

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>

GILLES DELEUZE

Felsefede Bir ıraklık

Michael Hardt

Çeviren:
İsmail Öğretim
Ali Utku

duygulanım
doğa
farkı
süre
beden
anlam
oluş
nietzsche
güç
istenci
olumlama
etik
arzu
tepkisel
neşe
sezgi
spinoza
çokluk
özneellik
fark
anlam
oluş
nietzsche
güç
istenci
virtüel
bergson
materyalizm
hareket
ontoloji
yorum
conatus
duygulanım
doğa
farkı
süre
beden
anlam
oluş
nietzsche
güç
istenci
olumlama
etik
arzu
tepkisel
neşe
sezgi
spinoza
çokluk
özneellik
fark
anlam
oluş
nietzsche
güç
istenci

“Deleuze’ün ilk eserlerini güçlü bir gelişim çizgisi, ilerleyen bir evrim ayırt edebilmek için baştan sona gezdik: Bergson, Nietzsche, Spinoza. Yine de bu, yalnızca felsefe tarihi içinde bir egzersiz değildir. Bu incelemedeki ilgimin bir kısmının, Deleuze’ün eserleri aracılığıyla metafizik tarihinin ölmediğini, onun karşı karşıya olduğumuz çağdaş sorunlarda hâlâ çok canlı, güçlü ve radikal alternatifler içerdiğini göstermek olduğu doğrudur. Bu filozoflar onun kendi eğitimi için, felsefedeki çıraklığı için malzeme sağladıklarından Deleuze düşüncesine bir temel oluştururlar. Bununla beraber, Deleuze’ün eserleri bu alternatif geleneğin bir yeniden değerlendirmesiyle sona ermez: Deleuze yaşamakta olan şeyi seçer ve onu dönüştürüp kendi ilgilerine uygun kılar. Bu yolla hem felsefe tarihini kendisinin kılar hem de onu yeniler.

Bugün ortaya çıkmakta olan bir kuşak, felsefe için yeni bir beğeni geliştirerek Deleuze düşüncesi içinde yetişmektedir. Bu incelemede Deleuze’ün eserlerini, kendi eğitimimi, felsefedeki çıraklığımı sürdürmek için, onun seçme ve dönüştürme metodunu kullanarak okumaya çalıştım. Onun eserini kendimin kılmaya çalıştım.”

-Michael Hardt

“Diyalektiği nasıl unutulabiliriz? Kurucu bir ontolojiyi nasıl olumlayabiliriz? Bu sorulara cevap verme çabasında, Gilles Deleuze’ün felsefedeki çıraklığı, modernitenin kaderinden kopmak isteyen herhangi bir çağdaş felsefenin *Bildungsroman*’ını sunar. Michael Hardt, bu geleceğin felsefesinin temel çizgilerini açığa çıkarır.”

-Antonio Negri



9 789756 056462



GILLES DELEUZE

Felsefede Bir Çıraklık

Michael Hardt

Duke Üniversitesi'nde edebiyat profesörüdür. Antonio Negri ve Giorgio Agamben'in eserlerini İngilizceye çeviren Hardt, elinizdeki kitabın yanında, Antonio Negri ile birlikte *Dionysos'un Emeği: Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi* (İletişim Yayınları, 2003) ve *İmparatorluk* (Ayrıntı Yayınları, 2001), *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi* (Ayrıntı Yayınları, 2004), *Ortak Zenginlik* (Ayrıntı Yayınları, 2011) ve *Duyuru* (Ayrıntı Yayınları, 2012) kitaplarının da yazarıdır. Ayrıca Paolo Virno ile birlikte *İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika* [Otonom Yayıncılık, 2005] ve Kathi Weeks ile birlikte *The Jameson Reader* (2000) kitaplarının editörlüğünü de yapmıştır. Michael Hardt, özellikle son çalışmalarında Karl Marx, Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Felix Guattari, Antonio Gramsci ve Thomas Jefferson gibi farklı düşünürleri bir araya getirerek küreselleşmenin farklı boyutlarını ele almıştır. <https://calakla.org>

Otonom 44

Felsefe Dizisi 12

GILLES DELEUZE
Felsefede Bir Çıraklık
Michael Hardt

ISBN 978-975-6056-46-2

1. Basım Ekim 2012, İstanbul (1000 adet)

Kitabın Özgün Adı

Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy

© University of Minnesota Press, 1993

© Türkçe yayım hakları Otonom Yayıncılık, 2012

İngilizceden Çeviren

İsmail Öğretir, Ali Utku

Yayıma Hazırlayan

Sinem Özer

Kapak ve İç Tasarım

Mert İnan

Baskı ve Cilt

Kayhan Matbaacılık Sanayi Tic. Ltd. Şti.

Tel (0212) 576 01 36



Yayınevi Sertifika no: 11821

Otonom Yayıncılık

Firuzaga Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmazı No:2

Beyoğlu - İSTANBUL

Tel 0 212 244 87 09

Faks 0 212 244 87 88

e-posta: iletisim@otonomyayincilik.com

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: <http://santey.org>

www.otonomyayincilik.com

GILLES DELEUZE

Felsefede Bir ıraklık

Michael Hardt

evirenler
İsmail Öğretir
Ali Utku



İÇİNDEKİLER

Sunuş	7
Giriş: Hegel ve Postyapısalcılığın Temelleri	13
Ön Değerlendirme	
Erken Deleuze: Bazı Metodolojik İlkeler	25
Bölüm 1	
Bergsoncu Ontoloji: Varlığın Olumlu Hareketi	33
1.1 Belirlenim ve etkin fark	35
1.2 Nitelikten niceliğe geçişte çokluk	47
1.3 Varlığın olumlu südürü	52
1.4 Oluşun varlığı ve edimselin örgütlenmesi	61
Değerlendirme: Deleuze ve yorum	66
Bölüm 2	
Nietzscheci Etik: Etkin Güçten Bir Olumlama Etiğine	71
2.1 Düşmanlar paradoksu	72
2.2 Aşkınsal metot ve kısmi eleştiri	75
Değerlendirme: Deleuze'ün "kişisel olmayan"	
Nietzsche seçimi	78
2.3 Köle mantığı ve etkin güç	79
Değerlendirme: Olumsuzluğun yeniden dirilmesi	87
2.4 Köle emeği ve başkaldırcı eleştiri	90
Değerlendirme: İşçilerin gücüne istenç ve toplumsal sentez	99
2.5 Oluşun varlığı: Etkin istencin etik sentezi	103
2.6 Varlığın temeli olarak bütüncül eleştiri	107
Değerlendirme: Deleuze'ün anti-Hegelliliğinin sonu	109
2.7 Pathos ve neşe: Bir olumlayıcı varlık pratikine doğru	112
Bölüm 3	
Spinozacı Pratik: Olumlama ve Neşe	115
Spekülasyon	
3.1 Töz ve gerçek ayırımı: Tekillik	121
3.2 İfade edici sıfatlar ve biçimsel ayırım: Tek anlamlılık	125
Değerlendirme: Ontolojik spekülasyon	131
3.3 Varlığın güçleri	137

Ontolojik İfade	
3.4 Sıfatların yorumu:	141
Materyalist bir ontolojinin sorunları	141
Değerlendirme: Spekülatif üretim ve teorik pratik	144
3.5 Düşüncenin ayrıcalıklarıyla savaşım	149
Değerlendirme: Forschung'dan Darstellung'a	157
Güç	
3.6 Doğru ve upuygun	160
3.7 Bir beden neler yapabilir	165
Pratik	
3.8 Ortak nosyonlar: Bileşebilen varlık asamblajları	172
3.9 Aklın kuruluşu	179
Değerlendirme: Teorik pratik ve pratik kuruluş	184
3.10 Örgütlenme sanatı: Politik bir asamblaja doğru	188
Bölüm 4	
Sonuç: Felsefede Bir Çıraklık	195
4.1 Ontoloji	196
4.2 Olumlama	199
4.3 Pratik	202
4.4 Kuruluş	205
Kaynakça	211

SUNUŞ

Savaş sonrası Avrupa düşüncesinde, Fransa sahnesi için, fenomenoloji, Hegel, Marksizm, Psikanaliz ve Yapısalcılığın yoğunlaştırdığı teorik atmosferden ve bunlar arasındaki beyhude sentez çabalarından (uyumsuz flörtler) “kaçış çizgileri” arayanların, ayrıcalıklı bir alan olarak “okuma” edimi üzerine odaklanmış olması, felsefe ve toplum teorisi alanında günceli belirleyen postmodern/postyapısalcı Fransız ajitasyonun kaynağını oluşturuyor görünür. Bugün için çok sık dillendirilen, “masum okuma” diye bir şeyin olmadığı, her okumanın mutlaka “suçlu” bir okuma olduğu ilkesi, ilginç olanaklar barındıran bu yönelimin meşruiyet zemini olarak değerlendirilebilir. Zira karşımızda duran -Althusser’in deyimiyle- masumiyetinin biricik temelini bizzat “Okumak nedir?” sorusunda bulan ve bu soruya verdiği yanıtlarla kendisini temize çıkaran bir dizi suçlu okumadır. Böylece günümüz düşüncesine, okuma/yeniden-okuma (metinlerin kutsal anlamdan arındırılması, yeniden anlamlandırılması) yoluyla girişilen bir uzlaşım/yeniden-uzlaşım politikası çerçevesinde, özgünlüğünü belirttik ya da örtük

kullanımlara, doğal olarak yerinden edici yorumlara borçlu kariyerler olarak bakmak olanaklıdır.

Şüphesiz bu kariyerlerin en ilginçlerinden biri, kendi soykütüğü içerisinde bir tür biçimsel seçkiye girişen, 1950 ve 60'lı yıllarda felsefe tarihinden filozoflar (Bergson, Nietzsche, Hume, Kant, Spinoza) üzerine okumalarıyla kendi özgün politik ve felsefi projelerine yol arayan Gilles Deleuze'e aittir. Gerçekten de Deleuze'ün girişimi, felsefe tarihinin muazzam coğrafyasında, tüm risk ve avantajlarıyla kendine elverişli ve özel dolambaçlı yollar katederek geç eserlerindeki özgün konumlarına ulaştığı bir göçebe serüvendir. Kavram yaratma sanatının inceliklerini öğrenme yolunda çıraklık da denilebilir buna. Felsefeyi kendi alanının dışına çağırarak konumlandırılmış özgürlüğün genişlemesi tarzında gelişen bu okumalar, felsefenin tarihsel coğrafyasında "ayrık bir katman üzerine yerleşir, onun sunduğu olanakları değerlendirir, avantajlı yerler seçer, potansiyel yersizyurtsuzlaşma hareketleri, olası kaçış çizgileri bulur ve deneyimler, yoğunlukları kısım kısım deneyerek her seferinde yeni arazilere sahip olur". Süreç böyle gelişir ve 1950'lerden itibaren Batılı felsefi kategorilerin eleştirisine katkıda bulunan bir dizi okuma gerçekleşir: *Ampirizm ve Öznellik*, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, *Bergsonculuk*, *Nietzsche ve Felsefe*, *Spinoza et la probleme de l'expression* (Spinoza ve İfade Sorunu). Tüm bu eserler, farkı özdeş ve olumsuzun, özdeşlik ve çelişkinin mantığından kurtarmaya yönelik bir filozof-oluş biçimi, kendi ifadesi ile "felsefe tarihinin hiçbir yere sınıflandıramayacağı yerden geçen bir filozof-oluş biçimi" geliştirir. Deleuze'ün okumaları felsefenin tarihsel coğrafyasında rastlaşma ve karşılaşmalardır. Filozoflarla serbest ve dolaylı ilişkiye girer. "Çalmak için okuyorum" der Deleuze, ama çalmak aynısı gibi yapmaktan, taklit etmekten, kopya çekmekten, atıp tutmaktan başka bir şeydir. Çalma daima ikili bir çalmadır, ne taklit görüntüleri ne de benzeşmeler olamayan oluşlardır, paralel olmayan evrimler iki

saltanat arası düşünlerdir. Bir geleneğin arkasından gelmek, içinden konuşmak beklediğimiz türde bir ardışıklık üretmez. Karşı-tarihsel bir gelişimin izlerini sürerek bastırılmış ve rafa kaldırılmış halde duran, ama her şeye rağmen aynı geleneğin içine derince gömölüp (süreksiz ancak tutarlı) alternatif bir düşünce yolunu kateder.

Michael Hardt, Deleuze'un ilk eserlerinde takip ettiği bu yolu, kendisinden devraldığı seçici ve dönüştürücü okuma stratejisi ile Bergson, Nietzsche, Spinoza ekseninde ontolojiden etiğe ve politikaya doğru bir gelişim çizgisi olarak yeniden katediyor. Bu yönüyle çevirisini sunduğumuz eserin epeydir sınırlarımızı ihlal etmiş olan bu göçebe düşünürün geleneksel felsefenin tüm kategorilerini, birlik, özdeşlik, hiyerarşi, öznellik ve temsil gibi kavramlarını yerinden eden söylemini açığa çıkarmaya ve felsefenin güncel olanaklarını aydınlatmaya katkıda bulunacağını umuyoruz.

Rastlantısal karşılaşmalarla başlayıp zamanla düzenli çalışma saatlerine dönüşen postyapısalcı düşünceye odaklı oturumların ürünü olan bu çeviri vesilesiyle, çevirenler olarak paylaşımlarımızdaki sabır ve özveriden dolayı birbirimize, dizgi ve düzelti aşamasındaki katkılarından ötürü Dursun Balkaya, Sadık Er ve Tuncay Saygın'a teşekkür borçluyuz.

İsmail ÖĞRETİR / Ali UTKU
Erzurum 2001

Hocalarımdan ikisi, Charles Altieri ve Antonio Negri'ye,
saygı ve sevgilerimle teşekkür ederim.

GİRİŞ: HEGEL VE POSTYAPISALCILIĞIN TEMELLERİ

Kıta postyapısalcılığı felsefi ve politik düşüncenin temellerini sorunlaştıra gelmiştir. Muhtemelen, bu teorik kopuşun etkisiyle gözleri kamaşan farklı Amerikalı yazarlar, bu akımı, felsefi iddialar ve politik yargıların hiçbir doğrulama kabul etmedikleri ve hiçbir temel üzerine oturmadıkları postfelsefi bir kültürün açılışı olarak kucakladılar. Bununla birlikte, bu sorunsal, çağdaş kıta teorisinin ürünü olan gerçek olanakları gözden saklayan yeni bir karşıtlığın içine de kolayca otururur. Hem yandaşlarının hem de karşıtlarının ellerinde postyapısalcılık gücünü yanlış yollara sevk edecek ve körleştirecek tarzda bir dizi Anglo-Amerikan tartışmanın -modernistler ve postmodernistler arasındaki, komüniteryanlar ve liberaller arasındaki- içine dahil edildi. Postyapısalcılığın önemi, yeni bir karşıtlıklar dizisi ortaya konularak değil, ama sadece modernlik içinde, felsefi gelenek içinde, çağdaş toplumsal pratikler alanı içinde nüanslar ve alternatifler sunduğu kabul edilerek kavranabilir. Sonuç olarak postyapısalcı düşüncenin tarihsel gelişimine, karşılaştığı karmaşık toplumsal ve teorik baskılara

ve onlara karşı geliştirdiği araçlara yakından bakarsak, onun eleştirel ve yapıcı güçlerinin bazılarını yeniden kavrayabiliriz. Postyapısalcılığın, basitçe teorik temellerin olumsuzlanmasına doğru değil, daha çok felsefi ve politik soruşturmanın yeni zeminlerinin araştırılmasına doğru yönetildiğinin farkındayız; o, sadece politik ve felsefi söylem geleneğinin reddedilmesiyle değil, daha önemlisi geleneğin kendi kendisinden doğan alternatif silsilelerin dillendirilmesi ve olumlanmasıyla da ilgilidir.

Postyapısalcılığın kökleri ve onun birleştirici temeli, büyük oranda *tout court** felsefi geleneğe değil, özellikle Hegelci geleneğe genel bir karşıtlık içinde yatar. 1960'larda olgunluğa erişen kıta düşünürleri kuşağı için Hegel, antagonizm odağı durumundaki düzen ve otorite figürüydü. Deleuze, onun bütün işbirlikçileri için şöyle der: "Hepsinden öte, nefret ettiğim şey Hegelcilik ve diyalektikti" ("*Lettre à Michel Cressole*" 110). Bununla beraber, bu antagonizmi değerlendirmek için, bu zaman dilimi içinde, kıta teorisi alanında Hegel'in her yerde hazır ve nazır olduğunu anlamamız gerekir. Kojève, Gramsci, Sartre ve Bobbio'ya kadar farklı teorisyenlerin etkili yorumlarının sonucu olarak, Hegel, felsefi spekülasyon, toplumsal teori ve politik pratiğin kaçınılmaz merkezi unsuru olarak teorik ufka hâkim hale geldi. 1968'de François Châtelet her filozofun Hegel'le başlaması gerektiği görüşündeydi: "[Hegel], hâlâ merkezinde olduğumuz bir ufku, bir dili, bir kodu belirledi. Hegel bu yüzden *bizim* Platon'umuzdur. Teorinin teorik olanaklarını -ideolojik ya da bilimsel, olumlu ya da olumsuz- sınırlandıran kişidir." (*Hegel* 2). Kıta postyapısalcılığı üzerine herhangi bir açıklama, çıkış noktası olarak bu genelleştirilmiş Hegelci çerçeveyi almalıdır.

Öyleyse postyapısalcılığın ilk sorunu, Hegelci bir temelden nasıl kurtulunacağıdır. Bununla beraber, bu sorunun büyüklüğünü anlamak için özgül toplumsal ve tarihsel bağlamda

* [Fr.] yalnızca, başka hiçbir gerekçe eklemeksizin (Çevirmen ve yayıncı notları bundan sonra * işareti ile gösterilecektir.)

böyle bir projeyle karşı karşıya kalmanın ciddi kısıtlamalarını tanımamız gerekir. Châtelet, tuhaf bir diyalektik tarzda, Hegelciliğe karşı çıkmanın yegâne geçerli projesinin, Hegel'i felsefenin olumsuz temeli kılmak olduğunu ileri sürer. Başlangıçta, Hegel'i muhatap almayı, onu aktif bir biçimde reddetmeyi ihmal edenlerin, Hegel'e basitçe sırtını dönmeye kalkışanların, kendilerini Hegelci sorunsalın önemsiz tekrarları arasında bulma riskini taşıdıklarını iddia eder. "Kesinlikle, Hegel'i görmezden gelen birçok çağdaş felsefi proje var. ... Mutlak başlangıçların yanlış anlamıyla uğraşıyorlar ve üstelik kendilerini iyi bir dayanak noktasından da mahrum bırakıyorlar. Marx ve Nietzsche gibi, Hegel'le başlamak onunla bitirmekten daha iyidir" (4). Hegelcilik, kendisini göz ardı etmeye kalkışan birini, erkiyle kaçınılmaz biçimde içine çeken güçlü bir girdaptı. Yalnızca anti-Hegelcilik, post-Hegelci ya da hatta Hegelci olmayan bir proje için gerekli bir olumsuz dayanak noktası sağlamıştı.

Bu açıdan bakıldığında, Gilles Deleuze'un ilk çalışmaları, tüm postyapısalcı düşünürler kuşağının örnek alınacak eserleridir. Onun felsefe tarihine yönelik ilk incelemelerinde, dönemin genelleşmiş anti-Hegelciliğinin şiddetli bir yoğunlaşmasını görebiliriz. Deleuze, Châtelet'nin yapılması gerektiğini söylediği gibi, titiz bir felsefi çürütmeye Hegel ve diyalektik düşünceyi doğrudan karşısına almaya kalkıştı; Hegelciliğin kayda değer unsurlarını kurtarmak, "mistik kabuğundan rasyonel çekirdeğini" çıkarmak için değil, daha çok gerçek bir özerkliği, tüm Hegelci sorunsaldan teorik bir ayrılmayı sağlayacak tarzda bütüncül bir eleştiriye ve olumsuz diyalektik çerçevenin reddini dile getirmek için ona bağlandı. Bu mücadelede Deleuze'un yandaşlar olarak seçtiği filozoflar (Bergson, Nietzsche ve Spinoza), onun bu projeyi gerçekleştirmeye doğru birbirini izleyen adımlarına izin veriyor görünürler. Bununla beraber, Fransız postyapısalcılığının son zamanlardaki birçok eleştirmeni, postyapısalcıları Hegel'i anlamamakla ve ucuz bir anti-Hegelcilikle

onun düşüncesinin en güçlü hamlesini kaçırmakla suçladılar.² Deleuze, Hegelciliğe en fazla odaklanmış ve en kesin saldırıyı tertiplelediğinden, bu değerlendirme içinde göz önüne alınacak en önemli örnektir. Bununla birlikte muhtemelen bu kültürel ve felsefi paradigma çok dirençli olduğu için, Hegelci alandan kökten kopma girişimi hemen başarılı olmayacaktır. Deleuze'ün çoğu kez kendi projesini sadece Hegelci dil içinde değil, tipik Hegelci sorunlara -varlığın belirlenimi, Bir ve Çok'un birliği vb.- göre de sunduğunu görürüz. Paradoksal bir şekilde, Hegel'i kendi düşüncesi için bir olumsuz temel olarak kurma çabası içerisinde Deleuze, bize çok Hegelciymiş gibi gelebilir.

Eğer Hegelcilik postyapısalcılığın ilk sorunuysa, o zaman, anti-Hegelcilik derhal ikincisi olarak kendisini sunar. Hegelcilik, karşıtlığı yeniden güçlendirmede böylesine olağanüstü bir kapasiteye sahip olduğundan birçok yönden hasımların en zorlusudur. Kıta postyapısalcılığını hesaba katmamaya çalışan pek çok Anglo-Amerikan yazar haklı olarak bu ikileme vurgu yapmıştır. Judith Butler, anti-Hegelcilere çok açık ifadelerle meydan okur: "Sırf Hegel, '...den kopuş' nosyonunu diyalektiğinin merkezi ilkesine dönüştürdüğü için bile, Hegel'den bir 'kopuş'a göndermeler neredeyse daima olanaksızdır" (*Subjects of Desire* 184). Öyleyse, bu perspektiften anti-Hegelci olmak, diyalektik bir sarmaldan geçerek, her zamankinden daha Hegelci bir konum haline gelir; aslında Hegel'e "öteki" olma çabasının daima Hegel'in içine bir "öteki" olarak katlanmak anlamına gelebileceği iddia edilebilir. Doğrusu, çağdaş anti-Hegelcilerin çabasının, Hegelci öznenin gücünden ve Hegelci mantığın sağlamlık ve açıklığından yoksun, Hegelci dramaların ancak bilinçsiz bir

2 Örneğin Stephen Houlgate'in *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*'teki argümanı budur. Onun argümanlarına 2. Bölüm'de, "Değerlendirme: Olumsuzluğun yeniden dirilmesi"nde üzerine dikkatle düşünmek için geri döneceğiz.

tekrarı olduğunu ileri sürerek bu iddia hattını genişleten yayınların sayısı gittikçe artmaktadır.³

Postyapısalcılığın anti-Hegelci temelini yüz yüze kaldığı bu yeniden diriltme sorunu, bizim bu çalışmada Deleuze'ü seçmemizin ikinci ve daha önemli bir açıklamasını oluşturur. Birçok yazar Hegel eleştirimize önemli katkılarda bulunduyorsa da, Deleuze anti-Hegelci sorunlardan kurtulmada ve artık post-Hegelci değil, bunun yerine Hegel sorunundan ayrı, alternatif bir düşünce alanı açmada en ileriye giden kişi olmuştur. Eğer örnek postyapısalcı düşünür olarak Deleuze'ü sunmamızın ilk nedeni onun Hegelciliğe karşıtlığının temsilcisi olması ise; ikinci nedenimiz de onun Hegel'den ayrı, alternatif bir alana doğru söz konusu projeyi genişletmesindeki kuraldışıdır. Bu geçişin Deleuze'ün farklı üsluplarda ve farklı düşünce düzlemlerinde geliştirdiği iki merkezi unsuru vardır: diyalektik olmayan olumsuzlama kavramı ve kurucu pratik teorisi. Tekrar ediyorum, eğer bu unsurları sadece Hegelci olumsuzlama ve pratik kavrayışlarına dayandıracak olursak onları anlayamayız. Nüanslarını tanıyıp onları alternatif bir düzleme yerleştirmeliyiz. O zaman, yeni biçimleriyle anlaşılan bu iki konu, yani olumsuzlama ve pratik, postyapısalcılığın felsefi ve politik düşünceye sunmak zorunda olduğu, çağdaş inceleme için yeni bir alanın temelini oluşturur.

