ya da olumlanan piç bir kavram”⁶¹ olarak adlandırıyoruz. Başka bir deyişle *Lekton* hem sözcük hem de şeydir -ya da daha da iyisi sözcükler ve şeyler arasındadır. Bu karakterizasyonun anlamı, belki de önemli açılardan *lekton*’a benzeyen bir kavramın göz önüne alınmasıyla açıklık kazanabilir: on dokuzuncu yüzyıl filozofu Meinong’un ‘nesnel’i (*Objektiv*). Meinong, çağdaşı Frege gibi, aynı nesneden birkaç farklı şekilde söz edilebileceğini belirtir ve dile getirilen şey ile onun nasıl dile getirildiği arasında, işaret etme ve ifade ya da gönderge (*Bedeutung*) ve anlam (*Sinn*) arasında ayırım yapmak gerektiğini öne sürer. Frege’nin ünlü örneğinde ‘sabah yıldızı’ ve ‘akşam yıldızı’ aynı nesneye işaret eder, fakat onu farklı şekillerde ifade ederler; böylece iki deyim aynı göndergesi fakat farklı anlamları vardır. Bununla beraber Frege’nin aksine Meinong ifade edilen nesnenin (‘sabah yıldızı’ ya da ‘akşam yıldızı’) basitçe bir nesnenin bir sunum şekli olmadığını, fakat onun kendisinin Meinong’un bir ‘nesnel’ (*Objektiv*) olarak adlandırdığı bir nesne olduğunu öne sürer. Ben gökyüzü mavidir yargısında bulunduğumda ‘gökyüzünün-mavi-olması’ (nesnel), gökyüzünden ve onun kendilerinde fiziksel özelliklerinden ayrı farklı ‘birşey’dir. Gökyüzünün-mavi-olması

⁶¹ Bréhier, s. 12.

yargıda bulunulabilecek, varsayılabilir ve belki de doğru olabilecek ‘bir şey’dir, fakat gökyüzünün kendisiyle aynı şey (gönderge nesnesi) değildir. O, yalnızca dil içinde varlık kazanır ve kendi dilbilimsel ifadesinden ayrılamaz, ancak dile ve zihinsel kendiliklere de indirgenemez. Bu tür bir nesnel vardır der Meinong, fakat gökyüzünün kendisiyle aynı tarzda varlığa sahip değildir; Meinong’un terminolojisinde ‘varlık’a değil, ‘ekstra-varlık’a sahiptir (*Außersein*).⁶²

Meinong’un ‘nesnel’i, Stoik *lekton* gibi piç bir kavramdır, ne öznel idea ne de ampirik nesnedir; ifadenin, henüz ifadeye indirgenemeyen nesnesi, dilin içinde dayanan ve yaşayan, hiçbir gerçek varlığa değil ekstra-varlığa sahip ‘ifade-edildiği-gibi-nesne’dir. Meinong ifade-edildiği-gibi-nesneyi isimler ve şeyler açısından kavrarken, Stoikler ve Deleuze onun yüklem ve olaylar açısından düşünülmesini tercih ederler. Meinong’un nesnel sunumunda önemli nokta, nesnelin, *logique du sens*’in ya da anlamın mantığının temel doğasını açık kılmasıdır: sözcükler anlamı ifade eder, fakat ifade edilen şey şeylerin (yani bir olay) bir sıfatıdır. Öyleyse, anlam (sözcüklerin yüzeysel etkileri) ve olaylar (şeylerin yüzeysel etkileri) iki yönlü tek bir yüzey oluşturur, olaylar yalnızca sözcüklerde ortaya çıkar ancak ortaya çıkan şey, şeylerle ilgilidir. Anlam/olayların bu yüzeyi sözcükler ve şeyler arasındaki yüzeyi oluşturur ve “onların farklarının eklenmesi olarak” (LS 37) işlev gösterir.

Deleuze’un anlam ve olayların tek bir yüzey oluşturduğunu iddia ederken yalnızca karmaşık bir biçimde, dünyayı dil gözlüğü aracılığıyla gördüğümüzü, örneğin aslında, basit bir dilbilimsel yaratı olan gökyüzünün-mavi-olmasını, gerçek gökyüzüne eklenmiş bir tür hayalet nesne olarak ‘gördüğümüzü’ söylemesi şüpheli bulunabilir. Fakat Deleuze bundan daha da fazlasını söylüyor. Anlam bir simülakrumdur, sağduyuya meydan okuyan paradoksal, çelişkili bir kendiliktir. O daima dilde ifade edilir, fakat ona yalnızca sonsuz bir

⁶² Meinong’un nesnel üzerine açıklamamı J. N. Findlay’in *Meinong’s Theory of Objects and Values*. [second edn., (Oxford: Clarendon, 1963)] adlı eserine dayandırdım.

geri çekilme sürecinin başlatılmasıyla işaret edilebilir. Dilin doğasında varolduğu, fakat şeylerde açığa çıktığı görülür. Eğer sözcüklerde aranırsa hem yalnızca etki-sonrası, hem de her zaman zaten orada olan bir şey olduğu görülür. Eğer şeylerde aranırsa, uzamsal ve zamansal olarak 'orada' ancak her zaman başka bir yerde, her zaman zaten bitmiş ve olmak üzere olan bir olay olduğu görülür. Fakat anlam ve olayların bir tek yüzey oluşturduğu ikinci bir anlam vardır. Eğer önermenin durumuna yönelik aşkınsal bir analiz yürütülürse anlamın, önermenin 'ideal madde'si, her bir masterın bir mümkün anlamlar setini resmettiği, dilde edimselleşebilen (örneğin 'sevmek', 'seni seviyorum', 'seni sevmiyorum', 'ben seni sevmeden önce sen onu sevmiştin' vb şeklinde edimselleşir) bir gücül masterlar koleksiyonu olarak kavranabilecek kategorik olmayan, birey-öncesi, mantık dışı bir 'ortam' olduğu keşfedilir. Eğer fiziksel olayların aşkınsal durumu oluş süreci olarak soruşturulursa olayların, çeşitli şekillerde edimselleşebilen potansiyel enerjinin sabitlik-ötesi durumları olan imkanın tekil noktalarını ya da *konumlarını* oluşturduğu keşfedilir; burada her tekil nokta bir takım cisimleşmeler bulabilen bir tür master olarak işlev gösterir. Sözcüklerin 'ideal madde'sinin kendisi dilbilimsel değildir ve şeylerin tekil noktaları fiziksel değildir. Onlar, herhangi özgül bir biçimde yorumlanmadan ya da edimselleşmeden önce varoldukları için basitçe imalı gücül fark merkezleridir. Böylece imalı, gücül fark koleksiyonları olarak anlam ve olaylar bir anlam alanı ya da bir olaylar alanı olarak eşit biçimde göndermede bulunulabilen bir tek aşkınsal alanı ya da sahayı oluştururlar. Bu aşkınsal alan, tamı tamına kafalarımızda ya da ötelerde, kutsal göklerde değil, fakat sözcükler ve şeylerin yüzeyinde, bize kendisini çelişkili paradoksal simülakrumlar aracılığıyla gösteren bir "metafiziksel yüzey"dendir (LS 150). Bir aşkınsal alan olarak anlam/olaylar ile yüzeysel etkiler ya da simülakrumlar olarak anlam/olaylar arasında ayırım yapmak yararlıdır, fakat sonuçta onlar aynı cisimsiz, metafiziksel yüzeyi oluştururlar.

Saçma, Yapı ve Rastlantısal Nokta

Genellikle anlam ya da mana olarak düşünülen şey -mantıksal önermelerin rasyonel anlamı-, Deleuze'e göre basitçe ortakduyu ya da sağduyudur. Çoğu kez saçma olarak adlandırılan şey -Lewis Carroll gibi saçma yazarlar tarafından yaratılan paradoksal ve çelişkili dünya-, gerçekte tam ve sınırlanamayan anlam ya da mana boyutudur (ya da en azından sonsuz-benzeri tekil noktaların metafiziksel yüzeyi olan şeyin dilbilimsel kestirimi). Eğer mana yalnızca sağduyuysa ve saçma manaysa o zaman Deleuze'e göre gerçek saçma nedir? Biri cisimsel ve diğeri cisimsiz iki yanıt vermek mümkündür. Bedenler olarak yani fiziksel sesler olarak sözcükler anlamdan yoksundur ve böylece gerçekten anlam-sız seslerdir; bu tür sesler anlamları olmamasına rağmen Deleuze'ün şizofrenlerin deneyimleri aracılığıyla soruşturduğu önemli bir psikolojik işleve sahiptirler. Cisimsiz saçma, aksine metafiziksel anlam yüzeyini kateden ve bir tekil noktalar yapısı kuran asla ele geçmez ve paradoksal kendiliktir.

Deleuze'ün *Anlamanın Mantığı*'ndaki dikkatinin çoğu, Stoik cisimsizler kavramına yöneliktir. Onun bütünleyicisi, bedenler kavramı yalnızca Deleuze anlamın metafiziksel yüzeyinin kökenlerinin psikolojik bir modelini geliştirmeye başladığında temel bir ilgi haline gelir (LS 217-72). Bu psikolojik model burada ayrıntılı olarak ele almak için fazla karmaşıktır; basitçe Deleuze'ün, nihayetinde fantazi ve düşüncenin metafiziksel bir yüzeyi tarafından ikiye katlanan erotikleşmiş bir cisimsel yüzey kadar, süperego ve egonun temel psişik araçlarının da ortaya çıktığı bireyleşmiş-olmayan bedenlerin, "kendi farklılaşmamış derinliklerinde, kendi ölçülemeyen nabızlarında bedenlerin" (LS 149) cisimsel doluluğunun bir ilk deneyimini öne sürdüğünü kaydedebiliriz. Deleuze'ün cisimsel saçmayı, özellikle şizofrenlerin duyarlı oldukları sözcüklerin bedenler olarak deneyimini yerleştirdiği yer, farklılaşmamış bedenlerin bu kökensel deneyimidir. Freud'un sık sık kaydettiği gibi şizofrenler sözcükleri şeyler ve şeyleri de sözcükler olarak ele alırlar ve bu konuda onlar Lewis Carroll gibi yazarlara

benzerler. Bununla beraber Deleuze, şizofrenlerin sözel yapıları yüzeysiz bedenlerin cisimsel derinliklerinde gömülüken, Carroll'un hümorik söz oyunlarının sözcüklerin ve şeylerin (anlam ve olaylar) cisimsiz yüzeylerini içerdiğinde ısrar eder. Şizofrenler, sözcükleri bir yoğun madde doluluğu içinde yiyip yutan, parçalayan ya da coşkun fiziksel kendilikler olarak deneyimler. Onlar iki temel beden sezgisine sahiptir: tamamen birbirinin içine giren ve karşılıklı birbirini yutan parçalanmış, kopmuş bir beden uzuvları koleksiyonu olarak; ve şizofrenik oyun yazarı ve şair Antonin Artoud'nun adlandırdığı gibi mucizevi bir biçimde katılaşmış bir "organsız beden" (LS 108) olarak, "nefes alma, nefes verme, buharlaştırma, akışkan iletim sayesinde herşeyi yapan uzuvsuz" (LS 108) katatonik bir beden olarak. Şizofrenlere göre sözcükler, ya anlamdan yoksun sesbilgisel unsurları yaralayan, yırtan patlamış sözcükler olarak parçalanmış bedene girerler ya da görkemli eklemlememiş sessel bloklar olarak organsız bedenden dışarı çıkarlar. Böylece, iki şizofrenik saçma sözcük türü parçalanmış bedene ve organsız bedene karşılıktır: "kendi yaralayıcı *sesbilgisi* değerleri içinde patlayan tutku-sözcük, eklemlememiş *ton* değerlerini sıkıca birleştiren eylem-sözcük" (LS 110).

Tamamen farklı olan, aşkınsal tekil noktalar alanının yapıcı gücü olarak işlev gösteren cisimsiz saçmadır. Bir çok postyapısalcı gibi Deleuze'e göre de, dil içinde sabit, hakiki bir anlam aramak, sonuçsuz ve semeresiz bir sorudur, sonsuz ve kendi kendisine gönderme yapan bir geri çekiliş içinde bir sözcüğün, kendisi de bir başkasıyla tanımlanmış olan bir başkası aracılığıyla tanımlanması gibi sürekli ertelenen bir süreçtir. Böylesi bir arayış Snark'ın*, asla arandığı yerde olmayan ve her zaman bulunamayacağı yerde olan paradoksal bir unsurun avlanmasıdır. Snark, antropolog Marcel Mauss ve Lévi-Strauss'un tanınmış yorumlarının konusu olan, birçok Malenezya ve Polenezya kabilelerince çok çeşitli bağlamlarda erke, prestije, doğaüstü güce ve diğer fiziksel varlığı olmayan nosyonlara gönderme yapmak için kullanılan bir terim olan *mana* sözcüğü

* Lewis Carroll tarafından yaratılmış hayali bir hayvan.

gibidir. Levi-Strauss'un öne sürdüğü gibi, *mana*, kendi anlam yoksunluğunda bir seyyar gösterendir ve "böylece ne olursa olsun herhangi bir sembolik anlam kabul edebilir".⁶³ Jakobson'un hiçbir gerçek sesi olmayan ancak bir sesbirimin yokluğuna karşı çıkan sıfır sesbirimi gibi, *mana* ve Snark sıfır gösterenler, bir anlam yüklenmeyen ancak anlamın yokluğuna karşı çıkan sözcükler olarak işlev görür.

Snark ve *mana* cisimsiz anlam-sızın örnekleridir. Bu tür unsurlar, anlamlandırmanın basit yan ürünleri, önceden varolan normların ihlalleri olarak görünür, fakat Deleuze'un kanısına göre, onlar tekil noktalara yapılar yükleyen aşkınsal gücün dilbilimsel açığa vurumlarıdır. Deleuze, bir minimal yapıyı bir paradoksal unsurla ilişkiye giren ve onda kesişen iki heterojen terimler dizisi olarak tanımlar. Snark'ın kovalanması iki terimler dizisi meydana getirdiği ve onları yankılanmaya bıraktığı için bir yapı üretir:

Onu yüksüklerle aradılar, onu dikkatle aradılar;
Çatallarla ve umutla peşinden koştular;
Yaşamını bir demir yolu hissesiyle tehdit ettiler;
Gülücüklerle ve sabunla büyülediler.

Bir bedenler dizisi (yüksükler, çatallar, sabun) ve bir cisimsizler dizisi (dikkat, umut, yaşam, demir yolu hissesi, gülücükler), ikisi bir paradoksal unsurda kesişmekte, işte anlamın temel yapısı böyledir. Benzeri şekilde, *mana* çeşitli Malenezya ve Polenezya dillerinde gösterenler dizisi ile gösterilenler dizisinin kesişimi noktasıdır, dilin yapısını harekete geçiren bir sıfır gösterendir.

Bununla beraber, bu yapılar yalnızca bir aşkınsal yapının cisimleşmeleridir, "tekil noktaların iki dağılımı"na (LS 66) karşılık gelen ampirik bir yapı ve rastlantısal bir noktaya karşılık gelen paradoksal unsurda (Snark, *mana*) iki dizidir. Rastlantısal nokta üç sentez gerçekleştirerek yapılar üretir: bir tekil dizi kuran bağlayıcı bir sentez; iki diziyi yankılanmaya bırakan bir bitişirici sentez; ve dizilerin çeşitli yönlerde yayılmasına neden olan bir ayırıcı sentez

⁶³ "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* içinde, (Paris: PUF, 1950), s. 50.

(LS 62). (Geometrik incelemede, tekil noktalar bir çizgi oluşturmak için birbirine bağlıdır, iki çizgi bir takım ilişkisi içinde birleşir ve bu çizgiler diğer çizgilere doğru saparlar ve bir düzlem ya da yüzeyi resmederler.) Bağlayıcı sentez bir dizi içinde terimler arası farkları kurar, bitişirici sentez iki dizinin farkları arasındaki farkları yaratır ve ayırıcı sentez iki ayrı diziye kendisini farklılaştırarak farkı olumlar. Nihayetinde paradoksal unsur tüm dizileri yankılanmaya bırakır ve kendisi, tüm olayların Olayı, tüm eylemlerin Eylemi ve tüm problemlerin Sorusu olan tüm dizileri baştan sona kateder: *problem dizilere karşılık gelen tekil noktalar tarafından belirlenir, fakat soru boş yer ya da hareketli unsura karşılık gelen rastlantısal nokta tarafından. ... Soru problemlerde gelişir ve problemler bir temel soruda kapsanır. (LS 72)*

Rastlantısal nokta yapılar yaratır, ancak onun kurdukları sabitlikten uzaktır. Tekil noktalar arasında dolaştığı için rastlantısal nokta tekil noktaların bir ‘göçebe dağılımı’⁶⁴ (LS 76) kurar, tekil noktalar hiçbir konumlanmış ve belirlenmiş konfigürasyona sahip değildir ancak bir açık düzlükteki bir koyun sürüsü gibi, kaplayabildikleri kadar uzam kaplar, yapısal ilişkiler kurar ve sonra her hangi bir bölgesel sınır ya da yerleşik alana işaret etmeksizin ilerlerler.⁶⁴ Her tekil nokta arkasından yalnızca bir potansiyel edimselleşmeler bölgesini resmeder, çünkü her biri herhangi bir sayıdaki biçimlerle sonuçlanabilen bir sabitlik-ötesi bireyleşme merkezidir. Öyleyse, Deleuze’un yapı kavrayışının nihayetinde bir yapılanmış kaos ya da kaos-yapıya ait olduğu söylenebilir: her noktanın bir mümkün edimselleşmeler silsilesi içinde belirlenmediği, tüm dizileri kateden bir rastlantısal noktayla ve tek bir soru içinde tüm problemleri kapsayan bir süreçte bağlayıcı, bitişirici ve ayırıcı sentezler sayesinde öteki noktalarla ayrımsal ilişkilere sokulduğu tekil noktaların bir göçebe dağılımı.

Dil içinde rastlantısal nokta kendisini saçma olarak, yani “hiçbir özel anlama sahip olmayan ancak anlamın yokluğuna karşı çıkan”

⁶⁴ Deleuze geç eserlerinin çoğunda çok önemli olan bu göçebe ve yerleşik karşılığını E. Laroche’nin *Histoire de la racine NEM - en grec ancien* (Paris: Klincksieck, 1949) adlı eserinden alır.

(LS 89) *mana* gibi bir paradoksal unsur olarak açığa vurur. Böylece “saçma, bir *anlam bağı*ı sağlar” (LS 89) ve anlamla “özgün bir özgül ilişki”ye (LS 85) sahiptir. Anlamın saçma ya da rastlantısal nokta tarafından üç şekilde üretildiği söylenebilir. Birincisi, rastlantısal nokta anlam/olayların aşkınsal alanının yapısını üretir. İkincisi, sözcükler ve şeylerin yüzeyinde gezinen anlam-etkiler yaratır. Son olarak, gösterenlerin gösterilenlerle dilbilimsel ilişkisi aracılığıyla dillendirilen sağduyu anlamını doğurur, çünkü önermelerin (gösterenler) şeylerle (gösterilenler) temel ilişkisini mümkün kılan şey, açığa vurulduklarında ifade edilen anlam olarak önerme içinde dayanan ya da yaşayan ve yüzeysel olaylar olarak şeylerin üzerinde yüzen bir tekil noktalar alanı içinde onların ortak eklemlemeleridir.

Belki de, *Anlamın Mantiği*’nin en karşı-sezgisel nosyonu anlam/olayların aşkınsal yüzeyle, zihinsel ve fiziksel fenomenleri ya tanrısal Varlık ya da aşkınsal bir bilinç formunun birleştirici gücüne boyun eğdirmeksizin kaynaştırıyor görünen bir boyutla ilgilidir. Geleneksel aşkınsal felsefe savunucuları ya ampirik bilinç ve onun nesneleri arasındaki ilişkiyi kurmak için özlere ve tanrısal bir müdahaleye başvurmak gerektiğini, ya da bu ilişkinin, “bilginin gerçek objelerinin şartlarının bilginin şartlarıyla *aynı* olması gerektiğinden” (LS 128), kökensel bir bilinç içinde kurulması gerektiğini öne sürerler. Bununla beraber hem metafiziksel hem de aşkınsal filozoflar, ya “farksız ve özelliksiz bir derinlik - ya da egemence bireyselleşmiş bir Varlık, kesinlikle kişileşmiş bir Form” (LS 129) kabul edilmesi gerektiğini varsayarlar. Aşkınsal felsefe, “sonlu sentetik Kişi formu”nu Tanrı’nın “sonsuz analitik varlığı”nın (LS 129) yerine koyar, fakat nihayetinde önemli hiçbir şey değişmez, çünkü bilginin formları özdeşlik, tanıma ve Aynı’ya ait kalır. Deleuze, bilincin kendi nesneleriyle ilişkisinin aşkınsal temelini zorunluluğunu kabul eder, fakat onun üzerine kurduğu zemini modelleştirmeyi reddeder. Bunun yerine, bilinç ve onun nesnelerini Tanrı ve benliğe yabancı bir boyuttan yayılmalara, “kişisel olmayan ve birey-öncesi tekilliklerin [tekillikler *Anlamın Mantiği*’nda farklı bir biçimde tekil noktalara ve yoğunluklara işaret etmek için

kullanılır], ... özgür ve serbest bir enerji olan güç istencinin dünyası” (LS 130) olarak ele alır. Burada rastlantısal nokta, “anonim ve göçebe”, “insanları, bitkileri, hayvanları, onların bireyleşme meselesinden ve onların kişilik biçimlerinden bağımsız bir şekilde kateder” (LS 131). Problemlerin aşkınsal alanının kendi içinde, mantıksal, psikolojik, fiziksel, estetik ve dilbilimsel gerçeklik arasındaki ayrımlar basitçe pek uygun değildir.

Dil, *Anlamın Mantiği*’nda sonuçta düşünce ve şeylerle birleşir, fakat Deleuze, ‘dilbilimsel sapma’ yapan Wittgenstein, Heidegger, Derrida ve diğer filozofların aksine düşünce ve dil arasında sökülemez bir bağ önermez. Düşünce, ister tekil noktaların metafiziksel yüzeyi isterse derinliklerin sarsılan *Ungrund*’u olsun, düşünceyi bilince, tanımaya ve temsile meydan okuyan bir incelemeye zorlayan bir göstergenin, bir simulakrumun sarsılmasıyla başlar. Deleuze’e göre dil, düşünce biçimlerinin kaynağı değildir, fakat tekil noktalar/yoğunluklar (ya da ‘tekillikler’) ve yüzeyinde gezinen simulakrumlar ve cisimsel derinlikler sayesinde yankılanan sessel parçalar ve bloklar aracılığıyla keşfedilmesi gereken farklılaşmamış bedenlerin karşılıklı etkileşiminin bir ürünüdür. Deleuze, özellikle fark kavrayışında, Derrida’yla ve yapıbozumun diğer savunucuları ile bir çok şeyi paylaşır. Ancak Deleuze’ün bir çok yapıbozumcunun aksine, metnin dışında bir şey olduğuna ve düşüncenin dile yerleştirilmiş metafiziksel karşıtlıkların bir eleştirisiyle sınırlandırılma ihtiyacı duymadığına inandığı sonucuna varılmalıdır.

Aslında, Deleuze dilin düşünceye zorunlu bir sınırlama koymanın aksine, anlam yaratımında ve problemlerin araştırılmasında olumlu bir işleve hizmet edebileceğine işaret eder. Hatırlayacağınız gibi, anlam bir cümleyle ifade edilebilir, fakat bu anlama ancak ikinci bir cümlede işaret edilebilir, onun anlamına da üçüncü bir cümlede işaret edilebilir ve bu böyle sürüp gider. Bu sonsuz gerileme paradoksu konuşanın zayıflığını kanıtlar, fakat “ampirik bilincin güçsüzlüğü, burada, dilin ‘n’inci’ gücü ve onun aşkınsal tekrarı, sözcüklerin kendileri söz etmeye yönelik dilin sınırsız gücü gibidir” (DR 201). Benzeri bir biçimde, dil kendi geniş sözcük dağarında sözcüğün

rastlantısal nokta olarak işlev görmesine ve ayrılan ve çoğalan terimler dizisi yaratmasına izin veren “olumlu sözdizimsel ve anlambilimsel bir güce” (DR 159) sahiptir. Joyce, Robbe-Grillet, Klossowski, Roussel ve Gombrowicz gibi romancılar bu dibilimsel gücü çoğul dilbilimsel dizileri (örneğin Robbe-Grillet’in silgi, tel ya da beneği, Roussel’daki *billard/pillard*, Klossowski’de Roberte ismi gibi) kateden paradoksal unsurlar yoluyla fark dünyalarını açıklamak için kullanırlar. Bu yazarlar hiçbir kısır biçimcilikle uğraşmazlar, fakat dil içinde bir yoğunluğun emrini yanıtlarlar ve bir rastlantısal nokta tarafından yankılanmaya bırakılan ayrı dizilerin açılımının izini sürerler. Onların kurguları hem deneyleme (çünkü kendilerinden çıktıkları çelişik deneyimleri ve öncelikli, bilinçdışı tekillikleri keşfederler) hem de yaratma (çünkü rastlantısal nokta, tekilliklerin ağlarını katederken hakikati üretir) olarak düşünce örnekleridir. Bununla beraber bu eserlerde üretici güç, dilin kendisi değil, düşünce ve sanat aracılığıyla hareket eden tekil noktalar alanıdır.

Kant, estetiği, bir duyulabilir teorisine ve bir güzel teorisine ayırır, fakat Deleuze’ün aşkınsal ampirizminde “estetğin iki anlamı birleşir, bu noktada duyulabilirin varlığı kendisini sanat eserinde gösterir ve sanat eseri eş zamanlı bir biçimde deneyleme olarak ortaya çıkar” (DR 94). “Düşünmek yaratmaktır” (DR 192) ve yalnızca düşünce ve sanat, farkı, ebedi dönüşün kozmik şans oyununu tümüyle olumlayabilir. “Ve eğer birisi bu oyunu düşünceden başka her hangi bir yolla oynamaya çalışırsa, hiçbir şey meydana gelmez ve eğer birisi bir sanat eserinden başka bir şey üretmeye çalışırsa, hiçbir şey üretilmez” (LS 76). Öyleyse Deleuze’ün kendi kitapları sanat eserleri olarak ve düşüncesi tekil noktaların göçebe dağılımı olarak kavranmalıdır. Benim vurgum onun düşüncesinin sürekliliğine ola gelmiştir, fakat Deleuze’ün sistematik bir filozof olmadığı açıktır (bununla Borges gibi bir çoğul sistem-dünyalar inşacısı kastedilmedikçe). Her ne kadar *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantığı* Deleuze’ün tek tek yazarlar üzerine incelemelerinde sunulan bir çok temayı bir araya getirse de, bu temaların çeşitli sentezleri koruyucu bir bütünün açılımını değil

karşılıklı bağlantıların yaratıcı ve sürekli bir üretimini temsil eder. Ve *Fark ve Tekrar* ve *Anlamanın Mantığı* arasındaki bir çok paralelliklere rağmen kitaplar basitçe aynı içeriğin iki versiyonu değildir. Her bir eser bir deneydir, kavramsal bir şema içinde (bir durumda Kantçı, bir diğerinde Stoik) ideaları yankılanmaya bırakarak onları keşfetme, yayma, değiştirme ve dönüştürme aracıdır. Öyleyse, Deleuze'un her eserinde bir problemin yapısı açılır; izleyen her eserde daha önceki materyalin yeni bir problematik içindeki bir başkalaşımı meydana gelir; ve baştan sona tüm eserler tekil bir sorunun rastlantısal noktasını temsil eder.

Bu rastlantısal nokta bilinçdışının gücüdür, yani bilinçten kaçan ve kendisini aktif, olumlu güç olarak açığa çıkaran şeydir. *Nietzsche ve Felsefe*'de bu güç temelde bir oluş fiziği açısından kavranan güç istencidir. *Proust ve Göstergeler*'de ve daha sonra *Fark ve Tekrar* ve *Anlamanın Mantığı*'nda, Deleuze, bu gücü yavaş yavaş bedenlerin biçimlenmemiş derinliklerinden ayırdığı tekil noktaların metafiziksel bir yüzeyi içine yerleştirir. Bununla beraber bu güç, Foucault'nun söylediği gibi, "Deleuze'un belki de onun 'cisimsiz maddilik'i olarak adlandırmamıza izin vermeyeceği şeyde"⁶⁵ var olarak, maddi kalır. Bireleşme sürecinde yüzey ve derinlikler ayrılamaz (DR 197) ve bedenler ve cisimsizler arasında ayırım yapılabilse bile, her ikisi de aynı bilinçdışı alana aittir. Göreceğimiz gibi, Deleuze, Guttari ile ortak eserlerinde, yüzeyler ve derinlikler arasındaki ayrımı terkeder fakat her iki alanın görünüşleri arzu üretiminin tek boyutu içinde varlığını sürdürür.

⁶⁵ Foucault, "Theatrum Philosophicum", s. 169.

Anti-Oedipus

İkinci Kısım
Deleuze ve Guattari

Anti-Oedipus:
Nietzsche Arzulama-üretimi ve Temsilin Tarihi

Anti-Oedipus, diğerlerine oranla, Deleuze ya da Guattari'nin en meşhur eserleridir. 1972'de bir *succès de scandale* (skandal yaratan başarı) olan kitap, Fransa'da hararetli tartışmalara ve şiddetli polemiklere yol açmış ve o günden itibaren değişen yoğunluk dereceleriyle Almanya, İtalya, İngiltere, Avustralya ve Birleşik Devletler'de de yankı bulmuştur. Nietzsche'nin *Antichrist*'inin çağdaş karşılığı niteliğindeki *Anti-Oedipus* (başlığının daha sözcüğü sözcüğüne bir çevirisi) Oedipus kompleksi olarak bilinen çağdaş sofuluk biçimine cepheden bir saldırıdır. Her ne kadar özellikle, 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında Fransız toplumsal ve entelektüel yaşamında yaygın bir güç olan psikanalize karşı yöneltilmişse de, *Anti-Oedipus*, nihayetinde aile ilişkilerini ve aynılaştırılmış benliği üstünlük konumlarına yücelten her psikolojik teoriye meydan okur. Deleuze ve Guattari, tüm arzusun ailesel olmaktan çok toplumsal olduğunu ve toplumsal arzuya en iyi yol gösterenin nevrotik egodan çok şizofrenik id olduğunu öne sürerler. Psikanalizin yerine, alt-bireysel beden uzuvlarına ve üst-bireysel, toplumsal bağlara odaklı ve Freudçu ve Marxist teorik sahaları tek bir arzulama-üretimi alanı olarak ele alan şizo-analizi koymayı önerirler. Sırf Freudo-Marxist bir sentez olmayan *Anti-Oedipus*, yalnızca psikanalizin ve geleneksel Marxizm'in bir eleştirisi için değil, aynı zamanda bir toplumsal-libidinal etkinlik tarihi politikası geliştirmek için de, Marx ve Freud'u temel görevi gören bir

Nietzscheci çerçevenin içine sokar.⁶⁶

Yalnızca Deleuze'ün ilk eserleriyle tanışan okuyuculara *Anti-Oedipus* aynı anda hem tanıdık, hem de yabancı görünmelidir. *Fark ve Tekrar* ve *Anlamanın Mantığı*'ndaki terimler, kavramlar ve temaların bir çoğu *Anti-Oedipus*'ta da görülür, fakat çok daha doğrudan politik bir anlam analizi içinde yeniden tanımlanmış, yeniden düzenlenmiş, yeniden konumlandırılmış bir biçimde. Deleuze'ün heterojen unsurları bağdaşık bir yapıda kaynaştırma yönündeki dehası her yerde görünür, fakat onun -bir Deleuze okuyucusu olan Clement Rosset'nin bir keresinde tereyağsız bir krakere benzettiği⁶⁷- kuru tonu, çok daha ateşli ve değişken, yani sırasıyla kural tanımaz, coşkulu, nükteli, teklifsiz, öz deyişli ve verimli bir sese boyun eğer. Deleuze'ün disiplinler arası argümantasyonu *Anti-Oedipus*'ta da sürer, fakat akademik felsefeye referanslar gözden kaybolma eğilimindedir ve atıf yapılan otoriteler giderek marjinal (Artaud, Judge Schreber ve Nijinsky gibi psikozlular), moda dışı (Wilhelm Reich ve Henry Miller) ya da geleneksel olmayan bir biçimde uygulamalı (antropolog olarak

⁶⁶ *Modern French Philosophy*'de, (çev. L. Scott-Fox ve J. M. Harding, Cambridge: Cambridge University Press, 1980). Vincent Descombes haklı olarak *Anti-Oedipus*'ta Freud ve Marx'ın Nietzscheci temellüküne işaret eder (ss. 173-5) ve Jean François Lyotard "Energumen Capitalism"de çev. James Leigh, *Semiotext(e)* 2 (3) (1977): 11-26, arzu üretimi, kapitalizm ve devrimci eylem karakterizasyonlarında Deleuze ve Guattari'nin gözükmeyen Marx yıkımını açığa çıkarır. Descombes ve Lyotard'ın incelemelerinin yanında *Anti-Oedipus*'a en iyi yardımcı rehberler şunlardır: Jacques Donzelot, "An Antisociology", çev. Mark Seem, *Semiotext(e)* 2 (3) (1977): 27-44; Charles J. Stivale, "Gilles Deleuze and Félix Guattari: schizoanalysis and literary discourse", *SubStance* 29 (1981): 46-57; Robert D'Amico, *Marx and the Philosophy of Culture* (Gainesville: University Presses of Florida, 1981), ss. 58-74; Jean-Jacques Lecercle, *Philosophy through the Looking-Glass* (La Salle, Ill.: Open Court, 1985), ss. 160-97; ve Vincent Leitch, *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction* (New York: Columbia University Press, 1984), ss. 213-23. Aynı zamanda *Anti-Oedipus*'taki genel temalar ile Deleuze ve Guattari'nin diğer eserleri üzerine aydınlatıcı denemeler için bkz.. Colin Gordon, "The subtracting machine", *I and C* 8 (1981): 27-40 ve Paul Patton, "Notes for a glossary", *I and C* 8 (1981): 41-8.

⁶⁷ "Secheresse de Deleuze", *L'Arc* no. 49 (1972), s. 89.

Nietzsche, politik teorisyen olarak Kafka) olmaya yönelir. Argümantasyonun tonu ve tarzındaki bu değişimler bir dereceye kadar Guattari'nin etkisine bağlanabilir, fakat çoğunluğu, Deleuze ve Guattari'nin daha önce yazdıkları herhangi bir şeyden niteliksel olarak farklı bir eserin yaratımına götüren ortaklaşa sürecin kendisidir. 1972'deki bir söyleşide Deleuze, kendisinin ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'u nasıl yazmaya başladıklarını hatırlatır:

Böylece Félix ve ben beraber çalışmaya karar verdik. Bu, önce mektuplarla oldu. Ve sonra, zaman zaman her birimizin ötekini dinlediği buluşmalar. Çok eğleniyorduk. Çok sıkılıyorduk. Sürekli ikimizden biri gereğinden çok konuşuyordu. Sık sık birimizin, diğeri için hiçbir şey ifade etmeyecek bir nosyon önerdiği ve ötekinin onu ancak aylar sonra başka bir bağlamda kullandığı oluyordu. Ve sonra tam kitaplar değil ama parçalar halinde bol bol okuyorduk. ... Ve sonra bol bol yazıyorduk. Felix yazıyı her türlü şeyi beraberinde alıp götüren bir şizo akım olarak ele alır. Beni ilgilendiren şey, bir sayfanın tüm yönlere kaçması ve ancak bir yumurta gibi kendi üzerine çokça kapanmasıdır. Ve sonra bir kitapta varolan alıkoymalar, yankılar, çökelmeler ve bir sürü larvalar. Böylece gerçekten ikili olarak yazdık, bu açıdan hiç sorununuz olmadı.⁶⁸

Deleuze ve Guattari birlikte yalnızca eserleri için ortaklaşa bir üslup ve biçim değil, aynı zamanda ortaklaşa kavramlar, argümanlar ve teorik yapılar da geliştirdiler. Onların ortak maceraları, Deleuze'ün *Fark ve Tekrar* ve *Anlamanın Mantiğı*'nda göçebe düşünce, kişisel-olmayan, çoğul ve sabitlenmemiş olarak tasvir ettiği şeyin bir örneğidir. Deleuze ve Guattari'nin işaret ettiği gibi, “‘Çok yaşa çokluk’ demek, bu haykırışı dillendirmek son derece zor olsa bile, yeterli değildir. Hiçbir tipografik, sözcüksel ya da hatta sözdizimsel aygıt onu işitilebilir kılmaya yetmeyecektir. Çokluğun yapılması ve üretilmesi gerekir [*Le multiple, il faut le faire*]” (MP 13).

⁶⁸ Deleuze and Guattari, “Entretien: capitalisme et schizophrénie”, *L'Arc* 49 (1972): 47-8.

Anti-Oedipus

Deleuze ve Guattari'nin ortaklaşa eserleri, düşünce *üretimi* düzeyinde belki de çok özgündür, ama bu ortaklığa ait *ürünün* kendisi hemen hiç geleneksel veya kalıplaşmış değildir. Aşağıda, Guattari'nin ortaklaşa çabaya katkısının doğasını kısaca göstererek ve şizoanalizin öncelikli parçalarını kabaca tasvir ederek, *Anti-Oedipus*'un daha ender kavramlarından bazılarını açıklamaya çalışacağım. Bu taslak, *Anti-Oedipus*'un en önemli unsuru olduğuna inandığım şeyin bir değerlendirmesi için temel sağlayacaktır: Deleuze ve Guattari'nin temsil tarihi ve toplumsal arzulama-üretimi. Bu tarihte, göstergeler toplumsal erk ve arzu konfigürasyonlarının, göstergelerin işleyişini ve temsili sistemlerin yapısını bir toplumsal organizasyon tarzından bir diğerine kökten değiştiren konfigürasyonların değişiminin bütünleyici parçaları olarak ele alınır. Deleuze ve Guattari'nin tarihini, Foucault'nun etkin erk ve bilgi tarihiyle temelde bağdaşabilir olarak görüyorum, çünkü hepsi, doğrudan doğruya maddi ve politik bir gösterge boyutunun varlığı üzerinde durmaktadırlar.

Anti-Oedipus'tan Önce Guattari

Deleuze-Guattari ortaklığında Deleuze'ün önemine aşırı değer vermek kolaydır, çünkü maceralarının başlangıcında Guattari görece az yayın yapmışken, Deleuze, zaten birkaç tutkulu felsefi eserin yazarı durumundaydı. Bununla beraber, Guattari'nin *Anti-Oedipus*'la aynı zamanda yayımlanan, 1955'ten 1970'e kadarki bir makaleler koleksiyonu olan *Psikanaliz ve Çaprazlık*'a (1972) bakılırsa kolektif girişimlerine her birinin eşit katkıda bulunduğu görülebilir. Burada, çok sayıda solcu politik organizasyona ve psikiyatri kurumlarını incelemeye ve dönüştürmeye adanmış çeşitli topluluklara katılım yılları süresince üretilen psikanalitik ve politik bir gruplar teorisinin kademeli gelişimi izlenebilir. Bu teorisinin temalarının ve kavramlarının çoğu *Anti-Oedipus*'ta önemli bir rol oynar.

1950'ler ve 1960'lar boyunca Jean Oury'nin Clinique de la Borde'daki çalışması sayesinde, Guattari bireylerin analizini gruplar ve kurumlar psikolojisine ayrılmaz bir biçimde bağlı olarak görmeye başladı. Guattari, Freud'un, "toplumsal grupların yapısal ilişkilerinin ve onların çeşitli iletişim kiplerinin" bilinç dışında "silinmez izler bıraktığını" kabul ettiğini kaydediyor, ve analizin "kendi yasalarıyla" (PT 93-94), kendi direnme, duygu aktarımı, fantazi vb formlarıyla bir grup öznelliğini değerlendirmeye doğru genişletilebileceğini düşünüyordu. Grup öznelliği "tüm bireysel öznelğin ortaya çıkışında *mutlak başlangıç*'ı oluşturur" (PT 90) iddiasında ısrar ediyor ve bireyin libidinal bağılıklarının doğrudan doğruya toplumsal olduğunu öne sürüyordu: "en içtenlikli varoluşumun bildik dokusu güncel tarihin olayları tarafından oluşturulur, en azından çeşitli şekillerde bende iz bırakanlar tarafından" (PT 155). Psikozlu kimse, gerçeklikle temassız olmanın aksine, "tarihsel evrenin dört köşesine yayılır; hezeyan içindeki kişi yabancı dillerde konuşmaya başlar, tarihi sayıklar: sınıf çatışmaları, savaşlar, kendi kendini ifade etme araçları haline gelir" (PT 155).

Guattari'nin gruplar teorisinin merkezinde onun tabi kılınmış grup (*groupe assujetti*) ve özne-grup (*groupe-sujet*) arasındaki ayrımı yer alır. Tabi kılınmış grup "kendi belirlenimlerini öteki gruplardan alırken", özne-grup "kendi içsel yasasını, kendi projesini, kendi eylemini öteki gruplarla ilişki içinde yeniden keşfetmeyi tasarlar" (PT 156). Tabi kılınmış grup, "her mümkün saçma kazımaya karşı sürekli mücadele"de yer alarak ve dahil olduğu "girişimlerin nihai anlamı"yla yüzleşmeyi reddederek (PT 53) geleneksel rolleri, kavramları, hiyerarşileri ve dışlama kiplerini uygular. Böylesi bir grup asla kuşku uyandırmayan, bu yolla bireye bir asalak ölümsüzlük bahşeden [örneğin ebedi kilise ve onun Tanrı'sı, ebedi ordu ve onun subaylar birliği (PT 167-70)] bir 'kurumsal nesne' etrafında bir grup fantazisi kurar. Özne-grup aksine, kendisini kendi sınırlılığına açar, kendi hedeflerinden kuşku duyar ve yeni anlamlar dillendirmeye ve yeni etkileşim tarzları oluşturmaya girişir. Özne-grup fantaziler üretmeyi sürdürür, fakat bunlar etrafında grubun birleştiği "geçici fantaziler" olarak işlev

gösterir ancak grup bunları, sonuçta kendine yönelik eylemleri aracılığıyla aşar (örneğin Mayıs 1968 Öğrenci İsyanı'nda 'barikatlara gitme' fantazisi). Özne-grup ne dikey yetki hiyerarşilerini ne de rollerin geleneksel yatay dağılımını güçlendirir, fakat bir grup ya da kurumun çeşitli düzeyleri arasında ortodoks olmayan, çapraz ilişkiler kurar. Özne-grubun işi, bir kurumun farklı düzeylerinde bilicidışı çaprazlığın farklı katsayısını değiştirmek ve "her bir kişinin rolünün yapısal bir yeniden tanımlamasını ve bütünün bir yeniden yönelimini" (PT 80) beraberinde getirmektir.⁶⁹

Görülebileceği üzere, Guattari'nin psikolojik gruplar teorisi doğrudan politik imalara sahiptir ve onu Komünist Parti'nin ve onun ortadoksluklarının uzunca bir eleştirisine yönelten şey özne-grup kavramıdır. Guattari devrimci bir partinin, işçilerin ihtiyaçlarını peşinen açıklayan katı, hiyerarşik bir halk 'temsilci'si değil, proleterya'yı işçi sınıfının kendi arzularını dillendirebilecek şekilde yapılandırarak bir özne-grup olması gerektiğini öne sürdü (PT 103, 126, 171). Parti, devlet gücünü ele geçirmenin bir devrim meselesi olduğuna inanmakla kapitalizmin doğasını yanlış anlamaktadır, çünkü kapitalistik erk "son derece karmaşık bir üretim ilişkileri ağı" (PT 200) içinde merkezsizleştirilir ve eğer bir sosyalist devlet kurulacaksa, uluslararası bir kapitalist pazar sistemi ağına düşmüş olacaktır (PT 98-130). Parti, Devlet gücünü ele geçirmeye yoğunlaşırken aynı zamanda geleneksel kurumların işlevini sorunlaştırmayı reddeder. Ekonomik üretim "bu üretimi destekleyen kurumdan" ayrılmaz ve Devlet *anti-üretim* yapan bir "baskı

⁶⁹ Guattari'nin 1950'ler ve 1960'lardaki bir çok eseri, onun, Sartre'ın birleşim içindeki diziler ve gruplar karşıtlığına paralel olan uyruk altına alınmış gruplar ve grup-özneler arasındaki ayrımını da içeren egzistansiyalizm etkisi gösterir. Birleşim içindeki diziler ve gruplar için bkz., Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France* (Princeton: Princeton University Press, 1975), ss. 287-305. Harold Rosenberg, *The Tradition of the New*'de [(New York: Horizon Press, 1959), ss. 154-77], devrimcilerin arkaik maskeler ve Roma cumhuriyetçilerinin tavırlarını kabul ettiklerini, ama böylece yalnızca geçmişten kopan kurumlar yaratabildiklerini öne sürerek Guattari'nin Fransız Devrimi tartışmasında geçici bir fantazi olarak adlandırdığı şeyin bir örneğini sunar. (Deleuze, DR 123'de Rosenberg'in analizi üzerine yorum yapar.)