Deleuze'ün projesine ait bu iki merkezi unsurun genel hatlarını kısaca gözden geçirelim. Diyalektik düşüncenin merkezinde yatan olumsuzlama kavramı, anti ve post-Hegelci olma iddiasındaki her teori için en ciddi meydan okuma olarak görünür. "Diyalektik olmayan fark" diye yazar Judith Butler, "çeşitli biçimlerine rağmen, büyüsunü yitirmiş olumsuzun işle-

3 Judith Butler'ın *Subjects of Desire*'i ve Stephen Houlgate'in *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*'ine ek olarak, ayrıca bkz. Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism* ve John Grumley, *History and Totality: Radical Historicism from Hegel to Foucault*. 1960'ların Fransız düşüncesinde Hegelci sorunsaldan başarılı bir kopuş gören bir açıklama için bkz. Michael Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*.

mesidir” (184). Deleuze’ün bütüncül eleştirisinde bulduğumuz diyalektik olmayan olumsuzlama kavramı, diyalektiğin hiçbir büyülü etkisini kesinlikle içermez. Diyalektik olumsuzlama daima yeniden dirilme mucizesine doğru yönlendirilmiştir. Bu, “yerinden ettiğini [*aufhebung*], onu koruyup sürdürme yoluyla yerinden eden ve sonuçta kendinin yerinden edilmesinden sonra da varlığını sürdüren” (*Tinin Fenomenolojisi* §188) bir olumsuzlamadır. Diyalektik olmayan olumsuzlama daha basit ve daha mutlaktır. Nihai yeniden dirilmeye, öteye hiçbir inanç beslemeksizin, olumsuzlama nihilizmin en uç uğrağı haline gelir. Hegel’in deyimiyle bu, ötekinin ölümüne işaret eder. Hegel bu salt ölümü, “mutlak Efendi”yi sadece soyut bir olumsuzlama kavrayışı olarak düşünür. Bununla birlikte çağdaş dünyada olumsuzlamanın mutlak karakteri aşırı derecede somutlaşmıştır ve diyalektik olumsuzlamanın özünde var olan büyülü yeniden dirilme sadece boş bir inanç gibi görünür. Diyalektik olmayan olumsuzlama, mevcut her şeyin olumsuzlanması anlamında değil, olumsuzlanan şeye tüm ve sınırsız güçle saldırılması anlamında mutlaktır. Bir yandan, Deleuze gibi yazarlar bu diyalektik olmayan olumsuzlama kavramını nihilizmin promosyonu içinde değil, sadece dünyamızın bir unsurunun onaylanması olarak sunarlar. Bu teorik konumu “nükleer eleştiri” alanıyla ilişkilendirebiliriz. Ama nükleer silahların olumsuzlama tehdidinde bulunması ya da evrensel ölüm korkusu salması anlamında değil: Bu, yalnızca verili düzeni koruyan Hegelci bir çerçevenin “sürekli olumsuzlama”ıdır. Bombanın olumsuzlanması, bütüncül bir yıkımın temsilcisi olarak, Washington’un planlama odalarında değil, Hiroşima sokaklarında, kendi gerçekliğinde diyalektik olmayan bir olumsuzlamadır. Diyalektik olmayan olumsuzlamada olumlu hiçbir şey yoktur, büyülü bir yeniden dirilme de: O, salttır. Öte yandan, felsefi geleneğe bakarak, bu radikal olumsuzlama kavrayışını Roger Bacon gibi belli skolastik yazarların metodolojik önerileri içine yerleştirebiliriz. Salt olumsuzlama, öneleştirel bir eleştiri kavrayışı-

nın ilk uğrağıdır: *pars destruens*, *pars construens*.^{*} Önemli olan özellikler, iki eleştirel uğrağın saflık ve özerkliğidir. Olumsuzlama yaratma için alanı temizler; o, herhangi bir üçüncü sen-tetik uğrağa yer vermeyen iki kısımlı bir ardışıklıktır. Böylece en azından bu radikal, diyalektik olmayan olumsuzlama için sağlam zeminlere doğru hareket edebiliriz: O, çağdaş savaşın yıkıcı gücü kadar yeni ve skolastiklerin öneleştirel şüpheciliği kadar eskidir.

Deleuze, olumsuz güçlerin radikalliğini en alt düzenin sorunlarına, varlığın doğasının sorunlarına bağlamaktadır. Deleuze'ün bütüncül eleştirisi öylesine mutlak bir yıkımı içerir ki, gerçekliği olanaklı kılan şeyi sorgulamak zorunlu hale gelir. Şunu önemle belirtmeliyiz ki Hegelci ontolojinin reddi Deleuze'ü deontolojik düşüncenin bazı biçimlerine götürmez. Varlığın önceden kurulmuş yapısını ya da herhangi bir teleolojik varoluş düzenini kabul etmemekle birlikte Deleuze, hâlâ ontolojik spekülasyonun doruklarında çalışmaktadır. Bir kez daha belirtmek gerekirse, Hegelci ontolojiyi reddetmek ontolojiyi *tout court* dışlamak demek değildir. Deleuze bunun yerine ontolojik gelenek içindeki alternatifler üzerinde ısrar eder. Öte yandan, bunu Heideggerci bir ontolojiye geri dönüşten ayırmaya başlangıçta dikkat etmemiz gerekir, çünkü Deleuze “varlığı olanaklı kılan nedir?” sorusuna sadece “yüzeysel” yanıtları onaylayacaktır. Bir başka deyişle o, bizi varlığın herhangi bir derin ve örtük temelini reddeden, tam anlamıyla içkin ve materyalist bir ontolojik söylemle sınırlar. Deleuze'ün varlığı hakkında örtülü ve olumsuz hiçbir şey yoktur. O, dünyada tümüyle ifadesini bulmuştur. Bu anlamda varlık yüzeysel, olumlu ve doludur. Deleuze herhangi bir entelektüalist varlık açıklamasını, varlığı düşünceye tabi kılacak, düşünmeyi en yüksek

* Bir argümantasyonun farklı bölümlerini belirtmek için kullanılan Latince deyimler. Bir eleştirideki olumsuz yön *pars destruens* ile ifade edilirken, argümanı öne süren kişinin kendi görüşlerini belirttiği olumlu kısım ise *pars construens* terimiyle karşılaşılır.

varlık biçimi olarak sunacak tarzda herhangi bir açıklamayı kabul etmez.⁵ Bu materyalist ontoloji projesine felsefe tarihi boyunca yapılmış sayısız katkı -Spinoza, Marx, Nietzsche ve Lucretius gibi- vardır ve tartışmamıza açıklayıcı gönderme noktaları sağlamak üzere onlara işaret edeceğiz. Bunun yanında, bir ontoloji temeli olarak Deleuze'ün kurucu pratik kavrayışına odaklanacağız. Diyalektik olmayan *pars destruens*'in radikal olumsuzlaması, önceden kurulmuş hiçbir düzenin varlığın örgütlenmesini tanımlamak için kullanışlı olmadığını ısrarla vurgular. Pratik, maddi bir *pars construens* için terimler sağlar; pratik, varlığın kuruluşunu olanaklı kılan şeydir. Gücün doğasının incelenmesi, Deleuze'ün tözü materyalist söyleme çekmesine ve pratiğin teorisini ontoloji seviyesine yükseltmesine izin verir. Öyleyse varlığın temeli, davranışın karmaşık dinamiklerinde, bedenlerin birbirine yüzeysel etkilerinde, fiziksel ve zihinsel düzlemin her ikisine birden oturur. Bu Althusserci bir "teorik pratik" değildir, fakat daha çok pratiğin herhangi bir "teorist eğilim"den özerk, daha pratik bir kavrayışı, ilkel olarak epistemolojik alandansa ontolojik alana yönelmiş bir "pratik pratik"dir. Ontolojik söylem için kullanışlı tek doğa, tamamen yapay bir doğa kavramıdır. Melez bir doğadır. Pratikte üretilmiş bir doğadır -ikinci bir doğadan daha öteye taşınmış n'inci bir doğa. Ontolojiye bu yaklaşım, Cyborgların son derece plastik evreni kadar yeni ve materyalist felsefe geleneği kadar da eskidir. Tartışmamız boyunca önemli olacak şey, aşkınsal sabitlikleri sarsılmış olmakla birlikte, dünyamızda kesin bir uyum ve töz edindikleri için hâlâ bir temel olarak hizmet veren

5 "Entelektüalist" bir varlık açıklamasının reddini ve materyalist bir ontolojinin temellerini Deleuze'ün Spinoza'daki sıfatları yorumlaması açısından uzun uzadıya ele alacağız (Bkz. Alt bölüm 3.4 ve 3.5). Deleuze'ün ontolojisini Heidegger'inkiyle doğrudan karşı karşıya getirmiyorum, ancak bu sorunu ortaya koymanın çok verimli olacağını, tek başına bütüncül bir incelemeyi hak ettiğini düşünüyorum. Burada sadece, yararlı bir rehber sunacak ve Deleuze'ün yaklaşımını konumlandırarak şekilde, bu karşılaşmanın genel hatlarını göstermeyi umuyorum.

-zorunluluk, akıl, doğa ve varlık gibi- geleneksel temel terimlerdir. Şimdilerde tarihselleştirilmiş ve maddileştirilmiş olan varlık çağdaş imgelemin, çağdaş pratik alanın hudutlarıyla sınırlandırılmıştır.

Burada, Deleuze'ün çalışmalarındaki bu diyalektik olmayan olumsuzlama ve kurucu pratik kavrayışlarını onun düşüncesi-nin evrimini okuyarak, yani birbirini takip eden dönemlerdeki incelemelerine rehberlik eden eleştirel soruşturmalar dizisini izleyerek ayrıntılı bir şekilde ele alıyorum. Deleuze'ün düşüncesi-nin evrimi, belirli bir sırayla dikkatini felsefi külliyat içindeki bir dizi yazara yöneltmesi ve onların her birini özgül bir sorun olarak ortaya koyması şeklinde gelişir. Onun Bergson üzerine çalışması, olumsuz ontolojinin bir eleştirisini sunar ve onun yerine etkin ve içsel bir nedensellik nosyonuna dayalı mutlak anlamda olumlu bir varlık hareketi önerir. Belirlenimin olumsuz hareketinin karşısına farklılaşmanın olumlu hareketini; Bir ve Çok'un diyalektik birliğine karşı, oluşun indirgenemez çeşitliliğini çıkartır. Bununla beraber, dünyanın örgütlenmesi veya kuruluşu, oluşun varlığı sorunu Deleuze'ü bu ontolojik meseleleri etik açıdan ortaya koymaya yöneltir. Nietzsche, onun ontolojik spekülasyonu varlığın olumlu hareketinin varlığın olumlanması halini aldığı etik bir ufka, güçler, anlamlar ve değerler alanına taşımasına izin verir. Nietzsche'deki güç tematiği Bergsoncu ontolojiyi bir aktif ifade etiğiyle ilişkilendirmenin teorik geçişini sağlar. Bu aynı geçiş Spinoza da ele alır ve onu pratiğe taşır. Tıpkı Nietzsche'nin spekülasyonun olumlamasını ontolojinin merkezine oturtması gibi, Spinoza da pratiğin ya da sevincin olumlamasını ontolojinin merkezine oturtur. Deleuze, Spinoza'nının ontolojik bir pratik kavrayışı olduğunu ileri sürer; yani Spinoza pratiği varlığın kurucusu olarak algılar. Spinoza'nın pratik felsefesinin öneleştirel dünyasında, Deleuze düşüncesi sonuçta Hegel sorunsalından gerçek bir özerklik keşfeder.

Bu felsefi projeden çıkarılacak olan bir ders ise antagözizmi tanımlayan nüanslara dikkat çekmektir. Bir kere kaba

karşıtlıklarla konuyu gölgelemeyi bırakarak bunun yerine bir antagonizmin özgünlüğünü tanırsak, terminolojimizdeki daha ince nüansları belirtmeye başlayabiliriz. Örneğin postyapısalcı düşüncenin *temelleri* sorununu ortaya koyduğumda, bu düşüncenin uygun bir biçimde antitemelcilik olarak oluştuğu iddiasına karşı çıkmayı kastediyorum demektir. Konuyu kendine özgü bir karşıtlık olarak ortaya koymak, gerçekte düşmana gereğinden çok güç, gereğinden çok teorik alan atfetmektir. Postyapısalcılık belirli bir temel nosyonunu eleştirir fakat bunu sadece kendi amaçlarına daha uygun başka bir nosyonu olumlamak için yapar. Böylece aşkınsal bir temelin aksine içkin bir temele ulaşırız; belirli, teleolojik bir temelin aksine, maddi ve açık bir temele ulaşırız.⁶ Benzer bir nüans nedensellik tartışmamızda da ortaya koyulmalı. Deleuze'ün nedensellik eleştirisine yakından baktığımızda, sadece ereksel neden ve biçimsel nedenin güçlü bir reddini değil, aynı zamanda kendi felsefi projesi açısından merkezi olan, etkin nedenin aynı derecede güçlü bir olumlamasını buluruz. Deleuze'ün ontolojisi nedensel argümanlar geleneğinden esinlenir ve varlığın hem "üreticiliği" hem de "üretilebilirliği", yani onun "üretme" ve "üretilme" yeteneği nosyonlarını geliştirir. Gerçekte etkin nedenselliğin Deleuze'ün fark üzerine tüm söyleminin bağdaşık

6 Son zamanlarda bazı yazarlar, epistemolojik, ontolojik ve sonuçta etik gelişmelerin altında yatan ve bunların açılımını belirleyen zorunlu ve ebedi zeminin idealist bir kavramına işaret etmek için "foundation" (temel) ve "foundationalism" (temelcilik) terimlerini ve çağdaş müdahalelerimizin bağlamını oluşturan humus ya da daha doğrusu jeolojik çöküntünün materyalist ve tarihsel bir kavrayışına işaret etmek için de "grounding" (zeminlendirme) terimini kullanmaya başladılar. Bu, bahsettiğim kavramsal ayrıma benzemekle beraber, "foundation" ve "ground" terimlerinin uygunluğu konusunda kuşkularım var. "Ground"un akla getirdiği organik metaforlar, önceden belirlenmiş, "doğal" bir yapı ya da düzenin tüm sorunlarını taşır (örneğin bkz. Deleuze ve Guattari'nin *A Thousand Plateaus*, "Introduction: Rhizome"daki kök yapılar eleştirisi). Ayrıca buradaki incelememizin özgün bağlamında, *ground* (*Grund*) Hegelci sistemde öylesine merkezi bir rol oynar ki (örneğin bkz. *Mantık Bilimi* 444-78) onun *foundation* terimiyle karşılaştırıldığında işaret ettiği farkı korumak çok zor olacaktır.

bir açıklaması açısından bir anahtar sağladığını iddia edeceğim. “Temel” ve “nedenselliğin” kullanımlarındaki nüanslar, muhtemelen düzen ve örgütlenme arasındaki farkla en iyi şekilde özetlenir. Varlığın, hakikatin ya da toplumun düzeniyle, yukarıdan, güçlerin maddi alanının dışından, zorunlu ve ebedi olarak kabul ettirilmiş yapıyı kastediyorum; öte yandan örgütlenmeyi, aşağıdan, güçlerin içkin alanının içinden, ilineksel (felsefi anlamda, yani zorunlu olmayan) karşılaşmalar ve gelişmelerin koordinasyonuna ve birikimine işaret etmek için kullanıyorum. Bir başka deyişle, örgütlenmeyi bir gelişim taslağı ya da bir öncünün tasarlanmış bir vizyonu olarak değil, daha çok tutarlılık ve koordinasyon ilişkisinin içkin bir yaratımı ya da bileşimi olarak kavriyorum. Bu anlamda, yaratıcı güçlerin bileşimi olan örgütlenme her zaman bir sanattır.

Bu çalışma boyunca güçlü imalar içeren, ama muhtemelen açıkça ve tamamen sınırlandırılmamış olan çözülmemiş sorunlar ve önermelerle yüzleşeceğiz. Bununla beraber, burada, basitçe çağdaş teorik sorunlara çözüm bulmak için Deleuze’e eğilmiyoruz. Daha önemlisi, postyapısalcı kopuş sonrasında araştırma için yeni bir sorunsalın önerilerini incelemek, felsefi ve politik düşüncenin olanaklı yeni zeminlerinin bulunduğu bir alanda yürüyüşümüzü sınamak için, Deleuze düşüncesine yönelik sorular soruyoruz. Her şeyden öte Deleuze’den istediğimiz şey, bize felsefenin çağdaş olanaklarını öğretmesidir.

ÖN DEĞERLENDİRME

ERKEN DELEUZE:

BAZI METODOLOJİK İLKELER

1953'te Deleuze'ün editörlüğünü yaptığı bir metinler koleksiyonu olan *Instincts et institutions*'un önsözünde felsefi ve politik bir projenin genel hatlarının bir kurum teorisi olarak biçimlenmeye başladığını görürüz. “Olumluyu toplumsalın dışında tutup (doğal haklar) toplumsalı olumsuzu dahil eden (sözleşmeci sınırlama) hukuk teorilerinin aksine, kurum teorisi toplumu olumlu ve yaratıcı (özgün tatmin araçları) olarak sunmak için olumsuzu toplumsal (ihtiyaçlar)ın dışında tutar (ix). Kurum teorisinin bu şematik sunumu, daha işin başında bize Deleuze'ün projesinin iki temel unsurunu verir: politik bir görev olarak “olumsuz” a saldırıya işaret eder ve felsefenin temel üretici amacını salt olumlu, yaratıcı bir toplum kurmak olarak ortaya koyar. Burada güçlü bir kuruluş nosyonunun gizli bulunduğunu ve radikal demokrasi teorisinin gözümüze iliştiğini düşünebiliriz. İtiraf etmek gerekir ki yine bu ilk noktada Deleuze'ün “olumsuz” ve “olumlu”yu kullanışı, doğrusu oldukça muğlaktır ve bu yüzden önerme, bir projenin sadece ilk sezgisini verebilir. Deleuze'ün Hume üzerine, *Ampirizm ve*

Özellik başlıklı, çağrışım ve inanç odaklı kitabı, bu politik-felsefi projeyi doğrudan ilk dillendirme çabası olarak okunabilir.¹ Bununla beraber, Deleuze'ün düşüncesinin genel gelişimi bu çizgiyi izleyivermez. Deleuze bu olumlu politik projeye ulaşmadan önce kapsamlı bir ontolojik dolambaca ihtiyaç duyar. İlk geniş bir yıkıcı operasyon yürütülmeksizin, bu yapıcı projeye uygun alan ya da terimler bulunamaz. Böylece Deleuze'ün ilk eserleri daima bir eleştiri biçimi kazanır: *pars destruens*, *pars construens*. Bu süre içerisinde Deleuze'ün düşüncesinin keskin ucu Hegelciliği ısrarlı ve amansız bir kuşatma, olumsuz bir saldırdır. Deleuze'ün henüz yirmibir yaşındayken yayımlanan basılı ilk makalesi "Du Christ á la bourgeoisie"de bile anti-Hegelciliğin onun düşüncesinin itici gücü olduğunu kabul edebiliriz: Sonuç olarak Hegel'i Hristiyanlık ve burjuva düşüncesi arasındaki kesin süreklilikten daha iyi ne niteleyebilir? Deleuze'ün kapsamlı projesinin anlamı ve yörüngesi üzerine net bir perspektife ulaşmak için başlangıçta bu antagonizmin terimlerini belirlemek ve açıklamak önemlidir. Bu dönemde Deleuze tarafından sunulan çeşitli *mot d'ordre*'lar -olumsuzun yıkılması, olumlunun olumlanması- Hegel'le antagonistik bir bağlantı içine kesin olarak oturtulmadıklarında, güçlerini ve anlamlarını kaybeder. Deleuze'ün kendisinin Nietzsche okuması sırasında ileri sürdüğü gibi, uygun bir felsefi proje anlayışına ulaşmak için onun temel kavramlarının kime karşı yöneltildiğini bilmek gerekir. (*Nietzsche ve Felsefe* 8, 162) Böylece bu, Deleuze'ü okumada bizim ilk metodolojik ilkemizi oluşturur: *İlksel antagonizmin nesne ve terimlerini tanıyınız.*

Bununla birlikte Deleuze'ün izlediği dolambaçlı yol sadece bir saldırı değil, aynı zamanda yeni alanın kurulmasıdır da: Olumlu politik projenin ilk sezgisi, -Bergson'dan Nietzsche'ye

1 Deleuze'ün Hume üzerine kitabının bir bakıma rastlantısal olduğunu öne sürmek istemiyorum. Deleuze'ün çalışmalarının bütününden özellikle verimli bulduğum belirli bir kesit almayı tercih ettim, fakat bu asla onun çalışmalarına tek yaklaşım tarzı değildir. Basitçe Deleuze'ün çalışmalarını kendime mal etmek için elimden geleni yaptım.

ve sonuçta Spinoza'ya- izleyeceğimiz uzun geçiş aracılığıyla yeniden şekillendirilir. Deleuze olumlu bir etik ve toplumsal örgütlenme teorisi kurmak için olumlu bir ontolojiyi gerekli görür. Batı felsefesi tarihinden geçen bu uzun yol Deleuze'ün eserini enine boyuna destekleyen ve bilgilendiren metafizik meditasyonun en yüksek düzlemlerine çok yönlü bir yapı kurar. İlk eserlerinde bile onun felsefeden uzaklaşmayı, biyoloji, psikoloji, sanat, matematik, politika ve edebiyat gibi kendi eğitim ve branşından başka alanlara sapmayı arzuladığı elbette fark edilebilir. Çoğu kimse Deleuze'ün eserini Batı felsefi düşüncesinin bir reddi ve böylece postfelsefi ya da post-modern bir söylem önerisi olarak okur. Doğrusu, Deleuze'ün kendisinin böyle bir yorumu doğrulayan pek çok ifadesi vardır.² Bununla beraber argümanlarına yakından baktığımızda, Deleuze'ün düşüncesinin sadece Batı felsefesi geleneği ile beslenmekle kalmayıp, verdiği örnekler “felsefe dışı” görüldüğünde bile, onun aldığı konumların uygunluğunun ve

2 Kanımca en iyi Deleuze okuyucusu olan Brian Massumi bize uygun bir örnek sunar. Massumi'nin, *A Thousand Plateaus*'a [Bin Yayla] Önsöz'ünde, Deleuze'ün “Devlet felsefesi”ne karşıtlığını vurgulaması kesinlikle yerindedir. Massumi (ve kabul etmek gerekir ki ara sıra Deleuze de) Batı düşüncesi tarihinde “Devlet felsefesi'nin merkeziliğini ve hegemonyasını abartma eğilimindedir. “Devlet felsefesi’ Platon’dan beri Batı metafiziğini niteleyen geleneksel düşünmenin diğer bir adıdır” (xi). Batı metafiziği böyle tek anlamlı bir tarzda nitelenmemelidir; felsefi gelenek kendi içinde radikal alternatifler içerir. Bu basitleştirmenin bir sonucu olarak, Deleuze'ün sevdiği karşıt geleneğin de abartılması gibi bir eğilim görürüz; başka bir deyişle Lucretius, Duns Scotus, Spinoza ve diğerleri “Devlet felsefesi”nin güncel politik –akademik hegemonyası (Platon, Hegel vb.) tarafından kısmen gölgede bırakılmaları anlamında bir “minörlük” oluştursalar bile, bu “minörlük” Batı metafiziğinin en yüksek ve en merkezi uğraklarından bazılarını oluşturur. Benim bakışım, bu alternatif geleneğin tutarlılığını ve müthiş gücünü azımsamamak gerektiği yönündedir. Her durumda Deleuze'ün “Devlet felsefesi”ne karşıtlığı, *tout court* Batı felsefesine bir karşıtlık olarak değil, daha çok onun en güçlü ve en açık unsurlarının bir olumlanması olarak anlaşılmalıdır. Muhtemelen bu karşıtlık yüzünden Birleşik Devletler’de birçok kimse Deleuze’ü yanlış bir şekilde “postmodern” bir düşünür olarak kabul etmektedir.

bunları destekleyen açıklama tarzının en yüksek mantıksal ve ontolojik düzlemlerde durduğunu keşfederiz.³ Öyleyse eğer Deleuze'ün eserini Batı metafizik geleneğinin unsurlarına bir saldırı ya da ihanet olarak okuyacaksak, bunu aynı zamanda geleneğin başka unsurlarının olumlanması olarak anlamak zorundayız. Bir başka deyişle Deleuze'ün eserini felsefi geleneğin “dış”ında ya da “öte”sinde düşünce olarak ya da bu bloktan etkili bir kaçış çizgisi olarak da okuyamayız. Aksine onu, bastırılmış ve rafa kaldırılmış halde duran ama her şeye rağmen aynı geleneğin içine derince gömülü (süreksiz, ancak tutarlı) bir düşünce yolunun olumlanması olarak görmemiz gerekir. Deleuze metafiziğin sonunu ilan etmez. Aksine metafizik düşüncenin son derece tutarlı ve şeffaf düzlemini yeniden keşfetmeye çalışır.⁴ Eğer onun felsefenin kesin bir biçimini reddettiğinde ısrar etmek istiyorsak; ifadeyi paradoksal biçimde ortaya koymak ve Deleuze'ün (Althusser'den alınan bir ifadeyle) “felsefenin felsefi olmayan bir teorisi”ni geliştir-

3 Deleuze'ün *Société française de philosophie*'nin huzurunda “La méthode de dramatisation” (Dramatizasyon metodu) başlıklı sunumundan sonra, Deleuze'ün saygı duyduğu Profesör Ferdinand Alquié, sadece biyoloji, psikoloji ve diğer alanlardan örneklerle yaslanmasından dolayı Deleuze'ün asıl felsefi söylemin özgüllüğü anlayışını yitirdiği yolunda bir ithamda bulunmuştu, Deleuze bu suçlamadan fark edilebilir derecede incinmişti ve duygusal, müşfik bir yanıt vermişti: “Diğer ithamınız beni daha fazla etkiledi, çünkü felsefenin özgüllüğüne tamamen inanıyorum ve bu kanatımı bizzat size borçluyum” (106). Alquié'nin yanlış anlamış görüldüğü şey, Deleuze'ün örneklemesi “felsefe dışı” olsa da akıl yürütme ve açıklamasının tam anlamıyla salt felsefi olmasıdır.