Anti-Oedipus

makinası"dır, yani her öznel grup sürecinin ortaya çıkışını yasaklamak ve kısıtlamak için varolan göstergelerdir" (PT 162). Böylesi bir baskıcı makina, hayali bir yerliyurtlulaşmaya, "ırkçılık, bölgecilik, ulusçuluk" (PT 164) gibi fenomenlerde fantazmatik bir grup bütünleşmesine yol açar. Kapitalizm geleneksel alışkanlıkların ve toplumsal ilişkilerin temelini aşındırma eğilimindedir, fakat bunu öteki baskı biçimlerini onların yerine koymak için yapar: "kapitalizm ne kadar kendi eğilimine göre 'kodsuzlaştırır', 'yersizyurtsuzlaştırır'sa, kendi özel eğilimiyle çelişen bir hareketi izleyerek o kadar yapay yurtlar, artık kodlar yaratmaya ya da canlandırmaya çalışır" (PT 164). Devlet'in yapısını ebedileştirmek, bir baskı kurumunu desteklemek ve kapitalizmin tamamlayıcı yersizyurtsuzlaştırma ve yeniden-yerliyurtlulaştırma süreçlerini dokunulmaz kılmak demektir.

Öyleyse, 1950'ler ve 1960'lardaki teorik denemelerinde Guattari, grupların libidinal doğası ve bilinçdışının toplumsal doğası üzerinde bir ısrar aracılığıyla Freud ve Marx'ı yeniden aynı çizgiye çekmenin peşine düşmüştür. Kapitalizmi birlikte gerçekleşen bir yersizyurtsuzlaştırma ve yeniden-yerliyurtlulaştırma gücü olarak; Devlet'i bir anti-üretim makinası (çünkü o üretimi kontrol eder ve bu yolla sınırlandırır) olarak; ve devrimci eylemi yerleşik toplumsal kodlardan ve baskın hükmetme yapılarından kopan bir özne-grubun oluşumu olarak tanımlamıştır. Bu temaların hepsi *Anti-Oedipus*'un bir parçası haline gelmiş, ona temel politik yönelimini sağlamışlardır.

Arzu ve Üretim

Guattari kendi grup psikolojisini formülleştirirken büyük oranda Jacques Lacan'ın psikanalitik terminolojisini kullandı, fakat "Makina ve Yapı" (1969) adlı denemesinde, Lacancı ortodoksinin diline alternatifler keşfetmeye başladı. Burada, Guattari, kolayca bilinçle karıştırılan sorunsal "özne" kavramının yerine örneğin sesi, "dilini yapısal düzenini bozan ve kuran konuşma makinası" diye adlandırarak "makina" nosyonunu koydu (PT 243). Yapıyı heterojen

dizilerin karşılıklı ilişkisi olarak ve makinayı bu dizileri kateden rastlantısal nokta olarak nitelemek suretiyle yapı ve makina arasındaki ilişkiyi Deleuze'ün *Anlamın Mantiğı*'ndaki yapı modeline göre karakterize etti. Deleuze ve Guattari'nin 1969'daki buluşmalarına kadar, Guattari, Deleuze'le 'arzulama-makinaları' ve 'tüm bir teorik ve pratik şizofrenik bilinçdışının bilinçdışı-makinası kavrayışı' üzerine konuşarak makinalar nosyonunu daha ileri boyutta geliştirmişti.⁷⁰ Deleuze bu kavramları birlikte geliştirmeyi, ancak bunu geleneksel ya da Lacancı psikanalize (ki onun dilini Deleuze kendisi *Sacher-Masoch*, *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantiğı*'nda sık sık kullanmıştı) hiçbir şey borçlanmadan yapmayı önerdi. Kuşkusuz bu terminolojik arındırma çabası, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'ta tüm psikanalitik girişime bir saldırı başlatmasına yardımcı oldu.

Deleuze ve Guattari'nin psikanalizle ilgili tezleri görece basittir: Oedipal aile yapısı kapitalist toplumlarda sınırlayıcı arzusun birincil kiplerinden biridir ve psikanaliz bu sınırlamanın yürütülmesine yardım eder. Kapitalizm tüm toplumsal ilişkileri evrensel eşitliğin meta ilişkilerine indirgemek eğilimindedir. Süreç içinde, akrabalık sistemleri, sınıf yapıları, dinsel inançlar, halk adetleri, görenekler vb, toplumsal ilişkileri ve üretimi sınırlayan ve kontrol eden geleneksel kodları yıkmak yoluyla arzuyu 'yersizyurtsuzlaştırır'. Ancak eş zamanlı olarak tüm üretimi eşitlik-biçiminin dar sınırları içine kanalize ederek arzuyu yeniden-yerliyurtlulaştırır. Oedipus kompleksi insan arzusunun çekirdek aileye yoğunlaşmasını ve böylece de bireyleşmesini ve yalnızca artık ve 'metalaşmış' bir arzusun sermayenin ekonomik ilişkileri tarafından düzenlenen daha geniş bir toplumsal alana yatırım yapmasını sağlar. Öyleyse, yersizyurtsuzlaştırıcı kisvesi içinde kapitalizm, sonradan nevrotik Oedipal baba-anne-ben üçgeninde yeniden-yerliyurtlulaştıracağı şeylere, insanlara, sözcüklere, adetlere ve inançlara ait kırıntı ve parçacıkların başıboş şizofrenik akışlarını düzenler. Psikiyatrik hastaneleri dolduran şizofrenler Oedipalleşme tuzağına düşmeyen,

⁷⁰ "Entretien: capitalisme et schizophrénie", s. 47.

fakat kendi arzularına göre davranma yönünde hiçbir olumlu araç bulamayan sonunda boşlukta dönüp duran insanlardır.

Deleuze ve Guattari'ye göre, psikanalizle ilgili temel problem onun arzu kavrayışıdır. Platon, arzuyu, bir öznedeki bir nesnenin elde edilmesiyle doldurulan bir boşlukla ilgili olarak yorumlamıştı ve çoğu Batılı filozof ve tüm psikanalistler arzuyu bir eksiklik olarak ele almada onu izlediler.⁷¹ Jacques Lacan *manque*'yü (eksiklik ya da ihtiyaç), göstergelerin değişimindeki sonsuz vekaletler aracılığıyla dilde çoğalan ve bir *manque-à-être* ya da ortaya çıkan eksiklik olan fallusla sembolleştirilen arzuyu ihtiyaç ve istek arasında beliren doldurulamayacak bir eksiklik şeklinde tanımlayarak kendi psikanalitik teorisinde özellikle önemli bir rolle birleştirir. Nietzscheci açıdan, böylesi bir olumsuz arzu tanımlaması reaktif bir köle zihniyetinin semptomatığıdır. Öyleyse, Deleuze ve Guattari'nin bu arzu nosyonunu, "idealistik (diyalektik, nihilistik) bir kavrayış" (AO 25, 32) olarak reddetmeleri ve onun yerine arzunun başlangıçtaki ihtiyaçların ya da hedeflerin (haz dahil) ikincil bir işlevinden çok birincil bir güç olduğu bir kavrayışı koymaları hiç şaşırtıcı değildir.

Deleuze ve Guattari, arzunun elde edilen şey ya da eksiklik değil üretim ya da arzulama-üretimi olduğunu iddia ederler. Arzu, Freud'un libido adını verdiği ve Nietzsche'nin güç istenci dediği sınırsız, serbest dolaşan bir enerji olan doğal ve toplumsal etkinlikle aynı yere uzanır (D 109). Arzu, temelde bilinçdışıdır ve böylece olumsuzlamayla ilişkisizdir (bilinçdışında 'yok' yoktur), kişisel özdeşlikler ya da beden imgelerine (Lacan'ın imgesel düzeninde merkezidir) ilgisizdir ve dilbilimsel ifade ya da yorumdan (Lacan'ın sembolik düzeninin özü) bağımsızdır. "Hiçbir tür birliğe" (AO 42,

⁷¹ Filozoflar arasında dikkate değer istisna, *Ethics*'teki "biz bir şeyi iyi olduğu yargısına vardığımız için yapmaya çalışmaz, istemez, peşine düşmez ya da arzulamayız. Aksine onu yapmaya çalıştığımız, istediğimiz, peşine düştüğümüz ve arzuladığımız için bir şeyin iyi olduğu yargısına varırız" değerlendirmesiyle Spinoza'dır. Bkz., *Ethics* çev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 1982), Pt. III, Prop. 9, Scholium, s. 110. Bu noktada bkz., Dominique Grisoni, "Les onomatopées du desir", *Les Dieux dans la cuisine* içinde (Paris: Aubier, 1978), ss. 137-50.

50) indirgenemeyen kişisel-öncesi, birey-öncesi salt çokluk, arzu, “bir nesneye doğru herhangi bir yöneliminden daha fazla bir özneye içsel değildir: o, daha önceden varolmadığı bir düzleme, içinde parçacıkların yayıldığı, akımların birleştiği yapılanmış olması gereken bir düzleme tam anlamıyla içkindir” (D 108). Kısacası arzu, *Anlammın Mantiği*’nin “insanları, bitkileri ve hayvanları bireyleşme meselelerinden, kişisellik biçimlerinden bağımsız bir biçimde kateden” (LS 131) göçebe ve anonim tekilliklerinin çoğu karakteristiklerini paylaşır.

Elbette, arzulama-üretimi kavramı yalnızca arzunun pozitif doğasını öne sürmez, aynı zamanda Freudçu ve Marxist terminolojiyi de birleştirir. Deleuze ve Guattari Freud’u aile sınırlarının ötesine genişletirler, ancak aynı zamanda “toplumsal alan doğrudan doğruya arzu tarafından kuşatılmıştır ... ve libido, üretici güçleri ve üretim ilişkilerini denetim altına almak ve kuşatmak için hiçbir dolayım ya da arındırmaya, hiçbir psişik operasyona, hiçbir dönüşüme ihtiyaç duymaz” (AO 29, 36) iddiasıyla Marx’ı da libidinalleştirirler. Bu libidinalleştirilmiş üretim kavrayışı, parti liderlerinin çileci ılımlılığına meydan okumaktan daha fazlasını yapar, çünkü bu kavrayış, ekonominin, kendi dar anlamı içinde toplumsal ilişkileri belirlediğini iddia etmek için temel oluşturan bir ayırım olan üretim, dağılım, mübadele ve tüketim arasındaki geleneksel Marxist ayrımı yıkar.⁷²

Deleuze ve Guattari’ye göre,

her şey üretimdir: eylemler ve tutkuların, üretimlerin üretimleri; gönderme noktaları olarak hizmet veren dağılımlar ve koordinatların, kaydedici süreçlerin üretimleri [bir dağılım ve

⁷² Isaac Balbus’un, *Marxism and Domination*’daki, [(Princeton: Princeton University Press, 1982), ss.11-60] Marxist bir tarih okumasının açıklayıcı gücünün üretimin, dağılım, mübadele ve tüketimden ayrılmasına bağlı olduğu ve böylesi bir ayırımın Godelier ve Althusser’in değiştirme ve düzeltilerine rağmen, prekapitalist ekonomik oluşumların analizinde sürdürülemeyeceği yönündeki argümanı bana göre kesindir.

mübadele bitişikliği], duyuşal hazlar, kaygılar ve acıların tüketimlerinin üretimleri. (AO 4-10)

Arzu ve üretimi birleştirmek aynı zamanda kullanım değeri ve mübadele değeri arasındaki Marxist ayrımı da sorunlaştırır. Eğer bir nesnenin mübadele değeri onun diğer metalarla ilişkili gövrelî değeriye ve onun kullanım değeri onun insan ihtiyaçlarıyla ilişkili değeriye, o zaman sabit değvör ölçütü önceden varolan ihtiyaçların temel ilkelerinin belirlenimine bağılıdır. Bununla beraber ihtiyaç eksikliğın bir diğer versiyonudur ve Deleuze ve Guattari şunda ısrar ederler:

Eksiklik, toplumsal üretim içinde ve onun sayesinde yaratılır, planlanır ve organize edilir. ... Pazar ekonomisinin bir işlevi olarak eksikliğin kasıtlı yaratılması egemen bir sınıfın sanatıdır. Bu, bir üretim bolluğu ortasında istek ve ihtiyaçların kasıtlı olarak organize edilmesini içerir; tüm arzuyu, kişinin ihtiyaçlarının tatmin bulmayacağına yönelik büyük korkunun eşiğine getirmek ve kurban etmek. (AO 28, 35-6)

Arzulama-üretimi ne doğrudan doğruya kişisel eksiklikle, ne de toplumsal ihtiyaçla ilgilidir ve kullanım değeri ve mübadele değeri arzulama-üretimi içinde eksiklik ve ihtiyaçların karşı-üretimini yapan egemenlik güçlerinin düzensiz değışim işlevleridir.⁷³

⁷³ Kullanım değeri/mübadele değeri ayrımı ve onun önceden varsayılan bir ihtiyaçlar temeli üzerine dayanması konusunda kapsamlı bir analiz için bkz., Jean Baudrillard, *Le Miroir de la Production* (Paris: Casterman, 1973). Baudrillard sık sık Marshall Sahlins'in *Stone Age Economics*'ine [(Chicago: Aldine Atherton, 1972), özellikle ss. 1-39] atıfta bulunur. Burada Sahlins çoğu antropolog tarafından vahim bir biçimde yoksullaşmış ve sefil halklar olarak varsayılan avcılar ve toplayıcıların aslında ilk refah toplumlarının üyeleri olduklarını öne sürer. Avcılar ve toplayıcılar kolonyalizm tarafından marjinalleştirildikleri yerler dışında genellikle rahat, görece endişeden uzak bir varlık sürdürürler, çünkü ihtiyaç ve arzuları en az seviyededir ve bu yüzden kolayca tatmin edilirler.

Arzulama-makinaları, Organsız Beden ve Göçebe Özne

Deleuze ve Guattari, arzulama-üretimini psikozluların deneyimlerinden çıkarılan bir psikolojik modele göre sunarlar. Amaçları, zihinsel hastalıkları romantikleştirmek değil, tüm insanların karşı karşıya olduğu ancak psikozluların özellikle doğrudan doğruya karşılaştıkları bilinçdışı arzusunun gerçek sorunlarını açığa çıkarmaktır. Psikozlular genellikle bedenlerinin çeşitli kısımlarını ayrı kendilikler olarak ve bazen de saldıran, zulmeden makinalar olarak deneyimler; şizofrenler hiçbir organa sahip olmayan bir beden içinde bulunuyor gördükleri katatonik durumlara girerler; ve bazı şizofrenler değişen çoğul kişiliklere sahiptir ve çeşitli önemli tarihsel kişiliklerin (örneğin, Napolyon ya da İsa) kimliklerini üstlenirler. Psikoza ait bu üç deneyim arzulama-üretiminin asıl parçalarının temelini oluşturur: arzulama-makinaları, organsız beden ve göçebe özne. Her bir parça arzulama-üretim sürecinin bir evresiyle ilişkilidir -asıl üretim arzulama-makinalarıyla, kaydetme (Freudcu bilinçdışı kazıma nosyonunun yankılarıyla, bir dağılım ve mübadele kombinasyonu) organsız bedenle ve tüketim göçebe özneyle ilişkilidir. Deleuze'ün *Anlamanın Mantığı*'nda idea/problemleri karakterize etmek için sunduğu üç sentez, *Anti-Oedipus*'ta arzulama-üretiminin parçalarının işleyişlerinin tasvir edilmesinde kullanılır; bağlayıcı sentezleri arzulama-makinaları sağlar, ayırıcı sentezleri organsız beden ve bitişirici sentezleri göçebe özne

Beden bazısı beden içinde, bazısı doğal dünyada, bazısı toplumsal dünyada bulunan öteki arzulama-makinalarıyla bağlantılı, herhangi bir bütünle ilişkisiz parçalar olan (Deleuze ve Guattari'nin çoğu kez basitçe makinalar olarak işaret ettiği) çeşitli arzulama-makinalarından oluşur. "Herşey bir makinadır" (AO 2, 8), bir çift bağlayıcı sentezde, içinden akışlar ya da akımların geçmesiyle

makina zincirleri oluşturan bir ikinci parçayla birleşmiş, bir üçüncü parçayla birleşmiş vb bir parçadır. Her makina “içinden geçen sürekli bir maddi akışla [*hyle* (Yunanca: *madde*)] ilişkilidir” (AO 36, 43-4) ve her ortak akış, ideal, sonsuz bir akım ya da kesintisiz üretimin evrensel sürekliliği olarak görülmelidir. Bir meme makinası ve bir ağız makinası arasında sütün akışı ya da bir ağız makinası ve bir kulak makinası arasında sözcüklerin akışı, makinalardan geçen akımlar, (çok kaba siberetik bir anlamda) fiziksel maddenin edimsel akışları, enerji akışları ya da enformasyon akışları olabilir.

Deleuze ve Guattari, basitçe on sekizinci yüzyılın *l’homme machine* (makina insan) nosyonunu diriltiyor görünebilirler, fakat aslında onlarınki mekanistik bir gerçeklik modeli değildir. Onlar, bilinçdışının bir tiyatro olmaktan çok bir fabrika olduğunu öne sürmek için ve (makinalar hiçbir ruh ya da kişiliğe sahip olmadığından) dinsel ya da antropomorfik dirimselciliğe düşmeksizsin kozmozun olumlu, dinamik bir anlamını iletmek için makinalardan söz ederler. Deleuze ve Guattari, mekanizm makinalardan “organizmanın işleyişini açıklaması bakımından yapısal bir birlik” çıkardığı ve dirimselcilik “canlı varlığın bireysel ve özgül birliğini yürürlüğe koyduğu” (AO 284, 337) için hem mekanizme hem de dirimselciliğe karşı çıkarlar. Arzulama-makinaları heterojen bağımsız parçalar içerir ve “yalnızca bozuldukları zaman ve sürekli bozuldukları için çalışır”ken (AO 8, 14; aynı zamanda bkz., D 125-6) teknik makinalar (sözcüğün alışıldık anlamında makinalar) birbirine bağlı parçaları ya etkin bir biçimde işleyen ya da bozulan bir bütün içinde birleştirdiği için, teknik makinalar arzulama-makinalarından farklıdır. Bağlantılı arzulama-makinaları Beckett’in *Molloy*’unun anlatıcısı tarafından kurulan, iki palto cebi ve iki pantolon cebine dağıtılmış onaltı “emme taşı”ndan, taşları emen ağız aracılığıyla bir cepten bir diğerine geçen taşlardan oluşan makinaya benzer makinalar, yani Rube Goldberg makinalardır.⁷⁴ Deleuze ve Guattari bir “işlevselcilik” (AO 288, 342)

⁷⁴ Samuel Beckett, *Three Novels: Molloy, Malone Dies, The Unnamable*, çev Patrick Bowles ve Samuel Beckett (New York: Grove Press, 1958), ss. 69-74.

önerirler ancak bu, hedeflere, verimliliğe ya da sistematik birliğe gönderme yapmayan bir işlevselcilik, sonucu etkileyen farkları ve etkilemeyenleri eşit biçimde tanıyan bir sibernetiktir.

Belki de, Deleuze ve Guattari'nin en anlaşılması zor kavramı organsız beden kavramıdır, arzulama-makinası tarafından üretilen ve arzulama-üretimimin ikinci bir anında ortaya çıkan bir kendiliktir. Deleuze, organsız bedenden (Artaud'dan alınan bir ifadedir) Anlamın Mantiğı'nda, kısmi nesneler ve organsız bedeni daima içine düşülme tehlikesi bulunan, ancak düşüncenin metafiziksel yüzeyi üzerine 'projeksiyon'u güvenle düşünülebilecek bir vahşi alan olan şizofrenik derinliklerin iki unsuru şeklinde tanımlayarak söz eder. Deleuze ve Guattari'nin ortak eserinde derinlik ve yüzey karşıtlığı ortadan kalkar ve doğal olarak organsız bedenin korkutucu doğası da onunla birlikte gözden kaybolur, fakat idea/problemlerin aşkınsal yüzeyinin temel karakteristiği organsız bedenin özellikleri olarak yeniden görünür. Bin Yayla'da Deleuze ve Guattari organsız bedeni "salt yoğunlukların, özgür, fizik-öncesi (prephysical) ve dirim-öncesi (prevital) tekilliklerin (yani tekil noktalar)" (MP 58) aktığı "arzunun içkinlik alanı, arzuya özgü dayanıklılık düzlemi" (MP 191) olarak tasvir ederler. Organsız beden, "kendisi yoğun, yayılmayan bir spatium'da" yoğunlukları üretir ve dağıtır. O ne uzamdır, ne de uzamdadır, fakat şu ya da bu derecede -üretilmiş yoğunluklara karşılık gelen derecede- uzamı işgal edecek olan maddedir. Yoğun ve biçimlenmemiş maddedir, katmanlaşmamıştır, yoğun matrixtir, yoğunluk= 0. (MP 189)

Arzulama-üretimi sırasında, arzulama-makinalarının "çok büyük farklılaşmamış bir nesneyi dondurduğu ve biçimlendirdiği" bir an gelir. "Her şey bir an için birdenbire durur, her şey olduğu yerde donar" (AO 7, 13). Bu farklılaşmamış nesne organsız bedendir, yoğunluğun sıfır derecesindeki arzulama-makinalarıdır, üretim süreci içinde daima geri beslenen bir anti-üretim uğrağıdır. (Böylece Deleuze ve Guattari'nin arzulama-makinaları yalnızca bozularak işler ifadesi).

Organlar-kısmi parçalar (yani arzulama-makinaları) ve organsız bedenler aslında bir ve aynı şeydir, bir ve aynı çokluktur. ... Kısmi nesneler organsız bedenın doğrudan güçleri, ve organsız beden kısmi nesnelerin ham maddesidir. (AO 326, 390)

Organsız beden Spinoza'nın içkin tözüne ve arzulama-makinaları onun nihai sıfatlarına benzer (AO 327, 390). Bununla beraber organsız beden, arzulama-makinalarının parçaları olduğu bütün değil, arzulama-makinalarının yanısıra üretilen bir ekstra parçadır. Bütünleştirici bir perspektiften ele alındığında, bütün, organize üretim sistemidir, "organsız beden ve organlar-kısmi nesnelerin birlikte karşı çıktıkları" (AO 326, 389) organizma olarak bedenın karşılığıdır. Bütün, yalnızca bir molar, kitlesel organizasyon düzeyinde varolurken, arzulama-makinaları ve organsız beden moleküler bir düzeyde işlev gösterir.

Öyleyse, arzulama-makinaları ve organsız beden aynı 'şeyler'in iki durumudur, bir an işleyen çokluk, bir sonraki an salt, yayılmamış, sıfır-yoğunluk tözü, iki durumun ayrı kendilikler olarak birlikte varoldukları sabit bir salınım. Önce organsız bedenın arzulama-makinalarını bir çok eziyet verici nesneler olarak geri püskürttüğü bir paranoyak makina ve sonra organsız bedenın arzulama-makinalarını çektiği ve arzulama-makinalarının "bir sözde neden olarak kendisinden kaynaklanıyor görüldüğü" (AO 10, 16) bir 'mucizevi' makina (Tanrı'nın ışınlarıyla bedeni mucizevileşen psikozlu Judge Schreber'e bir gönderme) oluşturarak, arzulama-makinası ve organsız beden arasında bir itme ve çekme ilişkisi doğar. Organsız bedenın sözde nedenselliği en iyi, Deleuze ve Guattari'nin yeniden-yerliyurtlulaşmış biçimini *socius* olarak adlandırdığı daha büyük toplumsal organsız bedenle ilişkilendirilerek anlaşılır. Her toplum, üretimin doğal ya da tanrısal ön-varsayımı olarak görünen bir *socius* üretir, üç temel *socius* tipi, ilkel toplumların toprağının bedeni, barbar toplumların despotunun bedeni ve kapitalist toplumların sermayesinin bedenidir. İlkel halklar insanın yerli kadim kökenlerinin mitlerini şekillendirir, despotik rejimler hükümdarların tanrısal kökeni ve mutlak gücüne ait mitleri yürürlüğe koyar ve

Marx'ın *Capital*'in ilk bölümünde gösterdiği gibi, kapitalizm, sermayeyi fetişleştirir ve emek ve sermaye arasındaki ilişkiyi, mistik bir biçimde ters çevirir, böylece emeğin toplumsal üretici güçleri, kendileri sermayeyi üretmekten çok, sermaye tarafından üretilmiş olarak görünür. Deleuze ve Guattari, bu mistik sözde nedenselliği tüm toplumlara genişletir ve arzulama-makinaları ve organsız beden arasındaki 'mucizevi' ilişkiye göndermede bulunurlar.⁷⁵

Arzulama-makinaları "mucizevileştikleri" zaman, "arasında yeni sentezlerin bir bütün ağının, bir kafes gibi yüzeyin koordinatlarının sınırlarını çizerek, o anda örüldüğü bir çok ayırım noktaları biçiminde kendilerini organsız bedene katarlar" (AO 12, 18). Bitişik arzu makinalarının her bir çift zinciri organsız beden düzlemini kateden bir çizgidir, bir kafes oluşturmak için bu yüzeyi çapraz çizgiler çizerek kateden, arzulama-makinalarının dağılımını düzleme kazıyan ya da kaydeden bu tür çizgilerin bir çokluğudur. Bir arzulama-makinası birkaç farklı çift zincir içinde (bir yeme makinası, bir solunum makinası, bir konuşma makinası vb olarak işleyen bir ağız makinası) işlev gösterir, ancak eş zamanlı bir biçimde değil. Kafes üzerindeki çeşitli çizgilerin kesişiminde duran bu tür bir arzulama-makinası bir bu, bir şu makinayla birleşen bir ayırım noktası olarak iş görür. Bununla beraber organsız beden, libidinal olarak derhal kuşatılan kafes üzerindeki tüm çizgiler, tüm arzulama-makinası zincirleri aracılığıyla ayırıcı bir sentez yürütür. Elbette geleneksel mantıkta bir ayırıcı sentez

⁷⁵ Deleuze ve Guattari, ilkel makinanın *socius*'unu toprağın bedeni ve barbar makinanın *socius*'unu despotun bedeni olarak tanımlarken Marx'ın *Grundrisse*'deki, ilkel toplumlarda insanın toprakla ilişkisine dair varsayımlarının onların emek anlayışlarının "doğal ve *tanrısal* ön varsayımları" olarak hizmet ettiği ve bazı toplumlarda toprak sahipliğinin yalnızca despota ait olarak görülebileceği yönündeki gözlemleri [K. Marx, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus (New York: Vintage, 1973), s. 471] üzerinde ayrıntılı bir biçimde dururlar. Her ne kadar Deleuze ve Guattari başlangıçta, örneğin sermayeden "kapitalistin organsız bedeni" (AO 10, 16) şeklinde söz ederek *socius*'un bir organsız beden olduğunu gösteriyor görünseler de, nihayetinde *socius* ve organsız beden arasında ayırım yaparlar: "organsız beden *socius*'un sınırıdır, onun yersizyurtsuzlaşma teğetidir, yersizyurtsuzlaşmış bir *socius*'un nihai artığıdır" (AO 281, 334). *Socius* ve organsız beden arasındaki fark, ayırıcı sentezin ister dışlayıcı (*socius*) ister kapsayıcı (organsız beden) olsun farklı kullanımlarında yatar.

terimlerdeki bir çelişkidir, çünkü ayırım böler ve sentez birleştirir. Deleuze ve Guattari'nin öne sürdüğü şey, "olumlayıcı, kısıtlamayan, kapsamlı" bir ayırım biçimidir, "*birini diğeriyle sınırlamaksızın ya da diğeri birinin dışında bırakmaksızın*, ayırıcı kalan ve ayrılmış terimleri de olumlayan, baştan sona onların tüm aralıklarını olumlayan bir ayırım" (AO 76, 90) -kısacası kendisini farklılaştıran ve kendi farkını olumlayan fark.

Toplumsal kodlar ayırıcı sentezin dışlayıcı, kısıtlayıcı ve olumsuz bir kullanımını zorla kabul ettirir ve bu şekilde arzulama-üretimini buyurulmuş yollara kanalize eder. Fakat eğer bu kodlar alt üst edilir ya da yersizyurtsuzlaştırılırsa, organsız beden kapsamlı bir kuşatımı mümkün hale gelir ve arzulama-üretiminin üçüncü unsuru olan göçebe özne üretilir. Göçebe özne, arzulama-makinasından arzulama-makinasına göçettiği için, organsız beden kafesini kateden bir salt yoğunluk noktası, özdeşlikleri karıştıran bir hareketli oluş noktasıdır. Göçebe özne bir öteki oluş, bitki, hayvan, mineral oluş, "ırklar, kültürler ve onların tanrıları oluş" (AO 85, 101), dünyanın doğal, toplumsal ve tarihsel organsız bedeni boyunca hareket ettiği için, tarihin tüm isimleri oluş sürecinin izini sürer. Her yoğunluk noktasında, göçebe özne, "öyleyse eskiden olduğu gibi!" ve "öyleyse o benim!" (AO 20, 27) diye haykırarak bir bitiştirici sentezi gerçekleştirir.

Deleuze ve Guattari'nin bir önerisini izleyerek (AO 19, 26), bilinçdışı arzulama-üretimini üç aracısını çapraz çizgilerle örülmüş devasa bir yumurta ve bu yumurtanın yüzeyinde izlenen çeşitli yolları kateden bir gezgin nokta açısından tasarlayabiliriz. Organsız beden bir dünya-yumurtadır, bölgeleri, eğimleri, yoğunlukları ve potansiyel yarılma çizgileri yüzeyine kazınmış, arzulama-makinası zincirlerinin izine karşılık gelen kozmik embriyodur. Çizgiler arzulama-makinalarını ve gezici nokta göçebe özneyi temsil eder. Görülebileceği gibi bu model *Anlamanın Mantığı*'nin tekillikler düzleminin dönüştürülmüş bir versiyonudur, tekil noktaların dizileri arzulama-makinalarına, tüm tekil noktaların düzlemi organsız bedene ve rastlantısal nokta göçebe özneye karşılıktır.

Temsilin Evrensel Tarihi

Deleuze ve Guattari'nin arzulama-makinaları, organsız beden ve göçebe özne çerçeveli şizoanalitik üçlü takımını bir psikolojik model olarak isimlendirmek muhtemelen yanlış yola götürür, çünkü onların arzulama-üretimi açıklamalarında geleneksel psikeden bozulmadan kalan çok az şey vardır; burada bireysel özne, birey-üstü toplumsal ve doğal makinaların unsurları olarak işlev gösteren parçaların heterojen bir toplamıdır. Onları doğrudan doğruya fiziksel ve toplumsal bir arzu modelidir ve *Anti-Oedipus*'un en uzun bölümünde, *socius* ve onunla ilgili arzulama-makinaları ağı arasındaki ilişkiye odaklı toplumsal arzulama-üretiminin evrensel bir tarihini sunarlar. Öncelikle ilkel toplumlar ve mübadeleci yapısal antropoloji modelini, sonra despotik toplumlar ve devlet teorilerini, son olarak da kapitalist toplumlar ve Marxist ekonomiyi tartışır. Bu üçlü şema içinde, sözlü, yazılı ve elektronik-enformatik toplumlar bir temsil ve gösterge tarihini olduğu kadar, köken, çoğalma ve boreun uluslararasılaşması konusunda Nietzscheci bir tarihi de tamamlarlar. *Anti-Oedipus* üzerine eleştirel incelemelerde şaşırtıcı bir biçimde az tartışılan bu ilk sözü edilen toplumsal arzulama-üretimi içinde temsilin ve kaydın tarihi özellikle ilginçtir ve Deleuze ve Guattari'nin edebiyat teorisiyle ilişkisi konusunda herhangi bir açıklamada özel bir dikkati hak eder.

Deleuze ve Guattari Marx'ın ilkel, Asya tipi ve burjuva üretim tarzlarının üçüne karşılık gelen üç temel toplumsal makina tipi resmederler -vahşi yerliyurtlu makina, barbar despot makina ve medeni kapitalist makina⁷⁶.

Bu şemayı düşünen herhangi bir Marxist için dikkat çekici olan antik, feodal ya da sosyalist üretim tarzlarına gönderme bulunmayışı ve tartışmalı Asya tipi üretimle uzlaşan merkezilik olacaktır. Marx, Çin

⁷⁶ Deleuze ve Guattari için aynı zamanda arzulama-üretiminin üç biçimine de işaret eden 'vahşi' 'barbar' ve 'medenî' isimlendirmeleri. Frederick Engels'in *The Origin of the Family, Private Property and the State*'deki [çev. Alec West (1884; New York: International Publishers, 1972)] üçlü tarih dönemleştirmesinden alınmıştır. Bununla beraber, Engels'in sınıflandırmasını, Deleuzoguattariçi şemaya paralel olan Marx'ın üretim tarzlarından daha az önemli görüyorum.

gibi ülkelerdeki gelişim durgunluğunu açıklamak için, bu tür ülkelerde ilkel tarımsal ekonomiye, bu ekonomiyi değiştirmeksizin bir imparatorluk bürokrasisi eklendiğini, bu bürokrasinin ilkel köylerden gelir elde ettiğini ve onları ekonomik gelişim içinde bir durgunluğa zorladığını öne sürerek, Asya tipi üretim tarzı kavramını sunar. Asya tipi üretim kavramı Marx'ın düşüncesinde hiçbir önemli yer işgal etmedi, fakat bu kavram Karl Wittfogel *Doğu Despotizmi*'nde (1957) modern kapitalist ve sosyalist devletlerin Asya tipi üretime göre anlaşılması gerektiğini öne sürdüğü zaman hararetli tartışmanın merkezi haline geldi. Deleuze ve Guattari, Wittfogel'in modern bürokrasiler eleştirisini kabul ederler, fakat *tüm* devlet biçimlerinin doğu despotizmlerinin versiyonları olduğunu öne sürerler. Böylece ilkel toplumları gücün merkezileşmesine ve bu yüzden tüm devlet organizasyonu biçimlerine karşı çıkanlar olarak tanımlarlar⁷⁷ ve kapitalist devleti, kapitalist makina içinde bir anti-üretim birliği olarak işlev gösteren ancak kapitalizmin kendisiyle hiçbir gerçek ilişkiye sahip olmayan bir artık despotik arkaizm olarak dikkate alırlar. Bu yüzden üç makina kabaca devlet öncesi, devlet ve devlet sonrası makinalar olarak tasvir edilebilir.

İlkel makinanın *socius*'u toprağın bedenidir, insanların, ekonomik malların ve toplumsal ilişkilerin kendisinden kaynaklanıyor görüldüğü sözde-nedendir. İlkel makina 'sözcüğün tam anlamıyla tek yerliyurtlu makinadır' (AO 146, 171), çünkü içkin birlik olarak toprak halkı küçük parçalara ayırır (mülkiyetin sınırları boyunca toprağın parsellenmesi, bir toprak yatırımına değil, ancak arzuyu yersizyurtsuzlaştıran aşkın, despotik bir kodun zorla kabul ettirilmesine işaret eder). İlkel toplumlarda çoğu toplumsal ilişkiler akrabalık ilişkileriyle belirlendiği için Deleuze ve Guattari yerli yurtlu makinanın birincil işlevini toprağın bedeni üzerinde "*ittifak ve soy zincirine meyletme*, soylara eğilim gösterme işlevi olarak tanımlar (AO 146, 171). Akrabalık sistemleri, kan bağları (soy

⁷⁷ Deleuze ve Guattari ilkel, anti-devlet politik organizasyon kavrayışları için öncelikle Pierre Clastres'nin eserine dayanırlar. Bkz., Clastres'nin makaleler koleksiyonu, *La Société contre l'état* (Paris: Minuit, 1972), özellikle ss. 161-86.

zinciri) ve evlilik bağlarını (ittifak) koordine ve organize ederek malların, insanların, ayrıcalıkların ve prestijlerin akışını kanalize eden, sınırlayan ve kodlayan kafeslerdir. Soy zinciri “yönetmel ve hiyerarşik”tir, ittifak “politik ve ekonomik” ve “soy zinciri ve ittifak bir ilkel sermayenin iki biçimi gibidir: sabit sermaye ya da soy zincirci stok ve dolaşan sermaye ya da hareketli borç blokları” (AO 146, 172).

Deleuze ve Guattari, Lévi-Strauss ve diğer mübadelecilerin iddia ettikleri gibi, borcun sabit bir karşılıklı mübadele sisteminin arızı bir yan ürünü değil, armağanların ve karşı-armağanların dolaşımını (soyut ve idealistik bir karşılıklı ve bütüncül mübadele sistemi ortaya koyan, kendisinden sistemin ikincil deformasyonları olarak eşitsizlik ve ayrıcalıkların çıktığı malların mübadelesi değil) harekete geçiren bir ilk düzensizlik olduğunu öne sürerler. Her armağan mübadelesi veren bakımından önceden belirlenmiş bir borç ya da yükümlülüğü, alan bakımından belirli bir prestij ve ayrıcalığı (bir ‘artık kod değeri’) öngerektirir. Her birey kabileye üyeliği kabul edildiğinde, topluluğa ait mal mübadelesi ağı içindeki yerini, yaşlıların ayrıcalıklarıyla ilgili borcunu yüklenir. Böylece, üyeliğe kabul edilenlerin toprağın bir parçası olan bedenlerine ittifak ve soy zinciri göstergelerinin kazındığı -dövmelendiği, çizildiği- üyeliğe kabul ritüelleri gibi böylesi seremoniler aracılığıyla üretilen bir borç birliğinden ve bir “artık kod değeri”nden söz edilebilir.

Bu kazıma tarzı temsilin ilkel biçimidir. Deleuze ve Guattari ilkelerin yazıya sahip oldukları konusunda Derrida’nın düşüncesini (1967: 101-40) paylaşırlar: “toprağın üzerindeki bir dans, duvardaki bir çizim, bedendeki bir işaret bir grafik sistemidir, bir geo-grafizm, bir coğrafı” (AO 188, 222). Fakat bu yazı, gösteren ve gösterilenin bir ilk dili değildir, çünkü grafik sistem “seste dizilmiş değildir ve ona ikincil değildir, fakat ona bağlıdır, ‘sanki ışık saçan bir organizasyonda’ koordinelidir ve çok boyutludur” (AO 188-222). Ritüel hacamat içeren bir üyeliğe kabul seremonisinde ses “bir ittifakın sesi gibi”, bedene kazınan işaretler “geniş soy zinciri”nin bir grafiği gibidir (AO 188, 223). Üyeliğe kabul edilen bir kişinin

bedenine sesletilen sözcükler ve işlenen göstergeler birbirine hiçbir benzerlik taşımazlar ancak çok anlamlı bir tarzda karşılıklı etkileşirler. Her sözcük ve her işaret çoğul çağrışımlara ve etkin bir güce sahiptir, çünkü ilkel göstergeler, bedenler, özgül yerler, ritüeller, jestler, öyküler vb'lerden tümüyle ayrılmamış, ancak onların birbirleriyle ilişkilerine tamamen bağlı da olmayan konumlara "yerleşik"tirler. Öyleyse kazıma çok anlamlı göstergeler aracılığıyla bireysel bedeni şifreler, onu akrabalık sistemiyle işaretler ve ona genel borç ekonomisi ve artık kod değeri içinde bir konum ayırır. Fakat bu göstergeler ve armağanlar ekonomisi aynı zamanda bir libidinal acı ve haz ekonomisidir. Ahlâkın Soykütüğü Üzerine'de Nietzsche ilkel toplumlarda, alacaklı-borçlu ilişkisinin temel olduğunu ve ödenmeyen bir borç için alacaklının borçluya acı vermesini onaylayarak alacaklının zararını karşılamaya yönelik ortak pratiğin, yalnızca borçlunun acısı alacaklıya haz verdiği taktirde anlamlı olduğunu iddia eder. Deleuze ve Guattari, üye kabul etme seremonisinde kurbanların acısı ve izleyenlerin hazzı eşitliğinin yürürlükte olduğunu ve her borç birliğinin bir acı birliği ve her artık kod değeri birliğinin bir haz birliği olduğunu öne sürerler. Böyle bir sistem

aslında bir borç sistemi ya da yerliyurtlu temsil olarak adlandırılması gereken şeydir: konuşan ya da monoton bir biçimde okuyan bir ses, üstü açılmış ete işlenmiş bir gösterge, acıdan zevk devşiren bir göz; bunlar, bir yankılama ve hatırlama yurdu oluşturan vahşi bir üçgenin üç kenarıdır, dillendirilen sesin, grafik elin ve zevk alan gözün üçlü bağımsızlığını ima eden bir acımasızlık tiyatrosudur. (AO 189, 224)

Devletin ortaya çıkışı, asla içeriden evrimsel bir gelişim olarak değil, daima dışarıdan bir felaket olarak ilkel topluluğun başına çöker. Deleuze ve Guattari, Nietzsche'nin, *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*'de devletin, çekiçlerinin darbeleri ve sanatçıların zorbalığıyla "korkunç bir tiranlık, zalim acımasız bir makina"⁷⁸

⁷⁸ F. W. Nietzsche, *On The Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann ve J. R. Hollingdale (New York: Vintage, 1967), ss. 86-7.

şeklinde görünen bir organizasyonu zorla kabul ettiren vahşi av hayvanlarının yarattığı olduğu yolundaki açıklamasını izlerler. Bu devlet “megamakina”sı “tepesinde bir hareketsiz motor olan despota sahip, yan yüzeyi ve taşıyıcı donanımı olarak bürokratik aygıtlarıyla ve tabanında çalışan parçaları olarak hizmet veren köylüleriyle işlevsel bir piramittir” (AO 194, 230). Despot “yeni bir ittifak sistemi yükler ve kendisini doğrudan tanrısalla soy zinciri içine yerleştirir” (AO 192, 228), bu yolla tüm ilişkileri kendisi açısından üst-kodlar, ittifakları ve soy zincirlerini belirleyici karakterinden yoksun bırakır ve barbar *socius*’u kendi bedeni olarak kurar. İlkel borç paranın icadıyla sonsuzlaşır ve bu borç nihayetinde “bir *varlık borcu*, öznelerin kendi varlıklarının bir borcu” (AO 197, 233) haline gelir. Despot yasayı kurumlaştırır fakat bu yasa başlangıçta Kafkaesktir, buyrukların cezalandırmalar aracılığıyla dillendirildiği, cezanın artık ilkel makinada olduğu gibi festival türünden değil, ancak öc alıcı (bir diğer Nietzscheci tema) olduğu bir yasadır. Sonuçta despot yazıyı icad eder: “yasama, bürokrasi, muhasebe, vergilerin toplanması, devlet tekeli, emperyal adalet, memurların etkinlikleri, tarih yazımı - her şey despotun alayında yazılıp kayda geçirilir” (AO 202, 239).

Sözlü toplumlarla yazılı toplumları ayıran şey, bir grafik sistemin yokluğu değil, konuşan sesle kaydeden el arasında sabit bir ilişkinin olmayışıdır. İlkel temsil bir ‘çağrışım düzeni’dir, çünkü konuşulan sözcük çok anlamlı bir göstergedir ve gösterilen şey “sesle birlikte çağrıştırılan bir grafizmle kazılmış olduğu için [çok anlamlı] göstergeden aşağı kalmaz” (AO 203, 241). Despotik temsilde, aksine bir ikincillik düzeni kurulur: grafik gösterge yersizyurtsuzdur, çoğul çağrışımlardan yoksundur ve sesin tek boyutlu bir transkripsiyonu haline gelir; aynı zamanda dilbilimsel ses yazının anlamsız ve ‘ölü mektubuyla birleşir ve böylece kendisi ölü ve keyfi hale gelir; ve nihayetinde lokal çağrışım ağlarıyla değil, her bir ses ve karşılık gelen bir kavram arasında sabit, birebir bir ilişki olan bir dilbilimsel düzenlilik yasasını zorla kabul ettiren aşkın bir otoriteyle sese anlam verilir. Grafik sistem kendisini sese ikincil kılmasının yanı sıra, “sesten yazının çizgisel kodundaki yansıyı elinde tutan ve üreten yersizyurtsuzlaşmış soyut bir akım” çıkarır; eş zamanlı olarak

“göklerden ya da ötelerden bir suskun ses, grafizme dayanmaya başlayan bir ses çıkarır” (AO 202, 239-40). Göklerdeki suskun ses despot tanrının yasasıdır ve yersizyurtsuzlaşmış akım Saussurecü gösterendir.

Deleuze ve Guattari, Saussurecü dilbilimin baştan sona despotik temsil içinde temellendiğini iddia ederler. Bir çok kişinin kaydettiği gibi, Saussurecü gösterge teorisinde gösteren etkin bir biçimde gösterilene egemendir: Gösteren ve gösterilen, göstergenin dikey ilişkisi içinde eşleşirler, ancak gösterilenin görelî anlamı (ya da 'değer'i), gösterenler arasındaki yatay fark ilişkileri tarafından belirlenmiştir. Bir çok yapısalcıya göre, anlam, keyfî göstergeler arasındaki sistematik farklarla üretilir, fakat Deleuze ve Guattari anlamın yapısal açıklamasının, biri keyfî göstergeler yaratan (yani yersizyurtsuzlaşmış bir akımı çıkaran) ve bir diğeri gösteren-gösterilen bağını sabitleştiren (yani aşkın dil yasasını zorla kabul ettiren) iki bütünleyici güç varsaydığında ısrar ederler. Öyleyse, gösterge teorilerinde despot işlev ima edildiğinden dolayı Saussure ve takipçilerinin göstereni egemen erk ve yasayla birleştirmesi şaşırtıcı değildir. Gösteren keyfî bir kendiliktir, fakat aynı zamanda suskun sesin göklerden yankılandığı akustik imgedir, "sistem boyunca, içinde aşkınlığın işlediği, karşı çıktığı, seçtiği, birleştirdiği eklemelenmemiş maddî akımın kendisinden doğduğu bir aşkınlık: gösteren" (AO 207, 245).

Eğer despotik makina daima dışardan gelirse, kapitalist makina daima içerden doğar. İlkel ve despotik makinaların paylaştığı şey bir "kodsuzlaşmış akışlar korkusudur -üretim akışları, fakat aynı zamanda sıkı kısıtlamaları ve akışları tıkamasıyla Devlet tekeline kaçabilen merkantal mübadele ve ticaret akışları" (AO 197, 233). Kapitalizmin eğilimi, insanlar ve şeyler arasındaki sabit ve sınırlayıcı ilişkilerin yerine, her şeyin her şeyle özgür mübadelesine ve rastlantısal değiştirimine izin veren soyut bir eşitlik birimini koymaktır. Eşitlikler, yalnızca bir açık pazardaki mallar arasında değil, öteki mallara çevrilebilen metalar olarak, toplumsal kodlamadan kaçan yersizyurtsuzlaşmış şizofrenik akışlar olarak işlev

gösteren bedenler, eylemler, fikirler, bilgi, fantaziler, imgeler arasında da kurulur. Kapitalist mübadele, ilkel makinanın kodladığı ve despotik makinanın bir sihirbazlık gayreti içinde üst-kodladığı her pre-kapitalist toplumda gezinen sınırdır. Deleuze ve Guattari'ninki evrensel bir tarihtir çünkü sermaye nihayetinde global bir düzeyde (hiçbir zorunluluk aracılığıyla değil, yalnızca olumsal, tekil olaylar aracılığıyla olsa bile) zafere ulaşan evrensel sınırdır.

Bununla beraber, kapitalist makina basitçe akışları kodsuzlaştırmaz, ancak "kapitalist sistemin yararına ve onun ereklerinin hizmetinde eski kodların yerini alan ve tüm kodsuzlaşmış akışları organize eden, bilimsel ve teknik kod akışlarını içeren bir toplumsal makinanın" (AO 233, 277) aksiyomatiği (yani tek bir karşılıklı ilişkili matematiksel aksiyomlar sistemi) aracılığıyla akışları sürekli yeniden-yerliyuştürleştirir. Kapitalist makinanın socius'u sermayenin kendisinin, sözde nedenleri olarak sermayeden kaynaklanan tüm toplumsal ilişkilerin bedenidir. Basitçe ortaya koymak gerekirse, Kapitalist makina soyut bir emek akışına (yersizyurtsuzlaşmış işçiler) ve soyut bir sermaye akışına (yersizyurtsuzlaşmış para) dayanır ve iki akışı çeşitli ilişkiler içinde (bir aksiyomatik içeren akışların birleşimi için soyut kurallar seti) birleştirir. İnsan öznelere her hangi somut bir yerdeki özel nitelikleri soyut akışların özgül bir birleşiminden kaynaklanır. Socius insanları basitçe soyut niceliklerle işaretlemeye ihtiyaç duymaz, çünkü "soyut niteliklerden kaynaklandığı ve söz konusu niceliklerin somut-oluşunda somutlaştığı kadarıyla kişi gerçeklikte 'özel' hale gelmiştir " (AO 251, 298). İşçi ve sermaye sahibi (ve bunların tüm varyasyonları) sermayenin işlevleridir, yalnızca soyut niceliklerin somut-oluş noktalarıdır. İlkel toplumların ittifak ve soy zinciri ve despotik toplumların yeni, üst-kodlanmış ittifak ve soy zincirinin yerine endüstriyel sermayenin (parayı doğuran para) bir 'yeni-yeni soy zinciri' ve ticari sermaye ve finansal sermayenin bir 'yeni-yeni ittifakı' geçer (AO 228, 270). İnsan bedenlerinin her hangi bir doğrudan işaretlenmesinin yokluğunda, ilkel zulüm çağı ve despotik terör çağı kinizm ve dindarlık çağına yol verir, kinizm ve dindarlık, birlikte hümanizmi oluştururlar: kinizm toplumsal alanın fiziksel içkinliğidir ve dindarlık ruhsallaşmış bir Urstaat'ın (İlk Devlet)

korunmasıdır; kinizm, artık emeği gasp etme aracı olarak sermayedir, fakat dindarlık, emeğin tüm güçlerinin kendisinden kaynaklanıyor görüldüğü Tanrı-sermaye olarak aynı sermayedir. (AO 225, 267)

Bu kinik dindarlık içinde Nietzscheci kötü vicdanın unsurları ayırt edilebilir, kutsal Devlet ve Tanrı-sermaye dinsel öte-dünyanın bir kopyası olarak işlev gösterir ve ekonomik (ve böylece de toplumsal) ilişkilere nüfuz eden içkin borç, özel bireylerde sonsuz, içselleştirilmiş borcu yaratır (AO 268, 320).

Bir aksiyomatik soyut niteliklere dayalı kendilikler arasında doğrudan ilişkiler kurarken, bir kod niteliksel ekonomik olmayan farklara dayalı kendilikler arasında dolaylı, sınırlı ilişkiler kurduğu için kapitalist aksiyomatik bir toplumsal koddan farklıdır.⁷⁹ Dahası bir aksiyomatik hiçbir doğal sınıra sahip değildir, çünkü "o daima öncekilere yeni bir aksiyom ekleyebilme gücüne sahiptir" (AO 250, 298). Örneğin kapitalizm "yalnızca eskilere sürekli yeni aksiyomlar eklemekle Rus devrimini sindirebilmiştir: işçi sınıfı için bir aksiyom, sendikalar için bir aksiyom vb." (AO 250, 298). Kapitalist makina daima değişen bir sınıra, makinanın düzenli işlev göstermesini sağlamak için sürekli kurulan, doğal yersizyurtsuzlaştırıcı etkinliğinden dolayı sürekli bozulan bir sınıra sahiptir. Bu yüzden kapitalist temsilde göstergeler açıkça resmedilmiş ve hiyerarşik bir biçimde organize edilmiş gösterenler ve gösterilenlerin (Saussurecü despotik gösterge) sabit bir kodunun parçası değil, fakat birlikte bir bütüne katılmaları sayesinde imgeler oluşturan ancak, bir bütünden bir diğerine geçtikleri zaman hiçbir özdeşlik sürdürmeyen çeşitli boyutlara, akışlar-kırılmalar ya da yarılmalara (schizzes) sahip anlamlandırmayan (non-signifying) göstergeler, nokta-göstergelerdir [bkz., 6. Bölüm]" (AO 241, 286). Bir akış bir diğer akışla bir ilişki içine girer "şöyle ki, birincisi bir içeriği ve ikincisi bir ifadeyi tanımlar" (AO 240-1, 286). içerik/ifade birimleri anlamlandırmayan

⁷⁹ Deleuze ve Guattari, bir aksiyomatik konusundaki kavrayışlarını Robert Blanché'nin *Axiomatics*'ine (1962) dayandırır. Kapitalist aksiyomatiğin daha ayrıntılı işlenişi için bkz.. MP 568-70.

nokta-göstergeleri kapsar. Her akış içerik olarak ya da ifade olarak hizmet verir ve her akışın birimleri, akışlar farklı akışlarla birleştirildiği zaman konfigürasyonu değiştirir. Başka bir deyişle, kapitalist gösterge hiçbir anlama sahip değildir, fakat basitçe ekonomik süreç içinde üretim, mübadele, dağılım ve tüketim halkasının çeşitli parçalarını öte-kodlamak ve koordine etmek için bir aracı olarak işlev gösterir. Örneğin bir elektirik akışı, bir sözcükler akışıyla, bir imgeler akışıyla, bir müzik akışıyla ya da pek çok teknik makineyi kontrol eden dijital kumandaların akışıyla birleştirilebilir, fakat birleşen akışlar hiçbir şey ifade etmez, basitçe akışları her bir göstergenin içine ve dışına çeşitli kendiliklerin sel gibi aktığı bir yonca yaprağı kavşağına benzediği farklı yönlerle kanalize ederler. Ancak bu yersizyurtsuzlaşmış akışlar arasına kapitalist üretimin sert halkalarından kaçarlara, bu noktada ihtiyaç fazlası düzenli meta-göstergeler şizofrenik arzu akış-göstergeleri haline gelir.

Bununla beraber, kapitalist gösterge despotik Saussurecö göstergeyi, kapitalist makinenin despotik devlete son vermesini aşacak biçimde tümüyle yerinden etmez. Despotik göstergeler basitçe kapitalist makine tarafından kapılır, ancak tıpkı despotik devletin bir bürokratik yeniden-yerliyuftulaştırma aracısı olarak kapitalist makineyi tamamlaması gibi, onlara yeni bir ekonomik işlev verilir. Despotik göstergeler ve despotik devletin kapitalist toplumlar içinde korunması, aslında bu tür toplumlarda iki temel arzu kutbu, paranoya ve şizofreni arasındaki şiddetli bir salınımın kanıtıdır. Bu tür toplumlar

üst-kodlayıcı, yeniden-yerliyuftulaştırıcı bir birlik olarak diriltilmek isteyecekleri Urstaat ve onlara mutlak bir eşiğe doğru taşıyan başıboş akışlar arasında takılıp kalmışlardır. Sermayelerinin ve nüfuslarının akıcı niceliklerini kodsuzlaştırırken -ya da kodsuzlaştırılmalarına izin verirken- tüm güçleriyle dünya çapında bir diktatörlük, lokal diktatörler ve tam erke sahip bir polisle yeniden kodlarlar. İki yönde parçalanırlar: Arkaizm ve fütürizm, yeni-arkaizm ve eski-fütürizm, paranoya ve şizofreni. (AO 260, 309-10)

Kapitalizmde paranoyak ve şizofrenik arzu kutupları en aşırı ve böylece de en saydam biçimlerinde ortaya çıkarlar: kapitalizmin akışları hızlı yersizyurtsuzlaştırması, heterojen unsurların moleküler, sistematik olmayan birliklerini oluşturma yönünde şizofrenik, devrimci bir arzu eğilimini temsil ederken, kapitalizmin şiddetli despotizmi kendilikleri molar yığınlarda toplama, merkezleştirilmiş, tektipleştirilmiş bir organizasyonu onlara zorla kabul ettirme yönünde paranoyak, faşistleştirici bir arzu eğilimini temsil eder. (Molar ve molekülerin, toplulukların göreceli boyutuna değil, onların organizasyon tarzına işaret ettiği vurgulanmalıdır.)

Bir anlamda Deleuze ve Guattari'nin evrensel tarihi Paul Patton'un belirttiği gibi, "soyutlaması ve anti-tarihçiliği"⁸⁰ açısından olağanüstüdür. Toplumsal makinalar herhangi bir özel toplumun temsillerinden çok genel tiplerdir ve birbirleriyle ilişkileri evrimsel değildir ve onların tek bir toplumsal oluşum içinde karşılıklı birlikte varolmalarına izin verir. Ancak Deleuze ve Guattari'nin toplumsal makina sunumu tersine çevrilemez bir tarihsel gelişim sürecinin varlığını öne sürer; bu yolla ilkel makina despotik tarafından ve despotik (ve belki ilkelin artık yönleri) kapitalist tarafından temellük edilir. Ayrıca bu tarih, toplumsal arzulama-üretiminde şizofrenik yersizyurtsuzlaşma ve paranoyak yeniden-yerliyuurtlulaşmanın aynı anda bir şiddetlenişine doğru, olumsal da olsa genel bir eğilimle biçimlenir. Bu tarih yalnızca bir biçime sahip değildir, aynı zamanda bu biçim Deleuze ve Guattari'nin eriştikleri politik sonuçları da güçlendirir. Onlara göre, herhangi bir geçmişe dönüşün baskıya bir geri dönüş olduğu, herhangi bir devleti kontrol altında tutma çabasının bir despotizmi ebedileştirme çabası olduğu ve devrim için herhangi bir politik programın toplumsal arzunun molar, paranoyak bir yatırımına yönelik bir taslak olduğu görülebilir. Paranoyak dürtüyü yenmenin biricik aracı, kapitalizmin, sistemin parçalandığı noktaya şizofrenik eğilimini arttırmaktır ve bu yalnızca artık meta mübadelelerinin sınırlamalarına tabi olmayan yersizyurtsuzlaşmış

⁸⁰ Paul Patton, "Conceptual politics and the war-machine in *Mille Plateaux*", *SubStance* 44/45 (1984): 61-80.

akışlar arasındaki çapraz bağlantıları oluşturan özne-grupların yaratılmasıyla başarılabilir.

Anti-Oedipus üzerine tartışmaların çoğu Deleuze ve Guattari'nin psikanaliz eleştirisine ve şizoanalitik politikalarına odaklanmıştır; bu, ilkin eserin özgülleştirilmiş ve biraz aşırı hararetle bir yönünü, ikinci olarak da argümanın görece az gelişmiş bir unsurunu yalıtın talihsiz bir vurgudur. Deleuze ve Guattari, psikanalizin çeşitli keskin sorunlarını -libido ve eksiklik arasındaki ilişkiyle, aile dışı arzusun toplumsal koordinatlarıyla, psikanalizin Batı medeniyeti içindeki tarihsel konumuyla ve kapitalist toplumlarda psişik ve ekonomik yaşam arasındaki ilişkiyle ilgili sorunları- ortaya koymada elbette yararlı bir hizmeti yerine getirmişlerdir. Ve onların klinik şizofreni etiyolojileri (şizoanalitik girişim bunlara dayanmaz) ne kadar yargılanabilirse yargılsın, onlar, Freud'unkinden çok üstün bir sempatik şizofrenik söylem okuma yolu sağlamışlardır. Ancak onların 1972'de Fransa'da Oedipus kompleksine karşı şüphesiz tam zamanında ve muhtemelen şiddetçe hasımlarının gücüyle orantılı seslerini yükseltmeleri, bağlamından koparıldığı taktirde bazen aşırı ve gereksiz görünür. Aslında Fransız psikanalizinin egemenliğinin Oedipus kompleksine modern psikede çok önemli bir rol verme, onu Freudçu bir icaddan çok Freudçu bir keşif olarak ele alma konusunda Deleuze ve Guattari'ye yol gösterip göstermediği merak konusudur.

Deleuze ve Guattari'nin hızlı yersizyurtsuzlaştırma politikası konusunda bir çok eleştirmen, bazı haklı nedenlerle, Deleuze ve Guattari'nin tüm molar düzenin kötü olarak ve tüm moloküler düzensizliğin iyi olarak değerlendirildiği basitleştirici, irrasyonel bir anarşizmi yükseltmeye çalışıyor gördüklerinden yakınmıştır. Gerçekte onların politik konumları ne bu mutlaklıkta, ne de bu aşırılıktadır. "*Anti-Oedipus*'u, yeni teorik referans olarak, kesin bir biçimde herşeyi kuşatan, kesin bir biçimde bütünleştiren ve güven perçinleyen çok vurgulanan teori" (AO xii) olarak okumanın bir hata olduğu konusunda Foucault'ya katılıyorum. Deleuze'ün öne sürdüğü

gibi⁸¹ kitap, okurların yararlı bulurlarsa kullanabilecekleri, bulmazlarsa bir kenara bırakabilecekleri bir araçtır. Tekelci, hiyerarşik kurumlar tarafından yutulanlar ve onları değiştirmek isteyenler için *Anti-Oedipus*, kurumun lokal bir dönüşümünü etkileyen mikro-politik bir müdahaleye doğru yol gösterebilecek bir enstrümandır. Mensup oldukları radikal grubun, savaşmakta oldukları kurumların egemenlik yapılarını sürekli kıldığından endişe edenler için, kitap bir mikro-faşizmin sökülmesinde ve başka tarz bir grup etkileşiminin başlatılmasında yardımcı olabilecek bir araçtır. Deleuze ve Guattari'nin, molekülerliğin tehlikeleri ve bir organsız bedende içerilen intihar eğilimli ya da faşistik imkanlar üzerine sonraki eserleri, moleküler olanın doğası gereği iyi olmadığını ve yersizyurtsuzlaşmanın mutlaka olumlu bir süreç olmadığını açıkça gösterir (D 166-9, MP 185-204). Bilişsel etkinliğin tüm türleri de molar baskıyla uzlaşacak değildir. Örneğin *Thousand Plateaus*'da olumlu yersizyurtsuzlaşma duygusal aşırılık değil, felsefi, sanatsal, bilimsel yaratı açısından, yeni düşünce çizgilerini mümkün kılan 'soyut makinalar' ve 'diyagramlar' açısından tasvir edilir. Nihayetinde Deleuze ve Guattari'nin geliştirdikleri şey ne başlangıçlara (eski sistemin fethi), ne de sonlara (yeni sistemin yürütülmesi) değil, aralara -fetretlere, ara fasıllara, ara mekanlara, sürecin, hareketin ve icadın öngörülemeyen yarıklarına- dayanan bir yaratıcılık politikası, bir devrim teorisidir.

Anti-Oedipus'ta en önemli şeyin, ne onun psikanaliz eleştirisi ne de devrimci politika kavrayışı değil, arzu ve erkin karşılıklı etkileşiminin toplumsal tarihi olarak değerlendirilebilecek olan arzulama-üretimi tarihi olduğuna inanıyorum. Bir dereceye kadar Deleuze ve Guattari'nin tarihi, Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*'deki erk tarihinin ve Bataille'nin *Lanetli Pay*'daki (1954)

⁸¹ Deleuze and Michel Foucault, "Entretien les intellectuels et le pouvoir" *L'Arc* 49 (1972): 12.

genel, libidinal fazlalık ekonomisi tarihinin bir ardılıdır.⁸² Fakat çoğunlukla Deleuze ve Guattari 'arzulama-üretimi'nde yeni bir analiz nesnesi, Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki (1975) incelemelerinin nesnesine benzer bir nesne resmederler.⁸³ Foucault'ya göre erk, Deleuze ve Guattari için arzusun durumunda olduğu gibi, tüm toplumsal ilişkilere nüfuz eder, birey üstü bir düzeyde bedene girer ve geleneksel kurumların yapılarıyla uyuşabilen ya da uyuşamayan daha büyük eylem ve üretim halkaları içinde doğrudan doğruya bedenin politik bir yatırımı yapar. Foucaultcu bir bakış açısından *Anti-Oedipus*'un ilkel, despotik ve kapitalist makinaları, çok sayıda erk rejimleri, Foucault'nun ifadesiyle, "bedenin politik yatırımı ve erkin mikrofiziği"ni⁸⁴ etkileyen araçlardır. Yalnızca despotik makina durumunda erk devlet aygıtından kaynaklanır ve hatta orada despotik makinanın erki tüm

⁸² *Anti-Oedipus* ve Bataille'nin eseri arasındaki benzerliklere rağmen, Deleuze ve Guattari Bataille'nin merkezi ihlal temasına önem vermeme (Lyotard'ın "Energumen Capitalism" s. 25'de kaydettiği gibi) ve libidinal ekonominin temel yönü olarak tüketimden çok üretime odaklanma konusunda ondan farklıdır. Çağdaş teorisyenler arasında Bataille'ye en yakın olan, tüketime, ilkel sembolik mübadelenin modern meta ilişkileri biçimine önceliği ve arzuda riskin merkeziliği ve bahisleşmeye vurgusuyla Jean Baudrillard'dır. Bkz., özellikle onun *La Société de consommation* (Paris: Gallimard, 1970), *L'Échange symbolique et la mort* (Paris: Gallimard, 1976) ve *De la séduction* (Paris: Galilée, 1979).

⁸³ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Bird of the Prison*, çev. Alan Sheridan (New York: Pantheon, 1976), s. 28.

⁸⁴ Buradaki sorun, Deleuze ve Guattari'nin Foucault'yu etkilediğinin ya da tersinin kanıtlanması değil, fakat dostça birliktelik yılları boyunca geliştirilen bir ortak analiz alanının kaydedilmesidir. Frank'ın Foucault, Deleuze ve Guattari'nin hepsinin birlikte "yeni filozoflar ve yeni sağ" içine sokulması gerektiği konusundaki saçma iddiaları bir yana, onun Deleuze ve Guattari'yi "Foucault'nun havarileri" ["The World as Will and Representation: Deleuze and Guattari's Critique of Capitalism as Schizo-Analysis and Schizo-Discourse", çev. David Berger, *Telos* 57 (Fall 1983): 175] olarak karakterize edişini destekleyecek hiçbir kanıt yoktur. Deleuze'ün "yeni filozoflara yakın duruşu konusunda bir açıklama için bkz., onun "A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus general"deki kırıcı değerlendirmeleri: *Minuit* supp., no. 24 (June 1977) sayfa yok. Deleuze ve Guattari'nin kendi eserlerinin ve Foucault'nunkiyle ilişkisi konusunda değerlendirmeleri için bkz., MP 175-6.

parasal ilişkilerde, tüm ceza ve yasada ve tüm yazı ve kazıma biçimlerinde izlenebilir. Benzer biçimde Foucault'nun disiplinler hapishane, hastahane ya da okul teknolojileri üzerine tasvirleri, Deleuze ve Guattari perspektifinden arzulama-üretimi halkalarının karakterizasyonlarıdır. Foucault'nun egemenin kendi erkini suçlunun bedeni üzerinde kaba işkence aracılığıyla sergilediği *ancien régime*'in ceza tiyatrosuna ve bilinmeyen ve soyut bir gözetim sisteminin beden parçalarını uysallaştırdığı ve sayıya dökülmüş bireyler oluşturduğu modern hapishaneyle ilgili disiplin makinasına karşıtlığı, Deleuze ve Guattari'nin despotik ve kapitalist makina tasviriyle kolaylıkla bütünleştirilebilir. Erk yapılarının varlığını açıklamak için Foucault, Deleuze ve Guattari belirli arzulara, ilgilere, ihtiyaçlara ve bunların erk içinde rasyonelleştirilmesine başvurmayı bırakırlar ve beden organlarının, metinlerin, makinaların, malların ve kurumların heterojen düzenlemelerinde erk ilişkilerini araştırırlar; bu tür düzenlemeler, unsurları, geleneksel, hiyerarşik biçimde farklılaşmış kodlardan, derhal parçaların bir tek yüzeyine yerleştirirler ve geleneksel olmayan fakat farklı analiz birimleri içinde bu kodların özgül unsurlarını yalıtırlar. Foucault ve Deleuze-Guattari arasındaki başlıca fark, Deleuze ve Guattari arzuyu birincil olarak ve erki kısıtlanmış, yeniden-yerliyuftlulaştırılmış bir arzu biçimi olarak kabul ederken, Foucault'nun erki birincil olarak görmesidir. Sonuç olarak, Foucault'nun kaçınılmaz erk ilişkileri içinde taktik bir sınırlama politikası savunması gerekirken, Deleuze ve Guattari bir yersizyurtsuzlaşma politikası önerebilirler. Bununla beraber her üçü için de, arzu ve erk ilişkisiz güçler değildir; ezilenler ya egemen makinalar içinde kendi arzularını kodlamalarından dolayı ya da egemenlik makinalarının arzularını üretmesinden dolayı pek sık kendilerine yapılan baskıları arzularlar.

Bir Örnek Okuma: Kafka'nın Köksapsal Yazı Makinası

Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin (1975) Deleuze ve Guattari'nin şizoanalizi edebiyata en ayrıntılı ve kapsamlı uygulamalarıdır. *Anti-Oedipus*'un yapay çılgınlığı ve *Bin Yayla*'nın patlayıcı sapkınlıkları arasında kısa bir soluklanma olan kitap, biçim ve üslup açısından, diğer eserlerinden biraz daha gelenekseldir. Odakları tek bir yazarın geleneksel *œuvre*'idir (eser), ancak bu konuyu ele alışları geleneksel olmaktan çok uzaktır. Kafka'nın yazı korpusunun "bir köksap, bir sığınak" (K 7) -yabani otlar gibi merkezsiz dolambaçlı bir büyüme, bir tavşan yuvası gibi karmaşık, rastlantısal patikalar ağı- olduğunu öne sürerler. Bir köksap, Deleuze ve Guattari'nin *Köksap: Bir Giriş*'de (1976) açıkladıkları gibi, bir kök-ağaç yapının ya da ağacımsının, yani Porphyriusçu ağaçlardan, Linnaeci taksonomilere, Chomsky'nin cümle diyagramlarına kadar Batı düşüncesine egemen olan yapısal modelin antitezidir. Ağacımsılar, parçaları arasına sınırlı ve düzenli bağlantılar yükleyen hiyerarşik, katmanlı bütünlüklerdir. Köksaplar, aksine, parçaları herhangi bir unsurun diğer herhangi bir unsurla bağlanabileceği rastlantısal, düzensiz ağlar oluşturan, birleşik bir yapı içinde sınıflandırılmayacak, hiyerarşik-olmayan, yatay çokluklardır. Bu yüzden, Kafka korpusu, bir köksap olarak, hiçbir ayrıcalıklı giriş noktasına, hiçbir farklı chef-d'oeuvre (başeser), hiçbir ekstra edebi metne, fragmanları ve tamamlanmış eserleri arasında hiçbir özgül hiyerarşiye sahip değildir. *Kafka*'da Deleuze ve Guattari, köksapın ne anlama geldiğini ya da büyük mü veya bileşik sanat mı olduğunu değil, nasıl işlev gösterdiğini ve nereye gittiğini sorarak, Kafka'nın günlüklerinin, mekuplarının, kısa öykülerinin ve romanlarının geniş bir alana yayılan köksapının haritasını çıkarırlar. Korpusu, aktif işlevi açısından, yani arzulama-üretimi açısından incelerken, onu, parçaları eşit ve farksız bir biçimde sanat ve yaşamdan kaynaklanan ve çalışması "makinasal düzenlemeler"i

(*agencements machiniques*) sürekli bir yapısını, her nasılsa birlikte işlev gösteren heterojen unsurların koleksiyonlarını içeren Kafka'nın yazı makinası (böylece bir köksapsal makina, doğal ve yapay olanın tipik Deleuzoguattarıci bir birleşimi) olarak ele alıyorlar.⁸⁵ Bu yazı makinası göreceğimiz gibi, bir anti-Oedipal makina, bir devrimci politik makina ve anlamlandırmayan (a-signifying) bir dilbilimsel makinadır.

Oedipal Tuzaklar ve Kaçış-çizgileri

Tüm *Anti-Oedipus* boyunca Deleuze ve Guattari, temsilin bir kaynağı olarak ve böylece de yorumun bir nesnesi olarak psikanalitik bilinçdışı kavrayışına karşı çıkıyorlar. Bilinçdışı hiçbir şeyi temsil etmez, hiçbir sembol ya da gösteren, hiçbir yorumlanması gereken örtük ya da çarpıtılmış istek yaratmaz. Bilinçdışı üretir ve ürettiği şey yalnızca tasvir edilmeye ihtiyaç duyar. Aslında rüyalar garip imgeler, olaylar ve sözcüklerle doludur, insanların ya dilleri ya da kalemeleri sürçer ve nevroitikler sayısız şaşırtıcı semptomlar gösterirler, fakat rüyaya ait bu unsurlar, edim hataları ve semptomlar hiçbir *bilinçdışı* anlama sahip değildirler. Onlar basitçe *vardır* ve tek sorun bilinçdışı tarafından üretilen heterojen bağlantıların yeni patikalar mı açtığı, yoksa arzunun daha fazla çoğalmasını bloke mi ettiğidir.

⁸⁵ Deleuze ve Guattari'nin bir çok terimi gibi *agencement machine*'in de çevrilmesi güçtür. *Agencement* için Deleuze ve Guattari çevirmenleri 'assamblage' (topluluk), 'arrangement' (düzenleme) ve 'organization'ı önermişlerdir, fakat bunların hiçbirisi tümüyle tatmin edici değildir. *Agencement* toplayıcı ya da kombine edici unsurların eylem ve tarzına olduğu kadar, bir unsurlar kombinasyonundan meydana gelen bir düzenlemeye de işaret eder ve hem organizasyon ve hem de organizm kavramlarıyla bağdaştırılabilir. *Machine* ise düzenlemelerin hem işlevsel hem de acayip doğasını ima ederek *machine* (makina) ve *machin* (şey) sözcüklerini istismar eden bir icattır. Deleuze ve Guattari'nin geç eserlerinde 'makinasal düzenlemeler' 'arzulama-makinaları'nın yerine geçme eğilimindedir. ('Arzulama-makinalarının terkedilmesi ve 'düzenlemeler'in doğası üzerine bkz., D 121, 160.)

Büyük Çoğalma

Kafka'da Deleuze ve Guattari *Kafka*'nın eserleri içinde yalnızca çoğul arzu patikalarının, onların açılımlarının, kısa devrelerinin, zigzaglarının, blokajlarının ve başkalaşımlarının izini sürmezler, aynı zamanda bir temsil ve yorumlama mantığı üzerine kurulu tüm *Kafka* okumalarının da bir eleştirisini sunarlar. Georg Bendemann, Gregor Samsa ve Josef K.'yı Oedipal açıdan sakat yazarın çok sayıda vekilleri olarak ele alan psikanalitik *Kafka* okumalarının fazlalığını; *Kafka*'yı bir olumsuz teoloji savunucusu olarak kabul eden dini yorumları; *Kafka*'yı insan ruhunun ızdıraplarının trajik bir tanığı olarak yücelten dışavurumcu okumaları grotesk bulurlar.⁸⁶ Onlar, *Kafka*'yı trajik değil, neşeli, kendi kendisini sorgulayıcı ve dünyadan kopuk değil, olağanüstü politik bir yazar olarak görürler. *Kafka*, bir insan olarak Nietzsche gibi büyük acılar çekmiş olabilir, fakat bir yazar olarak olumlayıcı kahkahanın 'şen bilim'ini pratiğe geçirmiştir. *Kafka*, bir alegorici, bir sembolist, bir saçmacı değil, toplumsal makinanın çark ve dişlilerini kabaca tamir etmeye çalışan ve onlara çılgınca aşırı yük yükleyen bir deneyimcidir. Max Brod'a göre, *Kafka* bazı arkadaşlarına Dava'nın açılış bölümünü okuduğunda, "bastırılmayan kahkahaya" boğulmuşlar ve *Kafka*'nın kendisi de "bazen artık okuyamayacak kadar gülmüştür".⁸⁷ *Kafka*'yı (ya da Nietzsche'yi ya da Beckett'i) "pek çok istençsiz kahkaha ve politik ürpermeyle" okumayanlar der Deleuze ve Guattari, "her şeyi deforme ederler" (K 76).

Ancak Deleuze ve Guattari'nin *Kafka*'nın eserlerindeki Oedipal temaların önemini nasıl inkâr edebilecekleri sorulabilir. Örneğin, *Kafka*'nın "Babasına Mektubu", görüldüğü kadarıyla bir analist için hazırlanmış bir metin, gücül bir Oedipal anksiyete parodisidir. Burada, *Kafka* babasını en büyük babacıl zorba olarak resmeder ve neredeyse tüm sorunlarından dolayı onu suçlar. Babası onu yıldırır,

⁸⁶ Deleuze ve Guattari özellikle Marthe Robert'in psikanalitik okumalarına ve Max Brod'un dini, alegorik okumalarına karşı çıkıyorlar. Modern kaygı (*Angst*) ve yabancılaşmanın sanatçısı olarak *Kafka* karakterizasyonları elbette ders kitapları, antoloji yorumları ve yirminci yüzyıl edebiyatı tarihlerinde sıradan konulardır.

⁸⁷ *Über Franz Kafka* (1937; yeniden basım, Frankfurt am Main: Fischer, 1974), s. 156, çeviri bana ait.

kendisini fiziksel açıdan sağlıklı, toplumsal açıdan uyumsuz ve duygusal açıdan güçsüz hissetmesine yol açar. Babası onun yazmasını aşağılar, ancak Kafka, “yazdıklarımın tümü senin hakkındaydı, orada yaptıklarımın tümü, eninde sonunda, göğsüne yaslanıp yakınmadığım şeylerden şikayet etmekte”⁸⁸ der. Hatta Kafka evlenme konusundaki yetersizliğini bile babasının etkisine bağlar: Evlilik, elbette kişisel özgürlüğün ve bağımsızlığın en ciddi biçiminin güvencesidir. Bir ailem olmalı, bu insanın başarabileceği en yüksek şey ve kanımca senin de başarmış olduğun en yüksek şey; senin eşitin olmalıyım; tüm eski ve sürekli yeni utanç ve gaddarlıklar şimdi yalınız tarih olmalıydı. ... Fakat içinde bulunduğumuz şekliyle, evlilik kesinlikle ve özellikle senin en mahrem alanın olduğundan bana yasak. (DF 190-1)

Deleuze ve Guattari, bu tür Oedipal motiflerin varlığını değil, yalnızca onların anlamının psikanalitik yorumunu reddederler. Örneğin, “Babasına Mektubu”nun acıklı bir itiraftan çok, Oedipalleştirme güçlerinin analizi ve defedilmesi olduğunu öne sürerler. Burada Kafka, çok sevilen babanın nefret edildiği, suçlandığı, suçlu ilan edildiği klasik nevrotik tip Oedipus’undan, babanın masumluluğu, baba ile oğulun ortak ‘üzüntü’sü yönünde bir hipoteze kapılan, ancak yalnızca n’inci dereceden bir suçlamaya, devredilemez ve sınırsız hal alan çok daha güçlü bir utanç kaynağına boyun eğen çok daha ters bir Oedipus’a doğru hareket eder. (K 18)

⁸⁸ *Dearest Father: Stories and Other Writings*, çev. Ernst Kaiser and Eithne Wilkins (New York: Schocken, 1954). s. 177: bundan sonra DF olarak alıntılanacak. Bu metinde, Kafka’nın diğer eserleri *The Trial*, çev. Willa and Edwin Muir, E. M. Butler tarafından gözden geçirilmiştir (New York: Modern Library, 1956). T olarak alıntılanmıştır: *The Penal Colony: Stories and Short Pieces*, çev. Willa and Edwin Muir (New York: Schocken, 1948). PC olarak alıntılanmıştır: *The Diaries of Franz Kafka: 1910-1913*, ed. Max Brod, çev. Joseph Kresh (New York: Schocken, 1948). D1 olarak alıntılanmıştır: *The Diaries of Franz Kafka: 1914-1923*, ed. Max Brod, çev. Martin Greenberg ve Hannah Arendt (New York: Schocken, 1949). D2 olarak alıntılanmıştır: ve *Letters to Friends, Family and Editors*, çev. Richard and Clara Winston (New York: Schocken, 1977). LFF olarak alıntılanmıştır.

Kafka'nın stratejisi, babayı şişirmek, onun dünyayı kaplamasını sağlamak, onu saçma ve nihayetinde komik boyutlarda büyütme-
"Bazen", diye yazar Kafka, "dünya haritasının dümdüz yayıldığını ve senin köşeden köşeye gerildiğini hayal ediyorum. Ve o zaman, yalnızca ya senin kaplamadığın ya da senin elinin altında bulunmayan yurtların yaşamının sorunu haline geldiğini hissediyorum" (DF 191). Babanın boyutları genişledikçe, başka üçgenler, başka erk yapıları (aile dükkanında baba-çalışanlar-çocuk durumundaki gibi) ortaya çıkar ve baba daha büyük toplumsal ilişkiler ağı içinde erir. Kafka, babasının durumunun, şehre gelmiş bir çok kırsal Çek Yahudisinin tipik özelliği olduğunu kaydederek babasının başlıca masumluğunu sunarken, yabancı bir güce boyun eğmiş ve kendi köklerine ihanet elmiş olduğundan ona en ciddi suçlamada bulunur. "Yargıçlar, komisyon üyeleri, bürokratlar vb babanın yerini alamazlar, daha çok kendisi onlara boyun eğdiği gibi oğlunu da boyun eğmeye davet eden baba, tüm bu güçlerin özetidir" (K 21-22). Kafka babanın otoritesine boyun eğmekten çok babacıl imgeyi patlayıncaya kadar sınıra iter. Böylece babasına mektubunda Kafka, kendi Oedipal anksiyetesini temsil etmez, ama Oedipalleştirme yapılarının ilerleyen ve parodik bir deformasyonunu sağlar.

Oedipalleşen dünyada sorun bir çıkış yolu, Deleuze ve Guattari'nin 'kaçış-çizgisi' (aşırı belirlenmiş bir ifade olan *ligne de fuite*, 'en küçük direniş çizgisi', 'sızına noktası' ve 'sapma çizgisi' anlamını taşımanın yanında, bir perspektif çizimde yok olma noktasıyla birleşen gerçek ya da imgesel çizgilerin terimidir) dedikleri şeyi bulmaktır. Kafka, bu temayı, bir maymunun insan olmaya karar verışı ve elde edişini anlattığı "Bir Akademiye Rapor"da en açık bir biçimde dillendirir. "Hayır" der, "istediğim özgürlük değildi. Yalnızca bir çıkış yoluydu; sağa ya da sola ya da herhangi bir yöne; başka hiçbir talepte bulunmadım" (PC 177-8). Mutlak bir özgürlük ya da kaçış değil, basitçe bir hareket aracı, durumu dönüştürmek için -bu durumda insan haline gelmekle- bir yol aramaktadır. Oedipal oğul babayla barışmayı ya da kayıtsız şartsız babadan özgürleşmeyi aramaktadır, her iki halde de durumun

Oedipal yapısını kabullenir; ancak Kafka için sorun bir çıkış yolu, bir durumu dönüştürme aracı bulmaktır.

Böylesi bir çözümün güçlüğünü gösteren öykü, “Başkalaşım”dır. Gregor Samsa bir sabah bir böcek olmaya başlar. Deleuze ve Guattari, bunun metafor olmadığını ve kesinlikle alegori olmadığını öne sürerler. Gregor bir öteki-oluş sürecine, ne sınırlandırma, ne de benzeşim açısından anlaşılamayacak bir sürece girer. Deleuze *Diyaloglar*’da, yalnızca polen taşıyan yaban arıları aracılığıyla çoğalan yaban arısı benekli bazı orkidelerle yaban arıları arasındaki evrimsel ilişkiyi bu sürecin bir örneği olarak kullanma yoluyla öteki-oluşun aydınlatıcı bir açıklamasını sunar:

Orkide yaban arısının bir imgesini oluşturuyor görünür, ancak gerçekte orkidenin bir yaban arısı-oluşu, yaban arısının bir orkide-oluşu vardır, her birinin olduğu, olandan daha az değişmediğinden bu ikili bir kapmadır. Yaban arısı orkidenin üreme aygıtının parçası haline gelir, aynı zamanda orkide yaban arısı için bir cinsel organ haline gelir. Bir tek ve aynı oluş, bir tek oluş bloğu ya da Rémy Chauvin’in dediği gibi, “birbirleriyle kesinlikle hiç ilgisi olmayan iki varlığın paralel olmayan evrimi”. İnsanda, köpek ya da kedi taklidi yapmaktan ibaret olmayan hayvan-oluş örnekleri vardır, çünkü hayvan ve insan yalnızca ortak, ama simetrik olmayan yersizyurtsuzlaşma patikalarında karşılaşırlar. (D 8-9; aynı zamanda bkz., K 25-6).

Öyleyse Gregor böcekliği taklit etmez ne de böceklik Gregora benzer hale gelmez; daha çok Gregor’la böcekler arasında bir şey geçer, karşılıklı yersizyurtsuzlaşma olan bir oluş gerçekleşir. O bir böceğe dönüşmez, “insanın mutlak yersizyurtsuzlaşması’na” (K 65) bağlı bir insanın-böcek-oluşu olarak kalır. Bu da,

bir eşiği atlamak için, artık kendilerinden başka değere sahip olmayan yoğunluklar sürekliliğine ulaşmak için, tüm biçimlerin, tüm anlamlandırmaların, gösterenler ve gösterilenlerin biçimlenmiş-olmayan madde, yersizyurtsuzlaşmış akımlar ya da anlamlandırmayan göstergeler lehine bozulduğu bir salt yoğunluklar dünyası bulmak için (K 24)

ona yol gösterir.

Gregor ailesel bir kapana yakalanmıştır ve tıpkı “Bir Akademiye Rapor”daki maymunun insan-oluştan geçerek kafesinden bir çıkış yolu araması gibi, o da böcek-oluşu sayesinde bir kaçış-çizgisi, bir durumu dönüştürme aracı aramaktadır. Gregor’un anne ve babası tipik bir Oedipal çift oluştururlar, ancak babanın arkasında baş katip, patron ve nihayet “daha önceden Gregor’un anne ve babasıyla yemek yedikleri yerleri” (PC 118) işgal etmeye gelen üç kiracının oluşturduğu bürokratik üçgen durmaktadır. Oedipal üçgen bağlantısızlaşma ve çoğalma göstergeleri sergiliyor ve kız kardeş Gregor’un odasının eşyalarından temizlenmesini önererek Gregor’un hayvan oluş çabalarını bir süre için destekliyor. (Deleuze ve Guattari’ye göre, erkek kardeş-kız kardeş arzu döngüsü bir şizosenest, Oedipal anne-oğul enestine benzeştirilemeyecek anti-ailesel, anti-eşsel bir arzu örneğidir.) Fakat “Başkalaşım”, kaçışın değil, “yeniden Oedipalleştirmenin örnek öyküsü”dür (K 27). Gregor’un kaçış-çizgisi bloke edilir, kız kardeşi onu terkeder ve Gregor, geriye kalan iyi Oedipal oğul ailesi için ölür.