4 Bu noktayı Deleuze'ün Duns Scotus'la ilişkisinde çok açık bir şekilde görebiliriz: “Daima sadece tek bir ontolojik önerme vardı: Varlık tek anlamlıdır. Daima tek bir ontoloji vardı, yani varlığa tek bir anlam veren Duns Scotus'un ontolojisi. Duns Scotus diyoruz, çünkü o tek anlamlı varlığın, soyutlamaya teslim olmaksızın nasıl en yüksek incelik noktasına yükseltebileceğini biliyordu”(Différence et répétition 52). Deleuze, varlığın tek anlamlılığı açısından, ontoloji tarihinin Duns Scotus, Spinoza ve Nietzsche'nin argümanlarıyla temel bir biçimde desteklendiğini düşünür (52-61). Yine buradaki önemli nokta, Deleuze'ün metafizikten ayrılması değil, aksine onun en yüksek noktalarını yeniden olumlamasıdır.

diğini söylemek zorunda kalırız. Her halükârda, bu inceleme sırasında Deleuze'ün eseri ile felsefi gelenek içindeki diğer konular arasındaki yankılara göndermelerimiz zaman zaman aşırı görünürse, bu kesinlikle Deleuze düşüncesinin kendine özgü felsefi doğasının vurgulanmasındandır. O zaman işte ikinci metodolojik ilkemiz: *Deleuze'ü felsefi olarak okuyunuz.*

Deleuze'ün felsefe tarihindeki yolculuğu alışılmadık bir biçim kazanır. Deleuze'ün monografileri mükemmel girişler olarak hizmet verseler bile hiçbirisi bir filozofun eserinin kapsamlı özetini sunmaz; bunun yerine Deleuze bu noktada, bir filozofun düşüncesinin kendi projesine olumlu katkıda bulunan özgül yönlerini seçer. Nietzscheci ya da Spinozacı olarak Deleuze, Nietzsche'nin tümünü ya da Spinoza'nın tümünü onaylamaz. Eğer bir filozof Deleuze'ün hatalı bulabileceği argümanlar sunarsa, o bunları eleştirmez ama basitçe tartışmasının dışında bırakır. Öyleyse Deleuze'ün sadakatsiz bir okuyucu olduğunu söyleyebilir miyiz? Kesinlikle hayır. Okumaları taraflı olsa bile seçilen konulara gösterdiği kılı kırk yaran dikkat ve duyarlılıkla her şeye rağmen oldukça özenli ve kusursuzdur; kapsamda kaybettiğini Deleuze odak yoğunluğunda kazanır. Deleuze'ün ilk eserleri “yerrinde müdahaleler”dir - felsefe tarihinin gövdesinde ameliyatlar yapar. Bu bizi üçüncü metodolojik ilkemize götürür: *Deleuze'ün seçiciliğini tanıyınız.*

Bu felsefi yolculuğun her bir menzilinde Deleuze önceki sonuçlar üzerine kurulu ve onlara bağlı özgül bir noktaya ulaşır. Deleuze'ün felsefi monografilerinin her biri çok özgül bir noktaya doğru yöneltlmıştır ve bir bütün olarak bakıldığında bu felsefi sorunların gelişimi, Deleuze düşüncesinin evrimini sergiler. Deleuze'ün açıklamaları, onun önceki incelemelerinin sonuçlarını öylece doğru kabul edip tekrarlamamasından dolayı çoğu kez bitmemiş gibi görünür. (Örneğin, aşağıda göreceğimiz gibi, Deleuze'ün Nietzsche'nin diyalektiğe saldırısı hakkındaki iddialarının birçoğu, olumsuz ontolojik hareketin

Bergsoncu eleştirisini onların içinde okumadığımız sürece karanlık kalmaktadır.) Bu yüzden Deleuze'ün ilk eserleri güncel felsefi tarihyazımına değil ama Deleuze'ün kendi düşüncesinin evrimine bağlı bambaşka bir felsefe tarihi türü kurar. Evrimle tek çizgisel ya da teleolojik bir ilerlemeyi değil daha çok bir teorik bütünlenme sürecini kastediyorum. Bu ilerlemeye odaklanmak, Deleuze düşüncesindeki hareketi gösterir ve ortaya çıkan şey, Deleuze'ün kendi felsefi eğitim süreci ve felsefedeki çıraklığıdır. Bu eğitim yolculuğunun güzergâhları ontolojiden etiğe ve politikaya doğru Deleuze'e rehberlik eden karşı-tarihsel gelişimi (Bergson-Nietzsche-Spinoza) aydınlatmada yardımcı olur.⁵ Böylece son bir metodolojik ilke saptayabiliriz: *Deleuze düşüncesini bir evrim olarak okuyunuz.*

Deleuze'ün ilk eserlerine tarihsel perspektiften, bir evrim olarak baktığımızda, en dikkat çekici olgu, onun ilk kitabını oldukça gençken yazması (1953'te *Ampirizm ve Öznellik* yayımlandığında yirmi sekiz yaşındaydı) ve bir sonraki kitabını yayımlamak için sekiz yıl beklemesidir. Sekiz yıl bazı yazarlar için çok uzun bir ara gibi görülmeyebilir. Fakat 1962'den itibaren sürekli her yıl bir kitap yayımlayan Deleuze için sekiz yıl çok büyük bir kesintiye ifade eder. "Bu yaşamımdaki bir boşluk gibidir, sekiz yıllık bir boşluk. Ya-

5 Deleuze'ün çalışmalarına aşina olan okurlar, önermekte olduğum evrim sırasını (Bergson, Nietzsche, Spinoza) Deleuze'ün *Bergsonculuk'u* (1966) *Nietzsche ve Felsefe*'den (1962) sonra yayımlandığı için pekala sorgulayabilirler. Bununla beraber, ilk makalelerinden biri olan "Bergson'da farkın kavranışı"nda (1956) Deleuze'ün Bergson okumasının büyük bir kısmının Nietzsche'ye dönmeden önce hakkıyla kurulmuş olduğunu görebiliriz. Daha önemlisi Deleuze'ün Bergson okumasının, mantıksal olarak Nietzsche incelemesinde çözüm aradığı sorunlara götürdüğünü görürüz ve bunun arkasından Nietzsche okuması da onu Spinoza'yı incelemeye götüren soruları açığa çıkarır. Bir varlık mantığından bir etiğe ve nihayet bir varlık politikasına doğru izlediğim güzergâh budur. Bu yüzden evrimsel ardıllıkla ilgili iddiamı, hem Deleuze'ün yazarları göz önüne almasının tarihsel sırası hem de düşüncesinin izlemiş olduğu mantıksal gelişim temelinde gerekçelendireceğim.

şamlarda ilginç bulduğum şey eksikliklerin olmasıdır, gediklerin, bazen dramatik bazense değil. ... Hareket belki de bu boşluklarda gerçekleşmektedir” (“Signes et événements” 18). Deleuze’ün entelektüel yaşamındaki bu sekiz yıllık boşluk gerçekte bir hareket dönemini, kendi felsefi başlangıcına dramatik bir yeniden yönelişi ifade eder. Aslında bu dönem boyunca o, ilk eserlerini niteleyen Hume-Bergson ekseninden, eserlerini olgunluğa taşıyan Nietzsche-Spinoza özdeşliğine doğru yer değiştirir. Deleuze’ün entelektüel yaşamındaki bu boşluğu okumak için bu yeniden yönelişin ne anlama geldiğini, onun düşüncesinin evrimini nasıl nitelediğini yorumlamaya çalışmalıyız.

Deleuze’ün felsefi eğitiminin evrimi üzerine bu odaklanma, aşağıdaki incelemede niçin diğerlerini dışarıda bırakarak onun ilk yazılarıyla ilgilenmeyi seçtiğimizi de en iyi şekilde açıklar. Bu eserlerde Deleuze, kariyerinin tüm yörüngesi boyunca kendisine hizmet veren teknik bir sözlük ve kavramsal temel geliştirir. Bu ilk incelemelerin bağlamına oturtulmadığı takdirde geç eserlerinin konumları çapraşık, hatta savunulamaz görünebilir. Gerçekten onun olgun denilebilecek eserlerindeki -asıl bağımsız eserler (*Différence et répétition* [Fark ve Tekrar] ve *The Logic of Sense* [Anlamanın Mantığı]), Felix Guattari ile ortak çalışmalar, sinema incelemeleri ve son eserleri- en olağanüstü yeniliklerin bazıları büyük ölçüde, yoğun ve özgün araştırmalardan oluşan bu şekillendirici dönemde geliştirilmiş sorunlar grubunun yeniden ele alınmasıdır. Deleuze’ün sesinin engin özgünlüğü, muhtemelen bu yıllar boyunca kendi kuşağının çoğunluğuyla aynı yolu izlememesinden kaynaklanır.⁶ Bu, Deleuze’ün yeraltı araştırması dönemidir -yaygın Fransız kültürel tar-

6 Yakından incelemeksizin bile, Deleuze’ün biyografisinin en genel olguları, özellikle de yapmadığı şeyler, onun kendi kuşağında ortaya çıkan hemen hemen tüm diğer önemli Fransız felsefi seslerinden farkına işaret eder: Asla Fransız Komünist Partisi’ne üye olmadı, seçkin *Ecole Normale Supérieure*’a gitmedi ve asla Martin Heidegger’in büyüüne kapılmadı.

tışmalarındaki genel ilgi ve sıradanlıkların dışında, yeni patikalarda ilerlediği dönem- ve belki de bu dönem daha sonraları onun böyle derin bir etkiyle gün yüzüne çıkmasını sağladı. Eğer gerçekten Michel Foucault'nun düşündüğü gibi bu fark yüzyılımıza damgasını vurmaktaysa, çağımız Deleuzecü bir çağ haline geliyorsa, bu ilk eserler, yeraltındaki bu Deleuze, bu yeni paradigmayı olanaklı kılan şekillendirici gelişmelere anahtar olacaktır.

BÖLÜM 1

BERGSONCU ONTOLOJİ: VARLIĞIN OLUMLU HAREKETİ

Henri Bergson'un eserinde bir psikoloji veya bir algı fenomenolojisi bulmayı umabiliriz. Bu yüzden Deleuze'un ilkel olarak bir ontolojiyi, zamana kök salmış varlığın mutlak olumlu mantığını arayıp bulması başlangıçta garip karşılanabilir. Yine de Deleuze, daha önce belirttiğimiz gibi, doğrudan doğruya olumlu projeye yönelmek yerine öncelikle eleştirel, saldırgan bir uğrak aracılığıyla işe koyulur: "Bergson'un kendinden öncekilere yönelttiği itiraz ..." ("Bergson'da Farkın Kavranışı" 79 [52]*). Deleuze, Bergson'u baskın felsefi geleneğe karşı bir polemik olarak okur ve onu önceleyenlerin hataları en yoğun biçimde Hegel mantığında bulunur. Bergson birkaç felsefi argümanı eleştirir, ama Deleuze bunların her birinin arkasında Hegel'in en uç, abartılı konumu işgal ettiği görü-

* Alıntıların çevirisinde, gerekli olduğu takdirde bazı değişiklikler yapılmak suretiyle, varsa atıf yapılan eserin Türkçe çevirisinden yararlanılmıştır. Köşeli parantez içindeki sayılar, alıntının eserin mevcut Türkçe baskısındaki sayfasını belirtmektedir. Eserlerin Türkçe baskıları hakkındaki bilgiler kitabın sonundaki Kaynakça bölümünde verilmiştir (y.n.)

şündedir. Deleuze, Bergson düşüncesinin temel güdüsünün Hegel'e karşı doğrudan bir antagonizm olduğunu iddia etmese de, onun Bergson okuması Hegel'e saldırıyı sürekli kendi eleştirel sınırı olarak tutar. Deleuze'ün yorumunda Bergson ontolojik gelenekten miras alınan temel varlık kriterlerine -basitlik, gerçeklik, mükemmellik, birlik, çokluk vb.- karşı çıkmaz, bilakis bu kriterlere hitap eder konumdaki ontolojik harekete odaklanır. "Fark", bu ontolojik hareket tartışmasında merkezi rol oynayan Bergsoncu terimdir. Bu noktada özellikle dikkatli olmalıyız, çünkü Deleuze'ün Bergson yorumu (daha 1956'da formülleştirilmişti) postyapısalcılık için teorik bir mihenk oluşturan Fransız düşüncesindeki fark üzerine uzun bir söylemin başında durmaktadır. Burada terimlerin belirli ve özenli bir kullanımını buluruz. Deleuze'ün okumasında Bergson'un farkı esas olarak bir neliğe (*quidditas*) ya da gerçek varlıktaki statik bir ayrıma gönderme yapmaz; aksine fark, varlığın gerçek dinamiğine işaret eder -o, varlığı temellendiren harekettir. Bu yüzden Bergson'un farkı öncelikle uzamsal değil zamansal varlık boyutuyla ilgilidir. Öyleyse Deleuze'ün Bergson'un fark kavramını incelerken yüklendiği görev iki katmanlıdır. İlk Deleuze, Bergson'un ontolojik geleneği eleştirisini, yanlış bir fark kavramı olarak Hegel'in diyalektiğinin ve onun olumsuz varlık mantığının zayıflığını gösterirken kullanmalıdır. Bu saldırı Hegel mantığının iki temel uğrağına karşı yöneltilmiştir: varlığın belirlenimi ile Bir ve Çok diyalektiği. İkincisi, Deleuze, Bergson'da varlığın fark içinde olumlu hareketini dikkatle ele almalı ve bu hareketin ontoloji için geçerli bir alternatifi nasıl sağladığını göstermelidir. Üretici uğrağına temel hazırlayan tam da Hegelci mantığa karşı saldırgan uğraktır.

Bununla beraber, Deleuze'ün Bergson üzerine çalışması, biri 1950'lerin, diğeri 1960'ların ortalarında iki farklı dönemde yürütüldüğünden, onun düşüncesinin evrimini incelemek için bir karışıklık -aynı zamanda da bir fırsat- sunar. Bu ilk dönemin başlıca sonucu 1956'da *Les études bergsoniennes*'in için-

de yayınlanmış fakat en azından iki yıl önce yazılmış olan ve Mayıs 1954'te "Association des amies de Bergson"da sunulan "Bergson'da farkın kavranışı" başlıklı bir makaledir. Bu ilk makale çok yoğundur ve Deleuze'ün Bergson okumasının önemli noktalarını içerir. Deleuze bu dönemde iki ayrı Bergson metni yayınlamışsa da hiçbirisi bu ilk denemede temelde bir değişiklik yapmaz. Bunlardan birincisi Mearleau-Ponty tarafından derlenen bir koleksiyon olan *Les philosophes célèbres* (1956) için yazılmış Bergson üzerine bir bölüm, ikincisi ise bir Bergson metinleri seçkisi olan *Mémoire et vie*'dir (1957). Deleuze'ün Bergson incelemesinin ikinci döneminin sonucu, 1966'da yayımlanan *Bergsonculuk*'tur. Bu kısa kitap, ilk makalede sunulan argümanların birçoğunu devam ettirir ama bir odak değişikliği gösterir ve özgün yorumu bazı çok ilginç ekler sunar, ara yıllardaki yoğun Nietzsche döneminin etkilerini sergileyen ekler. Öyleyse bu iki Bergson incelemesi evresi Deleuze'ün ilk projesinin yönelimini anlamlandırmak için mükemmel bir fırsat sağlar, çünkü bunlar sadece Nietzsche üzerine eserine (1962) değil, aynı zamanda uzun yayın aralığına, Deleuze'ün öne sürdüğü gibi projenin önemli ölçüde yeniden yönlenişinin bir mevkii olabilecek "sekiz yıllık boşluğa" da rastlar.

1.1 Belirlenim ve etkin fark

Deleuze'ün ilk Bergson okuması olumsuz belirlenim sürecine karşı bir saldırı üzerine temellenmiştir. Modern felsefenin hemen her yerinde bu sorunun üzerinde gezinen hayalet, Hegel'in Spinoza okuması ve eleştirisidir. Hegel, Spinoza'nın mektuplarının birinden bir ifade alır ve onu Spinoza'ya karşı geri çevirerek kendi mantığının merkezi maksimi kılar: "*Omnis determinatio est negatio*" [Tüm belirleme olumsuzlamadır] (*Mantık Bilimi* 113).² Bu ifade Hegel için belirlenim sürecini ve

2 Hegel burada belli ki Spinoza'dan Jarig Jelles'e *Mektup 50*'den alıntı yapmaktadır. İfadenin aslı şöyledir: "*Quia ergo figura non aliud, quàm determinatio, & determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid, quàm*

belirlilik durumunu tanımlar. *Mantık*, yalın dolaysızlığı içinde salt varlıkla başlar; fakat bu yalın varlık niteliğe ve farka sahip değildir - yoksundur ve karşıtına, yani yokluğa eşittir. Yokluktan farkını ortaya koymak için onu aktif bir biçimde olumsuzlaması zorunludur. Belirli varlık bu karşıtlığı içerir ve özündeki varlık ve yokluk arasındaki bu fark, onun gerçekliğini oluşturan gerçek farklar ve niteliklerin temelini tanımlar. Olumsuzlama bu belirlilik durumunu iki anlamda tanımlar: O, niteliklerin sınırlılığı üzerine kurulu statik bir *karşıtlıktır* ve farkların antagonizmi üzerine kurulu dinamik bir *çatışmadır* (bkz. Taylor 233-37). Birinci anlamıyla belirlilik, nitelikler sınırlandırıldıkları ve böylece kendilerinden başka olana karşıt oldukları veya onu pasif olarak olumsuzladıkları (kırmızının yeşili, sarıyı olumsuzlaması anlamında) için olumsuzlamayı içerir. İkinci anlamında ise belirliliği canlandıran aktif bir olumsuzlama vardır, çünkü belirli şeyler, birbirleriyle nedensel bir etkileşim içindedirler. Herhangi bir şeyin varoluşu başka bir şeyin aktif olumsuzlamasıdır. Bu yüzden belirlilik *durumu* bile temel olarak olumsuz bir *harekettir*. Belirlenimin olumsuz hareketi üzerindeki bu vurgu, Hegel'in Spinoza eleştirisinin de özüdür. Spinoza'nın varlığının mutlak olarak olumlu olmasından, bir başka deyişle, Spinoza'da salt varlığın yokluğu aktif bir biçimde olumsuzlamamasından ve olumsuz bir hareket sayesinde ilerlememesinden dolayı, Spinoza'nın varlığı onun gerçek varoluşunu sınırlandırabilecek temel farktan yoksundur. Hegel'in gözünde, Spinoza'nın ontolojisi ve bu tarz herhangi bir olumlu, olumlayıcı ontoloji soyut ve farksız olarak kalmak zorundadır. "Bu şekilde (mükemmellik ve olumlama olarak) kavranan gerçekliğin, tüm olumsuzlama dışarıda tutulduğunda yaşayacağı farz edilmiştir, oysa bunu yapmak tüm belirliliği ortadan kal-

negatio, esse". Hegel'in kendi amacı doğrultusunda bu alıntıyı basitleştirmek için değiştirmesi ciddi bir sorun değildir. Bununla beraber, yorumunda ifadenin Spinozacı anlamını bütünüyle bozar. Hegel'in Spinoza'nın "negativizm"ini yanlış okumasının etrafı bir çözümlemesi için bkz. Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, s.141vd.

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

dırmaktır” (*Mantık Bilimi* 112). Hegel, olumsuzlamanın sadece pasif biçimde “dışarıda tutulmuş” olamayacağını, ona aktif biçimde bağlanması ve onun gerçekten de olumsuzlanması gerektiğini iddia eder - belirlenim sürecinin rolü budur. Sonuç olarak, kaçınılmaz bir şekilde, Spinoza’nın varlığı karşıtı olarak yokluktan farklı tutulmadığı için, Spinoza’nın kendisinin Hegel’in romantik imgeleminde erimesi gibi, varlık da yokluk içinde erir: “Onun ölüm nedeni kendisine uzun süre acılar çektiren veremdi. Bu, onun tüm tikellik ve bireyselliğin bir tek tözde sona erdiği felsefi sistemiyle de uyum içindedir” (*Lectures on the History of Philosophy* 257). Spinoza’ya karşı yürütülen bu polemik, Hegel’in ontolojik olumsuzlama hareketi lehine en güçlü argümanlarından birisini oluşturur: Olumsuzlama sayesinde belirlenmemiş olan varlık, farksız ve soyut kalacaktır ve sonuç olarak karşıtıdan farklı bulunmadığı için yokluk içinde eriyecektir. Hegel, eğer farkı, varlığın tikelliğini ve bireyselliğini niteleyen gerçek farkı kabul edeceksek öncelikle varlığın olumsuz hareketini kabul etmemiz gerektiğinde ısrar eder; aksi takdirde Spinoza’yla birlikte, “akozmizm” içinde, salt, olumlu ontolojinin farksızlığında kaybolmamız gerekir.