Deleuze ve Guattari’ye göre, Oedipalleştirme ve kaçış-çizgisinin bloke edilmesi kısa öykülerin tipik sonucudur ve benzer tehlikeler kısa öykülerle birlikte yazı makinasının üç parçasından ikisini oluşturan Kafka’nın mektuplarında da sık sık görülmektedir. (Romanlar üçüncü parça olarak işlev gösterir. Deleuze ve Guattari Kafka’nın günlüklerini makinaya dahil etmezler, çünkü onlar “herşeyi kateder: günlükler köksapın kendisidir” (K 76), makinanın bir unsuru olmaktan çok, makinanın işlev gösterdiği unsurdur.) “Her ne kadar *Ceza Sömürgesi*’ndeki makina gibi bu makina yok olmaya ya da patlamaya mahkumsa da” mektuplar, “vazgeçilmez bir dişli takımını, Kafka’nın tasarladığı şekliyle, edebiyat makinasının yürütücü bir parçasını” (K 52) oluşturur. Kafka’nın yazışmalarında giriştiği şey, “mektubun ters ve şeytanca bir kullanımıdır” (K 52), Kafka’nın Felice ile nişanının bozulması üzerine oteldeki ‘mahkeme’ sırasında kendi davranışından söz ettiği gibi, “masumiyet[i] içinde şeytancadır” (D2 65). Arkadaşlarına ya da babasına yazdığı mektuplarda bile, ufukta daima mektuplarının gönderildiği gerçek kişi olan, bununla beraber daima uzak bir mesafede tutulan bir kadın

vardır. Kafka'nın pratiği, "aşk mektubunu aşkın yerine koymaktır(?). Aşk yersizyurtsuzlaştırmaktır. Çok korkulan *evlilik sözleşmesi* yerine bir *şeytani pakt* koymaktır" (K 53). Gretchen'ine yazan bir tür Faust gibi, Kafka, aynı zamanda "gün boyu kendisini ofis tabutuna kapatıp" geceleri yatmayıp yazarak, "yalnızca iki şeyin, aile haçı ve evlilik sarımsağının" (K 54) korkusuyla, mektuplarıyla, mektup yazdığı kişinin yaşam kanını emen bir Drakuladır. Kafka, daima çiftini yayarak, mektup arkadaşıyla gerçek bir buluşmadan daima kaçarak, mektup makinasının işlevini sürdürebilmesi için engeller icad ederek, kendisini konuşan özne [*sujet d'énonciation* - asıl konuşmacı] ve konuşmanın öznesi [*sujet d'énoncé* - örneğin 'ben' kişi zamiri, Kafka bununla söyleminde kendisine gönderme yapar] olarak ikiye katlar. (Deleuze ve Guattari, Kafka'daki bir çok ikiliklerin narsizmle hiçbir ilgisinin olmadığı, ancak bunun yerine bürokratik arzunun kısmi bir biçiminin unsurları olduğu konusunda ısrar ederler.) Mektuplarında hüküm süren duygu, sık sık ona atfedilen suçluluk değil, korkudur: kendi yazı makinasında tuzağa yakalanma korkusu, nihayetinde Felice'ye gönülsüz kur yaptığı için aile mahkemesine teslim edildiğinde gerçeklik haline gelen bir korku.

Arzu ve Yasa

Mektuplardaki kaçış-çizgisi, kısa öykülerdeki gibi en sonunda bloke edilir. Bununla beraber, romanlarda durmaz, dal budak salar ve çoğul diziler, köksapsal bağlantılar üretir.⁸⁹ Romanlar, "bürokratik, yasal zorlayıcı, adli, ekonomik ya da politik bir Eros'un" (K 69) makinasal düzenlemelerini ayrıntılı bir biçimde ele alarak sürekli bir yersizyurtsuzlaşmayı yürüten sonu açık makinalar gibi öyle çok da tamamlanmamış eserler değildir. Öyleyse yazı makinası "mektuplar ve şeytani pakt; kısa öyküler ve hayvan-oluş süreci: romanlar ve

⁸⁹ Deleuze ve Guattari'nin *Amerika*'yı ele alışları daha çok kaba taslaktır. bana göre biraz da yetersiz. Onların vurgusu, çok daha ağır bir biçimde *Dava* ve *Şato* üzerindedir.

makinasal düzenlemeler”den oluşur ve yazı makinasının parçalarından yalnızca biri sürekli bir kaçış-çizgisi meydana getirir. Kısa öykülerde (örneğin “Başkalaşım”da) işlev göstermekte olan karmaşık bir makinayı ne tür bir makina olduğu ve nasıl işlediği açıkça belirlenmeksizin gösteren *makinasal indekslerle*, çalışan makina parçalarıyla karşılaşılır. Kısa öykülerde, yine bağlamlarından koparılmış, işlevsizleştirilmiş *soyut makinalar* da bulunur, bunlar keskin bir biçimde yalıtılmış, anlaşılması güç makinalardır, (örneğin “Ceza Sömürgesi”nin ceza makinası; soyut makinalar, 6. Bölüm’de daha geniş bir biçimde ele alınacaktır). Fakat işleyişi kesin bir biçimde resmedilmiş karmaşık, işlev gösteren makinalar olan *makinasal düzenlemeler* yalnızca romanlarda keşfedilir. (K 86-9)

Bu tür karmaşık makinaların nasıl işlevde bulundukları, *Dava* üzerine kısa bir değerlendirmeye açıklanabilir. Bu eserde Kafka’nın niyeti “toplumsal temsillerden sözclem düzenlemeleri ve makinasal düzenlemeler çıkarıp almak ve bu düzenlemeleri sökmektir” (K 85). Kafka’nın amacı, içsel durumun ya da tek başına toplumsal dünyanın bir temsili değil, ancak bir deneyim, sözcüğün sıradan anlamında olmamak kaydıyla eleştirel bir deneyimdir: “romanlarda düzenlemelerin sökülmesi, bir ‘eleştiri’den çok daha etkin bir tarzda toplumsal temsili özgür kılar ve kendisi politik olan dünyanın bir yersizyurtsuzlaşmasını sağlar” (K 85). Deleuze ve Guattari için böylesi bir aktif sökülme metodu,

hala temsile bağlı bir eleştiri tarafından yürütülmez. Daha çok, toplumsal alanı zaten kateden, uzayan, hızlandırıcı bir tam hareketten oluşur: edimsel olmaksızın zaten gerçek olan gücül bir alanda işler (şu anda yalnızca kapıyı çalmakta olan geleceğin şeytani güçleri). (K 88-9)

Deleuze ve Guattari’ye göre, geleceğin şeytani güçleri arasında Nazi Almanyası’nın, bürokratik Rusya’nın ve kapitalist teknokrat Amerika’nın devlet makinaları vardır (K 22). Bu makinaların prototipi, çürüyen Habsburg İmparatorluğu’ndan alınır, *Dava*’da işlevsel kılınır ve sökülür.

Kafka'nın çeşitli eserlerinde yasa, sonsuz derecede uzak, gizemli ve aşkın bir güç olarak görünür ve bir çok eleştirmen, Kafka'nın bir olumsuz teoloji ya da bir yokluk teolojisi savunucusu olduğunu öne sürerek, *Dava*'yı bu ışık altında okur. Fakat Deleuze ve Guattari, "Yasa kendisini nasıl tanımlar?" değil, "Adalet nasıl işlev gösterir?" sorusunu sorarlar ve onun yasa olarak değil, arzu olarak işlev gördüğünü bulurlar. Mahkemedeki yasa kitabının içinde müstehcen çizimler vardır; "suçlanan insanlar daima en çekici olanlar" (T 230) der K.'nin avukatı; ressam Titorelli'yle karşılaşmasında olduğu gibi, K.'nin hepsi gizli ya da açık erotik bir içeriğe sahip genç kadınlarla -Fraulein, Bürstner, mahkemedeki kadın, Leni- karşılaşması. Titorelli'nin alegorik kanatlı Victoria sandalları giyen kör yargıç resmi -K. ayakları yere basmayan bir Adalet adil de olamayacağından, bu resimde uyumsuz bir kombinasyon bulur-, Şans olarak, sürekli hareketli çok sesli bir arzu olarak zekice bir Adalet imgesidir. Adalet asla temsil edilmez, onunla asla doğrudan yüzleşilmez ancak daima en yakın odada, bitişik koridorda ya da geçiş yolundadır, aşkın bir varlık olmaktan çok içkin bir güçtür. Deleuze ve Guattari, diziler arası bağlantı kuran, yeni hareket geçitleri, yeni kaçış-çizgileri sunan, hepsi ya anti-ailesel ya da anti-evlilik tipler olan kız kardeş, genç kız ve fahişe sıfatlarını birleştiren genç kadınlarla romanda ikiliklerin, üçlüklerin ve figür gruplarının bir çoğalışını kaydediyorlar. Titorelli, "apaçık homoseksüellikle ve tüm parçaları aşan ve tüm bağlantıları harekete geçiren bir süreklilik gücüyle sanatçının tekil dizisi" (K 126) olarak hareket eder. Adaletin mimarisi köksapsal bir anti-yapıdır, görünüşte birbirinden uzak, ancak beklenmedik ve açıkça imkansız şekilde kapılar ve geçit yollarıyla bağlanmış sayısız ofislerdir. Papaz, ressam, hatta Titerolli'nin stüdyosunun dışındaki küçük kızlar bile, herkes mahkemeye aittir -herkes arzu döngüsünün parçasıdır.

Adalet arzu olarak, aynı zamanda erk olarak işlev gösterir:

Burada arzuyu, erke ait bir arzu, bir baskı yapma ya da hatta baskı görme arzusu, bir sadistik arzu ve bir mazoşistik arzu olarak ele almak açıkça hata olacaktır. Kafka'nın kastettiği bu değildir. Erk

arzusu yoktur, erkin kendisi arzudur. Bir arzu eksikliği değil, ama doluluk, uygulama ve işlev görme olarak arzu. (K 102)⁹⁰

Dava'nın bürokratik makinasında, Anti-Oedipus'un molar paranoyak ve moleküler şizofrenik kutuplarına karşılık gelen birlikte varolan iki arzu durumu bulunmaktadır:

bir yanda sınırlı bir paçayı ajite etmekten, onu tam bir nesne kılmaktan, orada ya da burada kristalleştirmekten asla vazgeçmeyen aşkın, paranoyak Yasa; diğer yanda bir adalet, bir anti-yasa, tüm düzenlemeleri içinde paranoyak Yasa'yı söken bir 'prosedür' olarak işlev gösteren için şizo-yasa. (K 109)

Kafka'da bir aşkın Yasa konusunda olumsuz bir teoloji bulanlar büsbütün hatalı değildir, çünkü Kafka yalnızca yargılama ve ceza aracılığıyla dillendirilen ve kurbanlarına evrensel bir suç yükleyen yasaları doğuran sonsuza dek kaldırılmış hiyerarşik güçlerden söz eder. Aslında Kafka, bu tür yasaların kaynaklandığı erk rejimlerinin tanımlayıcı tasvirlerini “Çin Seddi” ve “Ceza Sömürgesi”nde sunmuştur ve hiç kuşkusuz Titorelli'nin yargıçların sonsuz hiyerarşisi konusundaki tanımlaması da *Dava*'da böyle bir yapının varlığına işaret eder. Ancak bu tür bir hiyerarşiye ek olarak bürokratik köksap vardır ve Deleuze ve Guattari hiyerarşi ve köksapın aynı yapının iki görünümü olduğunu öne sürerler. (*Şato*'da erkin bu aynı ikili görünümü açıktır, *Şato*'nun kendisi imkansız bir biçimde kaldırılmış hiyerarşidir, bununla beraber, ofislerin köksapsal bir ardışıklığını içerir ve benzeri biçimde bir köksapsal köyle kuşatılmıştır.) K'nın durumunu ele almanın Titorelli tarafından çizilmiş iki yolu, görünüşte beraat ve süresiz erteleme (sınırlı beraat imkansız bir seçimdir), bu güç konfigürasyonlarının her birine uygun yanıtları temsil eder. Görünüşte beraat, yeminli masumiyet beyanı gerektirir ve ölçü başarılıysa belirli bir özgürlük getirir, ancak

⁹⁰ Burada, Foucaultcu erk ve Deleuzoguattari arzu arasındaki yakın ilişkinin ve olumlu arzu ve Nietzscheci güç istenci arasındaki benzerliğin açık bir belirtisi bulunur: “‘Güç istenci’nin anlamı nedir? Her şeyden önce istenç gücü istemez, bir erek olarak gücü arzulamaz ya da aramaz, ne de erk onun hareket ettirici gücüdür” (NP 90).

davanın herhangi bir zamanda başka bir tutuklamayla yinelenmesi tehdidiyle birlikte. Dava sonsuz bir yargıçlar hiyerarşisi içinde döner durur, onlardan herhangi biri sanığı yeniden tutuklamaya karar verebilir; böylece sanık, sonsuza dek masumiyet ve suçluluk arasında bir salınım hareketine yakalanır. Süresiz ertelemede, aksine, masumiyet ya da suçluluk meselesi dile getirilmez. Sanık, “yalnızca [davasını] yapay bir biçimde kısıtlayan küçük döngü içinde olsa bile” (T 201), Mahkemeye sürekli temas halinde olmalıdır. Görünüşte beraatta, sonsuz bir hiyerarşiyle uzlaşma aranıp, masumiyet ve suçluluğun, özgürlük ve tutukluluğun sınırlı ve süresiz kutupları arasında bir nöbetleşmeye düşülürken, süresiz erteleme sonlu bir bürokratik birimle ve yasaı rayından çıkaran ters bir yasa kullanımı niteliğindeki, Mahkemenin adalet standartlarından sürekli biçimde kaçan sınırsız bir hareketle sürekli teması gerektirir.⁹¹

Minör Edebiyat ve Dilin Yersizyurtsuzlaşması

Deleuze ve Guattari'nin Kafka'da buldukları bu tür bir edebiyat makinasıdır ve onlar bunu, Kafka'nın Varşova'daki İbraniceyle karışık Alman lehçesiyle yazılan Yid edebiyatı ve Prag'daki Çek edebiyatıyla ilgili kapsamlı bir günlüğün girişinden (25 Aralık 1911) aldıkları bir kavram olan ‘minör edebiyat’ın genel sorunsalı içine yerleştirirler. Kafka'nın analizinde minör bir edebiyat, etnik bir grubun ortak yaşamının odağı olarak hizmet verir ve toplumsal sorunları çözmeksizin içinde çelişkilerin dillendirilebileceği bir ortam sağlar. Böylesi bir edebiyat büyük bireysel yazarlara (Alman edebiyatında Goethe ya da İngiliz edebiyatında Shakespeare gibi)

⁹¹ Deleuze ve Guattari'nin, adaleti sınırsız bir köksap olarak ele aldıkları için, Max Brod'un romanın sonuna K.'nin ölümünü yerleştirmesine karşı çıktıkları açıktır. Onlar, bu bölümün, muhtemelen bir düş faslı olduğunu öne sürerler. “K.'nin infazını son bölüm olarak yüklemek bize edebiyat tarihinde bir eşi varmış gibi görünüyor: Lucretius'un eserinin sonuna, ünlü veba tasvirinin yerleştirilmesi. Bu, iki durumda, ölüme yakın bir Epicurecünün ancak acı içinde çökebileceğini ya da bir Prag Yahudisinin kendisini rahatsız eden suçu ancak üzerine alabileceğini gösterme meselesidir.” (K 81).

sahip değildir, ama sonuçta sonraki yazarları korkutan ya da onları kanonik eserlere kölece bir özenişe ikna eden edebiyat devleri de yoktur. En önemlisi, politika ve edebiyat minör edebiyatta sıkı bir ilişki içindedir ve edebi geleneğin himayesi de kamusal yaşamın merkezindedir; minör edebiyata sahip bir ulusta, “edebiyat, edebiyat tarihinden çok halkın meselesidir” (D1 193). Her ne kadar Kafka, bu sözleriyle, görünüşte Yid ve Çek edebiyatını karakterize etse de, bir parçası olmayı istediği ütöpik bir edebiyat kültürünü de açıkça tanımlamaktadır.⁹² Dahası Deleuze ve Guattari, minör edebiyatın politik doğası ve bireysel yazarın kolektif işlevini vurgularken, Kafka’nın kendi edebi pratiğini karakterize ettiğini öne sürerler.

Deleuze ve Guattari, Kafka’nın minör edebiyat tanımını, onu, doğrudan doğruya toplumsal ve politik bir işleve sahip; bireyselden çok kolektif ifadeleri hesleyen; ve “güçlü yersizyurtsuzlaşma katsayısıyla” (K 29) bir dili kullanan edebiyat tarzında tanımlayarak genişletirler. Daha önce gördüğümüz gibi, Deleuze ve Guattari, Kafka’yı eserlerinde bireysel duygu ya da düşüncelerini ifade ya da temsil etmeyen, fakat Habsburg İmparatorluğu’nun bürokratik düzenindekiler gibi toplumsal temsilleri kullanan ve böylece onları, “dışarıdan yüklenmiş oldukları gibi değil, ancak yalnızca gelecek olan şeytani erkler ya da kurulacak olan devrimci güçler olarak” (K 33) dillendiren tamamen politik bir yazar olarak değerlendirirler. Bu yüzden Kafka’nın eserleri minör edebiyatın ilk iki kriteriyle çakışır. Ancak Kafka dili ne anlamda yersizyurtsuzlaştırıyor ve bu tür bir pratik minör edebiyatın nasıl tipik bir örneği oluyor?

⁹² Daha muhafazakar bir eleştirmen olan Ritchie Robertson, *Kafka: Judaism, Politics and Literature* (Oxford: Clarendon, 1985) adlı eserinde, Kafka’nın minör edebiyat üzerine sözlerini değerlendirmeleri konusunda Deleuze ve Guattari’yle bir çok yönde uyumaktadır:

Şu halde, Kafka’nın minör bir edebiyatla kesinlikle bir eserler koleksiyonunu kastetmediği, ama edebiyatın ciddi popüler ve politik yaşama bağlı olduğu ve insanların ilgilerinin merkezinde yer aldığı bir toplumu tasarladığının açık olması gerekir. ... Aynı zamanda, mantıksal olarak Kafka’nın kendisinin üyesi olmayı isteyeceği bir toplumu hayal ettiğini de çıkarabiliriz. (ss. 24-25)

Büyük Çoğalma

Max Brod'a yazdığı Haziran 1921 tarihli bir mektupta, Kafka, Almanca yazan Prag Yahudilerinin üç imkansızlıkla karşı karşıya kaldıklarını söyler: “yazmamanın imkansızlığı, Almanca yazmanın imkansızlığı, farklı biçimde yazmanın imkansızlığı”. Onların çabaları, “her yönden imkansız bir edebiyatla, Alman çocuğu beşiğinden çalan çingene bir edebiyat”la (LFF 289) sonuçlanmıştır. Prag Yahudileri kendilerini çeşitli diller arasında buldular ve hiçbirinde evlerinde değillerdi. Kırsal kökenlerinin Çekçe’sinin (Kafka bu dili çocukken konuşmak için öğrenmiştir) yerini, kentlerin Almancası, ticaret ve hükümetin yapay “yazı dili” alıyordu. Goethe’nin Almancasının edebi dili olağanüstü, ancak uzak görünüyordu, İbranice’nin dini dili daha da ortalıktan kalkmıştı (Kafka İbraniceyi yaşamının oldukça geç bir döneminde öğrendi) ve Yidce, Kafka’nın dediği gibi, birçoklarına yavaş yavaş “belirli bir temel tiksintiyle karışık bir korku” (DF 382) aşılıyordu. Deleuze ve Guattari, bu dilbilimsel yoksunlaşmanın yirminci yüzyılın başlarında bir tek Prag Yahudilerinin değil, dünya üzerinde kendilerini yabancı bir kültürün dili içinde ifade etmek zorunda kalan azınlıkların ve marjinalleştirilmiş grupların tipik özelliği olduğunu öne sürerler. Rusça konuşan Özbek Yahudiler, İngilizce konuşan İrlandalılar, Amerikalı siyahlar ya da Amerikalı Kızılderililer, Fransızca konuşan Afrikalı siyahlar ya da Cezayirliler, hepsi majör bir dil içinde kalan azınlıklar olarak işlerler ve böyle yaparak majör dili kendilerinin kılmak için değiştirirler.

Deleuze ve Guattari, “minör diller diye bilinen dillerde, iki bitişik eğilimden, sözdizimi ya da sözdağarına ait biçimlerin bir yoksullaşmasından, bir kaybından; ancak aynı zamanda değişim etkilerinin tuhaf bir çoğalışından, bir dilbilimsel aşırılık ve başka sözcüklerle yeni bir anlatım tadından sık sık söz edilmiştir” (MP 131) derler. Bu iki eğilim, Wagenbach’ın Kafka dönemindeki Prag Almancası tanımlamasında açıkça sunulur, bunun başlıca karakteristiklerini, Deleuze ve Guattari’nin şu özetinde bulabiliriz:

edatların hatalı kullanımı [örneğin, daran denken yerine darauf denken]; zamirimsilerin kötü kullanımı [örneğin spielen yerine sich

spielen]; her amaca uygun yüklemelerin kullanımı [koymak, oturtmak, yerleştirmek, kaldırmak dizisini karşılayan, böylece yoğunlaştırıcı hale gelen *geben* gibi]; zarfların çoğalması ve birbirini izlemesi; sözcüklerin acı dolu yan anlamlarla kullanımı; sözcüğün içsel gerilimi olarak vurgunun önemi ve sesli ve sessiz harflerin içsel uyumsuzluk olarak dağılımı. (K 42)

Sonuç olarak, majör ve minör diller “iki ayrı çeşit dil değil, ancak aynı dilin iki mümkün uygulamasıdır”, bunlardan biri, dilbilimsel değişkenlerden değişmezleri ve “değişmez ilişkileri” alır, diğeryise “onları sürekli bir çeşitlenme durumuna koyar” (MP 131). Açıkçası, minör bir dilin tipik özelliğinin ifadesel işlenişi, majör dilin değişmezlerinin tabanını aşındırma ve böylece majör dili yersizyurtsuzlaştırma eğilimindedir, ancak minör bir dilin sözcük dağılımı açısından yoksulluğu da aynı sonuca hizmet eder. Örneğin, Prag Almanca’sında *geben* yüklemi *legen*, *setzen*, *stellen* ve *abnehmen* yüklemelerinin işlevini gaspederek kendi anlambilimsel özerkliğini yitirir ve kendi anlamı için, bağlamsal ipuçları, jestler, konuşma şekli ve vurgu gibi daha hafif kodlanmış unsurlara bağlı hale gelir ve bu süreç içinde, sözcüğün salt sessel ve anlamlandırmayan yönü vurgu kazanır. Böylece minör bir dilin dilbilimsel yoksunlaşması “dilini anlamlandırmayan, *yoğun bir kullanımı*” (K 41) teşvik eder.

Azınlık dili içinde eser veren yazarlar, bu dilin dilbilimsel çokluk ve yoksunlaşma süreçlerini bir yaratıcılık kaynağına dönüştürerek, genellikle onun yersizyurtsuzlaşma eğilimlerini kullanırlar. Örneğin Joyce ve Beckett, İrlanda İngilizcesinin yersizyurtsuzlaşma eğiliminden, Joyce, “taşkınlık ve aşırı belirlenim yoluyla”, Beckett “kuruluk ve temkinlilikle, kasıtlı yoksullukla, yersizyurtsuzlaşma sürecini yoğunluklardan başka hiçbir şey kalmayınca dek götürme yoluyla” (K 35) yararlanırlar. Kafka’nın çağdaşı Praglı yazarlar “[Prag] Almanca’sını yapay olarak zenginleştirme, onu, sembolizmin, düşçülüğün, ezoterik anlamın, gizli gösterenlerin bütün kaynaklarıyla şişirme” (K 34) çabalarında büyük oranda Joyce’a benzerler, oysa Deleuze ve Guattari’ye göre Kafka Beckett’e benzer,

çünkü her iki yazar da istençli bir dilbilimsel çilecilik yoluyla dilin yoğun bir kullanımını keşfederler.

Deleuze ve Guattari, Kafka'nın Almanca'yı yaratıcı deforme etme konusundaki esinini, Yidce'yi ve 1910'dan 1912 ye kadarki Yid tiyatrosunu keşfetmekle bulduğuna inanırlar. Bu iddialarının başlıca kanıtı, Kafka'nın, 1912'de aktör Yitzak Löwy'nin bir temsilinin başlangıcında yaptığı Yidce üzerine kısa bir konuşmadır. Bu konuşmada, Kafka, Yidce'nin, Deleuzoguattarici bir minör dil taslağı gibi okunan bir tasvirini sunar. Yidce deyim "kısa ve hızlıdır" der Kafka. "Bu dilin hiçbir grameri yoktur", çünkü "Yidce, sürekli akım içinde bir konuşma dili olarak kalır". Bu dil "yalnızca yabancı sözcüklerden ibarettir"; bu sözcükler "ona sağlam bir şekilde kök salmazlar", ancak "benimsendikleri hızlarını ve canlılıklarını sürdürürler. Büyük göçler, Yidce sayesinde bir uçtan diğerine hareket eder" (DF 382). Böylesi sabit çeşitliliğe rağmen, Yidce anlaşılabilir -ancak "Yidcenin sezgisel açıdan anlaşılmasını" mümkün kılan "güçler ve güçlerle ilişkiler" (DF 385) aracılığıyla. Kafka, ne Yidce yazmış, ne de Yidce diksiyonu, biçimleri ya da teknikleri taklit etmiştir. Deleuze ve Guattari'nin kanısına göre, onun Yidce'den öğrendiği şey, Almanca'nın bir kaçış-çizgisi üzerinde nasıl işletileceğini, gizlemek istediği bütün az gelişmişlik noktalarının Prag Almanca'sından nasıl çekilip alınacağını, ona, aşırı derecede ölçülü ve şiddetli bir feryatla nasıl çığlık attırılacağını ve bu çığlığın, kurumuş Almanca'nın katı sözdizimiyle kaynaşacak bir sözdiziminin nasıl şekillendirileceğini (K 48) öğrenmek yoluyla "yazmamanın imkansızlığı, Almanca yazmanın imkansızlığı, farklı biçimde yazmanın imkansızlığı"yla nasıl başa çıkılacağıydı. Kısacası Kafka'nın öğrendiği şey, bir dilin minör bir *kullanımının*, nihayetinde çok dilli bir kültürün ya da bir toplumsal azınlığın varlığına (böylesi bir kültür ya da azınlığa açık olmak, dilin minör bir kullanımını keşfetmeyi kolaylaştırabilirse de) bağlı olmayan, ancak sırrı "kendi dilinde bir azınlık gibi" (K 48) olmak olan bir

kullanımının ilkesiydi.⁹³ Almanca'nın bu minör kullanımında Kafka yalnızca İngilizcedeki (ve Fransızcadaki) Beckett'e değil, aynı zamanda Fransızcadaki Artaud ve Céline'e de benzer, "çığlıklar-fısıltılar" diliyle Artaud ve "en uç noktasına varan haykırış"ın (K 49) yoğun akımıyla Céline.⁹⁴

Temsil ve Deformasyon

Dilin minör bir kullanımı, dilin anlaşılmazlık durumuna indirgenmesini değil, anlamlandırmayan seslerin dilbilimsel yersizyurtsuzlaşmasını ve özgürleşimini gerektirir. Minör bir kullanım ifade ve içerik arasındaki ilişkiyi yok etmekten çok, içeriğin baskın biçimleri ve ifadenin bastırılmış biçimleri arasındaki geleneksel ilişkiyi ters çevirir. Majör bir edebiyatta içerik ifadeyi önceler, düşünce, düşüncenin dilbilimsel dillendirilişinden önce gelir. "Ama minör ya da devrimci bir edebiyat konuşmakla işe başlar ve ancak sonradan görür ya da tasarlar" (K 51-2). Minör bir edebiyat, geleneksel içeriği parça parça etmek için yersizyurtsuzlaşmış sesi kullanır ve sonra içeriğin fragmanlarını yeni yollarla yeniden bir araya getirir: "ifade, biçimleri kırmalı, yeni kopmalara ve işlevlere işaret etmelidir. Bir biçim bir kez kırılınca, şeylerin düzeniyle zorunlu olarak ilişkisi kesilmiş olacak olan içerik, yeniden yapılandırılmalıdır" (K 52). Minör yazar, "tek bir yoğun madde

⁹³ "Bir üsluba sahip olmak, kendi dilinde kekelemenin yolunu bulmaktır. Bu güçtür, çünkü böyle bir kekelemede bir zorunluluk olmalıdır. Konuşmada bir kekeme olmak değil, ancak dilin kendisiyle ilişki içinde bir kekeme olmak. Kendi dilinde bir yabancı gibi olmak. Bir kaçış-çizgisi yaratmak. Bana göre en çarpıcı örnekler Kafka, Beckett, Gherasim Luca, Godard'tır. ... Tek bir dilde bile iki dilli olmalıyız, kendi dilinizin içinde minör bir dile sahip olmalıyız, kendi dilinizin minör bir kullanımını meydana getirmeliyiz" (D 10- 11)

⁹⁴ Birkaç eleştirmen, Deleuze ve Guattari'nin "minör edebiyat" kavramını yakın zamanlarda çeşitli bağlamlarda kullandı. Özellikle bkz., Louis A. Renza, 'A White Heron' and the Question of Minor Literature (Madison: University of Wisconsin Press, 1984); Réda Bensmaïa, "Traduire ou 'blanchir' la langue: *Amour Bilingue* d'Abdelkebir Khatibi", *Hors Cadre* 3 (Spring 1985): 187-206; ve *Cultural Critique*'in 6. ve 7. (1987) sayılarının minör edebiyata ayrılmış özel dosyaları.

içinde ifadeyle iç içe geçen salt içerikleri özgürleştirmek için kendi biçimlerinin düzenini bozabilen ve içerik biçimlerinin düzenini bozabilen ‘bir ifade makinası’na” (K 51) bağlanır.

Bu devrimci pratiğin tam olarak nasıl çalıştığı, *Kafka*’da açıkça resmedilmez, çünkü Deleuze ve Guattari yersizyurtsuzlaşmış seslerden içeriğin çözülmesi ve yeniden yapılandırılmasına götüren dönüşüm süreci konusunda hiçbir doyurucu örnek sunmazlar. Bununla beraber, Deleuze’ün *Francis Bacon: Duyumun Mantığı*’nda (1981) Francis Bacon’ın resim yaklaşımı üzerine çözümlemesinin bir değerlendirmesinden bu sürecin bir açıklaması elde edilebilir. Deleuze, modern sanatçılar için boş tuvalin bir *tabula rasa* değil, sanatçının tuvale taşıdığı, karşısında mücadele ettiği, altetmeye, kaçmaya ya da yıkmaya çalıştığı bilinçdışı görsel önkavrayışlar uzamı ve algılanan temsil uylaşımları olduğunu kaydeder. Francis Bacon’a göre yıkım anı, resim yapma sürecinde fırçanın bir şans darbesi küçük bir kaos alanı yani Bacon’ın “diyagram” adını verdiği “sınırlı bir felaket” sunduğunda ortaya çıkar. “Diyagram”, der Deleuze, “aslında bir kaos, bir felakettir, ama aynı zamanda bir düzen, bir ritim tohumudur da” (FB 67). Bacon bu diyagramın önerilen biçim, renk ya da çizgisini izler ve onu resmin kendisinin içinde yoğun bir ilişkiler dizisi yapılandırmak için eş zamanlı olarak resmetmeye başladığı figürü deforme eden ve deforme olmuş figürün yeni bir figürünü biçimlendiren üretken bir aygıt olarak kullanır. Deleuze, Bacon’ın uygulamasını, Mondrian ve Kandinsky gibi soyut biçimcilerinkiyle ve Pollock gibi soyut dışavurumcularinkiyle karşılaştırır. Soyut biçimciliğin tehlikesi temsilin sınırlandırmalarının basitçe soyut bir kodunkıyla değiştirilebilmesidir, bu durumda kaos ya da felaketin diyagramatik imkanları tuvalden uzaklaştırılır. Soyut dışavurumculuğun tehlikesi ise, diyagramın tüm tuvali kaplaması ve farklılaşmamış bir karmaşadan başka hiçbir şey üretememesi ihtimalidir. Bacon’ın stratejisi portreler ve insan figürleri üzerine incelemeler resmetmek ve böylece belirli bir anlamda temsilin sınırları içinde kalmak, ancak her resimde diyagramın insan öznesini yersizyurtsuzlaştırmasına, “baş içinde bir Sahra çölü” ortaya koymasına,

“başı bir okyanusla iki parçaya” (FB 65) bölmesine, bir bacağı mor bir su birikintisi içinde eritmesine ya da gövdeyi bir et parçasına dönüştürmesine izin vermektir. Boya konfigürasyonları ile insan figürleri, sahralar, okyanuslar, su birikintileri, kızarmış et parçaları arasında benzerlik bulunur, ancak bu tür benzerlikler artık üretken değil, yalnızca üretilmişlerdir. Bir benzerlik “temsil etmekle yükümlü olunanlarınkinden tamamen farklı ilişkilerin sonucu olarak beklenmedik bir biçimde ortaya çıkıyorsa”, onun üretken olmaktan çok üretilmiş olduğu söylenebilir: “öyleyse benzerlik benzer-olmayan araçların kaba ürünü olarak ortaya çıkar” (FB 75).

Kafka’nın yazılarındaki yersizyurtsuzlaşmış seslerin işlevi kabaca Bacon’ın resimlerindeki diyagramlarınkine benziyor görünecektir. Dil içinde anlamlandırmayan, sessel bir karmaşa ortaya çıkar, yani yankılanan dengesizlikte ifade ve içeriği kuran lokal bir felaket. Yoğun bir başkalaşım merkezi açılır, hem içeriklerin toplumsal temsilleri, hem de ifadenin dilbilimsel biçimleri içinde aktif bir deformasyon ve yeniden kombinasyon gücü olarak işlev gösteren bir hayvan-oluş ya da öteki-oluş süreci. Özgül bir sesler ve temsiller ilişkisi mantığı kendisini öne sürer ve kompozisyon geliştirilen ve işlenen bu ilişkilerin imaları olarak biçimlenir. Bitmiş kompozisyon, Avusturya-Macaristan bürokrasisine ya da destopik bir geleceğin karabasan bürokrasisine (ya da banka-hapishaneye ya da mahkeme-geneleve ya da daha başka bir çok şeye) benzeyen kurumları temsil ediyor görünebilir, ancak bu tür benzerlikler üretici değil üretilmiştir, sanatsal temsilin nedenlerinden çok toplumsal temsilleri kateden yoğun bir gücün etkileridir. İşlevsel ifade gösterenleri içinde, libidinal, moleküler bir kakofoni titreşir ve kodlanmış sesleri biçimsiz sessel bir madde içinde parçalamak için her an tehdit eder.

Deleuze ve Guattari’nin, Kafka’nın yoğun, anlamlandırmayan dil kullanımıyla kesin olarak kastettikleri şeyi, *Kafka*’da sunulan kanıtlardan belirlemek güçtür. Her ne kadar Kafka’nın eserlerinden, anlamlandırmayan seslerin anlatıcı tarafından tasvir edildiği pasajlardan ve Kafka’nın kendi yazısındaki sessel uyumsuzluktan söz ettiği bir kaç günlüğün girişinden alıntı yapsalar da, Kafka’nın

tek başına minör üslubuna dair hiçbir örnek sunmazlar. Böylesi örnekleyici açıklamaların olmayışı belki bir talihsizliktir, ancak yine de anlaşılabilir bir durumdur, çünkü Deleuze ve Guattari okuma sorunlarından çok yazma sorunlarıyla ilgilenirler. Onlarınki, sanata eleştirel bir alımdan çok, sanatsal üretim perspektifinden yaklaştıkları Nietzscheci bir estetikdir. *Kafka*’nın tümünde, yazar *Kafka*’ya ve onun toplumsal biçimleri sökme, bir kaçış-çizgisi kullanma, kendi yazı makinasının işleyişini sürekli kılma ve dilden libidinal bir çığlık ya da inilti çıkarma konusundaki stratejilerine vurgu yaparlar. Deleuze ve Guattari’nin *Kafka*’nın minör dil kullanımı aracılığıyla üretilen üslup özelliklerini yalıtmaları ve tanımlamaları istenebilir, ancak onların başlıca amacı, bir model ya da teknikten çok, dile yönelik bir tutumu, üsluba ait bir bakış açısını dillendirmektir. Eğer üsluba ait bakış açısı konusundaki bir bilinçlilik, *Kafka*’yı farklı bir biçimde okumaya yöneltiyorsa, bu onların eleştirel ayrımlarından değil, *Kafka*’nın metinlerinin *kullanımı* konusunda yeni yönergeler (“*Kafka*’nın eserlerini *bu* şekilde okumaya çalışın”) vermesinden dolayıdır.

Kuşkusuz Deleuze ve Guattari’nin *Kafka*’nın köksapını katedişi, *Kafka* araştırmacılarının tümünü onların gözlemlerinin sağduyuluğu konusunda ikna etmeyecektir. Deleuze ve Guattari’nin sık sık *Kafka*’nın metinleriyle özellikle de günlük ve mektuplarının belirli pasajlarıyla kaygısızca oynamaları ve kronolojiyle yeterince ilgilenmemeleri ara sıra argümanlarının akla yatkınlığını azaltır. Ancak onların *Kafka* okumaları, daha geleneksel araştırmacılarıinkiyle tamamen bağdaşmaz da değildir. Birçokları *Kafka*’nın üslubunun ölçülü çileciliğinden bahseder. Eleştirmenler Yid tiyatrosu ve Yahudiliğin politik ve toplumsal meselelerinin *Kafka*’nın yazıları üzerindeki etkisini giderek daha fazla kavıyorlar. Çeşitli eleştirmenler *Kafka*’nın hümoruna, genellikle onun *Kafka*’nın eserlerindeki grotesk ve saçma ile ilişkisine odaklanarak dikkat çekmişlerdir. Deleuze ve Guattari basitçe bu karakteristikleri almış, *Kafka*’ya dile yönelik postmodern bir tutum, toplumsal temsillerin yaratıcı yıkımını amaçlayan avangart bir politika ve yazının üretici etkinliği yoluyla grotesk saçmalığı olumlamaya dönüştüren kişisel

olmayan Nietzscheci bir kahkaha yükleyerek, onları en uç noktalarına itmişlerdir. Onlarınki, kasten polemiksel bir konumdur, ancak en azından içine kapanık, suçtan muzdarip bir çileci olarak Kafka imgesine meydan okuyan, birkaç eserin -ben, özellikle *Dava* ve *Şato*'nun olduğunu öne sürüyorum- güçlü ve yenilikçi okumalarını öneren bir konum.

Bununla beraber, nihayetinde *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin* pek de edebi/politik bir avangart için bir manifesto ve savunma tarzında bir edebi eleştiri eseri değildir. Modern sanat ve politikaya temel yaklaşımlarında, Deleuze ve Guattari özellikle ortodoks olmayan ya da ayırksı bir tutum içinde değildir. En azından Roland Barthes'ın *Yazının Sıfır Derecesi* (1953) eserinden beri, Fransa'da bir çok eleştirmen ve yazar sanatta biçimsel deneyseleliliği ve politik eylemciliği uzlaştırmaya çalışmaktadır ve birçokları doğallaştırılmış, ideolojik temsil kodlarının deformasyonunun aynı zamanda bir devrimci pratik olan sanatsal bir strateji olduğunu öne sürmektedir. Örneğin Robbe-Grillet, romanlarında kurgusunun ham maddesi olarak modern dünyanın mit ve klişelerinin temsillerini aldığını, ama sonra bu mitlerin geleneksel toplumsal söylem makinasıyla bağını kestiğini, parça parça ettiğini ve onları ideolojinin çark ve dişlilerini döndüren ve inleyen yeni yollarda yeniden birleştirdiğini söyler.⁹⁵ Bununla beraber, Deleuze ve Guattari edebi/politik bir avangardın çoğu savunucusunun aksine, edebiyatı genel bir arzulama-üretimi ekonomisi ve tarihi içine yerleştirirler, dilin sanatsal yıkımını güncel dilbilimsel azınlıkların grup pratiklerine bağlarlar ve anlamlandırma sorunlarını maddi güçler ve anlamlandırmayan akınlar arasındaki ilişkilerin analizlerine ikincil kılarlar. Dil, göstergeler ve güçler arasındaki ilişkilerin kesin olarak ne olabileceği, *Kafka*'da tümüyle geliştirilmemiştir. Bununla beraber, *Bin Yayla*'da dilbilim ve göstergebilime şizoanalitik bir yaklaşımın dış hatları görülebilir, bunun temel özellikleri izleyen bölümün konusu olacak.

⁹⁵ Örneğin bkz.. Robbe-Grillet, "Order and disorder in film and fiction", çev. Bruce Morrisette, *Critical Inquiry* 4 (1977): 1-20.

Büyük Çoğalma:
***Bin Yayla*'da Gösterge Rejimleri ve Soyut Makinalar**

Bin Yayla (1980) ile şizoanalitik yorum en azından ortak görünümünde bir sona erişir. *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin ikinci cildi olan *Bin Yayla*, *Anti-Oedipus*'un (*Kapitalizm ve Şizofreni*'nin birinci cildi) bir çok temasını ele alır, ancak ilk kitabın ayrıntılı şemalarını güçleştirecek tarzda pek tamamlayıcı olmayacak biçimlerde. *Anti-Oedipus*'taki molar ve moleküler karşıtlığı yerine, bir molar, moleküler ve göçebe üçlüsü bulunur ve bunlara karşılık da üç çizgi: “molar ya da katı parçalı çizgi, moleküler ya da esnek parçalama çizgisi [ve] kaçış-çizgisi” (MP 249). Tek bir organsız beden yerine üç organsız bedenle ya da daha doğrusu organsız beden ve onun iki eşiyle, intihar eğilimli, boş beden ve kanserli, totaliter ve faşistik bedenle karşılaşılır (MP 204). İlkel, barbar ve kapitalist toplumsal makinaların saf ardışıklığı bir göçebe makinanın ve bir tutkulu-öznel makinanın (yalıtılabilen öteki makinalara da işaretlerle) eklenmesiyle kesintiye uğrar. *Kafka*'daki hayvan-oluş kavramında biraz daha geliştirilen oluş ve göçebe özne minör motifi, çeşitli ‘oluşlar’-yoğun-oluş, kadın-oluş, hayvan-oluş, algılanamaz-oluş- üzerine kapsamlı bir bölüme yol açar (10. Yayla, 284, 380). Bu tematik özetler ve varyasyonlar yanında, *Bin Yayla*, katmanlar, gösterge rejimleri, yüzlük (*visagéité*), nakarat (*la ritournelle*), düz ve çizgili uzam, haritalar, diyagramlar ve soyut makinaları da içeren çeşitli yeni kavramların ayrıntılı bir biçimde ele alınışını da sunar.

Freud'un Kurt Adam olayı analizi üzerine değerlendirmeleri (2. Yayla) bir yana, Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla*'da psikanaliz hakkında söyleyecek çok az, neredeyse başka herşey hakkında söyleyecek bir hayli sözleri vardır. *Bin Yayla*'nın onbeş bölümünden her biri, herhangi bir sayıdaki geleneksel disiplin alanlarını ve analiz

düzeylerini kateden bir “yayla”, bir “dayanıklılık düzlemi” ya da “yoğunluklar düzeyi”dir. Her yaylanın, diğer yaylalarinkiyile ilişkili, diğer yaylalarda da görünen ancak sonuçta herhangi bir soyut sisteme ya da “yaylaların yaylasına” indirgenemeyen kendine ait temaları ve kavramları vardır. Aksine yaylalar, Bir ve Çok, kökenler ve başlangıç ya da herhangi bir noktanın diğer herhangi bir noktayla bağlantılı olduğu, ve herhangi bir unsurlar ardışıklığının herhangi bir aşamada kırıldığı derin yapılar konusundaki geleneksel sorunlar açısından anlaşılamayacak bir köksap (ilk yaylanın kendisi “Giriş: Köksap” başlığını taşır), bir çokluk oluşturur. *Anti-Oedipus*’ta paralel üçlü takımlar içinde unsurların ısrarlı sıralanışı, onun kendi indirgeyici terminolojisi ve kendi zamansız kapama stratejileriyle, belki de şizoanalizin basitçe bir karşı-sistem olduğu yolundaki kuşkuyu cesaretlendirmişti. Bununla beraber, *Bin Yayla*’da bu kuşku yenilir, çünkü bu eserin çeşitli yaylaları kuşkusuz sistematik sınırlardan çok, açık yörüngeler izler ve eserin çoğul kavramları her ne kadar titiz bir biçimde resmedilmiş ve birbirleriyle sıkı ilişkili olsa da sonlu yapılardan çok, gevşek, yankılanan kümeler, oluşum ilkesi tamamen eklemisel açık-sonlu kümeler meydana getirir.

Bin Yayla, bu iri ciltli büyük kitap olmasaydı bile, onun bildik yapılanma tarzı içeriklerinin uygun bir özetine açıkça engel olurdu. Buradaki amacım, basitçe Deleuze ve Guattari’nin *Bin Yayla*’da (Özellikle 3., 4. ve 5. Yaylalarda) dil ve gösterge konusunda ortaya koydukları şeyin bazı noktalarına işaret etmek ve *Anti-Oedipus* ve *Kafka*’daki çalışmalarıyla ilişkili noktaların yerlerini belirlemektir.⁹⁶ Bu tür bir yorum Deleuze ve Guattari’nin Kafka’nın yazılarına dair değerlendirmelerinin açıklanmasına ve onların eserlerinin Foucault’nun eserleriyle yakın ilişkisinin gösterilmesine özellikle yardımcı olacaktır.

⁹⁶ *Bin Yayla* üzerine özellikle geniş kapsamlı incelemeler için bkz.: Arnaud Villani, “Géographie physique de Mille Plateaux”, *Critique* 455 (April 1985): 331-47; Jean-Jacques Lecercle, *Philosophy through the Looking-Glass* (La Salle, Ill.: Open Court, 1985), 5. Bölüm; ve *SubStance*’ın 44/45 numaralı (1984) özel dosyasından çeşitli makaleler: Charles J. Stivale, “The literary element in *Mille Plateaux*: The new cartography of Deleuze and Guattari”, 20-34; Peter M. Canning, “Fluididentity”, 35-45; Alice Jardine, “Woman in Limbo: Deleuze and His Br(others)”, 46-60; ve Paul Patton, “Conceptual politics and the war-machine in *Mille Plateaux*”, 61-80.

İfade ve İçerik

Deleuze ve Guattari, tüm gerçekliği göstergeler açısından açıklamaya çalışan herhangi bir évrensel göstergebilimi reddederler. Roland Barthes ve diğerleri tarafından geliştirilen dil-temelli Saussurecü “göstergebilim”i özellikle kabul edilemez bulurlar ve her ne kadar C. S. Peirce’in dilbilimsel-olmayan göstergebilimini beğenseler ve eserlerinde bir çok Peirceci kavramı kullansalar da⁹⁷, sonuçta göstergenin insan alanı ötesine yayılmasının makul olmadığına karar kılarlar. Bu yüzden, “M.Ö. 10.000 - Ahlâkın Soykütüğü (toprak kendini ne sanıyor?)” başlığıyla 3. Yayla’da dilbilimsel içerik ve ifade kategorileri açısından gerçekliğin fiziko-kimyasal, organik ve antropomorfik katmanlarının bir analizini belirli bir ironiyle üstlenirler. Bununla beraber bu dilbilimsel terimler, dilbilimsel olarak işlemeyi durdurdıkları ve maddenin eklemlenişini ve organizasyonunu anlamak için (özellikle katmanlar, önkatmanlar, yankatmanlar vb. burada tartışılmayacak yarı jeolojik terminolojiyle birleştirildiklerinden) fiziksel kavramlar ve kategoriler haline geldikleri böyle geniş bir tarzda kullanılırlar. Deleuze ve Guattari’nin gerçeklik katmanlarının içerik ve ifadesi üzerine analizinin nihai sonucu dünyayı göstergelere çevirmek değil, ama maddi göstergeleri bir madde doluluğu içine yerleştirmektir.

Deleuze ve Guattari’nin ‘içerik’ ve ‘ifade’ terimlerini kullanışı dilbilimci Louis Hjelmslev’inkini örnek alır. Hjelmslev Saussurecü ‘gösteren’ ve ‘gösterilen’in yerine, ‘ifade’ ve ‘içerik’ terimlerini koymayı ve bu kavramları biçim ve töze ait kavramlardan ayırmayı önerir. İçerik analizinde olduğu gibi, ifade analizinde de, Hjelmslev biçimlenmemiş bir materyal ya da *madde* [İngilizce’ye ‘purport’ (mana) olarak çevrilen *mening*, Fransızca hem ‘matter’ (madde), hem

⁹⁷ Örneğin Deleuze ve Guattari’nin *Moleküler Devrim* ve *Makinasal Bilinç Dışı*’ndaki göstergebilim üzerine çalışmalarının çoğu Peirceci terminolojiye dayanır ve Deleuze’ün *Sinema*’sının iki cildi (Bergson’dan alınan belirli kavramlarla birlikte) Peirceci çizgide organize edilmiştir.

de ‘sense’dir (mana)], bu maddeden şekillenmiş tek tek unsurların *biçimi* ve unsurların *tözü* ya da biçim tarafından böyle şekillendirilmiş madde arasında ayrım yapar. Hjelmslev maddenin bir ağ ya da kafes gölgesinin düştüğü bölünemeyen bir yüzey olarak düşünülebileceğini öne sürer. Kafesin her karesi bir biçim resmeder ve her kare içindeki madde bir tözdür. Böylece dil analizinde Hjelmslev ifadenin ham sessel maddesi, bu maddeye yüklenmiş ifade-biçim ve bu biçim tarafından yaratılan ifade-töz arasında ayrım yapar (sesbirimler bu yüzden hem bir biçime hem de bir töze sahiptir). Benzer biçimde içerik, bir içerik-biçimin yüklemesi aracılığıyla bir içerik-tözün kendisinden yaratıldığı biçimlenmemiş bir ‘düşünce’ maddesi önvarsayar. İfade ve içeriğin unsurları bir ifade düzlemi ve içerik düzlemi oluşturur, ancak der Hjelmslev onların ifade olarak ya da içerik olarak işareti “tamamen keyfidir. Onların işlevsel tanımları, bu kendiliklerin diğerini değil de birini *ifade* ve diğerini değil de birini *içerik* olarak adlandırmak için hiçbir geçerli neden sağlamaz”.⁹⁸

Deleuze ve Guattari, Hjelmslev’in modelini birkaç açıdan, ama her şeyden önce geleneksel biçim ve içerik karşıtlığını yıktığı, ya ifade ya da içerik tarzındaki düzeylerin işaretini keyfî olarak tanımladığı ve ifade ve içerik düzlemlerinin oluşumunu önceleyen maddi bir vekil öne sürdüğü için cazip bulurlar. Bu vekil ya da Hjelmslevci ‘madde’yi, onlar, “dayanıklılık düzlemi ya da Organsız Beden yani biçimlenmiş-olmayan, organize-edilmiş-olmayan, katmanlaşmış-olmayan ya da katmansızlaşmış beden” (MP 58) olarak tanımlarlar. İçerik düzeyi ve ifade düzeyi bu dayanıklılık düzleminden oluşmuştur ve “içerik ve ifade arasında hiçbir karşılıklılık, hiçbir neden-sonuç ilişkisi; hiçbir gösterilen-gösteren ilişkisi yoktur: gerçek bir ayrım, karşılıklı öngerektirim ve yalnızca eşbiçimcilik vardır” (MP 628).

Deleuze ve Guattari içerik-ifade ilişkisinin, fiziko-kimyasal, organik ve antropomorfik gerçeklik katmanlarına karşılık gelen üç

⁹⁸ Louis Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language*, çev. Francis J. Whitfield (Madison: University of Wisconsin Press, 1961), s. 60.

temel modelini formüleştirirler. Büyük katman ya da fiziko-kimyasal kendilikler içinde içerik ve ifade öncelikle moleküler ve molar organizasyon açısından anlaşılabilir. Örneğin kristaller, mikroskobik bir yapının (içerik) makroskobik ifadesidir, bu makroskobik ifade, sabitlik-ötesi bir kimyasal eriyik (madde ya da dayanıklılık düzlemi) içinde ortaya çıkar. Moleküler ve molar basitçe zihinsel yapılar olmadığı için bu katmanda ifade ve içerik arasındaki ayrım gerçektir; ancak her ne kadar gerçekse de, moleküler ve molar tek bir 'şey'in parçası oldukları için ayrım yalnızca biçimseldir. Organik katman içinde, aksine, içerik ve ifade birbirinden bağımsızdır, ifade birimi DNA nükleotitlerinin çizgisel zinciridir ve içerik birimi DNA zincirine karşılık gelen amino asitlerin çizgisel zinciridir. Bu katmanda moleküler ve molar arasındaki ayrım artık kesin değildir, çünkü bu düzeyde ifade, içerik gibi hem moleküler hem de molarlar. İfadenin özerkliğini sağlayan şey, DNA zincirinin çizgiselliğidir. Organik katmanda "ifade [molar hacimler oluşturmak için bir araya gelen moleküler yapıların durumunda olduğu gibi] hacimli olmayı ya da [bir yüzey boyunca daima bireyleşen kristallerin durumunda olduğu gibi] yüzeysel olmayı bırakır ve çizgisel, boyutsuz hale gelir" (MP 77).

Antropomorfik katmanda ifade ve içerik yeni bir konfigürasyon başlar:

İçeriğin biçimi "aloplastik" hale gelir ve artık "homoplastik" değildir, yani o dış dünyadaki değişimleri etkiler. İfadenin biçimi dilbilimsel hale gelir ve artık genetik değildir, yani dışarıdan anlaşılabilen, gönderme yapılabilen, nitelenebilen semboller aracılığıyla işler. (MP 79)

Genetik kodun çizgiselliği dilin "aşırı çizgiselliği"ne yol açar, çünkü DNA çizgisine bağlı uzamsallığın yerine, "yalnızca bir ardışıklık değil ama zamanda ardışıklığın bir biçimsel sentezini" de (MP 81) ima eden zamansal sözcükler zinciri geçer. Antropomorfik katmanda ifade ve içerik arasındaki ayrım yalnızca gerçek değil, ama "(Ortaçağlarda söylendiği gibi) varlığın sıfatları, tipleri ya da indirgenemeyen kategoriler gibi *özel*'dir de: şeyler ve sözcükler"

(MP 83). Göstergelerin doğru bir çevirisi [*traduction*] yalnızca bu düzeyde ortaya çıkar, molekülerden molarla geçiş yalnızca biçimlerin bir devreye sokulmasıdır ve nükleik asitlerin proteinlere dönüşümü bir zincirin bir diğerine basit bir aktarımıdır [*transduction*] (MP 81). Dilin belirişinde “yalnızca içerikle ilgili ifadenin bir bağımsızlığı değil, tözle ilgili ifade biçiminin de bir bağımsızlığı vardır” (MP 81). Sonuç olarak dil gerçekliğin çeşitli tözlerini ‘temsil’ edebilir ve bilimsel bir dünya kavrayışını mümkün kılabilir.

Bilimsel dünya [hayvan Umwelt'ine (çevre) karşı Welt (dünya)] aslında diğer katmanların tüm akımlarının, parçacıklarının, kodlarının ve yerliyurtluluklarının bir amaç için yeterince yersizyurtsuzlaşmış bir göstergeler sistemine, yani dile özel bir üst-kodlamaya çevirisi olarak görünür. (MP 81)

Bir anlamda içerik ve ifadenin antropomorfik düzeyleri, André Leroi-Gourhan'a göre türe özgü şu insani özelliklere karşılık gelir: “teknoloji [*la technique*] ve dil, alet ve sembol, serbest el ve esnek gırtlak, ‘jest ve konuşma’” (MP 79).⁹⁹ Leroi Gourhan, insanın evriminde, el ve ağız işlevinin hem aletleri hem de dili geliştirmeyi ve kullanmayı mümkün kılan tamamlayıcı bir dönüşümünün izlenebileceğini öne sürer. İnsanlar ayakları üzerine dikildiklerinde elleri yürüme görevinden kurtulur (yersizyurtsuzlaşma) ve dünyayı şekillendirdikleri aletleri yapmak için kullanılabilir hale gelir (yeniden-yerliyurtlulaşma ya da teknolojik yeniden-kodlama). Av yakalamak için eller ve aletlerle, insanlar artık avı yakalamak ve parçalamak için uygun olan hayvan ağzı şeklindeki çene ve ağızlara ihtiyaç duymaz; böylece ağız ilk avlama/yeme işlevinden kurtulur (yersizyurtsuzlaşma) ve konuşmak için kullanılabilir hale gelir (yeniden-yerliyurtlulaşma ve dilbilimsel yeniden-kodlama). Hayvan ağzı çenenin gerilemesi ve görece basık insan yüzünün oluşumu, dil, dudaklar ve gırtlakta onları konuşmak için uygun kılan dönüşümlerle birlikte olur; basık yüz, daha sonra, dilin gerektirdiği büyümüş beyin için uygun geniş üst kafatası boşluğuyla kafatasının yeniden

⁹⁹ *Le Geste et la parole, technique et langage* (Paris: Albin Michel, 1964), 2 cilt.

konfigürasyonunu mümkün kılar.¹⁰⁰ Böylece antropomorfik katmanda, içeriğin “el-alet çifti”ne ve ifadenin “yüz-dil çifti”ne (MP 79) bağlı olduğu öne sürülebilir.

Bununla beraber, Deleuze ve Guattari, “içerikten basitçe el ve aletlerin değil, ancak onlardan önce varolan ve güç durumlarını ya da erk [*puissance*] oluşumlarını meydana getiren bir toplumsal teknolojik makinanın anlaşılması gerektiği” konusunda ısrar ederler. Benzer biçimde, “ifadeden basitçe yüz ve dil ya da dillerin değil ancak onlardan önce varolan ve gösterge rejimlerini oluşturan bir kolektif göstergebilimsel makinanın anlaşılması gerekir” (MP 82). Alet ya da icat bir toplumsal çevreden bir diğerine aktarıldığında işlev ve böylece doğa değiştirir. Örneğin M.S. yedinci yüzyılda Orta Asya göçbeleri tarafından icad edilmiş olan üzengi, sekizinci yüzyılda bir kez Avrupa’ya girince farklı bir aygıt haline gelmiş, nihayetinde ortaçağın feodal düzeninin ayrılmaz, merkezi bir parçasını oluşturmuştur.¹⁰¹ Toplumsal makina Deleuze’ün *Diyaloglar*’da belirttiği gibi, “en yakın unsurların, insan-alet-hayvan-şeylerin bir koleksiyonu”dur [*un ensemble de voisinage*]; bu koleksiyon,

[onu meydana getiren tek tek unsurlarla] ilgili olarak birincildir. ... teknoloji tarihi bir aletin, ona insanla, hayvanlarla, şeylerle bir özgül yakınlık ilişkisi sağlayan değişken makinasal düzenleme dışında hiçbir şey olmadığını gösterir. ... [Toplumsal] makina aleti yapar ve bunun tersi olmaz. (D 126)

Benzer biçimde, sözcükler farklı toplumsal düzenlerde bir göstergeler rejimini (daha sonra ayrıntılı biçimde ele alınacak bir nokta) oluşturan içinden çıkılmaz tarzda ilişkili pratikler ve

¹⁰⁰ Antropomorfik katmanda beyin, “tüm katman için, içinde yıkandığımız insan-öncesi banyo eczası”nı oluşturan “bütün katmanda beyinsel sinir çevresinde kavranan bir ortak dışsal çevre”dir. Onda ellerimizi ve yüzümüzü yıkarız. Beyin bir nüfustur, iki kutba [el ve yüz] yönelik bir kabileler koleksiyonudur” (MP 83).

¹⁰¹ Lynn White, *Medieval Technology and Social Change* (Oxford: Clarendon, 1962) isimli eserinde, feodal toplumun oluşumunda üzenginin olağanüstü önemini büyük ayrıntılarıyla açıklamıştır.

göstergelerin özgül organizasyonuna göre işlev ve anlam değiştirirler. Öyleyse, antropomorfik katmanda içerik ve ifade, bir toplumsal teknolojik makina (ya da teknolojik ‘makinasal düzenleme’), bir de kolektif göstergebilimsel makina (ya da ‘kolektif sözcelem düzenlemesi’ ya da ‘göstergeler rejimi’) olmak üzere iki makinaya karşılık gelir. Bu tür makinalar tüm katmanlara nüfuz eder ve insanı ve doğayı, organik ve inorganik olanı, mekanik olan ve mekanik-olmayanı tek bir etkileşim alanı içinde bağlayan heterojen, işlev gösteren döngüler içinde erkekleri, kadınları, hayvanları, bitkileri ve madenleri birleştirir. Burada, antropomorfik katmanın kapsamlı alanında, yeni bir yaşam biçimi, alanı “Makinaküre (Mechanosphere), ya da köksapküre (rhizosphere)” olan organik-olmayan yaşamın makinasal bir “filum”u (MP 94)¹⁰² ortaya çıkar. Bununla beraber, Makinaküre kendisinde yalnızca içerik ve ifadenin makinasal düzenlemelerini değil, aynı zamanda ‘soyut makinalar’ı da içerir; ve Makinakürenin organik-olmayan yaşamı kendi içinde yalnızca soyut makinalar tarafından meydana getirilen dayanıklılık düzlemlerinde varolur.

Makinasal Düzenlemeler ve Soyut Makinalar

Antropomorfik katmanda içerik ve ifadenin makinasal düzenlemeleriyle soyut makinalar arasındaki ilişkinin belki de en iyi açıklaması Deleuze tarafından, Foucault’nun *Hapishanenin Doğuşu* (1975) üzerine genişletilmiş bir yorum olan “Yazar Olmayan:Yeni Bir Haritacı”¹⁰³ başlıklı denemesinde sunulur. (Denemenin başlıca argümanları MP 86, 175’de özetlenmiştir.) *Hapishanenin Doğuşu*’nda, Foucault, özellikle on dokuzuncu yüzyılda meşru ‘suç’ kategorisinin belirişi üzerine ve on sekizinci yüzyılın sonları ve on

¹⁰² 1980’de yapılan bir görüşmede Deleuze, “organik-olmayan bir yaşam fikri *Bin Yılla*’da sürekli mevcuttur” der. [*L’Arc* 49, yeni basım (1980), s. 101].

¹⁰³ *Critique* 343 (Dec. 1975), bu metinde EN olarak göndermede bulunulmuştur. Bu denemenin biraz değiştirilmiş bir versiyonu Deleuze’ün *Foucault* (Paris: Minuit, 1986), ss. 31-51. eserinde mevcuttur.

dokuzuncu yüzyılın başlarında Batılı ülkelerde baskın cezalandırma tarzı olarak hapishanenin hızlı kuruluşu üzerine yoğunlaşarak modern ceza sisteminin kökeninin ve oluşumunun izini sürer. Suçluluğun ve hapishanelerin bu ikili tarihi, Deleuzoguattariçi açıdan, ifade ve içeriğin, göstergeler rejiminin bir parçasının ve toplumsal teknolojik makinadaki bir unsurun bir tarihidir. Hapishane “bir biçimdir, aynı tipin öteki biçimleriyle (okul, kışla, hastahane, fabrika) bağlantılı ve toplumsal alanda verili bir anda yüklenmiş bir ‘hapishane-biçim’” (EN 1213). ‘Hapishane’ içerik-biçimiyle aynı çizgide bulunan ifadenin biçimi ‘hapishane’ sözcüğü değil, “kendilerince suçların açıklanmasının, sınıflandırılmasının, çevrilmesinin, cezaların belirlenmesi ve hesaplanmasının yeni bir yolunu ifade eden suçlu, suçluluk” ifade-biçimleridir (EN 1213). Deleuze ve Guattari’nin açıklığa kavuşturdukları gibi, ifade-biçim,

sözcüklere değil, bir katman olarak düşünülen toplumsal alandan kaynaklanan bir ifadeler grubuna [énoncés] indirgenebilir (bu bir göstergeler rejimi olan şeydir). İçerik-biçim: bir şeye değil, etkin oluşumu [yani toplumsal-teknolojik makina] olarak şeylerin karmaşık bir durumuna indirgenebilir (mimari, günlük zaman çizelgesi vb). (MP 86)

Hapishane kendi ifadelerine ve suçluluk kendi içeriklerine sahiptir, ancak “verili bir uğrakta buluşmalar ve sıkı bir biçimde bağlı hale gelseler bile, iki oluşumun her birinin kendi tarihleri, kendi prosedürleri, ayrı resmîleşimleri vardır” (EN 1214). Hapishane ve suçluluk karşılıklı belirlenir, fakat ilişkileri yapısal benzerlik taşımaz, ne de üstyapıyla yapıötesi, gösterenle gösterilen ya da sözcükle şey ilişkisi değildir.

Deleuze, eğer hapishane ve suçluluk arasında, içerik ve ifade arasında hiçbir benzerlik ya da karşılıklılık yoksa, “bir iğnin ortak neden olarak işlev gösteren bir şey var mıdır?” (EN 1215) diye sorar. Olduğu sonucuna varır ve bu iğnin neden Deleuze’nün ‘soyut makina’ adını verdiği panoptisizm mekanizmasıdır. Foucault, Jeremy Bentham’ın ideal bir hapishane projesi için bir öneri olan 1791

'Panoptikon Planı'nı on dokuzuncu yüzyılda başlayan, sonuçta modern disiplinler toplumumuzun yaratılmasına yol gösteren yeni toplumsal işlevin bir örneği olarak ele alır. Bentham'ın panoptikonu mahkumların kuleden, kendilerini izleyen kuledekileri görmeden daima gözetlenebilecekleri bir tarzda kurulmuş olan merkezi bir gözetleme kulesi ve etrafındaki hapisane hücreleri halkasından oluşur. Bentham'ın mimari modeli on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda çeşitli hapisanelerin yapımında benimsendi, fakat Foucault'nun hedefi, basitçe özel bir mimari biçiminin belirli bir zamanda popüler hale geldiğini değil, fakat panoptikonda özellikle görülebilir kılınmış yine de herhangi bir uzamsal konfigürasyondan bağımsız genelleştirilmiş bir işlevin tüm bir topluma nüfuz ettiğini ve onun organize edici ilkesi olarak hizmet verdiğini vurgulamaktır. Foucault'ya göre her nerede erk öznelere, kendileri onun farkına varmaksızın bireyleştiren, sınıflandıran anonim içkin bir gözetleme olarak işlerse, orada panoptisizm iş başındadır. Onun mekanizmaları hapisane, standartlaştırılmış test, bedeneğitimi tarzları ya da aile danışmanlığı teknikleri kadar çeşitlilik gösterir. Panoptisizm der Deleuze, "duyulabilir konfigürasyonlardan ve içinde somutlaştığı kategorik biçimlerden bağımsız bir *salt işlev*" aracılığıyla ve "içine girdiği nitelenmiş tözlerden (bir suçlu-, hastahane-, okul-, işçi-, asker-tözü vb) bağımsız bir *salt madde*" (EN 1216) aracılığıyla tanımlanan bir soyut makinadır. Onun işlevi "görülmeden görmek"tir ve onun maddesi "sayılabilen ve kontrol edilebilen herhangi bir 'insan çokluğu'"dur (EN 1216). Bu soyut makina bir fikir ya da model değil, bir erk "diyagram"ı, içkin ve genelleştirilmiş bir işlevidir. "Toplumsal alanla birlikte varolan diyagram, soyut makina daima ortak, birleştirici-olmayan içkin neden rolü oynar" (EN 1219).

Soyut makina kavramı *Bin Yayla*'da içerik ve ifadenin makinasal düzenlemelerinin zorunlu tamamlayıcısı olarak göze çarpacak biçimde yer alır. Hjelmslev, hatırlayacağımız gibi, biçimlenmemiş madde ile ifade ve içeriğin biçimleri tarafından biçimlendirilmiş tözler arasında ayırım yapar. Deleuze ve Guattari paralel bir tarzda, ifade ve içeriğin herbirinin kendi biçimi ve karşılık gelen tözüyle kendisinden çıkarıldığı biçimlenmemiş bir dayanıklılık düzlemi (ya

da organsız beden) öne sürerler. Dayanıklılık düzlemi “soyut makina tarafından işgal edilir ve izlenir” (MP 90): makinasal düzenlemeler ya da ‘somut makinalar’ (antropomorfik katmanda hem içeriğin toplumsal teknolojik makinaları, hem de ifade göstergelerinin rejimleri) “soyut makinayı yürürlüğe koyarlar” (MP 91). Spinozacı ima ve açıklama, kapsama ve gelişim kavramlarından (bkz., 2. Bölüm) yararlanarak, Deleuze ve Guattari, “soyut makina bazen kesiksiz sürekliliklerini, emisyon ve birleşimini oluşturan dayanıklılık düzleminde kendisini geliştirir, bazen de kendi kompozisyon birliğini ve çekim ya da tutma gücünü tanımlayan bir katmanda kapsanmış kalır” (MP 91) açıklamasında bulunurlar. Dayanıklılık düzlemi, organize edilmiş içerik ve ifade katmanlarına düalistik bir biçimde karşıt olmayan, fakat “her yerde mevcut, her yerde ilk ve birincil, her zaman içkin” (MP 90) olan katmansızlaşmış, kodsuzlaşmış, mutlak biçimde yersizyurtsuzlaşmış maddedir. Aslında, çeşitli katmanlar “kendi kendilerine canlanır ve görece yersizyurtsuzlaşma hızlarıyla tanımlanırlar”; onlar, “bir dayanıklılık düzleminde geri-düşen kendilikler [*des retombées*], kalınlaşmalar”dır (MP 90). Antropomorfik katmanın üst-çizgisel dilbilimsel zinciri, organik katmanın çizgisel DNA zincirinden daha görece yersizyurtsuzlaşmış bir ifade biçimidir, onun kendisi fiziko-kimyasal katmanın moleküler ifade biçiminden daha fazla yersizyurtsuzlaşmıştır. Her katman içinde ifadenin kendisi içerikten daha fazla yersizyurtsuzlaşmıştır: molar, gelişim için molarla gömülü molekülerden daha fazla seçmelidir; DNA ipi bir amino asit zincirini iletir, fakat aynı zamanda kendi kendisini katlar; ve dil tüm içerikleri kendi terimlerine çevirir. Fakat başlangıçtan itibaren mutlak biçimde yersizyurtsuzlaşmış dayanıklılık düzlemi bu ifade biçimlerinin içinde içkindir, bunlar, her bir ifade biçiminin, yersizyurtsuzlaşmış güçleri tuttuğu ve hızlarını eksilttiği ölçüyle karakterize edilirler. Böylece dayanıklılık düzlemi ve bir içerik ve ifade katmanı arasındaki, dayanıklılık düzleminin izlediği soyut makina ve özel bir içerik ve ifade konfigürasyonunda soyut makinaları etkileyen makinasal düzenlemeler arasındaki ilişki metaforik bir biçimde birlikte varolan iki güç hareketi ya da yönelimi

açısından değerlendirilebilir: biri soyut makinalardan makinasal düzenlemelere geçiş (örneğin Foucault tarafından izlenen disiplinler teknolojinin çeşitli makinasal düzenlemelerine nüfuz eden panoptisizmin soyut makinasının patikası) ve biri de makinasal düzenlemelerden soyut makinalara geçiş (herhangi bir katmanda her zaman mevcut olan mutlak yersizyurtsuzlaşma patikası).

Deleuze ve Guattari, bir soyut makina “töz değil, *madde* aracılığıyla, biçim değil, *işlev* aracılığıyla işler” (MP 176) tespitinde bulunurlar. Öyleyse bir soyut makina kısmen onun maddesiyle yani onun dayanıklılık düzlemi konfigürasyonu ile karakterize edilebilir. Bir dayanıklılık düzlemi katmansızlaşmış, kodsuzlaşmış ve yersizyurtsuzlaşmıştır, ancak o “her şeye rağmen ne kaotik bir beyaz gecedir, ne de farklılaşmamış siyah bir gecedir” (MP 90-1). O, Deleuze ve Guattari’nin ilkelerini Spinoza’dan devşirdikleri kendi organizasyon tarzına sahiptir. *Spinoza: Pratik Felsefe*’de Deleuze, Spinoza’nın bir bedeni iki şekilde tanımladığını açıklar:

*bir yandan, bir beden ne kadar küçük olursa olsun bir takım sonsuz parçacıklardan oluşur: bir beden, bir bedenin bireyselliği parçacıklar arasındaki hareket ve dinginlik, hızlılık ve yavaşlık ilişkileriyle tanımlanır. Öte yandan, bir beden öteki bedenleri etkiler, ya da öteki bedenler tarafından etkilenir: aynı zamanda bir bedeni bireyselliği içinde tanımlayan bu etkileme ve etkilenim gücüdür.*¹⁰⁴

Bir beden bir biçim değil, ama “ayrımsal hızlar arasındaki, parçacıkların bir dinginliği ve bir hızlanması arasındaki karmaşık bir ilişki” (S 165), bedenler arasında ve her bir beden içinde değişen bir ilişkidir. Onun etkileyici güçleri sınırlı ya da kapsamlı olabilir. Örneğin bir kene üç etkiyle tanımlanır: “birincisi, ışığa doğruluk (bir dalın tepesine tırmanma); ikincisi, koklamayla ilgili (bir ağacın altından geçen bir memeli hayvanın üzerine düşme); üçüncüsü, ısıyla ilgili (kılız, sıcak bölgeleri arama)” (S 167). Aksine, bir insanın etkileyici güçleri öyle çoktur ki, ancak genişletilmiş deneyim

¹⁰⁴ *Spinoza: philosophie pratique* (Paris: Minuit, 1981), s. 165. Bundan sonraki göndermeler S olarak kısaltılmıştır.

aracılığıyla bir insanın yapabileceği şeyin bilgisine erişebiliriz. Bir beden ve onun çevresi, onu etkileyen parçacıklar ve onun etkiledikleri ayrılamaz, içiçe girer ve farklı hareket etkileri ve ilişkileriyle tanımlanan parçacıkların daha büyük bedenleri içinde daima sınıflandırılabilir. Öyleyse, bu Spinozacı perspektiften bakıldığında, doğa ancak ayrımsal uyum ve etkin yoğunluklardan oluşur. Herhangi bir bedenün koordinatları, Deleuze'un onun "biçimlenmiş-olmayan unsurları arasındaki" dinginglik ve hareket ilişkilerinin 'boylam'ı ve "bir anonim güç"ün (varolma gücü, etkilenim gücü) şiddetli durumları'nın 'enlem'i olarak adlandırdığı şeyler tarafından belirlenmiştir (S 171). "Boylamlar ve enlemlerin bütünü, daima değişebilen, bireyler ve ortaklıklar tarafından durmaksızın dönüştürülen, bileştirilen, yeniden bileştirilen Doğa'yı, içkinlik ya da dayanıklılık düzlemini oluşturur." (S 171). (Görülebileceği gibi, yalnız parçacıklar ve etkilerden oluşan bir beden sözcüğün tam anlamıyla 'organsız'dır ve parçacıklar ve etkilerin tüm toplamı olarak Doğa, büyük Organsız Beden olarak tanımlanabilir.)

Boylam ve enleme, biçimlenmiş-olmayan unsurlar ve anonim güçlerin şiddetli etkileri arasındaki ayrımsal hızlara dair bu Spinozacı şema, dayanıklılık düzlemlerini ve onların karakteristik bireyleşme tarzını resmetmek için *Bin Yayla*'da sürekli kullanılır. (Deleuze ve Guattari hem doğanın dayanıklılık düzleminde, hem de belirli parçacıkların ortak işlev göstermelerine yol açan soyut makinalar tarafından kurulmuş özgül dayanıklılık düzlemlerinden söz ederler.) Bir dayanıklılık düzlemi içinde bireyleşmiş kendiliklerden söz edilebilir, ancak bunlar kişiler, öznelere, şeyler ya da tözler değildir. Bunlar, daha çok Deleuze ve Guattari'nin 'vakalar' (hecceities) (Duns Scotus'tan ödünç alınmış bir terim, onun *haecceitas*'ı İngilizceye muhtemelen 'thisness' şeklinde çevrilebilir.) adını verdikleri şeylerdir.

Bir mevsim, bir kış, bir yaz, bir saat, bir tarih, bir şeye ya da bir özneye ait olmasalar da, hiçbir eksikliği olmayan mükemmel bir bireyselliğe sahiptirler. Bunlar, her birinin yalnızca moleküller ve

parçacıklar arasındaki bir hareket ve dinginlik ilişkisi, bir etkileme ve etkilenme gücü olmaları anlamında vakalardır. (MP 318)

Bir vakanın ‘beden’i, içinde herhangi bir sayıda heterojen şeyi ya da şeylerin parçacıklarını içerebilir (çünkü dayanıklılık düzlemi biçimlenmiş-olmayan parçacıklardan oluşur ve böylece sözcüğün sıradan anlamında hiçbir ‘şey’ içermez) ve onun süresi kısa ya da uzatılmış olabilir.¹⁰⁵

Sen boylam ve enlemsin, biçimlenmiş-olmayan parçacıklar arasındaki süratli ve ağır hızların bir koleksiyonu, öznel-olmayan etkilerin bir koleksiyonu. Bir günün, bir mevsimin, bir yılın, bir yaşam’ın ... bir iklimin, bir rüzgarın, bir sisin, bir böcek sürüsünün, bir kurt sürüsünün bireyleşmesine sahipsin. (MP 320)

(Başkalaşım’da, Gregor bu tür bir dayanıklılık düzleminde bir böcek-oluşa tutulur, çünkü bir hızlar ve yoğunluklar vakası onu ve bir böceği ya da böcekleri kateder. Aslında, tüm ‘oluşlar’, kadın-oluş, hayvan-oluş, algılanamaz-oluş bir dayanıklılık düzleminde meydana gelir.)

Bir soyut makina, maddesiyle -onun vakaları ya da hız ve etki ilişkileri- ama aynı zamanda işleviyle de karakterize edilir. Örneğin panoptisizmin soyut makinası bir ‘salt makina’, bir insan çokluğu, ve görülmeden görmeye ait bir ‘salt işlev’den oluşur. Bu işlevin ne göstergebilimsel, ne de fiziksel, ne ifade, ne de içerik olmadığını, fakat hem suç üzerine söylemin ifade-biçimini hem de hapishanenin içerik-biçimini haber veren bir soyut işlev olduğunun kaydedilmesi önemlidir. Her soyut makinanın karakteristiği olan bu tür bir soyut işlevi, Deleuze ve Guattari ‘diyagram’ olarak adlandırırlar. Göstergebilimciler genellikle diyagramları şeylerin basitleştirilmiş imgeleri ya da ikonları olarak sınıflandırırırlar. Fakat Guattari’nin belirttiği gibi,

¹⁰⁵ Deleuze ve Guattari, vakaların zamanının “olayın sınırsız zamanı olan Aion”a (MP 320) ait olduğunu ifade ederler. vakalar ve dayanıklılık düzlemi aslında bir çok açıdan *Anlamın Mantığı*’ndaki olaylar ve metafiziksel yüzeye benzer. Bkz., 3. Bölüm.

*imge bir diyagramdan hem daha çok hem daha az temsil eder; imge bir diyagramın kendi temsilinde bulundurmadağı sayısız yönleri yeniden üretirken, diyagram bir sistemin işlevsel eklemlerini imgeden çok daha büyük kusursuzluk ve yararlılıkla bir araya getirir.*¹⁰⁶

Görsel grafikler ve çizelgeler diyagramlardır, ancak matematiksel formüller, müziksel partisyonlar ve atom fiziğinde modeller de öyledir; ve diyagram ne kadar soyutsa, herhangi bir özel şeyi o kadar az temsil eder ve ifade ve içerik açısından o kadar az tasarlanabilir. Matematiksel denklemler çeşitli bağlamlarda somutlaşabilen kendi kendisine gönderme yapan bir ilişkiler sistemini dillendirir. Müziksel partisyonlar geleneksel müzikte yoğun bir biçimde ‘kodlanmış’ olsa da (enstrümanların özgül atanışları, tempolar vb), çoğu elektronik müzikte, farklı seslerde bir synthesizerın somutlaştırdığı ayrımsal hızlar ve yoğunlukların soyut diyagramları olarak işlev gösterir. Atom fiziğindeki modeller matematiksel teoriler ve deneyimsel parçacıkları (parçacıkları yalıtın teoriler ve teorileri doğuran parçacıklar) artık parçacıklardan ya da göstergelerden değil, ‘parçacık-göstergeler’den, kendi kendine gönderme yapan deneyimsel-teorik bir kompleks içindeki birimlerden söz edilen böylesi bir boyutta kaynaştırır. Bir soyut makinanın işlevi bu tür bir diyagramdır, “yalnızca ‘özellikler’e sahip, bağlantısını varsaydığı içerik ve ifadenin bir işlevidir: artık bir özelliğin ne bir parçacık ne de bir gösterge olduğundan bile söz edilemez.” (MP 176). Böylece bir soyut makinada içerik ve ifade “yalnızca yoğunluk, direnç, iletebilirlik, ısınabilirlik, gerilebilirlik, hız ya da yavaşlık dereceleri sunan bir içerik-madde; matematiksel ya da müziksel bir işaretleme düzeninde olduğu gibi yalnızca ‘tensorlar’ sunan bir ifade-işlev” (MP 176-7) ortaya koyar.

¹⁰⁶ *La Révolution moléculaire* (Fontenay-sous-Bois: Recherches, 1977), s. 310

Gösterge Rejimleri

Dil antropomorfik katmanın oluşumunda önemli bir rol oynar, ancak yalnızca bir göstergeler rejimi içinde bir unsur olarak.¹⁰⁷ Göstergeler rejimi nosyonunu formülleştirmede Deleuze ve Guattari her şeyden önce dilbilimi pragmatığe ikincil kılmaya ilgi duyarlar. Bir çok dilbilimcinin, üzerlerine incelemelerini kurdukları dilbilimsel değişmezlerin ya da evrensellerin varlığını kabul ettiklerini gözlemlerler. Onların bir dil sistemi (*langue*) ya da onun derin yapısı üzerine tasvirleri genellikle çeşitli kararsız örneklemelerinden [söz (parole) ya da kullanım (performance) olarak sınıflandırılırsalar da] çekip çıkarılabilecek standart, sabit bir dilin bulunduğunu önvarsayar. Bu standart dil, grupların dilbilimsel sapmaları (örneğin, lehçe, argo, profesyonel jargon) ve bireylerin dilbilimsel sapmalarının (örneğin edebi üslup, şiirsel dil) karşısında tartıldığı norm olarak işlev gösterir. Fakat en önemlisi böylesi bir standart dil, onun değişen dile getiriliş koşullarına ilişkin bir değişmez olarak hizmet verir. Bir çok dilbilimci aynı sözcüklerin farklı bağlamlarda farklı anlamlara sahip olduğunu kabul ederler, ancak dili sabit olarak ele alırlar ve bağlam incelemesini ikincil bir pragmatik alanına sürerler. Deleuze ve Guattari Labov, Austin, Searle, Ducrot ve Bakhtin'in eserlerini geliştirerek bu ilişkiyi ters çevirmeye ve dilbilimj daha geniş bir eylem teorisi içine yerleştirmeye çalışırlar.

Deleuze ve Guattari, dilin birincil işlevinin bilgi aktarmak ya da iletişime izin vermek değil, genellikle 'parolalar' ya da 'sloganlar' olarak çevrilen, ancak burada harfi harfine 'düzenin sözcükleri', düzenler ve bir düzeni uygulayan emirler -yasa ve-düzen- anlamıyla

¹⁰⁷ *Régime de signes* için hiçbir güzel İngilizce karşılık yoktur. *Régime* Fransızca'da 'politik rejim', 'yönetim sistemi', 'yaşam tarzı', 'organizasyon', 'idare', 'yönetim', 'perhiz', 'diyet', 'kurallar sistemi' ve 'yasalar' gibi daha bir çok anlama gelebilir. Karşılıksızlığına rağmen *régime de signes*'a karşılık olarak Deleuze ve Guattari çevirmenleri İngilizce'de 'regime of signs'ı (göstergeler rejimi) benimsemiştir; bununla beraber okuyucular Fransızca ifadenin sahip olduğu geniş anlam alanını akıllarında tutmalıdır.

kullanılan *mots d'ordre*'ı ortaya koymak olduğunu iddia ederler. İlk ve orta öğrenimdeki dil dersi sırasında öğretmen bilgi iletmez,

ancak tüm temel gramer düalizmleriyle (eril-dişil, tekil-çoğul, özne-yüklem, konuşmanın öznesi [sujet d'énoncé]-konuşan özne [sujet d'énonciation] vb) çocuğa göstergebilimsel koordinatlar yükler. Dilin temel birimi -ifade [énoncé]- mot d'ordre'dır. (MP 95)

Dil dünyayı kategorileştirir ve bir dili öğrenmede bir dereceye kadar dilin doğasında varolan kodların -ayrıcalık, erk, baskı, dışlama kodları vb- kabul edilmesi gerekir. Fakat Deleuze ve Guattari'nin amaçlarının tam kapsamı bu değildir. Daha çok dilin temel işlevi, temel şartı, ötekilerin söyleminin iletilmesi ve kolektif bir düzenin yüklenmesidir. İnsan dili mecazlarla ya da doğrudan söylemle başlamakta çok, dolaylı söylemle, bir başkasının sözcüklerinin aktarılmasıyla başlar. Arılar mecazlar kullanır ve öylesine doğrudan bir söylemle uğraşırlar, ama bir dile sahip değillerdir. Bir arı bir çiçeği gördükten sonra kovana geri dönebilir ve çiçeğin yerini başka bir arıya işaretle bildirebilir, fakat ikinci arı mesajı üçüncü bir arıya iletmez. Dil bu anlamda *mot d'ordre* olarak işlev gösteren sözcüğün aktarımıdır ve bilgi olarak bir göstergenin iletilmesi değildir.

Deleuze ve Guattari Austin'den beri bir şey söylemenin çoğu kez bir şey yapmak olduğuna dikkat çeken söz-edimi teorisyenlerinin bulgularını bir dereceye kadar basitçe tekrar ediyorlar. Papaz "Sizi kari koca ilan ediyorum" ya da yargıç "Suçlu!" dediği zaman her biri böyle söylemekle bir eylemde bulunur. Ve özel bir formül içermediğinde bile ifadeler belirli durumlarda özel eylemler oluşturur. Bir söz verdiğim zaman "Halledeceğim", "Tamam", "Canını sıkma" ya da "Tabii ki orada olacağım" demekle ona işaret ederim, ancak her bir durumda sözcükler söz verilen eylem olarak göz önüne alınacaktır. Bununla beraber, söz-edimi teorisyenleri bu tür söz-edimlerini bir gidimli alt-kategori olarak görmek ve söz-edimlerinin anlamını tartışmasız toplumsal uylaşımların görüşülmesiyle sınırlandırmak eğilimindedirler. Deleuze ve Guattari aksine, *mot d'ordre*'ı asla tek bir ifade kategorisiyle birleştirmezler ve tüm dil-edimlerini erk edimleri olarak ele alırlar. *Mots d'ordre*

“basitçe emirlerle değil, fakat bir ‘toplumsal yükümlülük’ tarafından ifadelere bağlanan tüm edimlerle ilişkilidir. Bu bağı doğrudan ya da dolaylı bir biçimde sunmayan hiçbir ifade yoktur” (MP 100).