Deleuze’un ilk Bergson okuması, varlığın belirleniminin olumsuzlamayla nitelenmesi gerektiği yolundaki Hegelci formülleştirmeyi kabul eder gibi görünür. Deleuze, formülleştirmeye meydan okumaktansa, ontolojik belirlenim sürecinin kendisini gerçek varlık temellendirmesinin altını kazmakla suçlar; belirlenimin olumsuz hareketiyle oluşan farkın, yanlış bir fark nosyonu olduğunu ileri sürer. Bundan dolayı, belirlenim süreci hem varlığın tözsel doğasını ortadan kaldırır, hem de gerçek varlığın somutluk ve özgüllüğünü yakalayamaz. Burada, belirlenimin reddiyle, Deleuze’un ilk eserlerinin anti-Hegelci yaklaşımını, olumsuzlama diyalektiğine tepkisini tanıyabiliriz. Bununla beraber bu süreçte Deleuze’un eleştirel metodu ilginç bir biçim kazanır. Diyalektiğe doğrudan saldırmak yerine, Bergson’la diyalektik arasına yerleştirdiği üçüncü bir felsefi

konum sunar. Deleuze, bu en yakın düşmanla onun yetersizliğini gösteren özgül hata üzerinde mücadele eder ve sonra temel düşman olan Hegel'in bu hatayı en uç noktasına taşıdığını göstermek yolunu tutar. Deleuze, Bergson incelemelerinde en yakın düşmanlar olarak mekanizm ve Platonculukla çarpışır ve Nietzsche incelemesinde bunlara Kant'ı da dâhil eder. Önce bu düşmanları muhatap almanın avantajı, sonradan diyalektiğe genişletilebilecek olan saldırıyı sonuçlandırmak üzere ortak bir zemin sağlamalarıdır. Gerçekten de Deleuze'ün düşüncesinin geliştikçe Hegelci konuma hitap etmek için ortak bir alan bulmada sürekli daha büyük bir güçlkle karşı karşıya kaldığını göreceğiz. Bununla beraber, daha önemlisi bu nirengileme (*triangulation*) metodu bize daha bu ilk eserde Deleuze'ün karşıtlıkla sorunsal bir ilişkisi olduğunu gösterir. Deleuze'ün temel düşman olarak diyalektiğe saldırdığı açıktır, fakat bu metot kendisine Hegel konusunda, doğrudan karşıtlık içinde durmak zorunda kalmaksızın dolaylı bir duruş sağlar.

Mekanistler, Bergson gibi varlık farklarının ampirik bir evrimini teorileştirmeye çalışırlar, fakat mekanizm bunu yapmakla varlığın tözsel, zorunlu niteliğini yıkar. Deleuze'ün mekanizme Bergsoncu meydan okuması garip bir önerme biçimini alır: Varlığın zorunlu olması için belirlenmemiş olması gerekir. Bu ontolojik belirlenim tartışması, farkın doğasının bir çözümlemesine dönüşür. Deleuze, belirlenim süreci tarafından önerilen fark biçiminin daima varlığa dışsal kaldığını ve bu yüzden özsel, zorunlu bir temel sağlayamadığını ileri sürer. Deleuze, mekanizmin basit belirlenimini eleştirmek için şu ifadeleri kullanır: "Bergson yaşamsal farkın bir *içsel* fark olduğunu gösterir. Fakat bu içsel fark basit bir *belirlenim* olarak da anlaşılmaz: Bir belirlenim ilineksel olabilir, en azından ancak bir neden, bir erek ya da bir rastlantı sayesinde varlığını koruyabilir [*elle ne peut tenir son être que d'une cause, d'une fin ou d'un hasard*] ve bu yüzden kalıcı bir dışsallığı ifade eder" ("Bergson'da farkın kavranışı" 92 [64]). Varlığın mekanistik bir belirlenimi, gerçek-

liğin evrimini izlemeye çalışırken varlığın zorunluluğunu yıkar. Belirlenimin dışsal farkı daima bir “başka”ya (neden, erek veya rastlantı olarak) dayanır ve böylece varlığa ilineksel bir nitelik getirir. Başka bir deyişle, belirlenim tözsel bir içsellik değil, yalnızca kalıcı bir dışsallığı ifade eder.

Bununla beraber, Deleuze’ün açıklamasının şaşırtıcılığını hemen fark etmeliyiz. Aslında Deleuze burada geleneksel ontolojik sorunsalın terimlerini ters düz etmiştir. O, varlık nasıl belirlilik kazanabilir, varlık kendi farkını nasıl koruyabilir sorularını değil, daha çok fark “kendi varlığını nasıl koruyabilir [*peut tenir son être*]” sorusunu sorar. Deleuze, farka radikal bir rol verir. Fark varlığı kurar; varlığın zorunluluğunu, tözsellikini sağlar. Farkın oynaması gereken ontolojik temel rolü kavramaksızın, içsel farkın dışsal farka üstünlüğüne dair bu argümanı anlayamayız. Deleuze’ün açıklamasını en iyi nedenselliğin ontolojik merkeziliği ve varlığın üreticiliği gibi Skolastik kavramlara işaret ederek anlayabileceğimizi öne süreceğim.³ Birçok açıdan Deleuze, Bergsoncu ontolojiyi nedensellik

3 Skolastiklerin çalışmaları (Roger Bacon ve Duns Scotus’tan William Ockham’a ve çok daha sonraları Francisco Suárez’e kadar) nedenselliğe ve varlığın üreticiliğine merkezi ontolojik önem verir. Deleuze’ün çalışmalarının en ilginç bulduğum yanı, Skolastik ontolojik akıl yürütme tarzı ve onların geliştirdikleri varlık kriterleridir. Varlığın gücü, zorunluluğu, mükemmelliği, gerçekliği ve tek anlamlılığı hepsi nedensel argümanlar sayesinde tespit edilmiştir. Tanrısal öz üretici bir kapasitedir - o, her şeyin ilk nedeni ve etkin nedeni olarak vardır. (Ockham Tanrı’nın sadece etkin değil aynı zamanda her şeyin dolaysız nedeni de olduğunu ekler.) Etienne Gilson’un Duns Scotus’a ilişkin olarak açıkladığı gibi, Skolastik ontolojinin temelinde varlığın tamamlayıcı özellikleri vardır: “ ‘nedensellik’ ve ‘üretilebilirlik’ veya üretme ve üretilebilme yeteneği” (*La philosophie au Moyen Age* 595). Bu ontolojik tartışmalarda Skolastikler, nedensellik ilkelerini işlemede ve gözetmede kılı kırk yaran bir dikkate sahiptirler. Bu ilkelere bazıları tartışmamızda özellikle faydalı olacaktır: (1) bir etkinin, nedeninden daha fazla mükemmelliği ya da gerçekliği olamaz; (2) bir şey kendisinin dışındaki herhangi bir şeyin zorunlu nedeni olamaz. Sonuç olarak, etkin neden Tanrı’nın varlığını kanıtlamada birincilken, Skolastikler genelde Aristoteles’ten miras alınan dört neden türünü (maddi, biçimsel, etkin, ereksel) sürdürürler, ama bu türlerin anlamını da önemli ölçüde de-

üzerine söylemin bir fark tartışmasıyla yer değiştirdiği bir Skolastisizm olarak okur.⁴ Belirlenimin “kendi varlığını ancak bir neden, erek ya da rastlantı sayesinde koruyabileceği” iddiasını, varlığı temellendirmede yetersiz kalan şu üç nedensellik kavrayışına bir saldırı olarak okumak için metinden fazla uzaklaşmak zorunda değiliz: (1) maddi-dışsal bir etki doğuran salt fiziksel bir neden; (2) ereksel-etkisini üretmede ereğe ya da hedefe işaret eden bir neden; (3) ilineksel-etkisiyle tamamen olumsal bir ilişkiye sahip bir neden. Her durumda merkezi olan şey, nedenin etkisine dışsal kalması ve bu yüzden sadece varlığın *olanağını* koruyabilmesidir. Varlığın zorunlu olması için temel ontolojik nedenin etkisine içsel olması gerekir. Bu içsel neden, Skolastik ontolojik temellendirmelerde merkezi rol oynayan etkin nedendir. Bunun ötesinde, kesinlikle içsel doğasından dolayı sadece etkin neden, *töz* olarak, *causa sui* olarak varlığı koruyabilir.⁵ O zaman, Bergsoncu bağlamda etkin

giştirirler. Neden türlerinin ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. Francisco Suárez, *Disputaciones metafisicas*, Disputación XII, Sección III.

4 Hem Deleuze’ün Skolastiklere ilgisi, hem de Bergson’un geniş Aristoteles bilgisi ortada olduğuna göre, Deleuze’ün Bergson incelemesinde Skolastik yankılar bulmamız elbette şaşırtıcı olmamalı. Bergson Latince tezini Aristoteles’te yer kavramı üzerine yazmıştır.

5 Spinoza’da varlık ve nedensellik arasındaki bu skolastik ilişkinin iki önemli değişiklikten geçtiğini görürüz: (1) Tanrı, nedeni olmayan bir ilk neden değildir, o kendi kendisinin nedenidir, *causa sui*’dir; (2) sadece etkin nedenler gerçek nedenler olarak kabul edilmiştir. Spinoza ilk değişikliği Descartes’tan miras alır ve Etienne Gilson Skolastik doktrindeki bu değişikliğin, nedensellik ve gerçek varlık arasındaki sıkı ilişkiyi yeğinleştirmeye yarayan Skolastik akıl yürütmeden bir uzaklaşmadan çok onun geliştirilmesi anlamına geldiğini açık bir şekilde izah eder. “Eğer her şeyin bir nedeni varsa, Tanrı’nın da bir nedeni vardır; eğer Tanrı’nın bir nedeni yoksa her şeyin bir nedeni olduğu söylenemez ve sonuç olarak Tanrı’nın varlığı nedensellik ilkesiyle kanıtlanamaz. Kartezyen kanıtlamanın, hiçbir nedeni olmayan bir ilk nedenin kanıtı olmak yerine, kendi kendisinin nedeni olan bir ilk nedenin kanıtı olmasının nedeni budur; Skolastik *salt eylem* Tanrı’sına karşılık o, daha sonra Spinoza tarafından yakalanacak olan, *causa sui* olan Tanrı’yı koyar” (*Discourse de la methode*, Gilson edition 327). Spinoza’da bulduğumuz ikinci değişiklik, yani biçimsel ve ereksel ne-

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

farkın, varlığın içsel motoru olan fark olduğunu söyleyebiliriz: O, varlığın zorunluluğunu ve gerçek tözselliğini korur. Bu içsel üretici dinamikten dolayı etkin farkın varlığı *causa sui*'dir. Mekanizmin belirlenimi bu rolü oynayamaz, çünkü o, dışsal, mad-di bir nedensellikten meydana gelmiştir. Burada Deleuze'ün argümanının kesinlikle *tout court* bir nedensellik eleştirisi olmadığını, daha çok dışsal neden kavramlarının içsel, etkin bir nosyon lehine reddi olduğunu vurgulamalıyız.

Mekanizm eleştirisi aracılığıyla belirlenimin dışsal farkına bir saldırının terimlerini sergiledikten sonra, Deleuze saldırıyı saflaştırmak için, bir ikinci yakın düşman olarak Platon'la mücadele eder. Deleuze, Platon'un Bergson'la bir fark felsefesi kurma projesini paylaştığını kabul eder. ("Bergson'da farkın kavranışı" 95 [67]), fakat Deleuze'ün Platon'da meydan okuduğu şey ereksellik ilkesidir. Bir kez daha belirtmeliyiz ki, eleştiri ölçü olarak ontolojik kriterlerle farkın dışsal doğası üzerine odaklanmıştır. Bergson'da fark bir içsel motor (Bergson buna sezgi adını verir) tarafından harekete geçirilirken, Platon'da bu rol sadece erekselliğin dışsal bir esiniyle icra edilir. Nesnenin farkı sadece onun amacıyla, İyi ile açıklanabilir (95). Bunu nedensel söyleme tercüme edersek, Platon'un, varlığı ereksel neden üzerine kurmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Her ne kadar Bergson Platon gibi gerçeklik eklemlerini işlevlerine ve ereklere göre kavrasa da, Bergson'da fark ve şey arasında, neden ve etki arasında hiçbir ayrım yoktur: "Şey ve ona karşılık gelen erek aslında bir ve aynıdır. ... Bir erek hakkında daha fazla konuşmak yersizdir: Fark şeyin kendisi olduğunda, şeyin farkını bir erekten aldığını söylemek artık yersizdir" (96 [68]). Yine söyleyelim ki, fark tartışması nedensel ontolojik argümanla mükemmel bir biçimde uyumludur: Bergson'un etkin farkı Platon'un ereksel farkına karşıttır. Argümanın anahtarı, mekanizm örneğin-

denin reddi, Descartes'a karşı yöneltilmiştir. Bkz. *Ethics* IÖ34-36 ve I Ek. (Spinoza'nın eserlerine göndermelerdeki kısaltmaların bir açıklaması için, bkz. 3. Bölüm, 4.not.)

de olduğu gibi, tözsel doğayı korumak için farka olan ihtiyacın ve onun ontolojik merkeziliğinin üzerinde döner. Platon'un farkı erekselliğin dışsal desteğine bağlı kalmaya zorunluyken Bergson, farkı içsel bir dinamik tarafından desteklenen *causa sui* olarak sunar. Böylece Platoncu fark, varlığı tözselliği ve zorunluluğu içinde destekleme gücüne sahip değildir.

Mekanizm ve Platonculuğun hataları üzerine bu açıklama bize Deleuze'ün çok önemli bulduğu “doğa farkları” ve “derece farkları” arasındaki Bergsoncu ayrımı anlamamızın bir aracını sağlar. “Bergson'un kendisinden öncekilerde asıl kınadığı şey, gerçek doğa farkını görememiş olmalarıdır. ... Doğa farklarının olduğu yerde onlar sadece derece farklarını tanımışlardır” (79 [52]). Deleuze ve Bergson bu ifadeleri sanki niteliksel ve nice-liksel farkları ayırmak için kullanıyorlarmış gibi görünse de, özellikle de bu kavrayışın felsefe tarihindeki özgünlüğü ile ilgili kapsamlı iddia düşünüldüğünde, bu yorum yetersiz kalır. Yeniden Skolastik nedensel argümanlar geleneğine başvurursak çok daha aydınlatıcı bir perspektif kazanırız: “Doğa farkları” Skolastik *causae per se*'ye karşılık gelen, zorunluluk ve tözsellik ima eden farklar olarak görünür; böylece “derece farkları” da ilinekleri, *causae per accidens*'i ifade eden farklardır.⁶ “İçsel farkı olduğu gibi, salt içsel fark olarak düşünmek, bir salt fark kavramına ulaşmak, farkı mutlağa yükseltmek, işte Bergson'un çabasının anlamı budur” (90 [63]). Mekanizm ve Platonculuk farkı düşünmede başarılı olmakla birlikte, sadece olumsal farklara (*per accidens*) ulaşırlar; Bergson'un içsel fark kavramı bizi tözsel farkları (*per se*) tanımaya götürür.

Bununla beraber Hegelcilik, bu eleştirilerin her birinin temelinde bulduğumuz temel hedeftir; Hegel farkın dışsallığını en uç noktasına taşıyan kişidir. “Bergson'un bazı metinlerine dayanarak onun Hegelci tipte bir diyalektiğe yöneltebileceği iti-

6 Duns Scotus, özsel olarak düzenlenmiş *causae per se* ve ilineksel olarak düzenlenmiş *causae per accidens* arasında temel bir ayrım tanımlar. Bkz. *Philosophical Writings*, s.40.

razları öngörebiliriz ki Bergson zaten buna Platon'un diyalektiğinden çok daha uzaktır" (96 [68]). Bir giriş olarak Platoncu erekselliğin eleştirisiyle birlikte, Deleuze'un Hegel'deki ereksel neden ve teleolojiye karşı bir saldırı düzenlemesi beklenebilir - aslında böyle bir saldırı için elinin altında daha şimdiden silahları vardır. Bunun yerine o, belirlenim süreci ve diyalektiğin temel olumsuz hareketine, Hegel mantığının kurucu uğrağına geri döner. "Bergson'da ... şey kendisinden *ilk olarak, dolaysızca* farklılaşır. Hegel'e göre şey, ilkin kendisi olmayan her şeyden farklılaştığı için kendisinden farklılaşır" (96 [68]). Bergson'da şey kendisinden dolaysızca farklılaşır. Bir başka deyişle şeyin farkı içsel, etkin bir üretim sayesinde korunur. Mekanizm ve Platonculuğun ortak hatası, her ikisinin de farkı dışsal bir desteğe bağlı olarak tasarlamalarıdır. Bununla beraber, her biri özgül dışsal dayanaklar (Mekanizmde dışsal maddi bir şey ve Platon'da bir işlev ya da ereksellik) saptar ve böylece farkın dışsallığı her bir durumda sınırlandırılmıştır. Hegelci diyalektik, dışsal farkı en uç noktasına, mutlak dışsallığa, "çelişkiye kadar" taşır. Diyalektik şeyi sınırsız bir başkayla, "olmadığı her şey"le farklılaşması içinde sunar - işte bu mutlak dışsallıktır. Aslında tarihyazımı sorununu görmezlikten gelirse, Hegel Mekanizm ve Platonculuğun hatalarını devşirip dışsal farkı en uç noktasına taşıyarak bu hataları en salt biçimde yineliyor-muş gibi görünür.

Diyalektiğin ima ettiği nedenselliğe odaklandığımızda Bergsoncu eleştiri apaçıktır. *Mantık Bilimi*'nin daha ilk uğraklarından itibaren -salt varlıktan yokluğa, belirli varlığa- diyalektik, nedenin etkisine mutlak olarak dışsal olduğu bir dinamik tarafından kurulur: Bir çelişki diyalektiğinin özü işte budur. Karşıtta dolayım süreci zorunlu olarak dışsal bir nedenselliğe bağlıdır. Bu yönüyle Hegel'in varlık mantığı Skolastik bir tepki karşısında savunmasızdır: Dışsal bir neden üzerine kurulu bir varlık kavrayışı, varlığın zorunluluğunu ya da tözselliğini koruyamaz, çünkü kendi etkisine dışsal bir neden zorunlu ola-

maz; diyalektik varlığı kuran birbirini izleyen dışsal dolayimler *causae per se*'yi oluşturamaz, daha çok *causae per accidens* olarak kabul edilmeleri gerekir. Böylece, bu dışsal nedensel hareketin olumsuzluğundan dolayı diyalektiğin varlığı bir “kalıcı [bir] dışsallığın” en uç durumudur. Öyleyse, Hegelci diyalektik dolayım kavramına Bergsoncu bir saldırının özü, onun varlığı zorunlu ve tözsel olarak koruyamamasıdır.

Hegelci diyalektik, Mekanizm ve Platonculuk gibi, sadece varlığa ilineği sokmakla kalmaz, aynı zamanda varlığın somutluğunu ve tekillliğini yakalamayı da başaramaz. “Şimdi, eğer Bergson’un Platonculuğa getirebileceği itiraz onun *hâlâ dışsal bir fark* kavrayışında kaldığıysa, bir çelişkiler diyalektiğine getirdiği itiraz da onun *sadece soyut bir fark* kavrayışında kalmasıdır. (96-97 [69]) Bu daha ileri saldırının mantığı hemen açık değildir. Yalnızca dayanağının mutlak olarak dışsal olması koşulundan yola çıkarak diyalektik farkın farkının soyut olduğu sonucuna nasıl varabiliriz? Deleuze bu iddiayı dışsal algının mantığı üzerine Bergson’dan yaptığı alıntıyla destekler: “Üzerine aynı anda iki karşıt bakış yöneltemeyeceğimiz ve sonuç olarak iki antagonist kavram altında yer almayacak hiçbir somut gerçeklik yoktur. ... Böyle bir birleşim [iki çelişik kavramın birleşimi] ne bir dereceler farklılığı ne de bir biçimler çeşitliliği sunabilir: O ya vardır ya da yoktur” (96-97 [69], *La Pensée et le Mouvant* 198, 207’den aktarılmıştır). Yine, bu argüman da en açık şekilde nedensellik açısından anlaşılabilir. İlk, Bergson bir çelişkiler diyalektiğinin iki terimin bir sentezi değil, sadece bir “birleşim”i olarak kaldığını iddia eder. Çünkü terimler birbirine mutlak olarak dışsal kalır ve böylece uyumlu, zorunlu nedensel bir bağ oluşturamaz. Bu itham, yine dışsal bir nedenin zorunlu olamayacağı ilkesiyle desteklenir. İkinci olarak Bergson, bu soyut kavramlar birleşiminin sonucunun somut ve gerçek herhangi bir şey üretemeyeceği iddiasındadır. Bu iddia bir diğer temel nedensellik ilkesine dayanır: Bir etki nedeninden daha fazla gerçeklik ya da mükemmellik içeremez. Öyleyse

Hegelci diyalektik sentez kavramına Bergsoncu bir saldırının özü, onun sonucunun hem olumsal hem de soyut kalmak zorunda olmasıdır.

Bu noktaya kadar, Deleuze'ün Bergson incelemesinin ilk evresinde ve temel olarak da "Bergson'da farkın kavranışı" başlıklı erken tarihli makalesinde sunulduğu biçimiyle, Deleuze'ün Hegel'in olumsuz ontolojik hareketine gerçekleştirdiği Bergsoncu saldırıyı değerlendirdik. Deleuze, farka ontolojik olarak temel bir rol yüklemiş ve böylece çeşitli fark kavramlarına değer biçmek için onların bu rolü yerine getirme kapasitelerine dayalı bir cetvel oluşturmuştur. Özündeki ontolojik taleplerden dolayı, Deleuze'ün fark tartışmasının bir skolastik nedensellik söylemine dayandırılırsa apaçık anlaşılabilirliğini gördük. Bergson'un bir etkin nedensellik olarak görünen içsel farkı, doğa farklarını ya da tözü kendi zorunluluğu ve gerçekliği içinde destekleyen farkları yakalar; mekanizm ve Platonculuk gibi yakın düşmanlar tarafından sunulan dışsal fark ise yalnızca varlığı zorunluluk olarak destekleyemeyen derece farklarını taşımaya yeteneklidir; son olarak da Hegelci diyalektik, mutlak bir biçimde dışsal olumsuz hareketiyle birlikte, ne doğa farklarını ne de derece farklarını yakalayabilir – diyalektik varlığı sadece olumsal değil aynı zamanda soyut kalır. "Ne derece ne de nüans taşıyan şey bir soyutlamadır" (97).⁷ Diyalektik belirlenimin olumsuz hareketi gerçek farkın temellerini atıyor görünmekle beraber, gerçekte farkı tümüyle görmezden gelir. Deleuze, Hegel'in belirlenime dair argümanını tamamen

7 Deleuze'ün tartışması örtük bir biçimde felsefi gelenekte, tarihsel olarak Platonculuk ve Aristotelesçilik arasında giderek daha da radikalleşen bir antagonizm gibi görünen temel bir ayrım ileri sürer. Bir yandan Hegel, Platoncu ontolojinin yanlışlarını miras alır ve onları en uç noktalarına taşıyarak abartır. Diğer yandan Skolastikler ve Bergson, Aristotelesçi varlık mantığını devamlı mükemmelleştirir. Öyleyse felsefe tarihinin burada öne sürülen ana hatları, biri Platon'dan Hegel'e, diğeri Aristoteles'ten Skolastiklere ve Bergson'a olmak üzere tamamen farklı yönleri işaret eden iki eksene sahiptir.

alt üst etmenin yolunu bulmuştur. Hegel, belirlenimin olumsuz hareketini, Spinoza'nın olumlu hareketinin soyut ve farksız kaldığı suçlaması temelinde sunar; oysa burada, klasik ontolojik argümantasyon temelinde, Deleuze soyutlama suçlamasını Hegel'e geri yöneltir ve diyalektik belirlenimin farkı görmezden geldiğini iddia eder: "Farkın yerine belirlenimin oyunu geçirilmiştir" (96 [69]). Hegel'e karşı antagonist proje, açıkça bu argümanın itici gücüdür. Deleuze, "yaşamsal fark sadece bir belirlenim olmamakla kalmaz, aynı zamanda onun tersidir de, istersek onun belirlenimsizliğin ta kendisi olduğunu söyleyebiliriz" (92 [65]) dediğinde, bu kavramların "kime karşı" yöneltildiği gayet açıktır. Bergson'un farkının tanımlanması için "belirlenimsizlik" teriminin kabulü ilkesel olarak diyalektiğin olumsuz hareketinin bir çürütülmesi olarak okunmalıdır. Bu erken tarihli makalenin Deleuze'ün Hegelci diyalektiğe onun kendi terimleri üzerinden doğrudan saldırdığı tek durum olduğunu ve muhtemelen bu yüzden de Deleuze'ün en güçlü eleştirisi olduğunu belirtmemiz gerekir. Daha sonraları Deleuze, Bergson incelemesinin ikinci evresi, Nietzsche üzerine eseri ya da *Différence et répétition*'da [Fark ve Tekrar] diyalektiğe saldırıya geri döndüğünde, daima diyalektiğin bir kestirimini veya türevini ele alır.