Deleuze ve Guattari *mots d'ordre*'ın işleyişini onları Stoik cisimsizler teorisine bağlayarak açıklarlar. Hatırlanacağı gibi (3. Bölüm) Stoikler, dünyayı bedenlere ve cisimsizlere ayırırlar. Sözcükler ve şeyler bedendirler, ancak sözcükler ve şeyler aynı zamanda cisimsiz bir boyuta da sahiptirler -mana/anlama ait sözcükler ve (bedenler olan niteliklere karşıt olarak) sıfatlara/olaylara ait şeyler. Sözcükleri ve şeyleri bağlayan anlam ve sıfatlar arasındaki ayrılmaz ilişkidir: anlam sözcüklerin ifade edici boyutudur, ancak ifade edilen daima bir şeyin bir sıfatıdır. Bu yüzden dil bir cisimsiz sıfatın kendisi aracılığıyla bir şeye özel kılındığı araç olarak, bir cisimsiz dönüşüm aracı olarak görülebilir. Deleuze ve Guattari'ye göre *mot d'ordre*'ın işlevi ve dilin temel işlevi bu tür cisimsiz dönüşümleri sonuçlandırmaktır. Örneğin ağır ceza mahkemesindeki bir davada hükümden önce ve sonra olanlar bedenler (suçlu, mülkiyet, kurban, mahkum vb'nin bedenleri) açısından tasvir edilebilir, “fakat sanık bireyden suçlu bireye dönüşüm yargıcın cümlesinin ifade edilmiş unsuru [*L'exprimé*] olan bir salt, ani edim ya da cisimsiz sıfattır” (MP 102). Sevgi de özellikle bedenler açısından tasvir edilebilir, fakat “Seni seviyorum” sözü bu bedenlerin cisimsiz bir sıfatını ifade eder. Aşai Rabbani ayininde ekmek ve şarabın İsa'nın bedenine ve kanına dönüşümü, bir derece ya da ünvanın verilmesi, bir yasa tasarısının kabul edilerek yürürlüğe girmesi, ergenliğe ulaşılması -hepsi dil aracılığıyla sağlanan bedenlerin cisimsiz dönüşümleridir.

Bir uçak kaçırma olayında tabanca çeken korsan tehlikesi apaçık bir eylemdir, eğer gerçekleşirse rehinelerin infazında olduğu gibi. Fakat yolcuların rehinelere ve uçak-bedenin bir hapisane-bedene dönüşümü ansızın cisimsiz bir dönüşümdür, İngilizlerin bir söz-edimi'nden bahsettikleri anlamda bir kitle iletişimi edimi'dir. (MP 103)

Özgül bireyler bu tür dönüşümleri dillendirebilseler de, dönüşümlerin kendileri, *mot d'ordre*'lar kökende toplumsaldır. Onlar, "aslında verili bir toplumda olan ve bu toplumun bedenine yüklenen cisimsiz dönüşümler dizisi" (MP 102) olarak tanımlanabilecek bir "kolektif sözcelem düzenlemesi"nin ya da "göstergeler rejiminin" parçasıdır. Deleuze ve Guattari'nin göstergeleri ya da dili niçin sözcükler ve şeyler ya da gösterenler ve gösterilenler açısından değil de, gösterge rejimlerinin bir ifade-düzeyi ya da göstergeler aracılığıyla cisimsiz dönüşümler üreten *edimler* ve bedenleri biçimlendiren toplumsal teknolojik makinaların bir içerik-düzeyi açısından analiz ettiği artık görülebilir. Onlar Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* üzerine analizlerinde, ifade olarak, suçluluk söylemi aracılığıyla bedenleri dönüştüren yargılar, kararlar, değer biçmeler ve sınıflandırmalar koleksiyonunu; ve içerik olarak, işleyen heterojen kendiliklerin özgül bir koleksiyonu olan hapishane-makinayı tanımlarlar. Kafka okumalarında, benzer bir biçimde ifade ve içeriği, çeşitli gösterge rejimlerinin her birini "onun cisimsiz dönüşümleri, onun edimleri, onun ölüm cezaları ve onun yargıları, onun davaları, onun 'yasa'sıyla"; ve 'şato-makina' ya da 'dava-makina' gibi çeşitli makinaların her birini "onun parçaları, onun çarkları ve dişlileri, onun süreçleri, onun karıştırılan, birleştirilen, ayrılan bedenleriyle" (MP 112) tanımlayarak ayırırlar. *Mots d'ordre* sözcüklerde ifade edilir, ama sözcüklere indirgenemez. Aynı ifade farklı *mot d'ordre*'ları uygular ve çeşitli ifadeler farklı dillerde bile şeylerin aynı cisimsiz dönüşümünü yerine getirir. Sözcükler elbette cisimsiz dönüşümlerin araçları olarak açıkça şeylerle ilişkilidir; fakat onları sezinlemek, onları ters çevirmek, onları yavaşlatmak ya da hızlandırmak, onları ayırmak ya da onları yeniden birleştirmek, onları farklı bir biçimde parçalamak" (MP 110) için onlara müdahale ettikleri kadar şeyleri temsil etmezler. Bir ifade (gösterge rejimleri) ve içerik (toplumsal teknolojik makinalar) analizi bu yüzden edimsel söylemi ve sözcükler ve şeyler arasındaki ilişkiyi göz önüne almalıdır, fakat cisimsiz dönüşümleri gösterenlere ya da toplumsal makinaları göstergebilimsel yapılara indirgemenen.

5. Yayla, M.Ö. 587 - M.S. 70 - “Birkaç Gösterge Rejimi Üzerine”de Deleuze ve Guattari, ilkel toplumların tipik özelliği olan bir *ön-anlamlandırıcı* (*pre-signifying*) rejim (*Anti-Oedipus*’ta kabaca tasvir edildiği gibi), göçebe savaşçı kabilelerin karakteristiği olan bir *karşı-anlamlandırıcı* (*counter-signifying*) rejim (12. Yayla’da daha tam biçimde resmedilmiştir), despotik toplumlarda bulunan bir *anlamlandırıcı* rejim ve otoriter, ‘tutkulu’ toplumsal oluşumlarda örneklenen bir *anlamlandırıcı-sonrası* (*post-signifying*) rejim yalıtarak ‘keyfi biçimde sınırlandırılmış’ (MP 149) bir gösterge rejimleri sınıflandırması sunarlar. Bir ‘göstergeler rejimi’ ile kastedilen şey, muhtemelen en iyi şekilde 5. Yayla’da en önemli ayrıntılarıyla tartışılan iki rejim olan *anlamlandırıcı* ve *anlamlandırıcı-sonrası* gösterge rejimleri aracılığıyla gösterilir.

Anlamlandırıcı rejim bir çok yönde *Anti-Oedipus*’ta sunulan despotik temsil düzenine benzer. Bu göstergeler rejimi “basit genel bir formüle sahiptir: gösterge göstergeye göndermede bulunur ve göstergeye yalnızca *ad infinitum* gönderme yapar” (MP 141). Göstergeler, çeşitli çevrelerin etkileşimini ve onların despotik merkeze bağlılığını sağlamak için sürekli bir yorum mekanizmasına gereksinim duyan sonsuz anlamlandırma sarmalı olan sürekli genişleyen bir çevreler (her sınıf, cinsiyet, meslek, mezhep, kulüp, vb için bir tane) sarmalında despot, efendi gösterenden türer. Merkezde bir despot/tanrı, papazların despotun isteğini açıkladıkları bitişik bir tapınak, çeşitli çevreler içinde kutsal bildiriye yorumlayan bir papaz-bürokratlar ağı ve anlamlandırmanın sınırlarını gösteren bir kent ya da devlet duvarı - işte bu, *anlamlandırıcı* göstergebilimin haritasıdır.

Anti-Oedipus’ta Deleuze ve Guattari kodsuzlaşmış ya da yersizyurtsuzlaşmış bir ilkel gösterge olarak düşünülebilecek olan despotik göstergenin despotun bedeninde yeniden-yerliyuurtlulaştığını açıklarlar. *Bin Yayla*’da despotun bedeninin herşeyden önce bir yüz olduğunu belirtirler, bu yüzün “kendisi tam bir bedendir: tüm yersizyurtsuzlaşmış göstergelerin bağlandığı anlam merkezinin bedeni gibidir ve onların yersizyurtsuzlaşmalarının sınırını gösterir” (MP 144). Büyük antropomorfik katmanda ifade ve içerik yüz-dil ve el-

alet karşıtlığının gelişimiyle birleşir ve dilbilimsel kutup verili bir göstergeler rejiminde ne kadar baskınsa, yüz yasalaştırma merkezi olarak o kadar önemli hale gelir. Yüz ifadeleri aracılığıyla bebek-anne iletişimi hakkında, toplumsal etkileşimde yüz replikleri hakkında ve televizyon haber programlarında ve belgesellerde standartlaşmış ‘konuşan baş’ hakkında bir çok şey yazılmıştır. Bununla beraber Deleuze ve Guattari yüzsel ifadelerin evrensel bir göstergebilim oluşturduğu konusunda çoğu yüzsel göstergeler analiziyle uyuşmaz; onlar daha çok yüzün çeşitli gösterge rejimlerinde farklı biçimde işlev gösterdiğini iddia ederler. Despotik rejimlerde “gösteren daima ‘yüz-leştirilir’ [*visagéifié*]” (MP 145) toplumsal otoritenin ve onun *mots d’ordre*’inin uyumlu ya da uyumsuz yüzüne, müşfik ya da düşmanca kaş çatışına imalı bir biçimde bağlıdır. İlkeller aksine tüm göstergeleri yüzle değil, fakat çeşitli beden organlarıyla, hayvanlarla, bitkilerle, mekanlarla ya da şeylerle ilişkilendirirler. İlkeller arasında “maskeler bile başı bir yüzün düzeyine çıkarmaktan çok, başın bedene eklenmesini sağlar” (MP 216).¹⁰⁸ Bu yüzden despotik anlamın sınırı aynı zamanda despotik yüzsel kodlamanın da sınırındır. Despotun yüzünün karşısında, kent duvarlarının sınırlarında infaz edilen yüz­süz işkence kurbanı olarak ve topluluktan kovulan ve viran çöllere atılan başıboş dolaşan hayvan olarak çifte görünüşü içinde günah keçisinin “karşı-beden”i vardır (MP 145). Günah keçisinin her iki görünümü de, yüzü yasa adına kirleten ve sonra göçebe sürgünün kaçış-çizgisini izleyen *Oedipus*’da bulunur.

Günah keçisinin sürgünü bir mutlak yersizyurtsuzlaşma, bir yüzsel kodsuzlaşma, bir hayvan-oluş ve bir salt göçebelik patikasını izleyebilir. Fakat aynı zamanda anlamlandırmadan çok öznelleşme [*subjectivation*] olan kendi ‘yüzlük’ biçimiyle başka bir göstergeler rejimini, anlamlandıran-sonrası, otoriter, ‘tutkulu’ [*passionnel*] rejimi de başlatabilir. Yahudiler Mısır’dan çıkışlarında, despotik Mısır’dan

¹⁰⁸ Deleuze ve Guattari 7. Yayla: Yıl Sıfır: Yüzlük’de yüzü uzun uzadıya tartışır. Deleuze, “L’image-affection: visage et gros plan”da sinemada yüzün işlevinin büyüleyici bir analizini sunar. *Cinéma 1: Image-Mouvement* (Paris: Minuit, 1983), ss. 125-44, 6. Bölüm.

yasaklanmış kaçış-çizgisini kucaklayarak ve günah keçisinin olumsuz patikasını olumlu bir kutsal yazgı istikametine döndürerek bu tür bir göstergeler rejimine bağlandılar. Anlamlandıran-sonrası rejimde göstergeler despotik merkezden kopar ve göçmen, sürüklenen gösterge bohçalarını oluşturur, örneğin “halkın kendi yanlarında taşıdıkları küçük bir göstergeler paketi” (MP 153) olarak hizmet veren Musevilerin sandığı. Tanrı ve peygamber arasındaki ilişkide anlamlandıran-sonrası rejimin başlıca özellikleri görülebilir. Peygamber, Tanrı’nın sözünü tefsir eden despotik bir papaz değil, Tanrı’yla ilişkisi “despotik ve anlamlandıran olmaktan çok tutkulu ve otoriter” olan, Tanrı tarafından sahiplenilen ve ezilen birisidir. Peygamber “öncülük eder ve şimdinin ve geçmişin erklerini uygulamak yerine geleceğin erklerini keşfeder” (MP 156). Peygamber ve Tanrı arasında despotik-olmayan bir yüzlük, “Tanrı’nın kimsenin göremediği o yüzden yüz çevirdiği” ve peygamberin “gerçek bir Tanrı korkusuyla felakete uğramış olan kendisinininkinden yüz çevirdiği” bir yüzlük ortaya çıkar. Böylece “yana çevrilen ve profilleşen yüzler” despotun “ışık saçan cepheden görünen yüzünün yerini alır” (MP 154).¹⁰⁹ Tanrı ve peygamber aynı zamanda Tanrı’dan yüz çeviren ve Tanrı’nın da kendisinden yüz çevirdiği, ama Tanrı’nın ebedi, ancak ertelenen lanet işaretiyle ölümden korunan Kabil’in başlattığı karşılıklı bir ihanet ilişkisi içine girerler. (Bu yüzden Kabil’in Yasa ile ilişkisi Titorelli’nin *Dava*’da tanımladığı gibi bir ‘süresiz erteleme’dir) Yunus bu ilişkiyi Tanrı’nın isteğini Tanrı’dan kaçarak gerçekleştirmekle sürdürür¹¹⁰ ve İsa,

¹⁰⁹ Deleuze ve Guattari insan ve Tanrı’nın karşılıklı yüz çevirisi motifini, Hölderlin’in *Oedipus Üzerine Değerlendirmeler*’i ve Jean Beufret’nin “Hölderlin ve Sofokles”deki Hölderlin’in güç yorumları üzerine Heideggerci açıklamasıyla ilişkilendirirler. Hölderlin’in *Değerlendirmeler*’i ve Beufret’nin denemesi *Remarques sur Oedipe et sur Antigone* [çev. François Fédier (Paris: 10/18, 1965)] içinde bulunabilir. Deleuze, DR 118-21’de trajedi ve üçüncü pasif zaman sentezi üzerine açıklamasında aynı metinleri kullanır.

¹¹⁰ Deleuze ve Guattari’nin burada tekrarlama imkanı olmayan Yunus kitabı üzerine daha ayrıntılı okumaları, Jérôme Lindon’ın *Jonas* çevirisiyle (Paris: Minuit, 1955) birlikte bulunan yorumuna dayanmaktadır.

Büyük Çoğalma

bu ihanet sistemini evrensele taşır: Yahudilerin Tanrı'sına ihanet ederek, Yahudilere ihanet ederek, Tanrı'nın ihanetine uğrayarak (beni niçin terkettin?), hakiki insan Yehuda'nın ihanetine uğrayarak. İsa büyük günahı üzerine alır, fakat onu öldüren Yahudiler de büyük günahı kendi üzerlerine alırlar. (MP 155).

Öyleyse anlamlandıran-sonrası rejimin başlıca özellikleri “infazın geciktirilmesinde bir karşılıklı yüz çevirme, ihanet [ve] varoluştur [en sursis, Dava'nın ‘süresiz erteleme’si]” (MP 161). Bu rejimin haritası despotik bir merkezden yayılan ve bir duvarda sona eren bir sarmal olarak değil, sonlu parçalara bölünen düz bir çizgi olarak zihinde canlandırılabilir. Çizgi bir “öznelleştirme noktası”yla başlar, “konuşan özne”nin [sujet d’*énonciation* - gerçek konuşan kişi] konumuna işaret eden bir noktayla ilerler ve “konuşmanın öznesi”ni [sujet d’*énoncé* - örneğin bir kişinin söyleminde kendisine gönderme yapan ‘Ben’ kişi zamiri] gösteren bir noktayla bir parçanın sonuna ulaşır. Öznelleştirme noktası, “şu ya da bu herhangi bir şey” (MP 161) olabilir, Yahudilerin durumunda Tanrı, iştahsız kişinin durumunda yiyecek, bir fetişistin durumunda bir ayakkabı, bir aşkın durumunda sevgili. Öznelleştirme noktasından

*konuşan özne [sujet d’*énonciation*] bu nokta tarafından belirlenen bir zihinsel gerçeklik işlevi olarak türer. Sonra konuşan öznenin bir konuşmanın öznesi [sujet d’*énoncé*] yani ifadelere yerleştirilmiş, bir baskın gerçekliğe boyun eğen bir özne türer. (MP 162)*

Yahudilerin anlamlandıran-sonrası rejiminde Tanrı öznelleştirme noktasına, peygamberler konuşan özneye ve insanlar konuşmanın öznesine karşılık gelir. Örneğin, Musa Sina Dağına çıktığında Tanrı'nın bir öznelleştirme noktası olarak iş görmesi, özgül bir zihinsel gerçekliğin ve karşılık gelen bir öznellik tipi ve konumunun kaynaklandığı ilkedir. Musa sesi aracılığıyla Tanrı'nın konuştuğu konuşan özne konumunu (Kendi yüzünü Tanrı'nın ezici ancak gizli yüzünden öteye çeviren Musa) işgal eder ve (ihanet motifini başlatan) insanlar bu söylemin öznesi, “baskın gerçekliğe uygun ifadelere yerleşmiş özne” olarak işlev gösterirler.

Anlamlandıran-sonrası rejimde can alıcı olan şey, konuşan özne ve konuşmanın öznesinde öznenin ikiye katlaması ve birinin diğerine indirgenmesidir. Konuşan özne bir zihinsel gerçekliği, konuşmanın öznesi bir baskın gerçekliği açığa vurur ve anlamlandıran-sonrası rejim bir içsel uyruklaştırma süreci aracılığıyla zihinsel ve baskın gerçekliğin uygunluğunu sağlar. “Artık aşkın bir erk merkezine değil, bunun yerine ‘gerçek’le karışıp birleşen ve normalleştirme aracılığıyla ilerleyen bir içkin erke ihtiyaç vardır” (MP 162). Bu içsel uyruklaştırma süreci en iyi Eski Ahit’le değil, Deleuze ve Guattari’nin Descartes’la başlayıp Kant’la gelişen “Hristiyan ya da modern felsefe” (MP 160) olarak adlandırdıkları şey aracılığıyla gösterilir. Descartes için öznelleştirme noktası ‘sonsuz fikri’dir; konuşan özne “yalnızca metodik şüpheyile temsil edilen bir yersizyurtsuzlaşma çizgisi izleyerek tasarlanan *cogito*’dur”; ve konuşmanın öznesi “*cogito*yla karmaşık bir biçimde garanti edilecek ve zorunlu yeniden-yerliyuurtlulaşmalara yol açacak olan ruh ve beden birliği”dir (MP 160). *Cogito* başlangıçta yersizyurtsuzlaştırıcı bir şüpheyile birleşir, fakat kaçınılmaz olarak özgül bir varoluşla (*ergo sum*) ve imalı bir biçimde baskın bir gerçekle (Kartezyen felsefe daima temelde ortodoks hakikatlerin keşfiyle sonuçlanır) özdeş hale gelir. *Cogito* ve *sum*’un bu ikili öznesinde Kantçı felsefede çok önemli olan “yasa koyucu özne paradoksu”nun ilkeleri, “kendisi başka biçimlerinden birinde bir parça olan ifadelerin *nedeni* olarak” özne bulunur (MP 162). Descartes ve Kant’ta yasakoyucu özne “despotik gösterenin yerini alır: baskın gerçekliğin ifadelerine ne kadar itaat edersen zihinsel gerçeklik içinde konuşan özne olarak o kadar egemen olursun, çünkü sonuçta sen yalnızca kendine itaat edersin. ... Kendi kendine ya da ‘salt’ akla, *Cogito*ya bir köle olmak tarzında yeni bir kölelik biçimi icad edilmiştir” (MP 162).

Eski Ahit’in göstergeler rejiminin Kartezyen ve Kantçı felsefeninkilere nasıl benzetilebildiği muhtemelen artık görülebilir. Peygamber Tanrı’yla çılgın bir ilişki içinde yersizyurtsuzlaşmış konuşan özne olarak konuşmanın öznesinin (insanlar) geleceğini dillendirir, ancak aynı zamanda bir baskın gerçeklikle de uyumluluk içindedir. Musa yasa koyucudur, fakat insanların olduğu kadar

kendisinin de yasa koyucusu ve onun ilan ettiği yasa yeni kaçış-çizgileri açığa koymaktan çok baskın bir düzeni güçlendirir. Aynı zamanda psikanalize anlamlandıran-sonrası bir göstergeler rejimi açısından nasıl yaklaşılabileceği de görülebilir. Psikanalist ideal bir öznelleştirme noktası olarak, hasta hem konuşan özne hem de konuşmanın öznesi olarak işlev gösterir. Hasta kendisini serbestçe analiz eder, ancak daima analizandın baskın gerçekliğe uyruklaşmasını sağlayan normalleştirici bir analizci özne ve analiz edilen özne sıralaması kurar. Konuşan özne ve konuşulan öznenin özdeşleştiği her bir noktada anlamlandıran-sonrası rejimin doğru çizgisinin bir parçası sona erer. Bununla beraber çizgi sona ermez, çünkü yeni parçalar sürekli bir biçimde eskisini izler. *Cogito*, aldatıcı “Tanrı ya da kötü ruh tarzında kendisinde gezinen ihanet ihtimaliyle bir dava [*procés*] olarak daima yeniden başlayacaktır” (MP 160). Her peygamberi bir diğeri izler, Tanrı’nın sözü daima baskın bir gelenek içine dahil edilir. Analizandın tedavisi aşamalarla, ama nihayetinde bitmez tükenmez aşamalarla ilerler. Ve bu çılgın rejim içinde örneğin kendisini baskın bir gerçekliğin içinde bulması için *cogito*’yu eğitmekle, ortodoks bir geleneğin dillendirilmesinde peyamberlere yol göstermekle ya da bir ‘sağlıklı ego’ ile özdeşleşmesi için analizanda yardım etmekle özel bir özdenetime yol açan yeni bir papazlık, yeni bir bürokrasi biçimlenir.

Deleuze ve Guattari’nin “göstergeler rejimi”yle basitçe bir devlet ya da bir akrabalık sistemi gibi makro-politik bir toplumsal organizasyonu kastetmedikleri açıktır. Anlamlandıran-sonrası göstergeler rejimi Yahudilik tarihinde yalıtılabilir, ancak aynı zamanda Protestan Reformasyonu, psikanaliz, Clérambault’nun ‘tutkulu çılgınlık’, iştahsızlık, fetişizm ya da Ortaçağ Saray aşkında da (örneğin Tristan ve Iseult’un öyküsünde) yalıtılabilir. Benzeri biçimde anlamlandıran, despotik rejim bir politik organizasyonda, bir ailede ya da özel bir paranoya biçiminde örneklenebilir. Bu yüzden Deleuze ve Guattari, gösterge rejimlerinin tarihini, onların icadının, gelişiminin ya da evriminin analizini değil, fakat bunun yerine “gösterge rejimlerinin haritaları”nı sunarlar: “onları ters çevirebiliriz,

bu ya da şu koordinatı, bu ya da şu boyutu tutabiliriz ve bir toplumsal oluşuma, bir patolojik çılgınlığa ya da bir tarihsel olaya ... vb sahip olacağız.” (MP 149-50). Aynı zamanda özgül bir göstergeler rejiminin salt örneklerinin bulunmadığının, ama yalnızca verili bir rejimin diğerlerinden daha baskın olduğu örneklerin bulunduğunun da açık olması gerekir. Psikanaliz, özellikle Lacancı formülasyonu içinde despotik bir göstergeler rejimine katılır, ancak aynı zamanda anlamlandıran-sonrası bir rejimin varlığını da açığa vurur. Yahudi insanın Eski Ahit tarihi anlamlandıran-sonrası bir göstergeler rejiminin bir ilk kaydıdır, fakat aynı zamanda bir karşı-anlamlandıran, göçebe rejimin (özellikle askeri bölümlerinde) ve bir despotik rejimin (bir kral ve sürekli bir tapınak arama tematiğinde) varlığını da kanıtlar.

Öyleyse her toplumsal göstergebilim bir gösterge rejimleri karışımıdır. Herşeye rağmen Deleuze ve Guattari çeşitli rejimlerin, temel işleyiş tarzları karşılaştırılamayacağından açıkça farklılaşmış olduğunda ısrar ederler. Örneğin despotik, anlamlandıran rejim ve anlamlandıran-sonrası rejim Yahudi-Hıristiyan tarihinin çoğunda içiçe geçmiştir, ama farklı ilkelere göre işlev gösterirler. Despotik rejim, göstergelerin görece bir yersizyurtsuzlaşmasıyla (örneğin ilkel, yerliyurtlu göstergelerin kodsuzlaşması) ve merkezleşmiş bütünleyici aşkın bir güç aracılığıyla durmadan genişleyen anlamlandırma ve yorum döngüleri içinde göstergelerin bir yeniden-yerliyurtlulaşmasıyla karakterize olur. Anlamlandıran-sonrası rejim aksine tutkulu, çılgın bir saplantı odağı (peygamber için Tanrı, *cogito* için sonsuz fikri, iştahsız kişi için yiyecek, aşık için sevgili) olarak hizmet vermek yoluyla tüm göstergeleri mutlak biçimde yersizyurtsuzlaştıran bir öznelleştirme noktasıyla başlar; bununla beraber, bu göstergeler konuşan öznenin (zihinsel gerçeklik) konuşmanın öznesine (baskın gerçeklik) içkin özdenetimi aracılığıyla yeniden-yerliyurtlulaşır. Devasa bir sistem içinde göstergelerin paranoyak benzeşimi aracılığıyla işleyen despotik rejimden farklı olarak, anlamlandıran-sonrası rejim aralıklı, sonlu parçalar içinde

işlev gösterir, bu da lokal bir özdenetime neden olan dışsal bir saplantı noktasıyla bir karşılaşma ve bunu takip eden bu tür başka bir karşılaşmadır ve bu böyle sürüp gider. Despotik yüz tüm kodların daima görülen, nihai somutlaşmalarıken, Anlamlandırılan-sonrası yüzler çifti gizli ama çok ilgi çekicidir, yüzçeviren ancak aynı zamanda tüm göstergeleri içine çeken kara delikler, uçurumlar olarak hizmet veren yüzlerdir. Yüz çevirme ikili bir ihanet oluşturur ancak konuşan özne ve öznelleştirme noktası (Kabil ve Tanrı, Descartes ve kötü ruh/aldatıcı Tanrı, ama aynı zamanda yiyeceğe ihanet eden ve saklanan kurtları ve mikropolarıyla yiyecek tarafından ihanete uğrayan iştahsız kişi ya da Kral Mark'a olduğu kadar sürekli birbirlerine ihanet eden Tristan ve Iseult) arasında sürekli askıya alınan bir dava ilişkisini pekiştiren ortak bir ihanet. Peygamber, *cogito*, iştahsız kişi, aşık özetle Tanrı, sonsuz fikri, yiyecek ya da sevgili tarafından ezilir ve saptırılır; fakat her biri sınırsız bir yersizyurtsuzlaşma sürecine girmekten çok, baskın gerçekliği güçlendiren ya dini-toplumsal, felsefi, beslenmeyle ilgili ya da erotik (tanrısal, rasyonel, beslenmeyle ya da tutkuyla ilgili) bir takıntı girdabına düşerler.

Dil ve Soyut Makina

Daha önce gördüğümüz gibi, Deleuze ve Guattari Kafka'nın eserlerinde gösterge rejimlerinin ifade-düzenlemeleri ve toplumsal teknolojik makinelerin içerik-düzenlemeleri tarzında iki tür makinasal düzenlemenin işlev gösterişinin ve etkileşiminin örnek bir dillendirilişini bulurlar. Aynı zamanda örneğin *Dava*'da Titorelli'nin "görünüşte beraat" ve "süresiz erteleme"sini döngüsel, despotik bir göstergeler rejimi ve parçalı, tutkulu bir göstergeler rejimiyle aynı çizgiye çekerek Kafka'da anlamlandırılan ve anlamlandırılan-sonrası

gösterge rejimlerinin aydınlatıcı örneklerini görürler (MP 154-5).¹¹¹ Ancak onlar Kafka'yı basitçe etrafındaki teknolojik ve göstergebilimsel makinaları inceden inceye tasvir eden bir sosyolog ya da bir tarihçi olarak değil, gerçekliği onu temsil etmeksizin deneyimleyen ve onun aracılığıyla yaratan bir yazar olarak ele alırlar. Bu tür deneyim ve yaratımın dil içinde nasıl mümkün olduğunu anlamak için dil yalnızca gösterge rejimlerinin içkin kullanımlarıyla değil, aynı zamanda soyut makinaların içkin ancak gücül gücüyle de ilişkilendirilmelidir.

Deleuze ve Guattari, bir dilin “onun değişmezleriyle ve homojenliğiyle değil, ancak bunun yerine tamamen özgül bir tarzda içkin, sürekli ve düzenli olma karakteristiklerine sahip bir değişkenlikle” (MP 118-19) karakterize edilmesi gerektiğini iddia ederler. Örneğin, verilen bir sözcüğün çeşitli telaffuzlarını düşünelim. Bir sözcüğün standart telaffuzu karşısında bölgesel, sınıfsal ya da mesleksel varyasyonların saptandığı bir değişmez değil, kendisi öteki değişkenlerle belirli bir ilişki içinde bulunan bir değişkendir. Örneğin ‘dog’, ‘dawg’ ve ‘dag’ *dog* sözcüğünün üç mümkün telaffuzunun kaba yaklaşık değerleri olarak hizmet verebilir, bunlar içlerinden biri muhtemelen istatistiksel olarak ve diğerlerinden daha yaygın ve daha prestijli olan ancak hiçbirisi sabit ya da durağan olmayan üç değişkendir. ‘Dog’un üç versiyonu basitçe sabit bir *langue* ile ilişkili *parole* örnekleri, ideal sesbirimsel bir birimin üç değişebilir kullanımı da değildir. Daha doğrusu, üç değişken, değişmezlerden çok, soyut ‘varyasyon çizgileri’ne göre

¹¹¹ Deleuze ve Guattari, *Kafka*’da, Titorelli’nin görünüşte beraat ve süresiz ertelemesini aşkınsal paranoyak bir yeniden-yerliyuurtlulaşma yasası ve içkin bir yersizyurtsuzlaşma şizo-yasasının daha basit bir karşıtlığıyla aynı çizgiye getirir. Bununla beraber *Bin Yayla*’da bu şemayı mutlak yersizyurtsuzlaşma güçlerini yalıtarak karmaşıklıklaştırır, bu güçler yine de “olumsuz ve katmanlaşmış” kalır ve “öznelleştirme sürecinde (*Ratio et Passio*) ortaya çıkar” (MP 168). Bu yüzden *Dava*’nın ve *Şato*’nun her yerinde Şato yasasının hiyerarşik, despotik güçlerini yersizyurtsuzlaştıran kaçış-çizgisi, öznelleştirici, tutkulu bir göstergeler rejiminde (avukatların ya da Şato bürokrasisinin bitişik ancak parçalı bürolarının sınırsız zinciri) sürekli yeniden-yerliyuurtlulaşma tehlikesi içindedir.

tasvir edilmesi gereken yapıya sahip dile içseldir. Bu özel durumda ‘varyasyon çizgisi’ ‘dog’, ‘dawg’, ‘dag’a ve sözcüğün İngilizce’deki diğer her telaffuzuna nüfuz eder. Bu varyasyon çizgisi “gücül, yani edimsel olmaksızın gerçektir” (MP 119); *dog*’un tüm telaffuzları bu anlamda sözcüğün tek tek her bir telaffuzunda gücül bir biçimde mevcuttur. Ayrıca varyasyon çizgisi *dog*’un mümkün ancak henüz gerçekleşmemiş telaffuzlarını, varlığa geçebilecek ya da geçemeyecek gelecek değişkenleri içerir. Bu durumda varyasyon çizgisi mümkün *dog*’ların bir süreklilik çizgisidir, “do-aw-a-au-uag”, sözcüğün çeşitli standart, bölgesel, sapkın ve değişime uğramış telaffuzlarının dağıldığı bir sürekli varyasyon çizgisidir. Verili bir dilin “soyut makina”sını oluşturan bu tür varyasyon çizgilerinin toplamıdır ve standart olacak ve olmayacak değişkenleri belirleyen bir göstergeler rejiminin “somut makinalar” koleksiyonudur.

Sürekli varyasyonun soyut çizgileri bir dilin sesbilimsel olduğu kadar dilbilgisel, sözdizimsel, anlambilimsel tüm yönlerini etkiler. Anlambilimsel bir varyasyon çizgisinin varlığını vurgulamak özellikle önemlidir, çünkü o bağlamsal değişkenlerin anlambilim içine dahil edilmesini gerektirir (tıpkı sesbilimsel varyasyon çizgisinin kullanım değişkenlerinin sesbilim içine dahil edilmesini gerektirmesi gibi). “Tek bir ifadeyi ele alalım, ‘Yemin ederim!’ Babasının önünde bir çocuk tarafından, sevgilisinin önünde bir aşık tarafından ya da mahkeme heyetinin önünde bir tanık tarafından dile getirildiğinde aynı ifade değildir” (MP 119). Başka bir deyişle, ‘Yemin ederim!’ dilbilimsel bir değişmez, üç farklı durumda ortaya çıkan sabit bir anlam özülüyle tek bir anlambilimsel birim değildir. Daha çok her bir ‘Yemin ederim!’ gücül bir varyasyon çizgisinin geçtiği bir değişkendir, üç ‘Yemin ederim!’ sözceme dilbilim içindeki bir erk yapısı aracılığıyla yani bir göstergeler rejimi aracılığıyla bu değişkenlerin kontrol ve düzenlemesinden kendi açık anlamdaşıklarını kazanırlar. Öyleyse bir dilden, örneğin İngilizce’den, tek bir kendilik olarak söz etmek bir yanılgıdır, çünkü her dil bir diller çoğulluğundan, bir anlambilimsel dünyalar çokluğundan oluşur.

Tek bir gün içinde, bir birey sürekli bir dilden diğerine geçer. Sırasıyla, 'konuşması gereken bir baba' olarak, sonra bir patron olarak konuşur; sevgilisiyle çocuksu bir dille konuşur; uykuya dalarken düşsel bir söylemin içine dalar ve telefon çaldığında aniden profesyonel bir dile geri döner. (MP 119)

Bir ifade durumdan duruma belirli bir sabitliğe sahiptir ve ana babaya ait, profesyonel ya da aşıkça bir anlambilimsel söylem alanı belirli bir tutarlılığa sahiptir, ancak bir dile demir atmış değişmezlerden dolayı değil, "onu kateden sürekli varyasyon çizgisi"nden dolayı (MP 119).

Bir dilin minör bir kullanımı (5. Bölüm'de kaydedildiği gibi) dilbilimsel değişkenleri sürekli varyasyona sokarken, bir dilin majör bir kullanımı dilbilimsel varyasyonu sınırlar, belirli değişkenleri yalıtır ve onlara değişmezlerin işlevini yükler. Bir çok marjinal dilde ve azınlık lehçesinde ama her şeyden önce Deleuze ve Guattari'nin hayran oldukları modern yazar ve sanatçılarda -diğerleri arasında Kafka, Beckett, Godard ve Gherasim Luca- bir dilin minör bir kullanımıyla karşılaşılır. Bu tür yazarlar, bir normdan sapmak için değil, ama dilbilimsel değişkenler içinde içkin olan gücül bir varyasyon çizgisine bağlanmak için dilin tipik olmayan bir kullanımını gerçekleştirirler. e. e. cummings "gelmelerine gittiler" diye yazdığında, basitçe "geldikleri gibi gittiler, yollarına gittiler, geldiler ve gittiler" tarzındaki standart deyişleri biraraya getirmez, ama daha çok tipik olmayan deyiş aracılığıyla bir varyasyon çizgisinden yararlanarak standart deyişi dengesizliğe sokar.

Tipik olmayan ifade dilin bir yersizyurtsuzlaşma noktasını oluşturur; o bir tensor rolü oynar yani dilin, unsurlarının, biçimlerinin ya da nosyonlarının bir sınırına doğru, bir dil öncesi ya da bir dil ötesine doğru yönelmesini sağlar. (MP 126)

Örneğin 've' bağlacı bir tür sıfır derece bağlaç olarak kullanılırsa bir tensor olarak hizmet verebilir, bu durumda 've' "sürekli varyasyon içine soktuğu tüm mümkün bağlaçların tipik olmayan bir ifadesinden daha aşağı derecede bir bağlaç" (MP 126) haline gelir.

Kafka eserlerinde düzensiz dava motifini ortaya koyduğunda, yalnızca standart bir modelden tipik olmayan bir içerik-biçim çıkarmaz, ama “aile içinde babanın davası; oteldeki nişan davası; yargıçlar kurulu önündeki dava”dan (MP 120) geçen varyasyon çizgisini bulur. Babası önünde çocuğun imalı ‘Yemin ederim!’inden, yavuklusuna nişanlının ‘Yemin ederim!’inden, mahkeme heyeti önünde sanığın ‘Yemin ederim!’inden, Kafka, “Yemin ederim! *sürekliliği* kurar” (MP 119), bir *mots d'ordre* ve onların bir göstergeler rejimi aracılığıyla temsil edilen çeşitli dilbilimsel ifadelerinin sürekliliğini kurar.

Yazarlar icat ettiklerinde, hem zaten ‘varolan’ bir şeyi deneyimlerler, hem de yeni bir şey yaratırlar, çünkü onlar varolan ancak aynı zamanda kurulması gereken soyut makina düzeyinde icat ederler. Bir dildeki “değişim ya da yaratma çizgileri tümüyle ve doğrudan doğruya soyut makinanın parçasıdır” (MP 125) ve bir anlamda yazarlar basitçe kolektif sözcelem düzenlemeleri içinde zaten varolan varyasyon çizgilerini deneyimler ve genişletirler. Bununla beraber bu varyasyon çizgileri edimselden çok gücül ve potansiyeldirler ve tek, belirlenmiş gelişim yolunu değil, bir çok mümkün başkalaşım yönünü zorla kabul ettirirler. Bir soyut makina,

en son örnekteki bir altyapı değildir, yalnızca en üst örnekteki aşkın bir İdeadır. Daha çok öncü bir role sahiptir. Bir soyut ya da diyagramatik makina herhangi bir şeyi hatta gerçek bir şeyi bile temsil etmek için işlev göstermez, ancak gelmekte olan bir gerçeği, yeni bir gerçeklik tipini kurar. Böylece o tarihin dışında değil, daha çok yaratma ya da potansiyellik noktalarını kurduğu her bir anda daima tarihin ‘önünde’dir. (MP 177)

Paradoksal olarak yazarların, eşzamanlı bir biçimde kolektif söylem içinde içkin soyut makinanın varyasyon çizgilerini ‘izlemesi’ ve (Kafka’nın geleceğin şeytani güçlerini keşfettiğinde yaptığı gibi) özgül bir kaçış-çizgisini, tek bir ‘gelmekte olan gerçeği’ edimselleştirerek soyut makinaı ‘üretmesi’ gerekir. Bununla beraber soyut makina düzeyinde artık dilbilimsel deneyim ya da icattan söz etmemizin doğru olmayacağını hatırlamamız gerekir, çünkü soyut

makina biçimlenmemiş maddeden ve dayanıklılık düzleminin anonim güçlerinden, parçacıkların vakalarından ve güç diyagramlarından oluşur. Bu düzeyde,

içerik ve ifade arasında artık hiç de saptanabilir bir ayrım yoktur; ... Nietzsche'nin, Proust'un ya da Kafka'nın beslenme rejimi bir yazıdır ve onlar bunu böyle anlarlar; yemek-konuşmak-yazmak-aşık olmak, akışlardan birini asla tek başına yakalayamazsınız. (D 145)

Öyleyse ilk ve son, dayanıklılık düzlemidir, çeşitli ifade ve içerik katmanlarının biçimlendiği biçimlenmemiş madde ve anonim güçler düzlemidir. Fiziko-kimyasal katmanda ifade ve içerik molar ve moleküler organizasyon düzeylerine karşılık gelir; organik katmanda çizgisel DNA zincirine ve karşılık düşen amino asitler zincirine; ve antropomorfik katmanda gösterge rejimlerine ve toplumsal-teknolojik makinalara. Ancak o ister büyük Doğa düzlemi ister özgül, tekil bir icat ve deneyim düzlemi olarak yorumlansın bu katmanların her yerinde içkin bir dayanıklılık düzlemi bulunur. Dil, antropomorfik katman içinde önemli bir işleve sahiptir, ancak yalnızca göstergibilimsel bir makina parçası yani bir kolektif sözcelem düzenlemesi ya da göstergeler rejimi olarak. Ancak bir dayanıklılık düzlemi üreten bir soyut makina aynı zamanda her göstergeler rejimi içinde ve böylece de dil içinde içkindir. Dayanıklılık düzlemi bir mutlak yersizyurtsuzlaşma düzlemidir, görece yersizyurtsuzlaşma ve yeniden-yerliyuurtlulaşma dereceleriyle tanımlanan çeşitli katmanlardır. Dil, *mots d'ordre*'ı, yani özneler ve göstergelerin bir toplumsal yükümlülük düzeni içindeki konumlarını belirleyen bedenlerin bu cisimsiz dönüşümlerini kuran dilbilimsel ve anlambilimsel düzenlemeler olan bir göstergeler rejimi içinde paralel bir yeniden-yerliyuurtlulaşma yürütse bile, yüksek bir yersizyurtsuzlaşma düzeyi üretir. *Mots d'ordre* bedenlere müdahale eder ve toplumsal-teknolojik makinalar ve gösterge rejimleri karmaşık erk sıralamaları içinde bir araya gelirler. Her şeye rağmen her erk yapısı içinde, her göstergeler rejimi içinde ve her dil içinde soyut makinaların ve dayanıklılık düzleminin sürekli varyasyon

çizgileri içkindir. Tüm icat, tüm deneyimleme ve tüm yaratma bu düzlem üzerinde gerçekleşir. Bir zanaatkar tahtayla, bir yazar sözcüklerle, bir filozof kavramlarla, bir bilim adamı atomik parçacıklarla, bir mucit metal ve plastikle çalışır, ancak hepsi dayanıklılık düzleminin varyasyon çizgilerini izler ve üretir. Antropomorfik katmanda dayanıklılık düzlemi bir makinaküre, fiziksel ve zihinsel olanın, doğal ve yapay olanın bir karışımı olarak açığa çıkar. Bu dayanıklılık düzleminin biçimlenmemiş maddesi güç sıralamalarını ve parçacıklar konfigürasyonunu değiştirerek eşit biçimde ve farklılaştırmadan sözcüklerin, bitkilerin, fikirlerin, madenlerin, düşlerin ve hayvanların akımlarını içerir ve organik-olmayan bir yaşamı bu düzlemde ortaya çıkar, tüm deneyimlemenin, yaratmanın ve oluşun soyut, içkin, gücül varyasyon çizgilerinin yaşamı.

Sonsöz

Bu incelemede iki düşünce gövdesini ana hatlarıyla sunmaya çalıştım: Deleuze'un fark felsefesi ve Deleuze-Guattari'nin şizoanalitik arzulama-üretimi felsefesi. Her iki düşünce gövdesinin temeli, bir bağıntılı güçler çokluğunun kesintisiz oluşu olarak tek bir Nietzscheci kozmoz kavrayışıdır. Bu çokluk sabit kendilikleri değil yalnızca dinamik kuantumları kabul eder ve böylece özdeşlikten çok fark açısından anlaşılması gerekir. *Nietzsche ve Felsefe*'de Deleuze bu güçler kozmozunda (öncelikle) bir uzamsal fark ve güç istenci boyutunu ve bir zamansal oluş ve ebedi dönüş boyutunu yalıtır. Güçler arası ilişkileri belirleyen güç istenci, (olumlu görünümünde) güçleri dönüştürerek ve kendi kendisini dönüştürerek (ve böylece başkalaşım gücü olarak, güç istenci hem uzamsal hem de zamansal boyutlara katılır) kendi kendisini onaylayan güçler arasındaki aktif farktır. Ebedi dönüş geçmiş, şimdi ve geleceğin bir birlikte varoluşuna yol açan oluşun zamansal sentezidir (çünkü bu sentez olmaksızın şimdi asla 'geçemeyecektir'). Bağıntısal başkalaşım gücü olarak güç istenci ebedi dönüşün sentezini haber veren ilkedir.

Deleuze'un fark felsefesinde güç istenci ve ebedi dönüş bir anlamda güçler dünyasından 'devşirilir' ve ayrı ve karşıt bir fark alanına 'özgü kılınır'. *Anlamın Mantiği*'nda Nietzscheci güçlerin ve güç istenci/ebedi dönüşün bu karşıtlığı Stoik bedenler ve cisimsizler dikotomisine göre formülleştirilir. Stoik bedenler doğrudan Nietzscheci güçlere karşılık olarak görünmeyebilir, ama bedenlerle Deleuze 'yüzeysiz bedenleri' yani -Nietzscheci her tarafı dolu 'dinamik kuantumlar'dan farklı olmayan- tek bir cisimsel doluluğu biçimlendiren farksızlaşmış bedenleri kasteder. *Nietzsche ve Felsefe*'de Deleuze'un bir bedeni belirli etkin güçlerle (öteki güçleri etkileme gücü ve etkilenim gücü) özel bir güçler konfigürasyonu olarak tanımladığı hatırlanırsa, eylem alanını (bedenleri etkileyen bedenler) ve tutku alanını (öteki bedenler tarafından etkilenen bedenler) oluşturan Stoik bedenler Nietzscheci güçlerin kombinasyonları olarak görülebilir. Cisimsizler aksine *aion*'un (ebedi dönüş) zamansal boyutuna 'dayanan' ya da onda 'yaşayan'

kendi kendisini farklılaştıran farkların (güç istenci) metafiziksel bir yüzeyini ya da aşkınsal alanını içerir.

Deleuze'ün kendi fark felsefesindeki başlıca ilgisi yapıları açısından ayrıntılarıyla planladığı cisimsizlerin bu metafiziksel yüzeyini tasvir etmektir. Her yapı en az iki tekil noktalar dizisinin göçebe bir dağılımından oluşur. Her tekil nokta yapının mümkün edimselleşmelerinin gücül bir alanını resmeder. Bireyleşme konumu olarak tekil nokta bir tözde eşit olmayan biçimde dağılmış enerjinin sabitlik-ötesi bir durumuna benzer (bir kabın şeklini almadan önceki eriyik maden gibi). Bununla beraber bu sabitlik-ötesi durum edimselden çok gücül olarak, kendisini bireyleşmiş biçimler içinde 'açıklayan' ve gizli bir fark şeklinde özel kendilikler içinde 'ima edilmiş' kalan kendi kendisinden farklılaşan bir fark olarak düşünülmelidir. Bu tekil noktaların zamanı (edimsele karşı gücülün zamanı), sonsuz bir geçmiş ve geleceğe doğru durmaksızın genişleyen ve eş zamanlı bir biçimde ele geçmez bir şimdiye doğru kasılan şimdisi olmayan kararsız bir geçmiş ve geleceğe aittir. Bu ebedi dönüşün zamanıdır. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*'de ebedi dönüşü basitçe geçmiş, şimdi ve geleceğin birlikte varoluşu olarak tasvir eder, ancak *Fark ve Tekrar*'da ebedi dönüşün, birincisi zamanın *kurulmasını* sağlayan (geçmiş, şimdi ve geleceğin birlikte varolmasından dolayı 'geçen' şimdi), ikincisi zamanın *temelini* kuran (yalnızca asla şimdi olmamış bir geçmiş olarak şimdiyle birlikte varolan gücül geçmiş) ve üçüncüsü zamanın *temelsizliğini* başlatan (içinde zamanın kendisini yaydığı salt ve boş zaman biçimi) üç pasif zaman sentezinin üçüncüsü olduğunu kesinlikle belirtir.

Öyleyse Deleuze'ün fark felsefesinde Nietzscheci güçler bedenler halini alır ve güç istenci ve ebedi dönüş cisimsiz tekil noktalar ve salt ve boş zaman biçimi halini alır. Ancak Deleuze güçleri güç istenci/ebedi dönüşten büsbütün yalıtırmaz, çünkü cisimsizler bedenler içinde içkindir ve iki boyut sıradan deneyim içinde birlikte açığa çıkar. Bedenler ve cisimsizler düalizmi de gerçek ve ideal arasındaki geleneksel bir ayrıma karşılık gelmez. Hem bedenler hem de cisimsizler sağduyu anlayışına meydan okuyan yabancı, rasyonel-

olmayan alanları içerir. Deleuze'ü bedenler ve cisimsizler arasında, güçler ve güç istenci/ebedi dönüş arasında ayrım yapmaya yönelten şey, çoğu kez Tanrı, benlik (*le moi*) ve dünyanın metafiziksel kesinlikleri olarak göndermede bulunduğu (örneğin LS 11) şeylerin tabanını aşındırma arzusudur. O, idealin varlığını inkâr ederek değil, onu aşkınsaldan çok içkin, etkinden çok etkilenimsiz (ya da pasif), nedenlerden çok etkilerin, bireyleşmiş biçimlerden çok sorunsal farkların bir alanı şeklinde tasvir ederek idealizm ve kutsalı yıkar. (Tanrı'nın kesinliklerini insanda temellendirerek onları koruyan) Kant'ın aşkınsal idealizminin yerine "insanları, bitkileri ve hayvanları onların kişisel biçimleri ve bireyleşme meselesinden bağımsız bir biçimde kateden" (LS 131) tekil noktaların "kişisel-olmayan ve birey-öncesi aşkınsal bir alan"ını (LS 124) öne süren bir aşkınsal ampirizm koyarak benliği yıkar. Sonuçta o madde nosyonunu sorunsallaştırarak dünyayı parçalar. İdealizme naif bir materyalizmle karşı koymaktan çok, Deleuze dünyayı biçimsizlik güçlerinin ve cisimsiz yüzeylerin etkileşimi olarak karakterize eder ve böylelikle düşünceyi deneysel olarak kesin bir *physis* içinde bir temelden yoksun kılar (özellikle bedenlerde içkin olan bu cisimsiz yüzeyin şeylerin olduğu kadar dünyanın yüzeyini oluşturduğu düşünülmüşse).¹¹²

Deleuze ve Guattari'nin ortak eserlerinde, Nietzscheci kozmoz modeli işlerlikte kalır ama güçler üzerine vurguyla ve hiçbir titiz güçler ve güç istenci ayrımı olmaksızın. (Ebedi dönüşün zamansal sentezi ortaklaşa yazılmış eserlerinde temel bir tema değildir). *Anti-*

¹¹² Deleuze, ampirizmin kendisinin basitçe anlaşılabilirin duyulabilirinden türediği görüşü olarak ele alınırsa yanlış anlaşılacağını iddia eder. Ampirizmin kesin kavrayışı, ilişkilerin terimlerine dışsal olduğudur. İlişkiler ilkeler içine sokulamayan ancak yalnızca deneyimsel olarak keşfedilebilen farklardır.

İlişkiler ortadadır ve bu sıfatla vardır. İlişkilerin dışsallığı bir ilke değil, ilkelere dırimsel bir karşı çıkıştır. Eğer yaşamı kateden ama düşünceye direnen bir şey görülürse, o zaman düşünce onu düşünmeye, onu düşüncenin halusinasyon noktası, düşünmeyi bozan bir deneyim kılmaya zorlanmalıdır. Ampiristler teorisyen değil, deneyimcidirler: onlar asla yorumlamazlar, hiçbir ilkeleri yoktur. (D 69)

Böylece Deleuze *Fark ve Tekrar*'da kendi felsefesini bir aşkınsal ampirizm olarak tasvir eder.

Oedipus'ta dünya, insan ve doğayı kucaklayan tek bir 'üretim süreci' olarak tasvir edilir: 'eylemler ve tutkuların, *üretimlerin üretimleri*; gönderme noktaları olarak hizmet veren dağılımlar ve koordinatların, *kaydedici süreçlerin üretimleri*; duyuusal hazlar, kaygılar ve acıların *tüketimlerinin üretimleri*' (AO 4, 10). Herşey üretim ve süreçtir - başka bir deyişle, olumlu güçlerin aktif bir oluşu. Bu tekil üretim süreci iki düzeyde gerçekleşir, arzulama-makinaları ve organsız bedenlerin moleküler düzeyi ve toplumsal makinalar (özgül bir toplumsal oluşuma sabitlenmiş arzulama-makinaları) ve *socius*'un molar düzeyi. *Bin Yayla*'da bu iki düzey karşıt düzlemler olarak tasvir edilir, soyut makina tarafından işgal edilen dayanıklılık düzlemleri ve makinasal düzenlemeler (gösterge rejimleri ve toplumsal-teknolojik makinalar) tarafından izlenen organizasyon düzlemi.

Belirli bir dereceye kadar moleküler düzey ya da dayanıklılık düzlemi Stoik bedenler ve cisimsizlerin bir kaynaşması, tekil noktaların metafiziksel yüzeyinin çoğu sıfatlarına sahip bir bedenler/güçler boyutu olarak düşünülebilir. *Anti-Oedipus*'ta Deleuze ve Guattari moleküler arzulama-üretimimin, tekil noktaların yapılarını belirleyen aynı bağlayıcı, bitişirici ve ayırıcı sentezler aracılığıyla ilişkilendirilen kişisel-olmayan, birey-öncesi çoklukları içerdiğini gösterirler. *Bin Yayla*'da Deleuze ve Guattari dayanıklılık düzlemini *aion*'un zamanıyla (MP 320) ve geniş olmayan, yoğun bir *spatium*'la (MP 189; DR 310'daki aşkınsal *spatium*'la karşılaştıran) birleştirir. Dayanıklılık düzlemine tekil noktaların dizilerine benzeyen sürekli varyasyon çizgileri tarafından çapraz çizgiler çizildiğini belirtirler. Bu sürekli varyasyon çizgileri çeşitli makinasal düzenlemelerde edimselleşen gücül imkanların soyut çizgileridir. Her makinasal düzenleme "*un ensemble de 'voisinage'*" (D 125), topolojik bir 'yakınlık' ya da 'komşuluk' ilişkisinde tutulan bir heterojen terimler koleksiyonudur ve "[terimleri] kateden ve onların birlikte işlev göstermelerini sağlayan soyut çizgi"dir (D 126). Başka bir deyişle gücül, soyut sürekli varyasyon çizgisi güç istenci gibi bir şeydir -terimler arasında 'yakınlık' (ya da fark) ilişkileri kuran kendi kendisini farklılaştıran bir fark. Ancak dayanıklılık düzlemi, stoik cisimsizlerin karakteristiklerinin çoğunu paylaşmanın yanında, her

bedenin “hareket ve dinginlik, hız ve yavaşlık ilişkileri”nin boylamı ve “verili erki [*pouvoir*] ya da güç derecesine [*degré de puissance*] göre muktedir olduğu yoğun etkiler”in (MP 318) enlemi tarafından tanımlandığı bir güçler ve bedenler düzlemidir. Deleuze’ün *Spinoza*’da belirttiği gibi, hareket ve dinginlik ilişkilerinin boylamı “*biçimlenmiş-olmayan unsurlar*” içerir ve etkin güçler (etkileme ve etkilenim gücü) enlemi “*bir anonim güç*’ün [*un force anonyme*] yoğun durumları”nı (S 171) içerir.

Böylece dayanıklılık düzlemi ya da moleküler düzey, bazı yönlerden, sabit nesnelerden çok dinamik kuantumlara göre farklılaşabilen kozmozun bir güçler çokluğunun oluşu olarak ele alan Nietzscheci bir fiziğin ayrıntılı biçimde işlenmesidir. Dayanıklılık düzleminin, biçimlenmiş-olmayan unsurların ve anonim güçlerin -akımlar, akışlar, ayrımsal hızlar, vektörler, oluşlar ve havaküreler-hareketlerinin ayırt edilebileceği bir moleküller denizi, bir okyanussal akışkan ya da gaz (fakat herhangi bir birliğe indirgenemeyen bir sıvı ya da gaz çokluğu) olduğu söylenebilir.¹¹³ Bununla beraber bu fiziksel model tamamen uygun değildir, çünkü dayanıklılık düzlemi biçimlenmemiş madde ve biçimsiz işlevler boyutu olarak göstergebilimsel ve ampirik kendilikler arasındaki ya da zihinsel ve maddi gerçeklik arasındaki herhangi bir ayrıma imkan vermez. (Böylece *vaka*, örneğin hem özel bir meteorolojik konfigürasyon hem de verili bir ortam ya da etkin çevre anlamında bir ‘havaküre’ olarak tanımlanabilir.) Ayrıca dayanıklılık düzlemi fark ve güç istencinin *gücül* boyutudur ve böylelikle edimsel ve apaçık güçlerin fiziksel bir modeli içinde temsili tümüyle imkansız kılar (hatta bu *gücül* boyut bir *güçler* boyutu olarak kalsa bile).

Öyleyse Deleuzecü fark felsefesinin ve Deleuzoguattarici arzulama-üretimi felsefesinin merkezi, -hem bir güçler çokluğunun

¹¹³ Akışkan kosmos modeli Michel Serres’in *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce* (Paris: Minuit, 1977) eserinde gösterdiği gibi temelde Epikürcüdür. Deleuze ve Guattari, Serres’in analizini ‘düz uzam’ (akışkan, Epikürcü) ve ‘çizgili uzam’ (katı, Euclidean) tartışmaları [MP, Plateau 14 (ss. 592-625)] içine dahil ederler. Deleuze 1961’de Lucretius üzerine denemesinde (appendix 2, LS 307-24), Serres’in incelemesindeki belirli argümanlarla uyumlu çeşitli noktalara işaret eder.

oluşu olarak, hem de fark ve güç istenci/ebedi dönüşün gücül alanı olarak- *physis*'in sorunsal doğası üzerine genişletilmiş bir Nietzscheci meditasyondur.¹¹⁴ Bu meditasyonun kendisi, yaratma ve deneyim olarak, sağduyu, rasyonalite ve temsilden kaçan şeyin bir keşfi olarak temelde Nietzscheci bir düşünce kavrayışı tarafından biçimlendirilir. Kendi fark felsefesinde Deleuze, tüm düşüncenin değer biçme ve yorumu öngerektirdiğini ve hakikatin keşfedilmekten çok yaratıldığını öne sürerek Nietzscheci perspektivizm ve estetizmi kucaklar. Aklın özdeşlik ve Aynı'nın mantığına göre işlev göstermesinden dolayı farkın akıldan kesinlikle sıyrıldığını iddia eder. Bu yüzden fark düşüncesi, rasyonel anlayışa karşı çıkan ve zihinsel yetileri dengesizliğe sokan paradoksal bir unsurla (bir yoğunluk ya da tekillik) başlamalıdır. Bundan sonra düşünce, derhal perspektifsel bir hakikat icat ederek ve gerçeğin bir deneyimi aracılığıyla gücül fark alanını keşfederek paradoksal unsur içinde 'ima edilen' fark dünyasını 'açıklamalı' ya da açmalıdır.

Deleuze ve Guattari bu Nietzscheci temaları ortak çabalarında (önceden varolan, ancak üretilmiş yaratma boyutu olarak dayanıklılık düzlemi üzerine değerlendirmeleri dışında) ayrıntılarıyla geliştirmezler, ancak Deleuze'ün yakın zamanlardaki söyleşilerde yaptığı yorumlar, Nietzscheci bir düşünce kavrayışının onların eserlerini şekillendirdiğini açıkça ortaya koyar. Bir 1980 söyleşi sırasında *Bin Yayla*'yı edebiyat, etnoloji, etoloji, politika, müzik vb türlerden hangi sınıfa sokacağı sorulduğunda Deleuze şu yanıtı verir:

felsefe, yalnızca felsefe, sözcüğün geleneksel anlamında. Resmin ne olduğu sorulduğunda cevap görece basittir. Bir ressam çizgiler ve renkler alanında yaratan birisidir (çizgiler ve renkler doğada varolsa bile). Benzer biçimde bir filozof da kavramlar alanında yaratan birisi, yeni kavramlar icat eden birisidir. Yine burada

¹¹⁴ *Bin Yayla* üzerine bir eleştirisinde, Arnaud Villani, pre-Sokratik ve Heideggerci *physis* kavramlarının Deleuze'e uygunluğundan bahseder. "Bu nokta sorulduğunda, Deleuze *physis*'in eserinde bir rol oynadığını kabul eder, fakat anahtar sorunlarda genellikle olduğu gibi imalı bir rol" ["Geographie physique de *Mille Plateaus*", *Critique* 455 (April 1985), s. 336].

Sonsöz

*düşünce felsefenin dışında varolur, fakat bu özel kavramlar biçiminde değil. Kavramlar sıradan yaşamla, sıradan ya da günlük düşünce akımlarıyla etkileşen tekilliklerdir.*¹¹⁵

Felsefe de, resim gibi bir yaratma biçimidir ve bu yönden o, Deleuze'ün bir 1985 söyleşisinde açıkladığı gibi, aynı zamanda bilime benzer. “Bilimin asıl nesnesi işlevler yaratmaktır; sanatın asıl nesnesi duyulabilir toplamlar yaratmaktır ve felsefenin nesnesi kavramlar yaratmaktır”.¹¹⁶ Hakikat, “önceden varolan, keşfedilmesi gereken bir şey değil”, fakat,

*her bir alanda yaratılması gereken bir şeydir. ... Önceden kurulu fikirleri ‘tahrif’ etmeyen hiçbir hakikat yoktur. ‘Hakikat bir yaratmadır’ demek, hakikat üretiminin bir maddeyi işleyen ve biçimlendiren bir işlemler dizisinden, gerçek bir tahrifler dizisinden geçtiğini ima eder.*¹¹⁷

Bu ifadelerde Deleuze, düşüncenin özgül tarzlarını -felsefe, sanat, bilim- ve onların karşılığı olan nesneleri -kavramlar, duyulabilir toplamlar ve işlevler- resmeder, fakat temelde düşünce onun için hem deneyim, hem de yaratma, maddeleri işleyen ve şekillendiren ve böylece hakikat üreten bir şey olarak kalır. Deleuze burada tekilliklere daha öncekinden biraz farklı bir rol yükler, fakat bu, düşüncesinde büyük bir değişimi temsil etmez. Kendi fark felsefesinde Deleuze, tekillikleri düşünceye saldıran şiddetli güçlerle, deneysel/deneyimsel düşünce boyutuna vurgu yapan bir görüşle özdeşleştirir. 1980 söyleşisinde, aksine, tekillikleri sıradan düşünce akışlarıyla etkileşen kavramlar olarak, düşünce içinde yaratıcı fark gücüne vurgu yapan ve özel bir felsefi pratiği karakterize eden bir görüşle tasvir eder. Tekillik-kavramlar, sıradan düşünce içinde dengesizliğe yol açan paradoksal unsurlar olan köksap, soyut

¹¹⁵ “Entretien 1980”, *L'Arc* 49 (yeniden gözden geçirilmiş basım 1980): 99.

¹¹⁶ Bu söyleşi için bkz.. *L'Autre Journal* 8 (Oct. 1985): 13.

¹¹⁷ *L'Autre Journal*, s. 16.

makinalar ve vakalar¹¹⁸ türünden nosyonlardır ve Deleuze ve Guattari'nin temel stratejisi bu tür paradoksal unsurları icat etmek ve onların çeşitli disiplinlerin içinden geçen düzen bozucu sonuçlarını geliştirmektir. Fakat bu aynı zamanda, yine paradoksal unsurların başka bir düzeniyle -rastlantısal noktalar, cisimsiz yüzeyler, simulakrumlar, salt ve boş zaman biçimi vb- çalışmak dışında Deleuze'ün fark felsefesi içindeki pratiğidir. Böylece tekilliklere düşünce aracılığıyla pasif alımları ya da düşünce içindeki aktif üretimleri açısından yaklaşılabilir, ama onlar her iki durumda da, düşünceyi bir özdeşlik mantığı dışına hareket etmeye zorlayan fark güçleri olarak kalır.

Benim başlıca amacım Deleuze'ün fark felsefesini ve Deleuze-Guattari'nin arzulama-üretimi felsefesini bazı ayrıntılarıyla tasvir etmek olmuştur, ancak onların düşüncelerinin 1960'lar ve 1970'lerin diğer Fransız filozoflarınıninkile ilişkisine dair bir kaç söz de söylenmelidir. Deleuze ve Guattari Fransız postyapısalcılığının gelişiminde önemli bir rol oynamışlardır ve burada onların eserleriyle çağdaşlarının (örneğin Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Louis Marin, Michel de Certeau, Clément Rosset, Paul Virilio, François Laruelle) eserlerini birbirine bağlayan bir çok alışveriş çizgisini gözden geçirmek imkansızdır. Fakat onların yazıları ve çokça tartışılan iki postyapısalcının -Jacques Derrida ve Michel Foucault- yazıları arasındaki yakınlıkların kısa bir değerlendirmesiyle muhtemelen onların postyapısalcılık içindeki konumlarına dair bir fikre ulaşılabilir. Her ne kadar Deleuze'ün ilk yazılarını ve Guattari ile ortak girişimlerini tek bir Nietzscheci temalar kompleksiyle esinlenmiş görsem de, *Anti-Oedipus*'un bir çok yönde Derrida'nın yapıbozumuyla uyumlu bir fark felsefesinden Foucault'nun soykütüksel erk incelemesiyle yakından ilişkili bir arzulama-üretimine doğru bir dönüşüme işaret ettiğini de öne süreceğim.

¹¹⁸ "*Bin Yayla*'da birçok kavram deneyi vardır: köksap, düz uzam, vaka, hayvan-oluş, soyut makina, diyagram vb. Guattari pek çok kavram yaratır ve ben de aynı felsefe kavrayışına sahibim" ("Entretien 1980", s. 100).

Deleuze'ün fark felsefesiyle Derrida'nın yapıbozumcu *différance* felsefesi arasında bir takım çarpıcı paralellikler vardır. Her iki yazar da Platoncu idealizmin zarif ikili karşıtlıklarını altüst etmede ve farkın Hegelci *Aufhebung*'una meydan okumada kararlıdır ve her ikisi de fark incelemelerinin esinini Nietzsche ve Heidegger'de bulur. Derridacı *différance* bir çok noktada Deleuzecü farka benzer: o hem uzamsal, hem de zamansaldır, bir farklılaşma ve bir ertelemedir (tıpkı güç istenci ve ebedi dönişte açığa çıkan Deleuzecü fark gibi); o asla mevcut değildir, ancak her zaman zaten olagelmıştır ya da olmak üzeredir (tıpkı şimdisi olmayan geçmiş ve geleceğin yani *aion*'un zamanı içinde yer alan Deleuzecü fark gibi); o hem yapısal hem de genettiktir, terimler ve terimlerin arasını ayıran aralayıcı hareket arasındaki uzamdır (Deleuze'ün aktif kendi kendini farklılaştırıcı farkı gibi); o hiçbir sabit özdeşliğe sahip değildir, ancak kendisinden farklılaşır (Deleuze ve Derrida'nın ikisinin de bir simulakrum olarak adlandırdıkları şey, model ve kopya mantığını imkansız kılan bir şey); ve o ne bir sözcük ne de bir kavramdır, çünkü bir göndermesellik ya da özdeşlik mantığına boyun eğmez (Deleuze'ün bir kavramsal-olmayan kavram olarak adlandırdığı şey).¹¹⁹

3. Bölüm'de Deleuze'ün bir çok yapıbozumcudan farklı olarak düşünce ve deneyimi dile indirgemediğine değindim. Bununla beraber, Deleuze ve Derrida bu konuda da birleşir, çünkü ikisi de terimin sık kullanılan anlamında 'metinselci' değildir. Derrida "*il n'y a pas de hors-texte (metnin dışında hiçbir şey yoktur)*"¹²⁰ sözüyle ünlüdür, fakat o bununla, gösterge ağlarından başka hiçbir şey olmadığını kastetmez. *Konumlar*'da Derrida, "sık sık 'yazı' veya 'metin'in grafik ya da 'sözcüksel' olanın ya duyulabilir ya da

¹¹⁹ Derrida'nın *Positions*'ı. [çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981)] *différance*'ın bu yönlerine erişilmesi en kolay ve kısa girişi sağlar. *Différance* konusunda, farklılaşma/erteleme olarak, bkz., ss. 8-10; mevcut-olmayan olarak, s. 45; yapısal ve genetik olarak, ss. 27-8 ve 106-7; simulakrum olarak, s. 58; ne sözcük ne de kavram olarak, s. 40.

¹²⁰ *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), s. 158.

görülebilir mevcudiyetine indirgenemeyeceği oğusunda ısrar ettim” der; *Dissemination*’da “bir metin asla ‘göstergeler’ ya da ‘gösterenler’den oluşmaz” açıklamasında bulunur.¹²¹ Rodolphe Gasché’nin yakın zaman önce öne sürdüğü gibi, “hiçbir ekstra-metin yoktur”(Gasché’nin Derrida’nın deyimini daha tatmin edici çevirisi)

tam anlamıyla şunu ifade eder: metin dışında kalan hiçbir şey, bir son neden gibi, metinsel göndermelerin *yerine getirici işlevini* (*Erfüllungsfunktion*) üstlenemez. O metinlerden başka hiçbir şey olmadığı ya da ayrıca her şeyin bir dil olduğu sonucuna kesinlikle izin vermez.¹²²

Gasché’nin gösterdiği gibi, Derrida’nın ‘metin’i preontolojik (ne yok ne mevcut, ne varlık ne hiçlik) ve prelojiktir (ne mantıksal ne mantık dışı). O ne anlaşılabilir ne de duyulabilirdir ve o “anlam ve saçma, anlam ve anlam yokluğu karşıtlığının aşırılığı içindedir”.¹²³ O “tam kuruluşları anında ve karşıt olarak tanımladıkları şeyler aracılığıyla ideallikler ya da her türlü aşkınsalın zorunlu bozulusunun hesabını veren sözde-aşkınsal sentez” olan ‘arkhe-yazı’ alanıdır.¹²⁴ Bu tasvire göre Derridacı metin büyük oranda Deleuze’un metafiziksel fark alanıyla aynıdır -ontolojik ve mantıksal olarak

¹²¹ *Positions*, s. 65; *Dissemination*, çev. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. 261.

¹²² Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), s. 281.

¹²³ Gasché, ss. 148-9. Metnin preontolojik ve prelojik doğası üzerine tartışma için, özellikle bkz., ss. 148-53.

¹²⁴ Gasché, s. 274. Gasché metni “altyapılara” göre tasvir etmeyi seçer. Ona göre “altyapılar”,

felsefi sentezlemenin karakteristiği olan birleştirme tarzından daha eski ya da daha ‘basit’ bir sentez tarzını temsil eder. Altyapılar açısından sentez, klasik sentez kavramının durumunda olduğu gibi, birbiriyle zıtlık oluşturacak şekilde bir karşıtlık ilişkisi içinde olmaya ihtiyaç duymayan bir çok belirlenmemiş imkanları birlikte sürdüren bir karışıklık ve karmaşıklık içerir. (s. 152)

Gasché aynı zamanda, altyapıların “yüzeyle karşıt derin yapılar” olmadığını öne sürer: “onlara ilişkin hiçbir derinlik yoktur” (s. 155). Deleuze bağlayıcı, bitişirici ve ayırıcı sentezler aracılığıyla yapılanmış tekil noktaların cisimsiz bir yüzeyinden söz ettiğinde benzer noktalara işaret ediyor görünür.

sorunsal olan (ekstra-varlık ya da ?-varlık sahibi cisimsiz bir maddilik, anlam ve saçma arasındaki ayrımı önceleyen aşkınsal bir *anlam* boyutu) ve ayırıcı sentez boyutu olarak geleneksel felsefenin çeşitli temel düalizmlerinin mümkün yıkım koşulu olduğu kadar imkanının da koşulu olan temelsiz bir aşkınsal temel.

Bununla beraber düşünceleri arasında bu tür açık benzerliklere rağmen Deleuze ve Derrida en azından üç önemli yönde birbirinden ayrılırlar: felsefe kavrayışlarında, sorunsal kavramları yerleştirme konusundaki stratejilerinde ve dilin düşüncedeki rolü konusundaki anlayışlarında.

Derrida'ya göre dünya basitçe bir dil değilse bile, onun için felsefe temelde dilbilimsel bir etkinlik olarak görünür. Derrida kendi pratiğini bir “çifte yazım” pratiği olarak tanımlar: bir felsefi metin içinde zorunlu olarak hiyerarşik, önyargılı bir düalizm olan verili ikili bir karşıtlık (örneğin söz-yazı, mevcudiyet-yokluk, içerisi-dışarısı) yahtır ve bu hiyerarşiyi yıkar; ama aynı zamanda felsefi metine bu metnin düzenli biçimde işleyişini bozan bir terimi yeniden-kazır.¹²⁵ Örneğin “Platon’un Eczanesi”nde Derrida Platoncu söz-yazı hiyerarşisini devirir, ama aynı zamanda Platoncu korpusun içine, Platon’da zaten varolan ancak baskı altında tutulmuş biçimde bulunan sorunsal *pharmakon* kavramını yeniden-kazır, böylelikle metnin her yerine yıkıcı bir şiddeti taşır.¹²⁶ Derrida bu çifte yazımın ikinci aşamasının (sorunsal bir kavramın yeniden-kazınması) zorunlu olduğuna inanır, çünkü verili bir hiyerarşi devrilse bile ikili karşıtlıklar hiyerarşisi kendisini sürekli yeniden kurar.¹²⁷ Öyleyse felsefenin görevi bitmez tükenmez bir analizi ve söylemi düzenleyen -ve söylemi yeniden yapılandırmak için sürekli yeniden toplanan-ikili karşıtlıkların yıkımını yürütmektir.

¹²⁵ Derrida, *Positions*, ss. 41-2’de bu ‘çift yazım’ı tamamen açık bir biçimde tasvir eder.

¹²⁶ Bkz., “Platon’s Pharmacy”, *Dissemination* içinde, çev. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), ss. 63-171.

¹²⁷ *Positions*, s. 42.

Derrida, felsefenin temelde bir metinsel şerh ve yorum biçimi olduğu hermenötik bir geleneğin içinde çalışır. O basitçe felsefenin dışına adım atmayı aldatıcı bulur çünkü metafiziğin karşıtlıkları dilin içine işler ve ileri sürülen herhangi bir alternatif söylem içinde zorunlu olarak yeniden ortaya çıkar. Dilbilimsel-olmayan ancak yalnızca felsefi söylem içinde beliren bir *différance* boyutu tasvir eder. Metafiziğin ve metafiziğin zeminini aşındıran sorunsal kavramların temeli olan *différance*, Kant'ın aşkınsal eleştirisinin titiz bir uğraşısının mantıksal sonucudur, metafizik gelenek içinden içkin bir özeleştirinin sonucudur. Metafiziğin kapsamlılığı ve esnekliği varken, sorunsal terimlerin felsefe içine yeniden-kazınması geleneksel hiyerarşik düalizmlerin yıkılması için biricik makul strateji olarak görünür.

Deleuze aksine hermenötik geleneğe az ilgi gösterir. Bunun yerine, kendi kendisiyle tutarlı bir paradokslar mantığına (ya da anti-mantığına) göre organize edilmiş karışık kavramlar sistemi yaratarak Spinoza örneğini izler (en azından Deleuze'ün Spinoza'yı okuduğu şekliyle). Deleuze'ün bir 'bilimkurgu' yazarı olduğu söylenebilir.¹²⁸ Bir yandan, kara delikler, *n*-boyutlu uzam, parçacık-dalgalar vb tarzında bu tür karşı sezgisel nosyonların mantıksal sonuçlarını inceleyen bir teorik bilimci gibi kavramlar geliştirir. Öte yandan, simulakrumlar, gücül tekilikler ve anonim güçler ya da biçimsiz bedenler ve cisimsiz yüzeylerden meydana gelseydi gerçekliğin neye benzeyeceğini göstererek bir Borges, bir Le Guin tarzında hayali dünyalar ya da alternatif evrenler kurar. *Différance*, *pharmakon* ya da kökensel iz gibi Derridacı nosyonlara benzeyen paradoksal kavramlar icad eder, fakat bu kavramları geleneksel metinlere yeniden-kazımdan çok alternatif bir dünyanın yapı taşları olarak

¹²⁸ Deleuze Hume konusunda şunu söyler, "onun ampirizmi, henüz terim varolmadan önce, bir tür bilimkurgu evrenidir. Bilimkurguda olduğu gibi başka yaratıklar tarafından gözlenen kurgusal, görülmedik, yabancı bir dünya izlenimine ancak aynı zamanda bu dünyanın zaten bizim dünyamız olduğu ve bu başka yaratıkların biz olduğumuz yönünde önseziye sahip olunur" ["Hume". *Histoire de la philosophie: les lumières* içinde, ed. François Châtelet (Paris: Hachette, 1972), IV, 65.]

kullanır. (Deleuze'ün eserlerinin mantıksal argümanlardan daha çok terimlerin kapsamlı tanımları olarak görünmesi bu nedenden dolayıdır.) Bu alternatif kozmoz içinde bir cisimsiz fark boyutunu yalıtır ve herhangi bir dil felsefesi ya da önerme teorisi içinde bu tür bir boyutun zorunluluğunu savunur; fakat yine farkın kendisini alttemsili deneyim (örneğin Proustçu hatırlama ya da Masochçu fantazi) içinde açığa vurduğunu ve gidimli olmayan bedenler/güçlerin cisimsiz fark yüzeyiyle birlikte varolduğunu ve etkileştiğini de belirtir.

Böylece Deleuze, Derrida gibi felsefeyi temelde bir yorum biçimi olarak ele almaz, düşüncenin geleneksel felsefi söylem içinde kalması gerektiğine ve durmadan metafizikle savaştığına da inanmaz. Bazıları Deleuze'ün kendi söyleminin statüsünü sorunlaştırmadığını ve böylece kaçınılmaz dil sorunuyla yüzleşmediğini öne sürebilir,¹²⁹ ancak inanıyorum ki o, basitçe yapıbozumun bazı tuzaklarından kurtulmada ve başka araştırma alanları açmada kendisine yardımcı olan bir kurguyu benimsediği yanıtını verecektir. Eğer felsefe metinsel yorumla sınırlandırılırsa, gidimli olmayan, yalnızca söylem içinde (söylemin temelsiz temeli olarak *différance*) ve böylece yalnızca bir söylem işlevi -dilbilimsel ya da göstergebilimsel bir idealizme (her şey metindir) kolaylıkla izin veren bir konum- olarak ortaya çıkacaktır. Ve eğer düşüncenin metafiziksel düalizmlerle sonsuz bir mücadeleye girişi gerekiyorsa, savaştığı düalizmleri yıktığı kadar *sürdüren* sürtüşmeli, karşıtsal ve reaktif bir ilişkide tuzağa yakalanmış olur. Dil ve metafiziğin felsefenin kaçınılmaz ve aşılabilir sorunları olduğu argümanının kendisi bir kurgudur (belirtilen ilkelerinin aksine yapıbozum yeni bir temelcilik olmadıkça) ve o çoğu kez disipliner bir işlev hizmeti veren bir kurgudur (felsefenin dışında düşünmeniz *imkansızdır*). Deleuze'ün yaptığı şey basitçe dili daha büyük bir gidimli olmayan fark ve güçler alanına yerleştirmesine izin veren farklı bir kurgu yaratmaktır.

¹²⁹ Vincent B. Leitch, *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction*'da [(New York: Colombia University Pres, 1983), s. 223.] Deleuze ve Guattari'yi bu zeminlerde eleştirir.

Kendi fark felsefesinde Deleuze, incelemelerini dil ve onun temelsiz temeliyle sınırlamadığı gibi, söylem ve güçler arasındaki ilişkiyi de doğrudan incelemeyi. Bir cisimsiz fark ve biçimsiz güçler düalizmine sıkıca yapışmak yoluyla şizofrenik beden-güçler alanı içinde meydana gelen orgazmik sözcük parçaları ve sessel bloklar oyunundan rasyonel söyleme nüfuz eden (yapıbozumcu) fark oyununu ayırarak yapıbozumla tedirgin bir ittifakı sürdürür. Bununla beraber Deleuze ve Guattari'nin arzulama-üretimi felsefesinde güçlerin dille ve göstergelerle ilişkisi sorunu göze çarpacak bir konuma gelir. Bir güçler monizmini benimsemek yoluyla göstergelerin maddiliğini keşfe çıkabilir ve bir eylem tarzı olarak bir semiosis incelemesi başlatabilirler. Bu konuda Deleuze ve Guattari *Hapishanenin Doğuşu*'nun (1975) Foucault'suna oldukça yakındır.

Foucault gibi, Deleuze ve Guattari de semiosis pratik olarak, bir erk alanındaki (ya da Deleuze ve Guattari'nin terimleriyle sınırlandırılmış bir arzulama-üretimi alanındaki) bir çok güç arasında bir güç olarak ele alırlar. *Anti-Oedipus*'ta Deleuze ve Guattari, bedenler ve güçlerin etkileşimini düzenleyen toplumsal oluşumların işlevsel parçaları olarak temelde bir göstergeler tarihi olan bir temsil tarihini öne sürerler. 4. Bölüm'de tartıştığım gibi, Deleuze ve Guattari'nin despotik ve kapitalist makinalarının erk konfigürasyonları, Foucault'nun *ancién régime*'in cezalandırma tiyatrosu ve modern hapishaneye ait disiplin makinası olarak tanımladığı şeyde açığa vurulanlarla önemli ölçüde benzerlik taşır. *Bin Yayla*'da Deleuze ve Guattari, anlamlandıran sistemlerin (ya da gösterge rejimlerinin) tipolojisini genişleterek bu temsil tarihini ayrıntılandırır. Aynı zamanda pragmatik-yönelimli bir dilbilimin ve başka şeyler arasında Foucault'nun modern hapishane tarihinde kurduğu şeyin uygun ayrıntılı analizlerini biçimlendiren maddi, 'makinasal' bir göstergebilimin teorik temelini geliştirirler. Foucault'nun izlediği suçluluk söylemini, onlar bedenlerin cisimsiz dönüşümlerine yol açarak toplumsal yükümlülükler koyan *mots d'ordre*, söz-edimleri açısından çerçevelerler. Foucault'nun disipliner beden teknolojilerini, onlar insan çokluklarını biçimlendiren toplumsal-teknolojik makinanın indeksleri olarak

görürler. Ve Foucault'nun panoptisizmini, onlar toplumsal teknolojik makinaların ve gösterge rejimlerinin heterojen ve birbirine benzemeyen iki katmanını organize eden ve sıralayan bir soyut makina, bir içkin neden olarak tanımlarlar.¹³⁰

Anti-Oedipus'ta Deleuze ve Guattari kendi temsil tarihlerinden oyuncu bir biçimde bir 'evrensel tarih' olarak söz ederler ve *Bin Yayla*'da kendi teorik kategorilerini genellikle apodiktik hakikatlermişçesine sunarlar, fakat bu şemaları kurgular olarak yani hiçbir mutlak kesinlik iddiasına sahip olmayan modeller olarak gördükleri açıktır. Bununla beraber, bu kurgular narsistik sapkınlıklar değil, özgül tarihsel durumlarda pragmatik müdahalelerdir. Aslında Deleuze ve Guattari kendi değişik taksonomilerini, haritalarını ve modellerini Foucault'nun kendisine ait tarihleri gördüğü gibi görürler. Kendi erk soykütüklerinde Foucault, Nietzsche'nin "etkin tarih" (*wirkliche Historie*) olarak adlandırdığı, kendisinin "perspektif olarak bilgiyi olumlayan", "süreklilikleri olmayan" tarih olarak tasvir ettiği şeyi yazar. Kasıtlı bir değer biçme, olumlama ya da olumsuzlama olarak bu tür tarih çarpıtılmıştır; "en iyi panzehirin reçetesini yazmak için kolay kolay ortadan kalkmayan zehirli izlere ulaşır".¹³¹ Etkin tarih "şimdinin bir tarihi"dir¹³², Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nu tasvir ettiği biçimde, katlanılamayacak bir mevcut durumdan başlayan ve sonra bu durumun, şimdinin dönüştürülmesi için bir araç olarak hizmet veren bir soykütüğünü icat eden bir tarihtir. Onun soykütükleri analizlerinde çoğu kez soyut ve yoğun biçimde teoriktir, fakat Foucault'nun 1971'de Deleuze'le birlikte yürüttükleri bir tartışmada vurguladığı gibi, onun için teori pratiktir. "Erk mücadelesi verenlerin

¹³⁰ Bu çizgiler boyunca Foucault'nun kapsamlı bir analizi için bkz.. Deleuze'ün yakın zamanlarda yayımlanan *Foucault*'su (Paris: Minuit, 1986).

¹³¹ "Nietzsche, genealogy, history", *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, çev. Donald F. Bouchard ve Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), ss. 153. 157. 'Etkin tarih' ve Foucault'nun soykütüksel metodu üzerine bir tartışma için bkz., Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2. basım (Chicago: University of Chicago Press, 1983), ss. 104-25.

¹³² *Discipline and Punish*, çev. Alan Sheridan (New York: Pantheon, 1977), s. 31.

yanı sıra yürütülen bir etkinliktir ve onların güvenli bir mesafeden aydınlatılmaları değil. Bir ‘teori’ bu mücadeledenin bölgesel sistemidir”. Deleuze, Foucault’nun değerlendirmesini “kesinlikle” diye yanıtlar.

*Bir teori tam anlamıyla bir alet çantası gibidir. ... Kullanışlı olması gerekir. İşlev göstermesi gerekir. Ve kendisi için değil. Başta teorisyenin kendisi olmak üzere onu hiç kimse kullanmazsa (bu durumda onu kullanmayan teorisyen bir teorisyen olmaktan çıkar), o zaman teori değersizdir ya da uğrak uygun değildir. Bir teoriyi gözden geçirip düzeltmeyiz, yenilerini kurarız.*¹³³

Deleuze-Guattari ve Foucault’nun -mevcut erk yapılarını değiştirmek için kurgu-müdahaleler yaratan teorist-pratisyenler olarak- Nietzscheci perspektivizmi ve estetizmi onaylamaları bu anlamdadır.