Ancak bu doğrudan antagonist temel, şimdiden ciddi bir sorun üretir: Diyalektiğe radikal karşıtlık bizi Bergsoncu varlığı Hegelci anlamda "belirlenimsiz" olarak okumaya da zorlar gibi görünür. Bununla beraber, daha sonra Hegel'in belirli varlık durumunun sıfatları -nitelik, sonluluk ve gerçeklik -konusundaki iddialarının Bergson'un içsel farkının varlığı tarafından da aynı derecede ortaya konulduğunu göreceğiz.⁸ Deleuze bu yanlış izle-

8 Bu noktada Bergson ile Hegel arasındaki gerçek antagonizm, varlık durumlarına (belirlilik ve fark) dair iddialardan çok, bunlara varmak (belirlenim ve farklılaşma) anlamına gelen süreçlerde bulunuyormuş gibi görünür. Bu akıl yürütme yolu, bizi Bergson'un Hegel'in amaçlarını kabul ettiğini fakat onun araçlarını eleştirdiğini söylemeye götürebilir. Bununla beraber, süreci bu varılmış nihai durumdan ayırma girişimi, hem

nimleri düzeltmek ve Bergsoncu “belirlenimsizliği” irrasyonallite ya da soyutlamayla karıştırmamak konusunda bizi uyarma ihtiyacı hisseder: “[Bergson] belirlenimden söz ettiğinde bizi akli terk etmeye değil, fakat kendini oluşturma süreci içindeki şeyin gerçek aklına, belirlenim değil fark olan felsefi akla ulaşmaya davet eder” (“Bergson” 299). Bergson’un “belirlenimsizliğinin” aslında Hegel’in “belirlenim”iyle çok az ilişkili olduğunu, daha ziyade bir gerçek varlığın yaratıcılığı ve özgünlüğü fikriyle ilgili olduğunu göreceğiz: “*l’imprévisible*”, yani “öngörülemeyen”. Bergson’un terimi, Hegel’inkiyle ne tutarlıdır ne de ona karşıt. Bergson’un olumlu ontolojisinin ayrıntılarına döneceğiz; bu noktada Deleuze’un argümanının antagonist temelini gücünü ve ilk sonuçlarını tanımak yeterlidir.

1.2 Nitelikten niceliğe geçişte çokluk

Deleuze, 1960’ların ortalarında, *Bergsonculuk*’u yazmak için Bergson’a geri döndüğünde ilk argümanlarının çoğunu yeniden ele alır, fakat polemiklerinin temeli biraz değişir. Çözümleme hâlâ belirlenimin olumsuz hareketine bir saldırı içerse de merkezi eleştirel odak, Bir ve Çok sorununa doğru kaydırılmıştır. Bununla beraber bu yeniden yönelim, hiçbir şekilde daha önceki çözümlemeden bir ayrılışa değil, sadece bir ilerleyişe işaret eder. Deleuze’ün sadece Hegel’in *Mantık Bilimi*’ndeki “Varlık Öğretisi”ni okumasını, belirli varlığa dair 2. bölümden, Bir ve Çok’un diyalektik ilişkisi aracılığıyla kendisi-için-varlığın inşasını konu alan 3. bölüme doğru devam ettirmekte olduğunu düşünebiliriz. Deleuze’ün Bergson’un konumuna dair açıklamasına dinamiğini veren şey, hâlâ Hegel’in ontolojik

Hegel’in hem de Bergson’un bir şekilde çarpıtılması anlamına gelir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Hegel’de belirlilik durumu sadece bir olumsuzlama süreciyle temellendirilmekle kalmaz, o aynı zamanda bu dinamiğin sürekli hareketiyle kurulur. Aynı şekilde, Bergson’un farkı da statik bir neliğe değil zamanda sürekli bir harekete işaret eder. Hem Hegel hem de Bergson durum ve süreç arasında hiçbir etkili ayrımın yapılamayacağı zaman felsefeleri sunarlar.

sorunsalına karşıtlıktır. Sanki Deleuze, yanı başındaki Virgil'i Bergson'la birlikte, Hegel'in varlık mantığının sadece bir seviye daha derinine inmiş gibidir.

Deleuze, *Bergsonculuk*'ta Bir ve Çok sorununa yaklaştığında, diyalektik çözüme dair eleştirisinin daha önceki diyalektik belirlenim sürecine getirdiği eleştiriye çok benzemesi şaşırtıcı olmalıdır. "Felsefede Bir ve Çok'u bağdaştıran birçok teori vardır. Bunların ortak yanı, hepsinin de gerçeği genel fikirlerle yeniden inşa etme iddiasında olmasıdır" (*Bergsonculuk* 43-44 [77]). Deleuze bize bu olumsuz hareketin iki örneğini verir: "Bize Ben'in bir olduğu (tez) ve çok olduğu (antitez), dolayısıyla da Çok'un birliği olduğu (sentez) söylenir. Veyahut bize Bir'in zaten çok olduğu, Varlığın yokluğa geçtiği ve oluşu ürettiği söylenir" (44 [77]). Deleuze'ün cephaneliğinde daha önceki saldırısından hazır üç argüman vardır: (1) Çelişki, farkın yalnızca, gerçeklikten soyut, kesin olmayan, genel terimlerin ortaya konulmasıyla yapılabilecek yanlış bir okumasıdır. Genel olarak Varlık, genel olarak yokluk, genel olarak Bir, genel olarak Çok: Bu terimler, gerçekliğin özgüllüğünü ve tekilliğini yakalamak için haddinden fazla geniş, haddinden fazla soyutturlar; bunlar, Bergson'un dediği gibi, "tıpkı bol gelen kıyafetler gibi" (44 [77]) fazlasıyla büyük biçilmiştir ve gerçekliğe adeta bol gelirler. (2) Diyalektiğin olumsuz hareketi varlığın gerçek ilişkilerini bozar. "Bergson, diyalektiği bir yanlış hareket olmasından, yani kesinlikten yoksun olmanın baskısıyla bir karşıttan diğerine giden soyut kavramın bir hareketi olmasından dolayı eleştirir" (44 [77-8]). Daha önce gördüğümüz gibi, varlığın gerçek ve yanlış hareketlerine dair polemiklerin temeli, nedensel ontolojik argümanlarda bulunur. Çelişki diyalektiği sadece *causae per accidens*'i ima edebilir. (3) Son olarak, diyalektik sentez karşıt soyut kavramları bağdaştırarak gerçeklik düzlemini kavrayamaz:

Fazlasıyla geniş ya da fazlasıyla genel bir kavramın yetersizliğini daha az geniş ya da genel olmayan karşıt kavrama başvuru olarak giderdiğinde gerçeği yakaladığını sanan bir diyalektiğin

değeri nedir ki? Bir kavramın yetersizliğini karşıtının yetersizliğiyle ilişkilendirmekle somut gerçek asla yakalanamaz; bir genelliği başka bir genellekle düzeltmekle tekillik asla yakalanamaz (44 [77-8]).

Daha önce belirttiğimiz gibi, bir etkinin nedeninden daha fazla gerçeklik içeremeyeceği ilkesi, diyalektik sentezin soyutluktan gerçekliğe, genellikten tekillığe hareket edebilme gücünü yadsır.

Yine de Deleuze'ün diyalektiğe dair nitelemesini değerlendirmek üzere bir an için durmamız gerekir. "Ben birdir (tez) ve çoktur (antitez), dolayısıyla da çok'un birliğidir (sentez)" - elbette Hegel'in Bir ve Çok'u ele alışı bundan çok daha karmaşıktır. Deleuze sadece hayali bir düşman mı yaratmaktadır? Bir Hegelci, Bir ve Çok'u önermeler olarak ifade etmesinden dolayı, Deleuze'ün nitelemesinin "uygun olmayan bir biçimde" sunulmuş olduğu itirazını rahatlıkla getirebilir: "Bu hakikat sadece bir oluş olarak, bir süreç olarak, bir itme ve çekme olarak kavranmalı ve ifade edilmelidir - bir önerme içinde sabit bir birlik özelliğine sahip varlık olarak değil" (*Mantık Bilimi* 172). Bu, Deleuze'ün sahte diyalektiğine karşı kesinlikle geçerli bir ithamdır; bununla beraber başka bir yerde gördüğümüz gibi, Deleuze'ün esas ithamı, diyalektiğin varlığı bir dinamiğe, bir sürece göre tanıyamadığı değil, fakat diyalektiğin hareketinin yanlış bir hareket olduğu yolundadır. Öyleyse Deleuze'ün saldırısının geçerliliğini ölçmek için Hegel'in argümanının karmaşıklığına girmeyi göze alalım. Hegel'e göre, Bir ve Çok arasındaki hareket, belirlenim hareketinden daha yüksek bir dolayım seviyesi sunar ve varlığın niteliğinden niceliğine mantıksal bir geçiş oluşturur. Önceki gelişimin sonucu olan belirli varlık, bir-için-varlığın soyut, konulmuş birliğine yol verir. Kendisiyle ilişkisinin karmaşık hareketinde eşzamanlı olarak içsel ve dışsal olan bu Bir, diyalektik itme ve çekme sürecinden geçerek nicel sahaya girer:

Bir, *sonsuzca* *kendiyle*-ilişki olarak –sonsuzca, koyulmuş olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak- kendini kendi mutlak (yani soyut) başkalığı (*çok*) olarak kendisinden iten dolayımıdır ve kendisini bu kendi yokluğuyla olumsuz biçimde ilişkilendirirken, yani onu yerinden ederken o sadece *kendiyle*-ilişkidir; ve bir, artık bir *başlangıcı* varmış gibi belirlenmediği, yani artık dolaysız, olumlayıcı bir varlık olarak konmadığı bu *olustur* sadece, o artık sonuç olarak, kendini yeniden tesis eden bir olarak, yani eşit derecede dolaysız ve dışlayıcı bir olarak da koyulmuş değildir; bizzat kendisi olduğu süreç onu sadece yerinden edilmiş olarak koyar ve içerir (*Mantık Bilimi* 177 [134-35])

Sonsuzca *kendiyle*-ilişki olarak bir, koyulmuş bir belirsizlik, kendi soyut ve çoklu başkasıyla, kendi yokluğuyla ilişkiye girer ve bu karşıtlığın yerinden edilmesiyle Bir'in oluşunu, gerçekleşmiş bir ideallığı elde ederiz.

Deleuze'un olumsuz ontolojik harekete ilişkin ithamlarını bu geçişe uygulamak çok kolaydır. Bir'in karşıtına, kendi yokluğuna ilk hareketi tümüyle dışsaldır ve yalnız ilineksel bir ilişki ima edebilir. Üstelik terimler (Hegel bunlara “mutlak” der) arası bu hareket, belirli bir senteze ulaşma iddiasındadır. “Bir ... birde koyulan gerçekleşmiş ideallıktır; o, itmenin dolayımı aracılığıyla çekmedir ve o bu *kendiyle* dolayımı *kendi belirlenimi* olarak içerir” (174). Bu salt soyut dolayım olgusu, gerçek bir belirlenimle sonuçlanır. Daha önce gördüğümüz gibi, Deleuze nasıl dışsal dolayımın ilineksel bir ilişkiyi ima ettiği suçlamasında bulunuyorsa, aynı şekilde bir çelişkiler diyalektiğinin gerçek bir sentez gücüne sahip olduğunu da reddetmektedir. Soyut terimlerin “birleştirilme”si ve “bağlanma”sı gerçek, somut bir sonuç veremez. Bu iki saldırıya Hegel'in kullandığı terimlerin de kesinlikten yoksun olduğu suçlamasını ekleyebiliriz. Bu argüman için, Deleuze Platon'a ve onun, gerçekliğin eklemlenmelerine uygun olarak, doğru yerden kesmeye dikkat eden “iyi aşçı” metaforuna başvurur. (bkz. Bergsonculuk 45 [78] ve “Bergson” 295). Hegelci terminolojinin yoksun olduğu şey, gerçek varlığın özgüllüğüne ve tekilliğine yakın ilgidir. Platon'un ince yetenekleriyle karşı-

laştırıldığında Hegel dikkatsiz bir diyalektik kasap gibi görünür. Gerçek varlıkta birlik ve çokluğun [*multiplicity*] tekil bir kavranışına ulaşmak için, Platoncu tarzda, Hangi varlık, hangi birlik, hangi çokluk sorularını sormakla başlamalıyız. “Bergson’un diyalektiğe karşı, karşıtların genel olarak kavranışına (Bir ve Çok) karşı öne sürdüğü şey, çokluğun ince bir algısı, ‘hangi’nin ve ‘ne kadar’ın, ‘nüans’ ya da gücül haldeki sayı olarak adlandırdığı şeyin ince bir algısıdır” (*Bergsonculuk* 45 [79]).

Öyleyse Deleuze, bu Bergson incelemesinin bu ikinci evresinde saldırısını belirlenim sorunundan Bir ve Çok sorunu üzerine, nitelik tartışmasından nitelikten niceliğe geçişe yeniden odaklamakla ne kazanmıştır? Her zaman olduğu gibi, Hegel tartışmanın bahisleri konusunda çok açıktır. Çokluğa öncelik veren eski atomculardaki bir ve çok kavrayışının eksiklerini açıklarken anlamlı bir analogi sunar: “Molekülleriyle, parçacıklarıyla birlikte fizik, atomdan, bu aşırı dışsallık ilkesinden ve dolayısıyla da aşırı bir Kavram yoksunluğundan muzdariptir, tıpkı bireylerin tekil istencinden başlayan devlet teorisi gibi” (*Mantık Bilimi* 167 [126]). Nitelikten niceliğe geçiş, ontolojik sorunun kalbinde politik bir sorunu açığa çıkarır. Bahisler oldukça yüksektir. Hegel’e göre, Bir ve Çok arasındaki ilişkinin bir toplumsal örgütlenme teorisi için (analogik) bir dayanak, politika için ontolojik bir temel olduğu açıktır. Öyleyse Bir ve Çok’un diyalektik birliğine saldırmak, toplumun oluşumunda devletin önceliğine saldırmaktır, toplumun gerçek çoğulluğunda ısrar etmektir. Burada Deleuze’ün “sekiz yıllık boşluğunda” gerçekleşen hareketin izlerini görmeye başlarız: Onun Hegelci mantığa saldırısının odağında, “Varlık Öğretisi”nin 2. bölümünden 3. bölümüne doğru bu hafif kayma, ontolojiyi politikanın alanına getirir.

Bu yeni saldırının özellikle yol açtığı şey yeni bir çokluk kavramıdır. “Çokluk kavramı bizi ‘Bir ve Çok’ terimleriyle düşünmekten kurtarır” (*Bergsonculuk* 43 [77]). Deleuze, kendi tercih ettiği gibi düşmanların üçlü bir gruplaşmasını oluşturmayı

burada başarır, çünkü burada iki tür çokluk olduğunu görürüz. Yakın düşmanlar G. B. R. Riemann ve Albert Einstein'dır; bu düşünürler çokluğu kavrayabilirler, fakat sadece derece farklarını yakalamada başarılı olan sayısal, niceliksel çoklukları (32-34). Aksine Bergson, doğa farkları üzerine kurulu niteliksel bir çokluk tasarlar. Dışsallığın çokluğu olan birincisi, bir "düzen" çokluğudur; Bergson'un içsel çokluğu ise bir "örgütlenme" çokluğudur (*Bergsonculuk* 38). Hegelci diyalektik elbette üçüncü, uç konumu işgal eder, ne doğa farklarını ne de derece farklarını kabul ettiği için, o çokluğu hiç düşünemez bile. Bunun yanında, yakın düşmanların bu gruplanması, Deleuze'un Bergson'unun Hegelci alandan ayrılmasına da izin verir: "Bergson için söz konusu olan Çok'u Bir'in karşısına koymak değil, tersine iki tür çokluğu birbirinden ayırmaktır" (39 [72]). Bu olumlu çokluk projesini çözümlemeye aşağıda döneceğiz, fakat şimdi bu eleştirinin sonucu olan projenin politik çerçevesinin açıklığını tanıyabilmemiz önemlidir. Deleuze bir düzen çoğulluğuna karşı, bir örgütlenme çoğulluğunun savunulabileceği bir konum yaratmıştır ve bu, Hegel'in Bir ve Çok'un birliğinin devlet felsefesinden çok uzak bir konumdur.

1.3 Varlığın olumlu südürü

Hegelci diyalektiğe karşı yöneltilen bu saldırgan uğraktan, Deleuze'un Bergson'da bulduğu olumlu alternatif dönelim. Alternatifin terimleri eleştiri aracılığıyla zaten verilir: Olumlu, içsel bir hareket aracılığıyla varlığın, kendi tekilliği ve özgüllüğü içinde somut ve nitelikli hale gelmesi gerekir. Bu nitelik konusu Deleuze'un Bergson incelemesi dönemlerinin her ikisinde de ortaktır ama daha önce belirttiğimiz gibi, Deleuze'un ilgisi ikinci dönemde nitelikten niceliğe geçişe doğru kaydığı için Bergson'un alternatif varlık mantığı aynı zamanda birlik ve çokluk sorununa da hitap etmelidir. Bergson'un konumuna, onu geleneksel ontolojik terimler içine yerleştirmeye çalışarak yaklaştırmaya başla-

biliriz. Aslında, Bergson'da bir salt varlık kavramı buluruz: Virtüel, varlığın basitliğidir, kendindedir, salt hatırlamadır (*le souvenir pur*). Bununla beraber, salt, virtüel varlık soyut ve farksız değildir ve kendisinden başka olanla ilişkiye de girmez -farklılaşmanın içsel süreci sayesinde o, gerçek ve niteliklidir: "Fark bir belirlenim değil, yaşamla bu özsel ilişki içinde, bir farklılaşmadır" ("Bergson'da farkın kavranışı" 93). Varlık, kendisinden dolaysızca, içsel olarak farklılaşır, kendi dışında bir başka ya da bir dolayım gücü aramaz, çünkü onun farkı tam kendi özünden, "yaşamın kendinde taşıdığı içsel patlayıcı kuvvet"ten doğar ("Bergson'da farkın kavranışı" 93 [65]).⁹ Varlığa hayat veren bu *élan vital* (yaşamsal atılım), bu yaşamsal farklılaşma süreci, varlığın salt özüyle gerçek varoluşunu birleştirir: "Virtüellik, ayrışarak gerçekleşecek şekilde, gerçekleşmesi için ayrışması zorunlu olacak şekilde var olur. Farklılaşmak edimselleşen bir virtüelliğin hareketidir. (93 [65]). O halde Bergson, iki varlık kavramı öne sürer: Virtüel varlık, sonsuz ve basit olmakla salt ve aşkınsaldır; edimselleşmiş varlık ise farklı, nitelikli ve sınırlı olmakla gerçek varlıktır. Deleuze'un Bergson'un özgünlüğünün ortaya çıktığı yer olarak ontolojik hareket üzerine nasıl odaklandığını önceden görmüştük. Deleuze'un Bergson okumasının merkezi kurucu görevi, varlığın zorunluluğunu destekleyen, varlığa hem aynılık hem de farkı, hem birlik hem de çokluğu veren, varlığın virtüel ve edimsel arasındaki olumlu hareketini aydınlatıcı bir şekilde işlemektir.

Bu ontolojik hareket tartışması Bergson'un zaman ve mekân arasında, süre ve madde arasında temel bir fark bulundu-

9 Bu "yaşamın kendinde taşıdığı içsel patlayıcı kuvvet"e geri döneceğiz, çünkü bu nosyon bu noktada açık değildir. Deleuze, çoğu kez Bergsoncu sezgiye bu aynı bağlamda başvurur, fakat bu kavram durumu bizim için aydınlatmaz. Bununla beraber, bu muğlak nosyonun Bergson'un sisteminde, varlığın eklemlenme dinamiği olarak merkezi bir nokta oluşturduğunu belirtmemiz gerekir. Nietzscheci güç istenci ve Spinozacı *conatus*'un sonraki incelemelerde tam da bu noktada oyuna katıldığını görürüz.

ğu iddiasına dayanır.¹⁰ Mekân sadece derece farklarını içermeye muktedirdir ve böylece sadece niceliksel bir çeşitlilik gösterir; zaman doğa farklarını içerir ve bu yüzden tözün gerçek aracıdır. “Bölme, bütün doğa farklarını kendi adına üstlenme ya da taşıma ‘eğiliminde olan’ süre ile (çünkü süre kendisini niteliksel olarak değiştirme gücüne sahiptir) yalnızca derece farkları sunan mekân (çünkü mekân niceliksel homojenliktir) arasındadır” (*Bergsonculuk* 31 [65], değiştirilmiştir). Süre, ilksel ontolojik hareketi bulabildiğimiz alandır, çünkü doğa farklarından oluşan süre kendisini niteliksel olarak farklılaştırabilir. Sadece derece farklarını içeren mekân ya da madde, kipsel hareketin alanıdır çünkü mekân kendisini farklılaştırılmaz, daha ziyade tekrar eder. “Bergson’un süreyle ilgili söylediği her şey sonunda hep şuna geliyor: süre *kendisinden farklılaşan* şeydir. Madde ise, aksine, kendisinden farklılaşmayan, kendini yinelenen şey” (“Bergson’da farkın kavranışı” 88 [61]). Burada kabul ettiğimiz ontolojik kriter kendinden farklılaşmadır, içsel farktır. Tartışma bir kez daha varlığın nedensel temellerinin basit bir yer değiştirmesi olarak ortaya çıkar. Töz yani kendi kendisinin nedeni (*causa sui*) kendi kendisiyle farklılaşan töz haline gelir. Gerçekten de Deleuze süreyle madde arasındaki ayrımı tamamen töz-kip ilişkisinin geleneksel terimleriyle tanımlar. “Süre, bir *natura naturans* (oluşturan/yaratıcı doğa) ve madde bir *natura naturata* (oluşturulan/yaratılan doğa) gibidir (*Bergsonculuk* 93 [121], değiştirilmiştir). Fakat süre kendisiyle farklılaşabilirken madde niçin farklılaşamaz? Açıklama Bergson’un farkı üzerine ilk göz-

10 Hegel, belirli varlığın (*Dasein*) etimolojik açıdan orada-varlık, belirli bir yerdeki varlık anlamına geldiğini kaydeder, fakat Hegel burada mekân fikrinin gereksizliğinde ısrar eder (*Mantık Bilimi* 110) Alman etimolojisine göndermede bulunmak ve Deleuze’ün kullanımını bu temelde açıklamak oldukça çekicidir: Belirli varlık ya da *Dasein* mekânla ilgiliyken ve derece farklarına işaret ederken, farklılaşmanın “belirlenimsiz” varlığı zamanla ilgilidir ve doğa farklarını gösterir. Bununla beraber, daha önce de gördüğümüz gibi, Deleuze diyalektiğin Hegelci *Dasein*’ına ne doğa farkları, ne de derece farkı bahşeder: Hegelci varlık bir soyutlama olarak kalır.

lemlerimizden gelir. Bergson'da fark tartışması ayırt edici bir öze ya da duruma yönelik değildir, özün yerinin saptanmasından çok zamandaki özsel bir hareketin, bir sürecin saptanmasına yöneliktir. Deleuze, ikinci Bergson incelemesi evresinde süre ve madde arasındaki bu ayrımı iki farklı çokluk tipine genişletir: Mekân bir dışsallık çokluğunu, niceliksel farklılaşmanın sayısal çokluğunu, bir düzen çokluğunu gösterir; salt süre ise bir içsel çokluk, bir niteliksel fark heterojenliği, bir örgütlenme çokluğu sunar (*Bergsonculuk* 38 [72]). Ayrıca Deleuze, süre alanının sadece mekândan çok daha derin bir çokluk sağlamakla kalmayıp aynı zamanda daha derin bir birlik sunduğunu da iddia eder. Aslında mekânın kipsel doğası ona içkin bir birlik veremez. Öyleyse varlığın temel doğasını tözsel bir birlik olarak tanımak için zamana göre düşünmemiz gerekir: “tek bir Zaman, biricik, evrensel, kişisel olmayan” (78 [110]).

Bergson ve Deleuze'le birlikte sağlam bir şekilde sürede temellendirilmiş bir ontolojik perspektifi benimsemişken virtüel ve edimselin nasıl ilişkilendirildiğini de görelim. Bergson'un tartışması, virtüelin edimsel içinde açılımına –Deleuze'ün farklılaşma ya da edimselleşme süreci olarak adlandırdığı şeye- dair çözümlemesinde çok güçlüdür. Bu itibarla, Bergson varlığın südürünün filozofudur ve Platoncu yankılar çok güçlüdür. İşte Deleuze, Bergsonca çok sevilen, filozofun “doğal eklemlere göre kesen” (“Bergson” 295) iyi aşçıya benzetildiği Platoncu pasaja tam da bu bağlamda dikkat çeker. Doğanın gerçek farkları içinde varlığın dış hatlarını tanımak filozofun görevidir, çünkü farklılaşma süreci yaşamın temel hareketidir. *Elan vital* aynen şu ifadelerle sunulur: “... [O] hep edimselleşmekte olan bir virtüellik, farklılaşmakta olan bir yalınlık, bölünmekte olan bir bütünlüktür: ‘ayrılma ve ikiye bölünme yoluyla’, ‘dikotomi’ yoluyla ilerlemek, yaşamın özüdür” (*Bergsonculuk* 94 [122]). Salt varlık-virtüellik, basitlik ve bütünlük olarak- bir farklılaşma süreciyle, doğa farklarının sınırlarını belirleyen ya da çizen bir süreçten geçerek taşar ya da edimselleşir. Farklılaşma, ontolojik nitelik

ve nicelik kriterlerine bu şekilde hitap eder: Birlik olarak virtüel varlık kendi gerçek çoğul farklarını yayar ve açığa vurur. Bununla beraber, Platonculuğa benzerlikleri abartmamaya dikkat etmeliyiz. Deleuze'ün Bergsoncu edimselleşme tanımını Platoncu südürdan ayıran en azından iki yön vardır. Birincisi, Deleuze "virtüel bütün"ün edimselleşmesinin varlığın bir düşüşü olmadığını -O, idealin gerçek içindeki bir sınırlanması ya da kopyalanması değildir- bunun yerine Bergson'un edimselleşmesinin dünyanın çokluğunun ve edimselliğinin olumlu üretimi olduğunu iddia eder: "Farklılaşmanın asla olumsuzluk olmadığını, yaratma olduğunu ve farkın olumsuz değil özünde olumlu ve yaratıcı olduğunu görmek için, edimsel terimleri onları üreten harekete yerleştirmek, onlarda edimselleşen virtüellikle ilişkilendirmek yeter." (*Bergsonculuk* 103 [128]). İkincisi, daha önce gördüğümüz gibi, Deleuze, Bergson'un ontolojik hareketinin "yaşamın kendinde taşıdığı içsel patlayıcı kuvvet" tarafından idare edilen, varlığın mutlak olarak içkin, etkin üretimine dayandığını ileri sürer. Bir düzen gücü olarak Platoncu erekselciliğe yer yoktur. Öyleyse bu bağlamda Bergson'un ontolojik hareketini Platoncu idealin düzeninden bağımsız varlığın yaratıcı südürü olarak anlayabiliriz (105-6).

Bununla beraber Deleuze'ün çok açık işaret ettiği gibi, eğer Bergson'un varlık südürünü doğru olarak anlayacaksak, onu mekânda bir farklılaşma olarak değil, ama zamanda bir "edimselleşme" olarak kavramamız gerekir. (Burada tartışmanın edimselin (*actuel*) Fransızca ilk anlamı olan "güncel"e dayandığına dikkat ediniz.) Bergson'un bellek teorisi burada etkili olur. Bergson geçmişte salt varlığı bulur -"bu salt, virtüel, etkilenmez, hareketsiz, *kendinde* bir hatırlamadır" (*Bergsonculuk* 71). Geçmiş birlikten mevcut çokluğa yaratıcı hareket, edimselleşme sürecidir. Bergson'un varlık südürünü zaman içinde konumlandırmak, Deleuze'ün Bergson'un ve başkalarının ontolojik hareket kavrayışları arasındaki önemli farkı açığa çıkartan Bergson terminolojisinin gücünü göstermesine

izin verir. Bu tartışma baştan sona birçok karmaşık argümanı ortaya çıkaran muğlak bir terim takımlaşması aracılığıyla sunulur. Bu tartışmanın genel hedefi olanaklı nosyonunun uygun bir eleştirisini vermektir. Deleuze, Bergsoncu varlık südürünü, farklılaşmayı *olanaklı* ve *gerçek* arasındaki ilişkiden çok *virtüel* ve *edimsel* arasındaki ilişki olarak kavramanın gerekli olduğunu ileri sürer.¹¹ Bu iki çifti (virtüel-edimsel ve olanaklı-gerçek) kurduktan sonra Deleuze, her bir çiftin aşkınsal teriminin karşıt çiftin içkin terimiyle olumlu biçimde bağlı olduğunu kaydeder. Olanaklı asla gerçek değildir, edimsel olsa bile; bununla beraber, virtüel edimsel olmayabilir ama yine de gerçektir. Bir başka deyişle, bazıları gelecekte gerçekleşebilecek çeşitli güncel (edimsel) olanaklar vardır, buna karşılık virtüel olanlar daima gerçektir (geçmişte, bellekte) ve şimdide edimsel hale gelebilirler. Deleuze virtüellik durumunu tanımlamak için Proust'a başvurur: "edimsel olmaksızın gerçek, soyut olmaksızın ideal" (96 [124]). Buradaki asıl nokta, virtüelin gerçek olması ve olanaklının ise gerçek olmamasıdır. Varlık hareketinin olanaklı-gerçek ilişkisinden çok virtüel-edimsel ilişkisine göre anlaşılması gerektiğini öne sürmek için Deleuze'ün dayandığı temel budur. Bu değerlendirmeyi anlamak için bir kez daha yeniden Skolastik ontolojinin nedensel argümanlarına işaret etmemiz gerekir. Daha önce bir vesileyle başvurduğumuz temel nedensellik ilkelerinden birisi, bir etkinin nedeninden daha fazla gerçeklik sahibi olamamasıdır. Virtüelden edimsele ontolojik hareket, virtüel de edimsel kadar gerçek olduğundan, bu ilkey-

11 Olanaklı olanın bu eleştirisi Deleuze'ün 1950'lerdeki Bergson incelemesi döneminde zaten bulunabilir, fakat orada Deleuze, sadece olanaklı ve virtüel arasında bir ayrım yapar, gerçek ve edimsel arasında değil ("Bergson" 288-89). Tam formülleştirme ikinci Bergson döneminde ortaya çıkar ve "La méthode de dramatisation" (78-79) ve *Différence et répétition*'da (269-76) tamamen aynı terimlerle yinelenir. Olanaklı olanın eleştirisi, Descartes'a karşı yöneltilmiştir ve *Expressionism in Philosophy: Spinoza*'da (30-31, 38-39, 122-26) biraz farklı bir biçim kazanır. Bu geçişlere daha sonra döneceğiz.

le uyumludur. Bununla beraber, olanaklıdan gerçeğe ilerleyiş açıkça bu ilkenin ihlalidir ve bu temel çerçevesinde bir ontolojik hareket modeli olarak reddedilmesi gerekir. Deleuze, Skolastiklere açıktan hiçbir gönderme yapmamış olsa bile açıklama tarzının ve tartışmanın terimlerinin tamamen Skolastik olduğunu belirtmemiz gerekir. Virtüel, ideal ya da aşkınsal olanı tanımlayan Skolastik bir terimdir. Virtüel Skolastik Tanrı, hiçbir şekilde soyut veya olanaklı değildir, o *ens realissimum*, yani en gerçek varlıktır. Sonuçta edimselleşme, virtüelden edime bildik Aristotelesçi geçişi tanımlamanın Skolastik aracıdır.¹² Bu bağlamda Bergson'un kullanımı daha da ilginç hale gelir: Bergson'un "edimselleşme"si Aristotelesçi anlamı sürdürür ve ona modern Fransız kullanımının ima ettiği zamansal bir boyut ekler. Bergson'da virtüelden edime geçiş yalnızca sürede meydana gelir.

Deleuze'e göre bu muğlak terimler grubunda -olanaklıyı reddetme ve "edimselleşme"yi "gerçekleşme"den üstün tutmada- söz konusu olan şey, varlığın südürünün kendine özgü doğası ve onu yönlendiren ilkedir. Deleuze bu değerlendirmeyi başka bir terimler takımlaşması daha ekleyerek ayrıntılı bir şekilde işler. Gerçekleşme süreci iki kural tarafından yönlendirilir: Benzerlik ve sınırlandırma. Buna karşılık edimselleşme süreci fark ve yaratma tarafından yönlendirilir. Deleuze birinci açıdan gerçeğin, gerçekleştirdiği olanaklının imgesinde olduğunun (böylece ona *benzediğinin*) düşünüldüğünü açıklar - "o sadece fazladan varoluşa ya da gerçekliğe sahiptir ve kavram bakımından gerçek olanla olanaklı olan arasında *fark* olmadığını söylerken bunu ifade ederiz" (*Bergsonculuk* 97 [124], vurgu eklenmiştir). Ayrıca tüm olanaklar gerçekleştirilemeyeceği ve

12 Hedefim kesinlikle Deleuze'un argümanını Skolastiklerden devşirdiğini ispatlamak değildir. Aynı derecede Bergson'a ve onun Aristoteles ilgisine de kolaylıkla Skolastik yankılar atfedebiliriz. Bununla beraber önemli olan, Deleuze'un argümanındaki bu noktayı, Skolastik argümanları ya da benzeri ilgiler taşıyan diğerlerini aklımızda tuttuğumuzda daha açık bir şekilde anlayabileceğimizdir.

olanaklı alanı gerçek alanından daha büyük olduğu için gerçekliğe “geçecek” olanakları belirleyen bir *sınırlandırma* süreci bulunmalıdır. Böylece Deleuze tüm gerçeklik önceden olanaklıda verili ya da belirli olduğundan olanaklılık-gerçeklik çiftinde bir tür önbiçimcilik bulur; gerçeklik olanağın “sahte edimselliğinde” kendisini önceden var eder ve sadece benzerlikler aracılığıyla yönlendirilen bir sınırlandırmadan geçerek taşar (98). Bu yüzden (kavramın bakış açısından) olanaklı ve gerçek arasında fark olmadığı için, gerçeklik imgesi olanakta önceden verili olduğu için gerçekleşme geçişi bir yaratım olamaz.

Bunun tersine virtüelin edimsel hale gelmek için kendi edimselleşme şartlarını *yaratması* gerekir. “Bunun nedeni basittir: Gerçek, gerçekleştirdiği olanaklının imgesindeyken ve ona benzerken edimsel olan, tersine, ortaya çıkardığı virtüelliğe benzemez” (*Bergsonculuk* 97 [125]). Virtüel ve edimsel arasındaki *fark*, edimselleşme sürecinin bir *yaratım* olmasını gerektirir. Ona biçimini zorla kabul ettirecek önceden biçimlenmiş düzen olmaksızın, varlığın edimselleşme sürecinin bir yaratıcı evrim, farklılaşma yoluyla edimsel varlığın çokluğunun özgün bir üretimi olması gerekir. Bu karmaşık tartışmayı, kısmen, biçimsel neden hareketinin (olanaklı-gerçek) bir eleştirisi olarak ve etkin neden hareketinin (virtüel-edimsel) bir olumlaması olarak anlayabiliriz. Bununla beraber, meseleyi varlığın uyumunu belirleyen ilkeye göre, bir *düzen* eleştirisi ve *örgütlenmenin* bir olumlaması olarak ortaya koyarsak tartışmanın bahisleri daha açık bir şekilde görünür hale gelir. Daha önce Deleuze’un “düzen çokluğu” ve “örgütlenme çokluğu” arasında işaret ettiği bir ayrıma değinmiştik (38). Olanaklının gerçekleşmesi açıkça bir düzen çokluğuna, statik bir çokluğa yol açar, çünkü tüm gerçek varlık olanağın “sahte edimselliği” içinde önceden verilmiş veya önceden belirlenmiştir. Diğer yandan virtüelin edimselleşmesi, farklılaşma sürecinin edimsel varlığın özgün düzenlemesini ya da uyumunu yarattığı dinamik bir çokluk sunar: Bu, örgütlenme çokluğudur. Düzen çokluğu ön-

ceden biçimlenmiş ve statik olmasıyla “belirli”dir; örgütlenme çokluğu ise yaratıcı ve özgün olmasıyla “belirlenimsiz”dir -örgütlenme daima öngörülemezdir.¹³ Düzenin taslağına sahip olmaksızın, yaratıcı örgütlenme süreci daima bir sanattır.

Deleuze’ün varlığın Bergsoncu bir anlamda edimselleşmesini dinamik ve özgün bir südür olarak, hem Platoncu erekselliğin (ereksel neden) hem de olanaklının gerçekleşmesinin (biçimsel neden) düzenleyici sınırlılığından bağımsız, yaratıcı bir evrim olarak sunduğunu gösterdik. Bununla beraber, bu formülleştirme başından beri tartışmanın özünde var olan önemli bir soruyu davet eder: Herhangi bir belirlenmiş düzen ya da önbiçimçilikten bağımsız olarak, yeni, özgün bir bileşim düzlemini sürekli biçimlendirme kabiliyeti olan Bergsoncu varlıkta yaratıcı mekanizmayı oluşturan nedir? Bergsoncu örgütlenmenin temeli nedir? Hegelci bir karşı saldırının oturtulabileceği nokta tam olarak burasıdır. Eğer Hegel’in Spinoza eleştirisine dönerssek, Bergsonun konumuna da uygulanabilecek bir baskıyı fark edebiliriz. Hegel sonuçta Spinoza’da varlığın olumlu hareketini yeniden canlandırıcı olmayan bir südürçülük olarak niteler:

Doğulu *südür* kavrayışında mutlak, kendi kendini aydınlatan ışıktır. Ama o kendisini aydınlatmakla kalmaz, aynı zamanda taşar da. Onun taşmaları karartısız aydınlığından uzaklaşmalardır; birbirini izleyen üretimler onları doğuran öncekilerden daha az mükemmeldir. Südür süreci sadece bir olay, oluş ise sadece ilerleyen bir yitiş olarak anlaşılır. Böylece varlık kendisini gittikçe karartır ve gece, yani olumsuz, ilk ışığa geri dönmeyen silsilenin son terimidir. (*Mantık Bilimi* 538-39 [412])

13 Nihayet burada Bergson’un “belirli” ve “belirlenimsiz”i kullanımını anlamlandırabiliriz. Hegelci bir bağlamda sunulduklarında bunlar tamamen farklı bir anlama sahiptirler. Ancak bu iki terminolojik kayıt arasındaki mesafe henüz yeterince incelenmemiş olan ciddi bir meseleyi açığa vurur. Bu anlamda Deleuze’ün varlığı, varlığın zorunlu, nitelikli, tekil ve edimsel olması açısından “belirli” olmak zorundadır. Diğer anlamda ise Deleuze’ün varlığının, varlığın olumsal ve yaratıcı olması açısından “belirlenimsiz” olması gerekir. Deleuze’ün en yüceltilen terimlerinden bazıları -örneğin öngörülemeyen (*imprévisible*), zamansız (*intempestif*) ve olay (*événement*)- bu noktayı vurgular.

Açıkça, Bergson'un hareketinde, Spinoza'nındakinde olduğu gibi, Hegel'in burada yokluğu hissedilen bir unsur olarak teşhis ettiği "kendi-içine-yansıma"nın eksik olduğu doğrudur. Ancak, daha önce gördüğümüz gibi, Bergson "ardıl üretimler"in "daha az mükemmel" olmadığında ısrar eder; hareket "ilerleyen [bir] yitiş" değildir, daha ziyade *élan vital* aracılığıyla meydana gelen farklılaşma, yeni ve eşit derecede mükemmel eklemlenmeler üreten yaratıcı bir süreçtir. Bergson, edimselliğin mükemmellik olduğu Spinozacı tarza rahatlıkla cevap verebilir. Bununla beraber, Hegelci saldırı, bu Bergsoncu iddiayı içkin yaratıcı bir mekanizmayla desteklemek üzere bir baskı oluşturmaya hizmet eder. Hegel, olumlu ontolojik hareketin (südûr olarak) varlığın oluşunu açıklayabileceğini kabul eder, fakat bunun oluşun varlığını nasıl açıklayabileceğini sorar. Ayrıca, Hegel'in fizik ve politika arasındaki analogisi, ciddi bir politik meydan okuma olarak geri döner. Eski atomcuların yanı sıra, Deleuze ve Bergson birlik içindeki çokluğun önbiçimciliğini reddeder; Devlet düzenini kabul etmez ve bunun yerine örgütlenme çokluğunun özgünlüğü ve özgürlüğünü vurgularlar. Hegelci bir perspektiften bu, vatandaşların bireysel istençleri üzerine bir devlet kurmaya çalışmak kadar delice bir şeydir. Düzene (erekselciliğin, olanaklının, diyalaktiğin düzenine) saldırı örgütlenmeyle ilgili bir dinamik için hem yer açar, hem de ihtiyaç yaratır: edimselin örgütlenmesi, çokluğun örgütlenmesi. Deleuze'ün Bergson okumasının ortaya koyduğu son görev, bunu yanıtlamak olacaktır.

1.4 Oluşun varlığı ve edimselin örgütlenmesi

Yaratıcı örgütlenme sorusu ciddi bir sorun ortaya koyar ve sonuçta Bergson'un düşüncesi Deleuze'e tam da bu noktada yetersiz gibi görünür. Edimsel örgütlenme ihtiyacı, Deleuze Bergson incelemesinin ikinci evresine yöneldikçe, nitelik meselesi yerine nitelik ve nicelik arasındaki geçişe odaklandıkça, açıkça çok daha önemli hale gelir. Bu noktaya kadar, çözümlememizde Bergson'un, bir birlikten bir çokluğa südûr hareketi-

ni, farklılaşma ya da edimselleşme sürecini tanımlamada çok etkili olduğunu gördük. Fakat şimdi çokluktan birliğe, karşı yönde tamamlayıcı, örgütlenmeye dönük bir hareket için bir ihtiyaç keşfetmekteyiz. Ne yazık ki Bergson'un düşüncesinde bu örgütlenmeye dönük hareket hemen hemen hiç yoktur. Yine de Deleuze'un okumasında, Bergson'da bu ihtiyaca yanıt bulabileceğimize dair birkaç nokta vardır. Deleuze edimselin yakınsak bir hareketi olduğunu ima eder gibi görünür: "Gerçek, doğal eklemlenmelere göre ya da doğa farklarına göre parçalara ayrılmakla [*se decoupe*] kalmaz, aynı zamanda, çeşitli yolları birleştiren [*se recoupe*] ideal ya da virtüel bir noktada kesişir (*Bergsonculuk* 29 [64]). Edimsel bir çokluğu virtüel bir birliğe bağlayan bu *recouplement* ya da kesişme süreci tam olarak nedir? Deleuze bu noktaya geniş bir şekilde değinmez. Bununla beraber, bu pasajı anlamlandırabilmek için *recouplement*'i birliğin yeni bir virtüel noktasını örgütleyen yaratıcı bir süreç olarak değil, daha ziyade sadece doğal eklemlenme hatlarını asıl hareket noktasına, geriye doğru izleyen bir süreç olarak okuyabiliriz gibi görünüyor. *Recouplement*, varlık tek anlamlıdır biçimindeki skolastik ilkenin Bergsoncu ifade tarzıdır; yani varlığın her zaman ve her yerde aynı tarzda ifade edildiğini doğrulayabiliriz. Çünkü bütün bir gerçekliğin kökeni, birbirine yaklaşan yolları takip ederek tek bir virtüel noktada bulunabilir. Bu tek anlamlılık teorisi bir varlık analogisi teorisine karşı çıkar. Bize göre burada önemli olan şey, tek anlamlılığın genel bir eşitliği ve varlığın genelliğini ima ederken bunu sadece virtüel düzlemde yapmasıdır.¹⁴ Bununla beraber ihtiyacımız olan şey, iki düzlem arasında bir iletişim aracıdır. Bu geçiş, birliğin sadece virtüel düzlemde ortaya çıktığını ima eder ve bunu gerçekten de Bergson'un eserinde sık sık görürüz. Buna karşılık,

14 Duns Scotus'ta biçimsel ayrımın rolü, birlik ve çokluğu, evrensel ve bireyseli iki ayrı düzlemde dolaylamaktır. Bkz. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, s. 599vd. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s. 63-65'te Duns Scotus'un biçimsel ayrımını eleştirmek için Spinoza'daki gerçek ayrım kavrayışını kullanır.

bu noktada Deleuze'ün argümanının talep ettiği şey edimsel çokluğun örgütlenmesi için bir mekanizmadır.

Edimsel ve virtüel arasındaki bir diğer bağlantı örneğini Bergson'un belleğinin iki hareketinde buluruz: Geçmişe doğru kapsamlı bir hareket içinde genişleyen ve büyüyen “anı-bellek” ve bir tikelleşme süreci olarak geleceğe doğru yoğunlaşan “sıkışma-bellek” (*Bergsonculuk* 52 [84]). Başka bir deyişle geriye bakınca evrenseli görürüz (anı-bellek) ve ileriye bakınca bireysel görürüz (sıkışma-bellek). Buna karşılık, edimselin yaratıcı örgütlenmesi için gereken şey, yeni bir birlik üretmeye muktedir bir geleceğe yönelik kapsamlı, genişleyen bir harekettir. Bununla beraber, Bergson hareketlerin zamansal yönlerinde ısrar eder. Virtüelin birliği sadece geçmişte ikamet eder ve biz o noktaya doğru geriye asla hareket edemeyiz: “Şimdiden geçmişe, algıdan anıya gitmeyiz, geçmişten şimdiye, anıdan algıya gideriz” (63 [94]). Bu açıdan edimselin örgütlenmesi, algıdan, gerçek örgütlenmenin ortak noktası olarak yeni bir gelecek “bellek” (gramatik anlamda bir tür *futur antérieur* ya da gelecekte gerçekleşmiş) olması gereken yeni bir “anı”ya hareket olmak zorundadır.