Çağdaş filozofların sürüp giden önemi üzerine bir değerlendirmeye kalkışmak tehlikeli bir iştir, özellikle de kendileri önlerinde bir çok ilginç eser bulunduğunun işaretini veriyorlarken. Bununla beraber, son birkaç on yıl boyunca Deleuze ve Guattari’nin Fransız entelektüel yaşamında postyapısalcılık içinde önemli bir konum işgal eden başlıca figürler olarak belirginleştikleri rahatlıkla söylenebilir. *Nietzsche ve Felsefe* ve *Anti-Oedipus*, Fransız düşüncesinde, biri yeni Fransız Nietzsche’si’nin belirişine ve diğeri hem yapısalcı, hem de Lacancı görünümleriyle gösteren bilimlerinden kopuşa ve erk, arzu ve beden analitiğine yönelişe işaret eden önemli dönüm noktaları olarak öne çıkar. Deleuze’ün fark felsefesi Kantçı eleştirinin yaratıcı bir versiyonunu dillendirmenin

¹³³ Deleuze ve Foucault, “Intellectuals and Power”, *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, s. 208. Foucault’nun, Deleuze’ü, tüm eserlerinde erk sorununu konu edinmiş olmakla övdüğünü kaydetmek ilginçtir:

Sizin kitaplarınızı okumak (*Nietzsche*’den tutun, *Capitalism and Schizophrenia*’dan beklediğim şeye kadar) benim için gerekli olduysa, şu sorunun keşfinde çok ileriye gitmiş gördükleri içindir: anlam. gösteren ve gösterilen vb eski temalar altında erk, erk eşitsizlikleri, erk mücadeleleri sorununu geliştirdiniz. (ss. 213-4)

yanında, farkı fiziksel, biyolojik, matematiksel ve psikolojik belirleşleri içinde kucaklamak için felsefi söylem içindeki fark analizini geliştirerek Derridacı yapıbozuma aydınlatıcı bir alternatif sağlar. Deleuze ve Guattari'nin arzulama-üretimi felsefesi Lacancı psikanalize en temel düzeyde meydan okumanın yanında, Foucault'nun soykütüksel erk incelemesine, arzu ve erk arasındaki ilişkiyi sorunlaştıran ve Foucault'nun Nietzscheci bakış açısının radikal teorik imalarının altını çizen önemli bir tamamlayıcı olarak hizmet eder.

Filozoflar olarak Deleuze ve Guattari'nin önemi açıktır. Fakat eserlerinin edebiyat incelemesi için başlıca önemi nedir? Onların tüm toptancı teorilere karşıtlıkları belirlenmişken, eserlerinde bir çok metodolojik stratejiler ve sistematik biçimde ilişkilendirilmiş büyük ilgi çekici kavramlar bulunabilse bile, bunun birleştirilmiş bir eleştirel metodoloji ya da sistem dillendiren bir şey olmadığı açıktır. En azından İngiliz ve Amerikan edebiyat eleştirisinin çoğunluğu için bir eleştirel pratik model de örneklemes. Proust ve Sacher-Masoch incelemelerinde Deleuze ve Kafka analizlerinde Deleuze ve Guattari edebiyat eleştirmenleri olarak değil, fakat kendi fikirlerini geliştirmek için başka yazarları kullanan filozoflar olarak yazarlar. Proust'ta, Deleuze bir göstergeler tipolojisi ve bir ayrımsal özler teorisi bulur. Sacher-Masoch'da bir yasa, fantazi ve imgelem felsefesi yalıtır. Kafka'da Deleuze ve Guattari bir köksapsal yazı makinası, toplumsal arzu ve erk ağırları konusunda kendisi gerçek üzerine bir deneyim olan bir haritalama açığa çıkarırlar. Tüm bu örneklerde Deleuze ve Guattari, zaman zaman rakip yorumların iddialarını ya da kendi tezlerine direnen metinlerin ortaya çıkardığı güçlükleri kasten görmezden gelerek polemiksel tartışma açarlar. Böyle yapmakla, yalnızca Fransız felsefi yazınındaki oldukça yaygın bir biçimin uylaşımlarını dikkate alırlar, fakat bir çok Anglo-Amerikan eleştirmeninin bu tür pratiklerle rekabet etmeyi benimseyip benimsemeyeceği şüphelidir.

Sonsöz

Deleuze ve Guattari'nin edebiyat öğrencilerine sunacakları şeyin pratik eleştiriden çok eleştirel teori düzeyinde olduğunu öne süreceğim. Deleuze ve Guattari'nin toplumsal dilbilim ve söz-edimi teorisini pragmatik bir dil teorisi içinde özümsemeleri politik eylem ve güç dağılımı olarak kapsamlı bir söylem analizi için ilginç beklentilere kapı açar. Minör dilleri ve edebiyatları ele alışları, toplumsal ve sanatsal marjinalliğin ilişkilerini keşfetmek ve edebi modernizm ve postmodernizmin politik imalarına değer biçmek için sorunsal da olsa şaşırtıcı imkanlar öne sürer. *Anti-Oedipus*'taki temsil tarihleri ve *Bin Yayla*'da bunu izleyen çeşitli gösterge rejimlerini inceden inceye işleyişleri, daha büyük toplumsal baskı kalıpları içinde şifahilik ve okur yazarlık üzerine bir inceleme için ümit verici gelişim çizgilerine işaret eder. Sonuç olarak ve inanıyorum ki en önemlisi, Foucault okumaları, ne ekonomik belirlenimcilik (en son örnekte bile) ne de psikolojik evrenseller üzerine (ister cinsel, ister ailesel ya da yapısal olsun) kurulmuş olan erk ve arzunun toplumsal konfigürasyonları içinde tarihsel, materyalist bir edebiyat incelemesine yönelik yola işaret eder.

Deleuze ve Guattari'yi okumak için elbette başka nedenler de vardır. Eserlerinden yararlanmak için onların temel tutumlarını paylaşmak gerekmez, çünkü ikisi de en tuhaf ve sapkın uğraklarında bile geniş bir konular alanı -filimde yakın çekimin doğası, göçebelerin metalurjiyle ve kentlerle ilişkisi, niteliksel olarak farklı iki sermaye biçiminin kapitalizmde birlikte varoluşu, sadizm ve mazoşizm arasındaki karşıtlık, bir yapısalılık anlayışı için diferansiyel hesap teorisinin önemi vb- içine çarpıcı vukufklar sunan sürekli yaratıcı düşünürlerdir. Yazıları cazip bir yoğunluğa ve nadiren bilgiçliğe ya da sıkıcı özdüşkünlüğe sapan canlı, barok bir hümorea sahiptir. Ve eserlerinde, özellikle övgüye değer bulduğum, başkalarının düşüncelerini ele alışlarında bir canlandırıcı kin ve *ressentiment* yokluğu, cömert bir olumlama ruhu vardır. "Bir yazar hakkında yazarken idealim" der Deleuze,

Sonsöz

onun üzülmüne yol açacak ya da o ölmüşse onu mezarında ağlatacak hiçbir şey yazmamaktır: üzerine yazılan bir yazar hakkında düşünmek. Hakkında, artık kendisinin bir nesne olamayacağı ve artık kendisiyle özdeşleşilemeyeceği kadar güçlü düşünmek. Bilgiçlik ve samimiyetin çifte alçaklığından sakınmak. Bir yazara, verebildiği, yaratabildiği sevincin, gücün, aşk dolu ve politik yaşamın birazını geri vermek. (D 142)

Bu kitaptaki çabam böylesi bir ruhu taklit etmek olmuştur.

Bibliyografya

Deleuze ve Guattari'nin Eserleri

Başlangıçta ayrı olarak basılmış, daha sonra Deleuze ve/veya Guattari'ye ait kitaplara eklenmiş makaleler listeye alınmamıştır. Daha fazla kaynak bilgisi için bakınız *SubStance* Deleuze özel sayısı, no. 44/45 (1984).

I. Gilles Deleuze'ün Kitapları

(1952) With André Cresson, *David Hume, sa vie, son oeuvre*, Paris: PUF.

(1953) *Empirisme et subjectivité*, Paris: PUF.

(1953) *Instincts et institutions* [collection of texts edited by Deleuze], Paris: Hachette.

(1962) *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF. (1983) *Nietzsche and Philosophy*, tr. Hugh Tomlinson, Minneapolis: University of Minnesota Press.

(1963) *La Philosophie critique de Kant*, Paris: PUF. (1984) *The Critical Philosophy of Kant*, tr. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Minneapolis: University of Minnesota Press.

(1964) *Marcel Proust et les signes*, Paris: PUF. Rev. edn. published 1970, 1971, 1976 as *Proust et les signes*. (1972) *Proust and Signs* [Tr. of the 2nd edn], tr. Richard Howard, New York: G. Braziller.

(1965) *Nietzsche*, Paris: PUF.

(1966) *Le Bergsonisme*, Paris: PUF.

(1967) *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris: Minuit. (1971) *Masochism: An Interpretation of Coldness and Cruelty*, tr. Jean McNeil, New York: G. Braziller.

(1968) *Différence et répétition*, Paris: PUF.

(1968) *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Minuit.

(1969) *Logique du sens*, Paris: Minuit.

(1970) *Spinoza*, Paris, PUF. (1981) Rev. edn. published as *Spinoza: Philosophie pratique*, Paris, Minuit.

(1975) *Mémoire et vie* by Henri Bergson [collection of texts edited by Deleuze], Paris: PUF.

Bibliyografya

- (1977) With Claire Parnet, *Dialogues*, Paris: Flammarion.
(1987) *Dialogues*, tr. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, London: Athlone, and New York: Columbia University Press.
(1979) With Carmelo Bene, *Superpositions* Paris: Minuit. Originally published in Italian (1978), Milan: Feltrinelle economica.
(1981) *Francis Bacon: Logique de la sensation*, 2 vols., Paris: Editions de la différence.
(1983) *Cinéma 1: l'Image-Mouvement*, Paris: Minuit. (1986) *Cinema 1: The Movement-Image*, tr. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Minneapolis: University of Minnesota Press.
(1985) *Cinéma 2: l'Image-Temps*, Paris: Minuit.
(1986) *Foucault*, Paris: Minuit. English translation by Sean Hánd (1988), foreword by Paul A. Bové, Minneapolis: University of Minnesota Press.

II. Félix Guattari'nin Kitapları

- (1972) *Psychanalyse et transversalité*, preface by Deleuze, 'Trois problèmes de groupe', Paris: Maspéro.
(1977) *La Révolution moléculaire*, Fontenay-sous-Bois: Editions Recherches. (1980) Rev. edn, Paris: 10/18. (1984) *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*, tr. Rosemary Sheed, New York: Penguin. [Includes material from *Psychanalyse et transversalité* and *La Révolution moléculaire*, as well as one essay from *Les années d'hiver 1980-1985*.]
(1979) *L'Inconscient machinique*, Fontenay-sous-Bois: Editions Recherches.
(1985) With Toni Negri, *Les Nouveaux espaces de liberté*, Paris: Dominique Bedou.
(1985) With Toni Negri, *Les Nouveaux espaces de liberté*, Paris: Dominique Bedou. [Includes three essays: Guattari and Negri, 'Les Nouveaux espaces de liberté; Guattari, 'Des libertés en Europe; Negri, 'Lutte archéologique'.]

Bibliyografya

- (1986) Les Années d'hiver 1980-1985 Paris: Barrault.
(1986) With Jean Oury and François Tosquelles, *Pratique de l'institutionnel et politique*, Vigneux: Matrice éditions.

III. Deleuze ve Guattari'nin Kitapları

- (1972) *L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie I*, Paris: Minuit. (1977) *Anti Oedipus*, tr. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane, preface by Michel Foucault, New York: Viking.
(1983) reprint, Minneapolis: University of Minnesota Press.
(1975) *Kafka: pour une littérature mineure*, Paris: Minuit.
(1986) *Kafka: For a Minor Literature*, tr. Dana Polan, foreword by Réda Bensmaïa, Minneapolis: University of Minnesota Press.
(1976) *Rhizome: Introduction*, Paris: Minuit. 'Rhizome', tr. Paul Foss and Paul Patton, *I and C* 8 (1981): 49-71.
(1976) *Politique et psychanalyse*, Alençon: des mot perdus.
(1978) With François Châtelet et al., *Où il est question de la toxicomanie*, Alençon: des mots perdus.
(1980) *Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie II*, Paris: Minuit.
(1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, tr. and foreword by Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.

IV. Deleuze'ün Makaleleri, Önsözleri, Söyleşileri

- (1946) 'Mathèse, Science et Philosophie', Introduction to Jean Malfatti de Montereaggio, *Etudes sur la Mathèse ou anarchie et hiérarchie de la science*, tr. Christian Ostrowski, Paris: Editions du Griffon d'Or, pp. ix-xxiv.
(1956) 'La Conception de la différence chez Bergson', *Etudes bergsoniennes* 4: 77-112.
(1959) 'Nietzsche, sens et valeurs', *Arguments* 15: 20-8.
(1961) 'De Sacher-Masoch au masochisme', *Arguments* 21: 40-6.
(1963) 'L'Idée de genèse dans l'esthétique de Kant', *Revue d'esthétique* 16: 113-36.

Bibliyografya

- (1963) 'Unité de A la recherche du temps perdu', *Revue de Métaphysique et de morale* 68 (4): 427-42.
- (1966) 'L'Homme, une existence douteuse', *Le nouvel Observateur* (1 June): 32-4 [on Foucault's *Les Mots et les choses*].
- (1967) With Michel Foucault, Introduction to Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir, Les fragments posthumes (1881-82)*, tr. Pierre Klossowski, vol. 5 of *Oeuvres philosophiques complètes*, Paris: Gallimard: pp. i-iv.
- (1967) 'Méthode de dramatisation', *Bulletin de la société française de philosophie* 61 (3): 89-124.
- (1967) 'Sur la volonté de puissance et l'éternel retour', in *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Paris: Minuit, 275-87.
- (1969) 'Spinoza et la méthode générale de M. Guerauld', *Revue de Métaphysique et de morale* 74 (4): 426-37.
- (1969) 'Gilles Deleuze parle de la philosophie', *La Quinzaine littéraire* 68 (March): 18-19 [interview with Jeannette Colombel].
- (1970) 'Faille et feux locaux, Kostas Axelos', *Critique* 275 (April): 344-51 [on Axelos's *Vers une pensée planétaire, Arguments d'une recherche*, and *Le Jeu du monde*].
- (1970) 'Un nouvel archiviste', *Critique* 274 (March): 195-209 [on Foucault's *L'archéologie du savoir*]. Reprinted as separate edn (Montpellier: Fata Morgana, 1972).
- (1982) 'A new archivist', tr. Stephen Muecke, in *Theoretical Strategies*, ed. Peter Botsman, Sydney: Local Consumption, pp. 215-30.
- (1970) 'Schizologie'. Preface to Louis Wolfson, *Le Schizo et les langues*, Paris: Gallimard, pp. 5-23.
- (1972) 'Hume', in *Histoire de la philosophie, Volume 4: Les Lumières (le XVIII^e siècle)*, ed. François Châtelet, Paris: Hachette, pp. 65-78.
- (1972) 'Les Intellectuels et le pouvoir', *L'Arc* 49: 3-10 [interview with Michel Foucault]. 'Intellectuals and power', tr. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, in Michel Foucault
- (1977) *Language, Counter-Memory, Practice*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 205-17.

Bibliyografiya

- (1972) 'Schizophrénie et Société', in *Encyclopédie Universalis* vol. 14, Paris: Editions Encyclopédie Universalis France pp. 733-5.
- (1972) 'Qu'est ce que c'est, tes "machines désirantes" à toi?' *Les Temps modernes* 316 (November): 854-6 [Introduction to Pierre Bénichou, 'Saint Jackie, Comédienne et Bourreau'].
- (1972) 'Trois problèmes de groupe': Preface to Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, 'Three group problems', tr. Mark Seem, *Semiotext(e)* 3 (2) (1977): 99-109.
- (1972-3) 'A quoi reconnaît-on le structuralisme?' in *Histoire de la philosophie, Volume 8: Le XXe siècle*, ed. François Châtelet, Paris: Hachette, pp. 299-335, and in *La philosophie au Xxe siècle*, Vevier, Belgium: Marabout (1979).
- (1973) 'Lettre à Michel Cressole'. Appendix to Michel Cressole, *Deleuze*, Paris: Editions Universitaire, 'Psychothèque', pp. 107-18. "'I have nothing to admit'", tr. Janis Forman, *Semiotext(e)* 2 (3) (1977): 111-16.
- (1973) 'Pensée nomade', in *Nietzsche aujourd'hui?*, Paris: 10/18, vol. 1, pp. 159-74. 'Nomad Thought', tr. Jacqueline Wallace, *Semiotext(e)* 3 (1) (1977), and tr. David B. Allison in *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, New York: Dell (1977), pp. 142-9.
- (1974) 'Préface to Guy Hocquenghem, *L'Après-Mai des Faunes: Volutions*, Paris: Grasset, pp. 7-17.
- (1975) 'Ecrivain non: un nouveau cartographe', *Critique* 343 (December): 1207-27 [on Foucault's *Surveiller et punir*].
- (1975) "Table Ronde", with Roland Barthes and Gérard Genette, in *Cahiers Marcel Proust*, new series, no. 7, Paris: Gallimard, pp. 87-116.
- (1976) 'Avenir de linguistique', Preface to Henri Gobard, *L'Aliénation linguistique*, Paris: Flammarion, pp. 9-14.
- (1976) 'Entretien avec Gilles Deleuze', *Cahiers du Cinéma* 271: 5-12. 'Three questions on *Six Fois Deux*: an interview with Gilles Deleuze', *Afterimage* 7 (Summer 1978): 112-19.

Bibliyografiya

- (1976) 'Gilles Deleuze fasciné par "Le Misogyne"', *La Quinzaine littéraire* 229 : 8-10 [book review of Alain Roger's *Le Misogyne*].
- (1977) 'A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général', *Le Monde*, 19-20 June, p. 16. Reprinted in *Recherches, Les Untorelli* 30 (November): 179-84, and as a supplement to *Minuit* 24 (5 June): no pagination.
- (1977) 'Nous croyons au caractère constructiviste de certaines agitations de gauche', *Recherches, Les Untorelli* 30 (November): 149-50.
- (1977) 'L'ascension du social', Postface to Jacques Donzelot, *La Police des familles*, Paris: Minuit, pp. 213-20. 'The rise of the social', tr. Robert Hurley, Preface to Donzelot, *The Policing of Families*, New York: Random House (1979). pp. ix-xvii.
- (1978) 'Four propositions on psychoanalysis', tr. Paul Foss, in *Language, Sexuality and Subversion*, ed. Paul Foss and Meaghan Morris, Darlington. Australia, Feral Press, pp. 135-40 [tr. Of 'Quatre propositions sur la psychanalyse', in *Politique et Psychanalyse*]
- (1978) 'Philosophie et minorité'. *Critique* 369 (February): 154-5.
- (1978) 'Politics', tr. Janet Horn, *Semiotext(e)* 3 (2): 154-63 [portions of 183 Chapter IV, 'Politiques', of Deleuze-Parnet, *Dialogues*].
- (1979) 'En quoi la philosophie peut servir à des mathématiciens ou même à des musiciens - Même et surtout quand elle ne parle pas de musique ou de mathématiques', in *Vincennes ou le désir d'apprendre*, Paris: Alain Moreau, pp. 120-1.
- (1979) 'The schizophrenic and language: surface and depth in Lewis Carroll and Antonin Artaud', in *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, ed. Josué V. Harari, Ithaca: Cornell University Press, pp. 277-95 [secs. of *Logique du sens*, ch. 13].
- (1980) 'Entretien 1980', *L'Arc* 49 (rev. edn): 99-102.
- (1980) Interview, *Libération*, 23 October, pp. 16-17.

Bibliyografya

- (1980) 'Open letter to the Negri judges', *Semiotext(e)* 3 (3): 182-5.
- (1981) Interview with Hervé Guibert, *Le Monde* (3 December), p. 15 [on *Francis Bacon*]. "'What counts is the scream'", *Guardian* (10 January 1982).
- (1981) Preface to Antonio Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris: PUF, pp. 9-12.
- (1983) 'L'abstraction lyrique', *change International* 1: 82.
- (1983) 'Francis Bacon: The Logic of Sensation', *Flash Art* 112 (May): 8-16 [excerpts from chapters 1, 3, 4, 6 of *Francis Bacon*].
- (1983) Interview, *Libération*, 3 October, pp. 30-1.
- (1983) Interview, *Le Monde*, 6 October, pp. 1, 17.
- (1983) 'Le pacifisme aujourd'hui', *Les Nouvelles* (21 December): 60-4 [interview with Deleuze and Jean-Pierre Bamberger].
- (1983) "'La photographie est déjà tirée dans les choses": entretien avec Gilles Deleuze par Pascal Bonitzer et Jean Narboni', *Cahiers du Cinéma* 352 (October): 35-40 [on *L'Image Mouvement*].
- (1983) 'Politics', tr. John Johnston, in *On the Line, Semiotext(e)*, New York: Foreign Agents Series, pp. 69-115 [Chapter IV, 'Politiques', of Deleuze-Parnet, *Dialogues*].
- (1983) 'Plato and the Simulacrum', tr. Rosalind Krauss, *October* 27 (Winter): 45-56 [excerpt from *Logique du sens*].
- (1984) 'Books', *Art Forum* 22 (5) (January): 68-9 [on *Francis Bacon*].
- (1984) 'Michel Tournier and the world without others', tr. Graham Burchell, *Economy and Society* 13 (1): 52-71 [tr. of 'Michel Tournier et le monde sans autrui', appendix to *Logique du sens*].
- (1985) 'Interview', *L'Autre Journal* 8 (October): 10-22.
- (1985) 'Les Plages d'immanence', in *L'Art des confins*, ed. Annie Cuzenave and Jean-François Lyotard, Paris: PUF, pp. 79-81.
- (1986) "'Le cerveau, c'est l'écran", entretien avec Gilles Deleuze', *Cahiers du Cinéma* 380 (February): 24-32 [on *L'Image-Temps*].
- (1986) Interview, *Libération*, 2 September, pp. 27-8. and 8 September, p. 38.

Bibliyografya

(1986) 'Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne', *Philosophie* 9 (Winter): 29-34. 'On four poetic formulas which might summarize the Kantian philosophy'. Preface to the English translation of *The Critical Philosophy of Kant*, tr. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. pp. vii-xiii.

(1986) 'La Vie comme une œuvre d'art', *Le Nouvel Observateur* 1138 (4 September): 58-60 [on Foucault].

(1987) 'Preface to the English Language Edition', *Dialogues*, tr. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, London: Athlone, and New York: Columbia University Press, pp. vii-x.

V. Guattari'nin Makaleleri, Söyleşileri ve Önsözleri

(1972) 'Laing divisé', *La Quinzaine littéraire* 132 (1 January): 22-3.

(1973) 'Le Suicide', *Cahiers de l'Herne* (June).

(1974) 'Interview/Félix Guattari', *Diacritics* 4 (3) (Fall): 38-41.

(1975) 'L'Amateur Amaté', Preface to Marc Pierret. *Le Divan romancier*, Paris: Christian Bourgois, pp. 9-15.

(1975) 'La poétique de l'énonciation', *Semiotext(e)* 1 (3).

(1975) 'Sémiologies signifiantes et sémiologies asignifiantes', in *Psychanalyse et sémiotique. Actes du Colloque de Milan*, ed. Armando Verdiglione, Paris: 10/18, pp. 151-63.

(1977) 'La Borde: un lieu psychiatrique pas comme les autres', *La Quinzaine littéraire* 250: 20-21 [discussion with Guattari, Jean ury, et al.].

(1977) 'Everybody wants to be a Fascist', tr. Suzanne Fletcher, *Semiotext(e)* 2 (3): 87-98 [from *La révolution moléculaire*].

(1977) 'Freudo-Marxism', tr. Janis Foreman, *Semiotext(e)* 2 (3): 73-5.

(1977) 'Masses et minorités à la recherche d'une nouvelle stratégie', *Recherches. Les Untorelli* 30 (November): 113-22.

(1977) 'Psycho-analysis and schizo-analysis: an interview with Félix Guattari', tr. Janis Forman, *Semiotext(e)* 2 (3): 77-85 [from *La révolution moléculaire*].

Bibliyografya

- (1978) 'Psychoanalysis and politics', tr. Paul Foss, in *Language, Sexuality and Subversion*, ed. Paul Foss and Meaghan Morris, Darlington, Australia: Feral Press, pp. 125-33.
- (1978) 'Revolution and desire: Interview with Hannah Levi and Mark Seem', *State and Mind* (Summer/Fall): 53-7.
- (1979) 'A Liberation of desire: An interview with George Stambolian', in *Homosexualities and French Literature*, ed. George Stambolian and Elaine Marks, Ithaca: Cornell University Press, pp. 56-69.
- (1980) 'The Proliferation of margins', tr. Richard Gardner and Sybil Walker, *Semiotext(e)* 3 (3): 108-11 [from *La révolution moléculaire*, 2nd edn].
- (1980) 'Why Italy', tr. John Johnston, *Semiotext(e)* 3 (3): 234-7 [from *La révolution moléculaire*, 2nd edn].
- (1981) 'Becoming-woman', tr. Rachel McComas and Stamos Metzidakis. *Semiotext(e)*, 4 (1): 86-8.
- (1981) 'Entretien avec Jack Lang sur les radios libres', *La Quinzaine littéraire* 359: 27-8,
- (1981) 'I have even met happy travelos', tr. Rachel McComas, *Semiotext(e)* 4 (1): 80-1 [from *La Révolution moléculaire*].
- (1981) The Molecular Revolution: A Talk with Félix Guattari'. *Tabloid: A Review of Mass Culture and Everyday Life* (Winter): 46-51.
- (1981) 'Interpretance and Significance', *Semiotica* special supplement: 119-25.
- (1981) Response to the question, 'Quelle est pour vous la cité idéale?', *La Quinzaine littéraire* 353: 39.
- (1982) 'Like the Echo of a Collective Melancholia', tr. Mark Polizzotti, *Semiotext(e)* 4 (2): 102-10 [from *La Révolution moléculaire*, 2nd edn].
- (1983) 'The New Alliance: An Interview with Félix Guattari by Sylvère Lotringer', *Impulse* 10 (2) (Winter): 41-4.
- (1983) 'Plaidoyer pour un "dictateur"', *Le Nouvel Observateur* 961 (8 April): 14-15 [in defence of the Socialist Minister of Culture Jack Lang].

Bibliyografya

- (1983) 'Boîte noire: le curseur à zéro' (p. 5); 'boîte noire: le non retrait' (p. 8); 'la guerre, la crise ou la vie' (p. 50); with Eric Alliez, 'Le capital en fin de compte: systèmes, structures et processus capitalistiques' (pp. 100-6); *change International* 1 (Autumn).
(1984) 'Créativité et folie', *Cahiers Actes Sud* 1 (February): 34-50 [discussion with Jean Oury].
(1984) 'La Gauche comme passion processuelle', *La Quinzaine littéraire* 422: 4.
(1984) 'Boîte noire: La valse à sept temps' (p. 3): interventions in the debate 'L'état nucléaire: Table ronde' (p. 9); *change International* (May).
(1984) 'Rêves de Franz Kafka', *Avant Scène Théâtre* 755: 4-5.
(1985) 'Cinematic desiring-machines', *Critical Theory: A Review of Theory and Criticism* 3 (7) (Autumn): 3-9.
(1985) Interview, *L'Autre Journal* 5 (May): 6-22.
(1985) 'Les rêves de Kafka', *change International* 3: 32-8.
(1986) 'Genet retrouvé', *Revue d'Etudes Palestiniennes* 21 (Autumn): 27-42. 'Genet rediscovered', tr. Brian Massumi, *The Journal of the Los Angeles Institute of Contemporary Art* (in press).
(1986) 'L'Impasse post-moderne'. *La Quinzaine littéraire* 456: 20-1.
(1986) 'Questionnaire 17', tr. Bruce Benderson, *Zone* nos. 1/2: 460.
(1986) 'La Schizoanalyse', *L'Esprit créateur* 26 (4): 6-15.

VI. Deleuze ve Guattari'nin Makale ve Söyleşileri

- (1970) 'La Synthèse Disjonctive', *L'Arc* 43: 54-62.
(1972) 'Capitalisme et Schizophrénie', *L'Arc* 49: 47-55.
(1972) 'Deleuze et Guattari s'expliquent', *La Quinzaine littéraire* 143 (16 June): 15-19.
(1973) 'Bilan-programme pour machines désirantes', *Minuit* 2: 1-25. Published as appendix to rev. edn. of *L'Anti-Oedipe* (1976) 'Balance sheet-programme for desiring-machines'. tr. Robert Hurley. *Semiotext(e)* 2 (3): 117-35.
(1973) 'Gilles Deleuze, Félix Guattari', in Michel-Antoine Burnier (ed.), *C'est demain la veille*, Paris: Seuil, pp. 137-61.

Bibliyografya

- (1976) Discussions, in François Fourquet and Lion Murard, *Les équipements de pouvoir*, Paris: 10/18, pp. 39-47, 161-95, 212-27.
- (1977) 'May 14, 1914. One or several wolves?', tr. Mark Seem, *Semiotext(e)* 2 (3): 137-47 [Plateau 2 of *Mille Plateaux*].
- (1978) 'The interpretation of utterances', with Claire Parnet and André Scala, tr. Paul Foss and Meagham Morris, in *Language, Sexuality and Subversion*, Darlington, Australia: Feral Press, pp. 141-58 [tr. Of 'L'interprétation des énoncés', from *Politique et psychanalyse*].
- (1981) 'How to make yourself a body-without-organs', tr. Suzanne Guerlac, *Semiotext(e)* 4 (1): 265-70 [excerpt from Plateau 6 of *Mille plateaux*].
- (1983) 'Rhizome', tr. John Johnston, in *On the Line*, *Semiotext(e)*, New York: Foreign Agents Series, pp. 1-65 [tr. of modified version of 'Rhizome' in *Mille plateaux*].
- (1984) 'Concrete rules and abstract machines', tr. Charles J. Stivale, *SubStance* 44/45: 7-19 [translation of Plateau 15 of *Mille plateaux*].
- (1985) 'Nomad art', tr. Brian Massumi, *Art and Text* 19 (October-December): 16-24 [from Plateau 14 of *Mille plateaux*].
- (1986) 'City/state', tr. Brian Massumi, *Zone* 1/2: 194-217 [from Plateau 13 of *Mille plateaux*].

**Deleuze ve Guattari Üzerine Seçilmiş
Kitap ve Makaleler**

- L'Arc* (1972; rev. 1980) 49, 'Deleuze':
Berçu, France, 'Sed perseverare diabolicum', pp. 23-30
Clément, Cathérine, 'Les petites filles ou les aventures de la philosophie', pp. 1-2
-, 'Postface 1980: De l'Anti-Oedipe aux Mille Plateaux, Bob Wilson philosophie', pp. 94-8 (rev. edn)
-, 'Entretien 1980', pp. 99-102 (rev. edn)
Fedida, Pierre, 'Le Philosophe et sa peau', pp. 61-9
Gandillac, Maurice de, 'Vers une schizo-analyse', pp. 56-60
Kaleka, Gérard, 'Un Hegel philosophiquement barbu, notes pour un mauvais usage de l'histoire', pp. 39-44
Klossowski, Pierre, 'Digression à partir d'un portrait apocryphe', pp. 11-14
Rosset, Clément, 'Sécheresse de Deleuze', pp. 89-91
Sempé, Jean-Claude, 'Le Leur et le simulacre', pp. 70-7
Taat, A. Mieke, 'Les Signes du feu', pp. 78-88
Vuarnet, Jean-Noël, 'Metamorphoses de Sophie', pp. 31-8
Aronowitz, Stanley (1980) 'Anti-Oedipus and molecular politics', *New Political Science* (Fall).
Baudrillard, Jean (1977) *Oublier Foucault*, Paris: Galilee.
'Forgetting Foucault', tr. Nicole Dufresne, *Humanities in Society* 3 (1) (1980): 87111.
Benoist, Jean-Marie (1975) *La Révolution structural*, Paris: Grasset. pp. 224-75.
Burchell, Graham (1984) 'Introduction to Deleuze', *Economy and Society* 13: 43-51.
Burger, Christa (1985) 'The reality of 'Machines', Notes on the Rhizome-Thinking of Deleuze and Guattari', tr. Simon Srebrny, *Telos* 64 (Summer) 33-44.
Callinicos, Alex (1982) *Is There a Future for Marxism?* London: Macmillan.
Caron, Didier (1986) 'Le Cinéma experimental: une ignorance entretenue'. *Critique* 469-70 (June-July): 678-91.

Bibliyografya

Castel, Robert (1976) *Le Psychanalysme*, Paris: 10/18, especially pp. 365-401.

Cressole, Michel (1973) *Deleuze*, Paris: Editions Universitaire, 'Psychothèque'.

D'Amico, Robert (1981) *Marx and the Philosophy of Culture*, Gainesville: University Presses of Florida, pp. 58-74.

Delcourt, Xavier, 'Foucault, par Deleuze' *La Quinzaine littéraire* 470 (16September): 5-7.

Descombes, Vincent (1980) *Modern French Philosophy*, tr. L. Scott-Fox and J.M. Harding, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 152-80. Dews, Peter (1984) 'Foucault's theory of subjectivity', *New Left Review* 144 (March-April): 72-95.

Foucault, Michel (1977) 'Theatrum philosophicum', in *Language, Counter Memory, Practice*, tr. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, Ithaca: Cornell University Press, pp. 165-96.

Frank, Manfred (1983) 'The world as will and representation: Deleuze and Guattari's critique of capitalism as schizo-analysis and schizo-discourse', tr. David Berger, *Telos* 57 (Fall): 166-76.

Girard, René (1978) 'Delirium as System', tr. Paisley N. Livingston and Tobin Siebers, in *'To double business bound': Essays on literature, mimesis, and anthropology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 84-120.

Glucksmann, André (1965) 'Préméditations Nietzschéennes', *Critique* 213: 125-44.

Gordon, Colin (1981) 'The subtracting machine', *I and C* 8: 27-40. Grisoni, Dominique (1978) 'Les onomatopées du désir', in *Les dieux dans la cuisine*, Paris: Aubier, pp. 130-50. 'Onomatopoeia of desire', tr. Paul Foss (1982) in *Theoretical Strategies*, ed. Peter Botsman, Sydney, Australia: Local Consumption, pp. 169-82.

Grossberg, Lawrence (1982) 'Experience, signification and reality: The boundaries of cultural semiotics', *Semiotica* 41: 73-106.

Hans, James S. (1981) *The Play of the World*, Amherst: University of Massachusetts Press.

Holland, Eugene (forthcoming) 'Schizoanalysis: The postmodern contextualization of psychoanalysis', in *Marxism and the*

Bibliyografiya

Interpretation of Culture, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg, Champaign: University of Illinois Press.

Jameson, Fredric (1981) *The Political Unconscious*, Ithaca: Cornell University Press.

----- (1979) 'Marxism and historicism'. *New Literary History* 11 (1): 41-73.

Kremer-Manetti, Angèle (1970) 'Différence et qualité', *Revue de meta-physique et de morale* 75 (3): 339-49.

Kudszus, W.G. (1978) 'Reflections on the double bind of literature and psychopathology', *SubStance* 20: 19-36.

Leigh, James A. (1978) 'Deleuze, Nietzsche and the Eternal Return', *Philosophy Today* (Fall): 206-23.

Leitch, Vincent (1984) *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction*, New York: Columbia University Press, pp. 213-23.

Lecercle, Jean-Jacques (1985) *Philosophy through the Looking-Glass*, La Salle, Ill.: Open Court, pp. 86-117, 160-97.

Mattéi, Jean-François (1983) *L'Etranger et le simulacre*, Paris: PUF, especially pp. 73-176.

Mauzi, Robert (1966) 'Les Complexes et les signes', *Critique* 225 (February): 155-71.

Mehlman, Jeffrey (1972) 'Portnoy in Paris', *Diacritics* 2 (4): 21-8. Metzidakis, Stamos (1985) 'Contra Deleuze: towards a singular theory of reading', *Romanic Review* 76 (3): 316-22.

----- (1986) *Repetition and Semiotics*, Birmingham, Alab.: Summa Publications.

Norton, Theodore Mills (1986) 'Line of flight: Gilles Deleuze, or political science fiction', *New Political Science* 15 (Summer): 77-93.

Patton, Paul (1986) 'Deleuze and Guattari: Ethics and post modernity', *Leftwright*, 20: 24-32.

----- (forthcoming) 'Marxism and beyond: Strategies of reterritorialization', in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg, Champaign: University of Illinois Press.

----- (1981) 'Notes for a Glossary', *I and C* 8: 41-8.

Bibliyografya

Pecora, Vincent P. (1986) 'Deleuze's Nietzsche and post-structuralist thought', *SubStance* 48: 34-50.

Polan, Dana (1984) 'Cinéma 1: L'Image-mouvement', *Film Quarterly* 38 (1): 50-2.

Poster, Mark (1978) *Critical theory of the family*, New York: Seabury Press. Reader, Keith A. (1987) *Intellectuals and the Left in France since 1968*, New York: St Martin's, pp. 80-91.

Rudnytsky, Peter L. (1987) *Freud and Oedipus*, New York: Columbia University Press, pp. 337-60.

Seem, Mark D. (1973) 'Liberation of difference: Toward a theory of antifiliterature', *New Literary History* 5 (1): 119-33.

Semiotext(e) (1977) 2 (3), 'Anti-Oedipus':

Brinkley, R.A. and Dyer, Robert, 'returns home (mythologies, dialectics, structures): Disruptions', pp. 159-71

Donzeiot, Jacques. 'An anti-sociology', tr. Mark Seem, pp. 27-44

Hocquenghem, Guy, 'Family, capitalism, anus', tr. Caithin and Tamsen Manning, pp. 149-58

Lotringer, Sylvère, "Libido unbound: the politics of "schizophrenia"" , pp. 5-10

----- 'The fiction of analysis', pp. 173-89

Lyotard, Jean-François, 'Energumen capitalism', tr. James Leigh, pp. 11-26.

Rajchman, John, 'Analysis in power', pp. 45-58

Stivale, Charles J. (1981) 'Gilles Deleuze and Félix Guattari: Schizoanalysis and literary discourse', *SubStance* 29: 46-57.

SubStance (1984) 44/45, 'Gilles Deleuze':

Canning, Peter M., 'Fluidentity', pp. 35-45

Jardine, Alice, 'Woman in limbo: Deleuze and his br(others)', pp.46-60

Patton, Paul, 'Conceptual politics and the war-machine in Mille Plateaux', pp. 61-80

Stivale, Charles J., 'Introduction', pp. 3-6

-----, 'The literary element in Mille Plateaux: The new cartography of Deleuze and Guattari', pp. 20-34

Bibliyografiya

Turkle, Sherry (1978) *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution*, New York: Basic Books, esp. pp. 141-63.

Vauday, Patrick (1982) 'Ecrit à vue: Deleuze-Bacon', *Critique* 426 (November): 956-64.

Villani, Arnaud (1985) 'Géographie physique de *Mille plateaux*', *Critique* 455 (April): 331-47.

Wright, Elizabeth (1984) *Psychoanalytic Criticism*, London: Methuen, pp. 159-74.

— birey yayıncılık —

birey - Felsefe

• Aforizmalar

F Nietzsche

• Bilginin Arkeolojisi

Michel Foucault

• Psikoloji ve Ruhsal Hastalık

Michel Foucault

• Yapısalcılık ve Post Yapısalcılık

Michel Foucault

• Metafizik Nedir?

G. Marshal, Bergson, R Guenon

• İslam Felsefesine Giriş

Dr Muhsin Gerviyani

• Felsefi Tasavvuf

Dr Muhammed Akil

• Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi

Doç Dr Ali Osman Gündoğan

• Sağduyu Eylem Felsefesi

Dr H. Mustafa Açıkoğ

• Güç İstenci

F Nietzsche

• Felsefede Bir Çıraklık- Gilles Deleuze

Michael Hardt

• Filozofların Tutarsızlığı- Tehafüt'ül- Felasife

Gazali

• Düşünmede Doğru Yöntem

Gazali

• F. Nietzsche Hayatı ve Felsefesi

Ahmet Nebil - Baha Tevfik- Memduh Süleyman

• Deleuze ve Guattari

Ronald Boue

— birey yayıncılık —

Güç İstenci

F. Nietzsche

Felsefe, 500 sh. ISBN: 975-8257-70-06

"Benim burada anlatacaklarımı, önümüzdeki yüzyılın tarihidir. Ben neyin geleceğini, neyin olacağını anlatacağım, başka türlü bir şeyin olup bitmeyeceğini: Nihilizmin Yükselişini. Bu tarih şimdiden anlatılabilir, çünkü zorunluluğun kendisi buradaharekete geçmiş durumdadır. Bu gelecek şimdiden yüzlerce işaretle dile gelmektedir, bu yazgı her yerde kendini şimdiden haber vermektedir. Geleceğin bu müziği için zaten bütün kulaklar dikkat kesilmiş bulunmaktadır. Bizim bütün Avrupa kültürümüz uzun süreden beri on yıldan on yıla büyüyen gerilimin bir işkencesiyle, tıpkı bir felaketin doğrultusunda son hızla yol almaktadır. Tedirgin, cebren güç kullanarak, aşırı acelecilikle: Tıpkı yolunun sonuna gelmek isteyen ve artık kendini düşünmeyen ve kendi üzerine düşünmekten korkan bir ırmağa benzetmektedir."

Aforizmalar

F. Nietzsche

Felsefe, 256 sh. ISBN: 975-8257-46-3

"Ben her türlü ahlaki hüküm vermeye, övmeye ve mahkum etmeye karşı derin bir tepki duyarım. Alışlagelene ahlaki hükümlere karşı şunu sorarım: Hükmi veren hüküm vermeye esas itibarıyla haklı mıdır? O onun yeterli derecede üstünde midir? Onun sağgörüsü, hayal taze, serin ve doğallığını yitirmemiş olarak tutun! His dolu olanların ilik havası, duygusalların boğucu sıcak havası: sizden uzak olsun!...

İradene inan ve hepimize şunu söyle: "ben sadece bu olmak istiyorum." O zaman kendi yasasını kendi üzerine as. Biz olanların infazcısı olmalıyız!... Erişilen mutluluğun mührü nedir? Kişinin kendisinden utanç duymasıdır. Siz en yakınlarınızın çevresine sokişiyorsunuz ve bunun için özel sözleriniz var. Ama ben yine de şunu söyleyeyim: Sizi n en yakınıza olan sevginiz kendinize olan fena sevgilidir."

— birey yayıncılık —

birey- Sosyal Bilimler

- **Sosyoloji (Eleştirel Bir Yaklaşım)**
Anthony Giddens
- **Müslümanların Avrupa'yı Keşfi**
Bernard Lewis
- **Afrozlan Diyaloğa**
Roger Garaudy
- **İleri Toplamların Sınıf Yapısı**
Anthony Giddens
- **Sosyal Antropoloji**
E. Evans Pritchard
- **Üçüncü Yol**
Anthony Giddens
- **Sağlık Sosyoloji kadın ve Kentleşme**
Nurşen Adak

birey- Türkiye İncelemeleri

- **Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri**
H. Bayram Kaçmazoğlu
- **Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları**
H. Bayram Kaçmazoğlu
- **Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar**
H. Bayram Kaçmazoğlu
- **Türkiye'de Siyasal Sosyalleşme**
M. Türkkahraman
- **Bu Sistem Değişmeli**
Recep Yazıcıoğlu
- **Sıradışı Bir Vali**
Recep Yazıcıoğlu
- **Türk Sosyoloji Tarihine Giriş I**
H. Bayram Kaçmazoğlu

DELEUZE & GUATTARI

Deleuze ve Guattari Üzerine Bir İnceleme

RONALD BOGUE

Filozof Gilles Deleuze ve psikanalist ve politik eylemci Félix Guattari kendi kuşaklarının en önemli entellektüel figürleri arasında kabul edilmiştir. Bu çalışma, İngilizce'de onların eserleri üzerine kitap boyutunda bir incelemedir. Düşüncelerini ve onun çağdaş edebiyat eleştirisi ve teorisinin temel konularıyla ilgisini ana hatlarıyla özetleyen bir inceleme. Bu inceleme, Deleuze'un "fark felsefesi"nden, Deleuze ve Guattari'nin "şizoanalitik arzu felsefesi"ne, iki yazarın (psikanaliz ve Marksist politikadan göstergebilim, estetik ve dilbilime) geniş disiplinler alanını kateden fikirlerini izliyor. Ortaya çıkan şey temelde *Derrida*, *Foucault* ve *Lacan* gibi Fransız teorisyenlerin eserlerini açıklayıcı ve şaşırtıcı biçimlerde tamamlayan ve meydan okuyan *Nietzsche*ci bir oluş felsefesidir.

BİREY

FELSEFE

ISBN 975-6618-28-X



9789756618283