Deleuze, örgütlenme ve toplumsallaştırma sorununu ciddi şekilde ele alabilmek için *Bergsonculuk*'un son sayfalarında (106-12) elinden geleni yapar. Deleuze, önemli eserlerinin çoğunda (örneğin Nietzsche ve Spinoza üzerine incelemelerinde) gelecek araştırmalara yol gösteren en yoğun ve en ele avuca sığmaz argümanını son sayfalarda sunar. *Bergsonculuk*'un bu son bölümünde Deleuze, insanın yaratma kapasitesini, farklılaşma ve edimselleşme sürecini kontrol altına alma ve doğa “plan”ı ya da “düzlem”inin ötesine geçme yeteneğini açıklamaya çalışır: “İnsan nihayet oluşturan/yaratıcı Doğa'yı [*natura naturans*] ifade etmek için planları birbirine katabilir, kendi koşulu olan kendi planını aşabilir” (107 [133]). Bununla beraber, bu insan özgürlüğü ve yaratıcılığı açıklaması doğrudan açık değildir. Elbette toplum, insan zekâsının temeli üzerinde şekillenir, fakat

Deleuze zekâ ve toplum arasında doğrudan bir hareket olmadığını kaydeder. Bunun yerine, toplum daha doğrudan bir şekilde “irrasyonel faktörler”in bir sonucudur. Deleuze, “virtüel içgüdü” ve “masal yaratma işlevi”ni (*la fonction fabulatrice*) yükümlülüklerin ve tanrıların yaratılmasına götüren güçler olarak tespit eder. Bununla beraber bu güçler insanın yaratıcılık kudretlerini açıklayamaz.¹⁵

Çözüm için insan zekâsı ile toplumsallaşma arasındaki boşluğun çözümlenmesine dönmeliyiz. “Zekâ ve toplum arasındaki aralıkta görünen nedir...? Sezgidir, yanıtını veremeyiz” (109 [136]). Sezgi, daha önce varlığın olumlu dinamiği olarak kaydettiğimiz “yaşamın kendi bünyesinde taşıdığı patlayıcı içsel güç”le aynı şeydir. Bununla beraber, bu nosyonun içi burada daha açık bir şekilde doldurulmuştur, daha doğrusu Deleuze hemen arkasından ekler, zekâ ve toplumsallaşabilirlik arasındaki boşluğu dolduran şey, sezginin kaynağı, yani yaratıcı heyecandır (110). Yaratıcı heyecan sayesinde toplumsallaşabilirliğin bu özgün üretimi Bergson’un bellekteki birlik düzlemine dönmemize yardım eder, fakat bu kez o, yeni bir bellektir. “Ve bu yaratıcı heyecan, tam da bütün düzeyleri aynı anda edimselleştiren, insanı yaratma hareketinin bütününe uygun bir yaratıcı haline getirmek için onu ait olduğu plandan ya da düzeyden özgürleştiren kozmik bir Bellek değil de nedir?” (111 [137], değiştirilmiştir) Deleuze, kozmik Bellekle “ayrıcalıklı ruhlar”ın (111) erişiminde olan ve açık bir toplum, bir yaratıcı-

15 Eserinin bu noktasında Deleuze, Bergsoncu *fabulation*’da sadece yükümlülüğün bir açıklamasını ve insan yaratıcılığının olumsuzlanmasını bulur. Sonraki eserlerinin bazılarında, özellikle de sinema üzerine kitaplarında, “masal yaratma” ya da “masallama”yı (*confabulation*) daha olumlu bir açıdan yeniden yorumlar. Aslında Antonio Negri ile yakın zamanlardaki bir söyleşisinde, Deleuze bir toplumsal kuruluş nosyonunu geliştirmek için bu Bergsoncu kavrama dönmemiz gerektiğini öne sürer: “Ütopya yerinde bir kavram değil, daha ziyade bütün insanlar ve sanat için geçerli olan bir ‘masallama’ söz konusudur. Bergsoncu masallama nosyonu ele alınmalı ve ona politik bir anlam kazandırılmalıdır” (“Le devenir révolutionnaire et les créations politiques” 105).

lar toplumu projesini izlemeye muktedir mistik bir Bergsoncu toplumsallaşabilirliğe ulaşır. Kozmik Belleğin vücut bulması “kapalı çölleri aşarak, ‘uzaktan uzağa’ bir ruhtan öbürüne sıçrar” (111). Burada söz konusu olan şey, açıkça dağ başındaki Zerdüş’tün sesinin zayıf bir yankısı gibi gelir: yaratıcı pathos, yaratıcı heyecan, doğa ve insan varlıkları düzleminin ötesine geçen aktif yaratıcılar topluluğu. Bununla beraber Bergsoncu toplumsal teori üzerine bu kısa açıklama anlamlı olsa bile bu son bölümde çapraşık ve yeterince geliştirilmemiş olarak kalır. Dahası Deleuze’ün Bergson üzerine diğer incelemeleri bu teoriyi desteklemeye hizmet etmez. Aslında bu iddiaların gerçek tutarlılığını ve sağlam bir temellendirmesini vermek için Deleuze’ün Nietzsche’sine başvurmamız gerekir.¹⁶

Bergsonculuk’un bu son bölümü, Bergson incelemesinin ikinci evresindeki, ilkinde görülmeyen en dikkate değer argümandır ve Hegel’e saldırıda değindiğimiz nitelik sorunsalından, nitelikten niceliğe geçiş sorunsalına doğru değişimle mükemmel bir şekilde örtüşür. İki Bergson incelemesi arasındaki bu iki katlı değişiklik, Deleuze’ün “sekiz yıllık boşluğunda” meydana gelen hareketin yönünü açıkça gösterir; aslında Deleuze, ontolojik olanı toplumsal ve etik olana getirme baskısını hisseder. Deleuze, *Bergsonculuk*’ta bu baskıya cevap vermeyi belli bir ölçüde başarır. Bununla beraber, daha önemlisi bu yeniden yönelim, Deleuze düşüncesinde Nietzsche’ye duyulan ihtiyacın ve Nietzsche’nin belirişinin de habercisidir. Nietzsche, Deleuze’e oluşun gerçek varlığını ve edimsel çokluğun olumlu

16 Fransız Bergson çevresini kızdıran, tam da *Bergsonculuk*’un bu son bölümü olmuştur. *Les études bergsoniennes*’de Madeleine Barthélemy-Madaule’un bu bölüme odaklandığı ve “Bergson Nietzsche değildir” (120) itirazını getirdiği eleştirisini, aşağıdaki “Değerlendirme” bölümünde yeniden gözden geçireceğiz. Deleuze’ün düşüncesinin evrimini yeniden kurulumam konusunda, birisi çıkıp “*Bergsonculuk* niçin Nietzscheci temaları tümüyle içermiyor ve onların ötesine geçmiyor?” sorusunu sorabilir. Yanıtın “Bergson Nietzsche değildir” diyen Barthélemy-Madaule’e katılması gerekecektir; Deleuze’ün yorumlayıcı stratejisi ciddi derecede bir seçicilik gerektirse de, o bir doktrini diğerine uyması için asla genişletmez.

örgütlenmesini incelemenin araçlarını sunar. Ayrıca, mantık düzleminden değerler düzlemine yer değiştirmeye, Nietzsche Deleuze'ün Bergson üzerine incelemesi yoluyla geliştirdiği olumlu ontolojiyi olumlu bir etik doğrultusunda tercüme etmesine izin verir.

Değerlendirme: Deleuze ve yorum

Nietzsche'ye geçmeden önce, Deleuze'ün yorumlayıcı stratejisinin niteliklerini aydınlatmada bize yardım edecek olan, Deleuze'ün Bergson okumasının iki eleştirisini gözden geçirmek için biraz duralım. Metnimizin başında, Deleuze'ün eserlerindeki özelliklerin bir dizi metodolojik ilkeyi akılda tutmamızı gerektirdiğine değinmiştik. Deleuze'ün eserini böylesine nadir kılan yönlerden biri de felsefi incelemelerinin her birini vizyonunu odaklayan ve niteleyen çok özgül bir soruna yöneltmesidir. Bergson incelemeleri sırasında, Deleuze'ün temelde diyalektiğin olumsuz ontolojik hareketinin uygun bir eleştirisini geliştirmekle ve varlığın olumlu, yaratıcı hareketinin alternatif bir mantığını işlemekle ilgilendiğini gördük. Deleuze'ün sınırlı odağındaki seçicilik, okurlarından bazılarının kafasını karıştırıyor, bazılarını da sinirlendiriyor gibi görünmektedir. Gillian Rose'un ("The New Bergsonism") ve Madeleine Barthélemy-Madaule'ün ("Lire Bergson") eleştirileri bize bu sorunun iki örneğini sunar. Bu eleştirilerde yorumlamakla ilgili güçlüklerle yol açan iki Deleuze okuma metodu ayırt edebiliriz: İlki, bu yazarlar Deleuze'ün seçiciliğini tanımakta hataya düşerek, Deleuze'ün konumlarını muhatabı olan filozoflarınkiyle bir araya getirirler; ikincisi, Deleuze'ün düşüncesinin evrimini görmezden gelerek, onun çeşitli eserlerine rehberlik eden farklı projeleri birbirine karıştırırlar. Ayrıca bu iki eleştiri arasındaki perspektif farklılığı, İngilizce ve Fransızcadaki Bergson yorumlama gelenekleri arasındaki uzaklıktan kaynaklanan kaymayı tanımlamaya da hizmet edecektir.

Rose, "The New Bergsonism"de (*Dialectic of Nihilism*'in 6. Bölümü) baştan sona Bergson'un eserini ve Deleuze'ün yorumunu sanki birbirinin mükemmel bir devamıymış gibi okur. *Bergsonculuk* üzerine kısa tartışmasını bu karışıklığı çok açık bir şekilde gösteren muğlak bir ithamla sonuçlandırır: "Deleuze'ün okumasında Bergson, *élan vital* 'insan' belleğinde 'kendisinin bilincine vardığında' en yüksek noktasına ulaşan bir *Naturphilosophie* üretir" (Rose 101). Bu iddiayı güçlendirmek üzere, cümlesinin ilk yarısını destekleyen ama ikinci yarısını hiç desteklemeyen *Bergsonculuk*'un son sayfasını (İngilizce basımda 112) alıntılar. Deleuze bu pasajda *Naturphilosophie*'den bahsetmediği gibi, bundan önceki sayfaları da (106-12) Bergson'un doğa planının ötesine nasıl geçebileceğimizi ve insanlık durumunun ötesinde yeni bir insan doğasını nasıl yaratabileceğimizi gösterdiğini ortaya koymaya ayırır. Deleuze burada temel olarak Bergson'un geç dönem eseri *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'na (1932) dayanır. Rose, *Naturphilosophie* fikrini Deleuze'den değil, Comte'un eseriyle uyumlu olarak okuduğu Bergson'un ilk eseri *Essai sur les données immédiates de la conscience*'dan (1889) [Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme] çıkarır (Rose 98). (Dolayısıyla karışıklığı daha da artıran bir şey olarak, elimizde Bergson'un ilk ve son eserleri arasındaki farkı göstermeyen ve hiç tarihsel olmayan bir Bergson okuması var.) Yine de buradaki merkezi nokta, Bergson'un düşüncesinin bir *Naturphilosophie* oluşturup oluşturmaması değildir; daha çok bu yönün Deleuze'ün projesinin bir parçasını oluşturmaması, Deleuze'ün Bergson'dan aldığı şeyin bu olmamasıdır.

Bir Fransız Bergson uzmanı olan Madeleine Barthélemy-Madaule'ün yazısında da benzer bir yorumlama sorunu buluruz ve onun okumasında da en büyük öfkeyi yaratanın *Bergsonculuk*'un tam da bu aynı pasajlarının olması ilginçtir. Bununla beraber, onun tepkisi, Anglo-Sakson pozitivist Bergson okumasından çok Fransız spiritüel okumasında temellenildiği için, Rose'unkinden çok farklı bir perspektiften gelir.

Barthélemy-Madaule'ün ilk itirazı, Deleuze'ün *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı'nı*, Bergson düşüncesinin derinden dini karakterini yansıtmamasına rağmen, Nietzscheci ve antihümanist bir metin olarak okumaya çalışmasıdır: "Aslında Bergson felsefesinin uğraşını oluşturan 'insanlık durumunun ötesine geçme' süreci, 'insan olmayan'a ya da 'üst insan'a göre formüleleştirilemez. ... Her halükârda bu yorumlamadan çıkardığımız başlıca sonuç şu ki, Bergson Nietzsche değildir" ("Lire Bergson" 86, 120), Barthélemy-Madaule çok dikkatli bir Bergson okuyucusudur ve eleştirisi bir dereceye kadar kabul edilmek zorundadır. Gerçekten de Bergson Nietzsche değildir. Bizim buradaki amaçlarımız açısından, Deleuze'ün bu pasajlarda ikisini bir araya getirme (yönündeki belki de zorlama ve başarısız olan) çabası, Nietzsche incelemesi döneminin onun düşüncesi üzerindeki önemli etkisini ve Bergsoncu çerçevenin ötesine geçme ihtiyacını yansıtır. Bununla beraber, Barthélemy-Madaule ile anlaşmazlıktaki temel mesele, bir filozofun nasıl yorumlanacağıdır. Barthélemy-Madaule, esasen Deleuze'ün seçme ilkesine karşı çıkar: "Bir doktrini yorumlama, bütünün tüm terimlerinin açıklanmış olduğunu varsayar. Buradaki durum bana böyle görünmüyor. Bay Deleuze'ün incelemesinin başlığı olarak *Bergsonculuk'u* kullanmasına karşı çıkmam gerekiyor" (120). Öyleyse Deleuze'ü okumada hem Rose'da hem de Barthélemy-Madaule'de bulduğumuz ilk tür sorun, Deleuze'ün seçiciliğini tanıyamama ya da kabul edememekten ve böylece hem onun kaynakları kullanımının hem de incelediği filozofla ilişkisini karıştırmaktan kaynaklanır.

İkinci tür sorun ise, Deleuze'ün projelerinin yanlış okunmasından, Deleuze'ün evriminin tanınamamasından kaynaklanır. Bu sorun öncelikle Rose'un eleştirisinde ortaya çıkar. Rose'un Deleuze'ün eserini tüzelcilik ve postyapısalcılık hakkındaki kendi genel temasıyla bağlantılandırmaya çabalarken, *Bergsonculuk'u* seçmesi kesinlikle tuhaftır – Deleuze'ün felsefe tarihindeki diğer incelemelerinden (Kant, Hume, Nietzsche

ya da Spinoza üzerine) herhangi birini seçmesi kendi amacına daha uygun olurdu. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Deleuze'un Bergson incelemesi öncelikle ontolojik sorunlara odaklıdır ve her ne kadar etik sorunuyla flört etse de bir hukuk tartışması için sağlam temeller sunmaz. Bu yüzden, Rose'un Deleuze'un Bergson'u hakkında doğrudan yazmakta güçlük çekmesi şaşırtıcı olmasa gerektir. Aslında o, *Bergsonculuk*'a yirmi bir sayfalık metnin iki sayfasından daha azını ayırır (99-100); bu sayfalar Bergson'un *Essai sur les données immédiates de la conscience*'ının Comte ve pozitivizmle ilişki içinde bir okunmasıyla açılır ve Nietzsche ile Duns Scotus'tan küçük eklerle birleştirilen, Deleuze'un *Différence et répétition*'undan kimi bölümlerin bir okumasıyla devam eder. Rose, Deleuze'un yeni Bergsonculuğunun maksadını bir "ontolojik adaletsizlik" (99, 104, 108) kurma girişimi olarak gösterir. Bu iddiayı, Deleuze'un *Différence et répétition*'da Duns Scotus, Nietzsche ve Spinoza'da varlığın tek anlamlılığını tartıştığı bir bölümden bir alıntıyla destekler: "Tek anlamlı varlık hem göçebe bir dağılım hem de taçlı anarşidir" (Rose'un alıntısı 99, Deleuze 55). Buradaki sorun çok basittir: Alıntılanan pasajda, Deleuze ne Bergson'a ne de adalet değişiyor. Deleuze'un Bergson'u ele alışında tek anlamlı bir varlık iması bulabileceğimizi ileri sürdüysem de bu, Duns Scotus-Spinoza-Nietzsche bağını doğrudan Bergson'a aktarabileceğimiz anlamına gelmez. Bu basit bir metodolojik meseledir. Bununla beraber, daha önemlisi bu pasaj Rose'un tüm argümanının yetersizliğini açığa vurur. Tek anlamlı varlık "taçlı anarşidir" ifadesini doğrudan politik bir ifade ya da adalet hakkında bir ifade olarak bile okumak saçmadır. Böylesi bir iddia ontolojiden politikaya karmaşık bir gelişimi yıkmaya ve böyle bir gelişimin yalnız bir çözüm kabul ettiğini varsaymaya kalkışır (Bu Rose'un Scotus'un etiğini Deleuze'e yükleme noktasına nasıl gelebildiğini gösterir [107] – tek anlamlı bir varlık kavrayışına uygun sadece tek bir etiğin var olabileceği kanaatiyle.) Tek anlamlılık, bir ontolojik eşitlik ve katılmayı ima etmesi saye-

sinde, bize olsa olsa politikaya dair bir sezgi verir; Deleuze'ün açıklamasında varlığın anarşisini “taçlandıran” şey, bu eşitlik-tir (*Différence et répétition* 55). Bununla beraber, bu sezgiyi Deleuze düşüncesindeki gerçek bir adalet kavramına getirebilmek için, aslında ontolojiden politikaya gidebilmek için, en azından daha önemli iki evreye nüfuz etmemiz gerektiği kanaatini koruyacağım. İlk Nietzsche incelemesinde geliştirilen etkin güç (tezahürüne içsel olan kuvvet) kavramına bakmalıyız, çünkü bu, yasa ve tüzelciliğe karşı bir saldırıya temel olur.¹⁷ İkincisi, ortak nosyonlar, toplumsal olarak kurucu pratik ve hak soruşturması için Spinoza incelemesine dönmemiz gerekir ki böylece Deleuze hukuka olumlu bir alternatif hazırlayabilsin. *Jus*'a karşı *lex*: Bu, Deleuze'ün legalizm ve tüzelciliğe karşı olan konumuna çok daha uygun bir formülasyondur.

17 Bu açıdan önemli pasajlardan biri, Deleuze'ün Kallikles'in yasaya saldırısını Nietzsche ile bağlantılı olarak şu şekilde tasviridir: “O kuvveti yapabileceklerinden ayıran her şeyi yasa olarak adlandırır ve bu anlamda yasa, zayıfların kuvvetliler üzerindeki zaferini ifade eder. Nietzsche ekler: tepkinin etki üzerindeki zaferi. Bir kuvveti bölen her şey tepkiseldir; yapabileceklerinden ayrılmış kuvvetin durumu tepkiseldir. Bunun tersine yapabildiklerinin sonuna kadar giden kuvvet etkindir. Bir kuvvetin sonuna kadar gitmesi bir yasa değildir, hatta yasanın karşıtıdır. (*Nietzsche ve Felsefe* 58-59 [82-3]) Bu, Nietzsche'nin güç kavrayışının nasıl etkili bir tüzelcilik karşıtlığı olarak okunabildiğini gösterir. Bu pasaja daha sonra döneceğiz. Spinoza'da *jus* ve *lex* arasındaki ayrımın bir açıklaması için bkz. Antonio Negri, *Yaban Kuraldışlık*, s. 96vd.

BÖLÜM 2

NIETZSCHECİ ETİK: ETKİN GÜÇTEN BİR OLUMLAMA ETİĞİNE

Deleuze'ün Nietzsche üzerine eserini değerlendirmek için, onu Deleuze'ün kendi projesinin gelişimi bağlamına yerleştirmemiz gerekir. *Nietzsche ve Felsefe* Deleuze'ün entelektüel yaşamındaki “sekiz yıllık boşluğun”, üretken kariyerinin en uzun boşluğunun somut ürünüdür. Bununla beraber Deleuze'e göre böyle bir boşluk hareketsizlik göstergesi değildir; aksine “hareket belki de bu boşluklarda gerçekleşmektedir” (“Signes et événements” 18). Öyleyse Nietzsche üzerine eseri, muhtemelen bize Deleuze'ün ilk eserlerine hayat veren hareketi okumanın bir anahtarını verecektir. Bu Nietzsche incelemesi, 1. Bölüm'de tartıştığımız Bergson incelemesinin iki evresi arasındaki önemli farklara yol açan bir müdahaledir. Bu yeniden yönelimi, Bergson'un olumlu, mantıksal dinamizminin şimdi anlam ve değerle ilgili olarak sunulan tüm mantıksal sorunların yer aldığı yeni bir ufka, bir kuvvetler alanına girdiğini söyleyerek özetleyebiliriz. Bu yeni alanda, yeni figürlerin tüm türleri hemen boy gösterir. En önemlisi Bergsoncu mantıksal tartışmanın özü gücün doğasının bir çözümlenmesine dönü-

şür. Güç çözümlemesi, Deleuze'ün Nietzsche incelemesindeki temel geçiş için dayanak sağlar: Gücün ontolojik temelinden varlığın etik yaratımına. Son olarak Nietzsche incelemesini sadece geriye, önceki Bergson incelemesine değil, aynı zamanda ileriye, sonraki Spinoza incelemesine de sevk etmeliyiz. Deleuze'ün Nietzsche düşüncesinin çerçevesi içinde etik bir ufuk inşa etmesinin, onun Spinoza pratiği üzerine sonraki incelemesini olanaklı (ya da doğrusu zorunlu) kılan soruları açığa çıkardığını göreceğiz.

2.1 Düşmanlar paradoksu

Nietzsche incelemesinde, Bergson incelemesinde olduğu gibi Deleuze'ün çözümlemesi Hegel'e karşı bir antagonizm tarafından yönlendirilir. Bununla beraber, burada Deleuze'ün daha önce tartıştığımız (Alt bölüm 1.1) nirengileme stratejisi daha karmaşık ve daha muğlak hale gelmektedir. Her ne kadar *Nietzsche ve Felsefe* Deleuze'ün en sert Hegel karşıtı söylemlerinin bazılarını içerse de, polemik odak daha şimdiden önemli açılardan Hegel'den uzaklaşmaktadır. Bergson incelemelerinde olduğu gibi, Deleuze, Hegel'den engin mesafeyi korumak için, Nietzsche'nin konumuna daha yakın olan ve Nietzsche'nin ilgilerinden bazılarını paylaşan diğer antagonistleri ithal eder; Deleuze, Hegel'in kendi alanına inmeyi ve bu alanda mücadele etmeyi reddeder. Bir kez daha, Hegel'in en yakın antagonistlerin hatalarını miras aldığını ve adeta *n*'inci güce yükselen bir tür olumsuz olarak, bunları en uç noktalarına taşıdığını görürüz.

Bununla beraber, Deleuze'ün konumundaki muğlaklıkların tümü, onun geliştirmekte olan antagonizm ve karşıtlık kavrayışlarıyla ilişkili olanlardır. Deleuze, düşmanın seçimi ve onunla ilişki kurmanın en iyi yolu hakkında görünüşte çelişkili işaretler sunar. Çeşitli pasajlarda, Deleuze'ün Hegel'e temel antagonizmi Nietzsche okumasının acil ve merkezi unsuru olarak gördüğünü fark ederiz: "Eğer temel kavramlarının 'kime karşı' yöneltildiğini göremezsek, Nietzsche'nin eserinin tümünü

yanlış anlarız. Hegelci temalar bu eserde savaşılan düşman olarak sunulmuştur” (162). “Anti-Hegelmilik Nietzsche’nin eserlerini bir saldırganlık çizgisi olarak baştan sona kateder” (8 [22]). Ve son olarak Nietzsche felsefesi “bir mutlak anti-diyalektik” (195) biçimlendirir. Bu pasajlarda Hegel’le doğrudan bir yüzleşme ihtiyacı olduğu oldukça açıktır. Bununla beraber, Deleuze başka pasajlarda Hegel’le ilişkiyi yerinden etmeye, onun ikili niteliğini Bergson incelemelerinde bulduğumuzla aynı türden üçlü bir gruplaşmayla yıkmaya çalışır:

Nietzsche’nin Kant’la ilişkisi Marx’ın Hegel’le ilişkisine benzer: Nietzsche eleştiriyi ayakları üzerine oturtur, tıpkı Marx’ın diyalektiğe yaptığı gibi ... diyalektik, eleştirinin özgün Kantçı biçiminden gelir. Eleştiri daha en baştan başı üzerinde duruyor olmasaydı, diyalektiği tekrar ayakları üzerine oturtmaya ya da diyalektiğin herhangi bir biçimini “yapmaya” da gerek olmazdı. (89 [119])

Bu pasajda Hegel’in Nietzsche’yi gerçek anlamda pek ilgilendirmediği görülür; diyalektik sahte bir sorun oluşturur. Buna karşılık Nietzsche en yakın düşmanı olarak Kant’a yönelir. Bu iki tutum bir paradoks oluşturur: Nietzsche’nin birincil antagonizmi, yakın düşmanı Kant’la mı yoksa nihai düşmanı Hegel ile midir? Deleuze iki ateş arasında kalır. Nietzsche’yi nihai anti-Hegel olarak sunmak gerçek bir tehlikeyi ortaya çıkarır; Nietzsche olumsuzlama, tepki, *ressentiment* (hınc) konumunda görünür. Ve ayrıca mutlak karşıtlık (Hegelci bir çerçevede) yeni bir diyalektik sürecin başlatılmasını ima ediyor gibi görünür. Bununla beraber, bunun yerine sadece yakın bir düşmana (Kant gibi) odaklanmaya çalışıp anti-Hegelmiliği temel yönlendirici güç olarak kabul etmezsek “Nietzsche’nin eserinin tümünü yanlış anlamış olacağız” (162).

Tragedyanın Doğuşu okumasına bakarak, Deleuze’ün bu düşmanlar sorununu ele alış tarzına dair bir ön fikir edinebiliriz. Deleuze bu ilk metnin Dionysos/Apollon antitezi üzerine kurulu “yarı-diyalektik” bir argüman sunduğunu

fark eder (13). Deleuze, bu antinomik çifti iki yönde çözümleyen Nietzsche düşüncesinin evrimine dayanarak bu soruna zarif bir açıklama getirir: bir yandan daha derin bir karşıtlığa doğru (Dionysos/Sokrates ya da daha sonra Dionysos/İsa) ve diğer yandan da bir tamamlayıcılığa doğru (Dionysos/Ariadne) (14). İkinci çiftte, yani tamamlayıcı çiftte, düşman tümüyle ortadan kaybolmuştur ve ilişki karşılıklı olumsuzlamadır; bu çift üreticidir fakat Nietzsche'ye düşmanlarına saldıracak bir silah sağlamadığından tek başına yeterli değildir. İlk çift bir silah oluşturur, fakat sorunsal bir tarzda. Deleuze'e göre, Nietzsche ilkin Dionysos'un gerçek düşmanını Apollon'dan Sokrates'e kaydırır, fakat bu yeterli değildir. Zira "Sokrates haddinden fazla Yunan, açıklığından dolayı başından itibaren biraz fazlaca Apolloncu, sonunda da biraz fazlaca Dionysosçudur" (14). Sokrates sadece bir yakın düşman olarak ortaya çıktığından Nietzsche temel düşmanı İsa'da bulur. Bununla beraber burada Anti-İsa ile ve bunun ima ettiği karşıtlık ve olumsuzlamayla yeni bir diyalektik başlatma riskine giriyoruz gibi görünür. Deleuze durumun bu olmadığını iddia eder: "Dionysos ya da Zerdüşt'ün İsa'ya karşıtlığı diyalektik bir karşıtlık değil, diyalektiğin kendisine bir karşıtlıktır" (17). Diyalektik olmayan bu olumsuzlama tam olarak nedir ve onun diyalektik olumsuzlamadan farkını ne gösterir? Bu soruyu yanıtlamak için henüz elimizde araçlar bulunmasa da sorunun kendisi Deleuze'ün okumasının tonunu ve hedefini belirler. Yanıtın Nietzsche'nin bütüncül eleştirisi içinde bulunması gerekecektir. Bu eleştiri, gücünden hiçbir şey esirgemeyen, düşmanından hiçbir şeyi yeniden canlandırmayan mutlak olarak yıkıcı bir olumsuzlama oluşturmalıdır; bağışlamayan, esir almayan, yağmalamayan mutlak bir saldırı olmalıdır; düşmanın yeniden dirilişi mümkün olmaksızın ölümüne işaret etmelidir. Deleuze'ün Nietzsche okumasının geliştirmesi gereken radikal, diyalektik olmayan olumsuzlama budur.

2.2. Aşkînsal metot ve kısmî eleştirî

Kant'ın felsefeye en büyük katkısı hem bütüncül, hem de olumlu içkin bir eleştirî tasarlamasıdır. Ancak Kant bu projeyi tamamlamayı başaramaz ve dolayısıyla, Deleuze'e göre, Nietzsche'nin rolü Kant'ın hatalarını düzeltmek ve projeyi kurtarmaktır (89). Kantçı eleştirinin temel hatası, aşkînsal felsefenin kendisine aittir. Başka bir deyişle, Kant'ın duyulur olanın ötesindeki bir alanı keşfi, eleştirel güçlere karşı bir sığınak, olarak, eleştirel güçler üzerinde bir sınırlandırma olarak etkili bir biçimde işlev gören, eleştirinin sınırları dışında bir bölgenin yaratılması anlamına gelir. Buna karşılık, bütüncül bir eleştirî, bütün bir birleşik ufkun, eleştirinin sarsıcı soruşturmasına açık ve bunun karşısında savunmasız olduğu materyalist, monist bir perspektif talep eder. Bu yüzden eleştirinin kısmî kalmasını gerektiren (ya da buna izin veren) aşkînsal metodun kendisidir. Duyulur üstü alanda koruma altındaki ideal değerlerle, Kantçı eleştirî, hakikat ve ahlakın kendilerini tehlikeye atmaksızın hakikat ve ahlaka dair iddiaları ele almayı sürdürebilir. Kant, hâkim düzenin yerleşik değerlerine etkin bir biçimde dokunulmazlık bahşeder ve "böylece bütüncül eleştirî bir uzlaşma politikasına dönüşür" (89). Kant'ın eleştirel aklı yerleşik değerleri güçlendirmek ve bizi onlara itaatkâr kılmak işlevini görür; "Tanrı'ya, devlete, ebeveynlerimize itaat etmeyi terk ettiğimizde akıl ortaya çıkar ve bizi uysal olmayı sürdürmeye ikna eder" (92). Şu halde Kantçılığın muhafazakârlığına olanak tanıyan, aşkînsal düzlemin bu şekilde öne sürülüşü ve bunun sonucu olarak da eleştirinin kısmiliğidir. Tarafsızlık örtüsü altında Kant hâkim güçlerin değerlerini meşrulaştıran ve onları eleştirel güçlerden koruyan pasif bir devlet memuru, Gramscici anlamda geleneksel bir aydın olarak görünür. Son olarak, Kant'ın "eleştirilenin haklarını mütevazı bir şekilde kabul etmekle sınırlı" (89) eleştirisi aşırı terbiyelidir. Kant temel yerleşik değerleri soruşturmak için fazlasıyla kibar, fazlasıyla nazik, fazlasıyla ürkektir. Buna karşılık bütüncül eleştirî gücü

üzerinde hiçbir kısıtlama, hiçbir sınırlama tanımaz ve bu yüzden ister istemez başkaldırıdır; bütüncül bir eleştiri, yerleşik değerler ve onları destekleyen hâkim güçlere karşı bütün gücünü kullanan bir saldırı olmalıdır. Eleştiri daima şiddettir – asıl mesele bu değildir. Mesele, eleştirinin yıkıcı gücünün hükümlerinin boyutu ve sınırlarıdır.

Kantçı eleştiri sadece bütüncül olamamakla kalmaz, aynı zamanda olumlu olmayı da başaramaz; aslında, bütüncül olmadaki başarısızlığı olumlu olma olanağına da engel olur. Bütüncül ufku sorunlaştıran ve önceden var olan güçleri yerinden eden eleştirinin olumsuz, yıkıcı uğrağı (*pars destruens*), üretici uğrağın (*pars construens*) yeni güçleri serbest bırakabilmesi ya da yaratabilmesi için alanı temizlemelidir - yıkım yaratımın yolunu açar. Bu yüzden Kant'ın çifte başarısızlığı aslında tektir. Bu, doğrudan doğruya Nietzsche'nin değerlere odaklanışından çıkan bir sonuçtur: "Nietzsche'nin çalışmalarının temel nedenlerinden biri, Kant'ın, eleştiri sorununu değerler açısından ortaya koyamadığı için, gerçek eleştiriye yürütememiş olmasıdır" (1 [13]). Eleştirinin ilk yıkıcı uğrağının kısmiliği asli yerleşik değerlerin sürmesine izin verir ve böylece değer yaratan, kurucu güç için gerekli olan alanı temizleyemez. Kantçı eleştirinin yoksun olduğu "etkin mercii" (89 [118]) tam da gerçek anlamda yasa koyandır: Yasa koymak düzeni meşrulaştırmak ve değerleri korumak değil, tam aksine yeni değerler yaratmaktır (91). Bu değerler eleştirisi bizi ilgi ve perspektif sorunu üzerinde düşünmeye zorlar. Mutlak bilgiyi ve evrensel değerleri belirleyen ve meşrulaştıran güçler düzlemine dışsal, aşkınsal hiçbir görüş noktasını kabul edemeyeceğimizden, perspektifi içkin düzleme yerleştirmek ve hizmet ettiği ilgilerle özdeşleştirmek zorundayız. Bu yüzden bütüncül bir eleştirinin olanaklı tek ilkesi sadece perspektivizmdir (90).

Kant'ın aşkınsal metoduna karşı, perspektivizmi davet eden bu saldırı, Platoncu idealizme karşı Nietzscheci saldırıyla el ele gider. Deleuze bu meseleye felsefi soruşturmaya hayat ve-

ren “soru biçimi”ni düşünerek yaklaşır. Deleuze, Platoncu soruşturma için temel sorunun “*Qu’est-ce que?*” (nedir?) olduğunu ileri sürer: “Güzellik nedir, adalet nedir vb?” (76). Nietzsche temel soruyu “*Qui?*”ye (kim?) dönüştürmek ister: “Kim güzeldir?” ya da daha doğrusu “hangisi güzeldir?” Saldırının odağı yine aşkınsal metottur. “*Qu’est-ce que?*” çeşitli maddi örneklemeleri düzenleyen, duyulur ötesi bir ilke olarak üstte duran bir ideal arayan en mükemmel aşkınsal sorudur. “*Qui?*” ise gerçek güçlerin hareketini özgül bir perspektiften dikkate alan metaryalist bir sorudur. Aslında iki soru, yanıtları için farklı dünyalara işaret eder. Deleuze, daha sonra materyalist soruyu “dramatizasyon metodu” olarak isimlendirecek ve bunun felsefe tarihi boyunca (muhtemelen Hegel’in eserlerindeki dışında) asıl soruşturma biçimi olduğunda ısrar edecektir.¹ Öyleyse dramatizasyon metodu ilgi ve değer eleştirisinin bir parçası olarak perspektivizmin ayrıntılı bir biçimde işlenmesidir: “‘Hakikat nedir’ (*qu’est-ce que la vrai*) soyut sorusunu ortaya koymak yetmez”; daha çok “hakikati isteyen kim (*qui veut le vrai*), ne zaman ve nerede, nasıl ve ne kadar?” sorusunu sormalıyız (“Dramlaştırma Yöntemi” 95 [Issız Ada, 149]). “*Qu’est-ce que?*” sorusunda saldırının nesnesi, bunun ima ettiği ve de soruşturmanın ve eleştirinin yıkıcı gücü karşısında yerleşik değerlere kutsal bir sığınak sağlayan aşkınsal mekândır. Eleştiriden muaf olan bu aşkınsal mekân, düzenin ye-

1 Bu, Deleuze’ün Hegel’e saldırısında biraz fazla hevesli görüldüğü bir örnektir: “Felsefe tarihinin bütününe ele aldığımızda hangi filozofun ‘*Qu’est-ce que?*’ sorusuyla hareket etmiş olabileceğini boş yere araştırırız... Belki Hegel, belki bir tek Hegel var, çünkü onun diyalektiği tam da boş ve soyut özün diyalektiği olduğu için çelişme hareketinden ayrılmıyor” (“Dramlaştırma yöntemi” 92 [Issız Ada, 151]). Bu sunumu izleyen tartışmada Ferdinand Alquié bu yüzden Deleuze’ü düzeltir: “‘*Qu’est-ce que?*’ sorusunun biraz hızlı bir biçimde reddedilişine üzülüyorum ve başta biraz gözümüzü korkutarak bize söylediği şeyi, yani Hegel dışında hiçbir filozofun bu soruyu sormamış olduğunu kabul edemiyorum” (104 [167]). Alquié, bence de haklı olarak, Hegel’in öyle kolayca ayrı tutulamayacağını ve birçok filozofun (Platon, Leibniz, Kant vb) farklı bağlamlarda, çeşitli derecelerde *Qu’est-ce que* sorusu üzerinde durduklarını ileri sürer.

ridir. Bu argümanda kesinlikle Bergsoncu bir esin keşfedebiliriz. “*Qu’est-ce que?*” sorusu soyut kalır, çünkü iki hata ima eder: (1) özü, bir hareketin dinamiği yerine statik bir neliğin içinde arar (ve bu yüzden doğa farklarını değil sadece derece farklarını ortaya çıkarır) ve (2) gerçekliğin düzenleyici ilkesi olarak ya biçimsel ya da ereksel bir nedeni (adalet ve doğruluk, Adil ve Doğrunun biçimi) varsayar. Bizi istenç ve değer alanına sevk eden “*Qui?*” sorusu ise varlığın içkin bir dinamiğini, farklılaşmanın içsel, etkin bir gücünü sorar.

Değerlendirme: Deleuze’ün “kişisel olmayan”

Nietzsche seçimi

Bununla beraber, “*Qui?*” sorusuna dikkat etmeliyiz, zira Deleuze’ün Nietzsche’sinde bunun aradığı yanıt, asla bireysel ya da kolektif bir öznde değil, daha ziyade özne-öncesi bir güç ya da istençte bulunacaktır. Bu pasajın İngilizce çevirisinde karşılaşılan güçlükler, sorunun vurgulanmasına yardımcı olur: Hugh Tomlinson, soruşturmayı bir kişiye yönlendirdiğinden, “kim”in (“*who*”) “*qui*”nin bir çevirisi olarak iş göremeyeceğine dikkat çeker. Bu yüzden, Deleuze’ün önerisiyle, “*qui*”yi “hangisi” (“*which one?*”) olarak tercüme eder (207, dipnot 3). Deleuze bu nüansı İngilizce çeviriye önsözünde daha da açıklamaya çalışır: “Burada kendimizi tüm ‘kişiselci’ göndermelerden kurtarmalıyız. Bir bireye, bir kişiye değil, daha çok bir olaya, yani bir önerme ya da bir fenomendeki çeşitli ilişkileri içinde kuvvetlere ve bu kuvvetleri (güç) belirleyen genetik ilişkiye gönderen ... bir [soru]” (xi). “*Qui?*” sorusunun “kişisel olmayan” doğası üzerindeki bu vurgu, Deleuze’ün “*Qu’est-ce que?*” sorusunun soyut olduğu biçimindeki suçlamasına farklı bir ışık tutar. Kişisel olmayan “*Qui?*” özgül özneler ya da failer ikame ettiği için değil, etkin bir nedenselliğin materyalist alanı üzerinde işlediği için daha somuttur.

Nietzsche’yi kişiselci göndermeleri benimsemeden okumak, çoğu zaman zorlayıcıdır. Nietzsche’yi bu tarz okumanın

uzun bir geleneği olduğu gibi, Nietzsche'yi "kişisel olarak" okumaktan başka çarenin kalmadığı çeşitli pasajlar aktarmak da zor olmayacaktır. Burada Deleuze'ün seçiciliğinin çok açık bir örneğini görürüz. Gerçekte Deleuze Nietzsche'ye onu mantıksal açıdan, yani özne-öncesi güçler alanını canlandıran bir istenç ve değer mantığı olarak okuyacak şekilde Bergsoncu bir yaklaşım getirir. "Qui?" sorusunu her sorduğumuzda bunun yanıtı için belli bir güç istencinin yardımına başvuracağız (krş. 53). Deleuze'ün araştırması Bergsoncu bir varlık mantığından, Nietzscheci bir istenç mantığına hareket eder. Öyleyse Deleuze'ün seçiminin kendi projesinin kapsamıyla nasıl uyumlu olduğu açıktır. "Kişisel olmayan" yorumlayıcı strateji aynı zamanda politik bir seçim olarak da görülebilir. Aslında Deleuze'ün okumasının Nietzsche çalışmaları üzerinde bu denli derin bir etki yapmış olmasının nedeni kısmen, Nietzsche'nin bireyseldiliği ve reaksiyoner politikası hakkındaki, neredeyse tümü "kişiselci" bir yorum ve seçim etrafında yoğunlaşan argümanların gücünden kaçınmanın ve onları etkin bir şekilde dağıtmanın yanı sıra, Nietzsche düşüncesinin çoğunu anlamlandırmayı da başarabilmiş olmasıdır. Bununla beraber, bu seçim Deleuze için gerekli olsa da, Deleuze'ün Nietzsche'deki etik ve politik damarları geliştirirkenki sınırına işaret eden şeyin de etkin bir biçimde tam da bu "kişisel olmayan" yön olduğunu öne süreceğim.

2.3 Köle mantığı ve etkin güç

Buraya kadar Deleuze'ün yakın düşmanlar Kant ve Platon üzerine Nietzscheci saldırısını ele aldık. Temel düşman olan Hegel'e doğrudan Nietzscheci saldırı ilkin Bergsoncu biçimde ortaya çıkar. Bergson incelemelerinde de olduğu gibi, Deleuze'ün diyalektiğe karşı birinci suçlaması yine onun somut, tekil bir varlık kavrayışına ulaşamayan olumsuz bir hareket tarafından yönlendirilmekte olmasıdır. Çelişme ve karşıtlık sadece soyut sonuçlar verebilir (157) ve varlığın ancak onun

ince nüanslarına ve tekilliğine kör, soyut bir belirlenimine götürebilir: “Hegelci mantıktaki varlık, kendini karşıtına geçerek olumlayan, yalnızca düşünülmüş, saf ve boş varlıktır. Ama bu varlık asla karşıtından farklı olmadı, asla zaten olduğu şeye geçmesi gerekmedi. Hegelci varlık saf ve basit hiçliktir” (183 [231]). Bu saldırının özü Hegelci varlığın soyutluğudur, kendi karşıtından gerçekten farklı olmayışıdır. Bununla beraber, Deleuze bu iddialar için burada hiçbir tözsel temel sağlamaz ve bu yüzden, onlarda Bergson’un belirlenim eleştirisini okumadıkça boş görünebilirler. Bergson’un farkın yalnızca, gerçekliğe dair kesinlikten yoksun bir bakışla, gerçek farklardan bir soyutlama sayesinde karşıtlık olarak kavranabileceğini ileri sürdüğünü görmüştük; gerçek fark, karşıtlığa “kadar” gitmez. Üstelik Hegelci varlığın “karşıtına geçmesi”nin ima ettiği hareket, asla gerçek, somut bir olumlamaya yaklaşmayan, tümüyle dışsal ve dolayısıyla da sahte bir harekettir. Böylece Hegelci ontolojik hareket, soyut ve ilineksel kalır. Aslında Deleuze’ün Nietzsche’si olumsuz ontolojik belirlenim hareketinin soyut karakteri üzerine bu Bergsoncu çözümlemeyi baştan kabul eder.

Öyleyse, bu tartışma için temel işlevi gören Bergsoncu argümanları kabul ettiğimizde, Deleuze’ün Nietzsche’de Bergsoncu bir alternatif bulması şaşırtıcı olmasa gerek: “Nietzsche, olumsuzlamanın, karşıtlığın ve çelişkinin spekülâtif ögesinin yerine *farkın* pratik ögesini koyar” (9 [23]). Şimdi çatışmanın terimlerinin çok daha somut hale geldiğini belirtebilecek olmamız dışında, bu tam da Bergson’u hatırlatır - artık “spekülâtif öge”, “pratik öge” ile karşıtlaştırılmaktadır. Aslında Deleuze düşüncesinde Nietzsche’nin belirmesi Bergsoncu teorik sahneyi çok önemli bir katkıyla dönüştürür. Artık elimizde yalnızca salt mantıksal kategoriler (dışsala karşı içsel fark ve olumsuza karşı olumlu ontolojik hareket) yoktur, şimdi mantık, istenç ve değere göre (olumsuzlamaya karşı olumlama ve içsellığe karşı dışsallık) sunulmaktadır. Güçler ufkuna doğru bu kayış, daha önce Bergson incelemesinin ikinci evresinde değindiğimiz, De-

leuze düşüncesindeki eğilime işaret eder. Değerler alanına doğru bu yer değiştirme, ontolojiden etiğe ve politikaya ilerleyen yörüngemizin başlangıcına işaret eder.

Bu yeni alanın karmaşıklığı ve Nietzsche'nin dönüşümünün önemi, Deleuze'ün Nietzsche'nin köle mantığına karşı polemliğini incelemesi ve onunla Hegelci diyalektiğe yeni bir saldırı geliştirmesiyle açık hale gelir: "Nietzsche, diyalektiği plebin spekülasyonu olarak, kölenin düşünme tarzı olarak sunar: o zaman çelişkinin soyut düşüncesi olumlu farkın somut duygusuna üstün gelir" (10 [24]). Bu yeni alanda iki felsefi metodu temsil eden dramatik kişiliğe sahip oluruz: somut pathos ve pratığın efendisine karşı soyut spekülasyonun kölesi. Ancak şimdi çok zor bir pasaja giriyoruz ve Deleuze'ün argümanının özgül odağını ve polemiksel içeriğini en başından tanımayarak dikkat etmeliyiz. Açıkçası Deleuze, *Ahlakın Soykütüğü*'nü Hegel'e karşı sert bir saldırı olarak okumaktadır - ama hangi Hegel'e karşı? Efendi ve köle ile uğraştığımıza göre Deleuze'ün hedefinin *Tinin Fenomenolojisi* ya da muhtemelen bunun Kojève'ye ait olan yaygınlaşmış versiyonu olduğu açık gibi görünür. Ancak eğer odağı bu olarak tespit edersek, Deleuze'ün saldırısı biraz hedefi şaşırmış gibi görünür. *Nietzsche ve Felsefe* üzerine çok dikkatli ve ustalıkla incelemesinde Jean Wahl, bu saldırının kusurlarını kaydeder: "*Tinin Fenomenolojisi*'nde Nietzscheci eleştiriye direnebilen daha derin bazı şeyler yok mu?" (364). Wahl, Deleuze'ün Nietzsche'sinin Hegel'in *Fenomenoloji*'deki merkezi odağını doğrudan karşısına almadığına işaret etmekte şüphesiz haklıdır, fakat bu bize birincil hedefi muhtemelen yanlış yorumladığımızı göstermelidir. Burada "Ön Değerlendirme"de sunduğumuz ilk metodolojik ilkeyi biraz daha geliştirmeye ihtiyacımız var: Polemiğin sadece "kime karşı" değil, aynı zamanda hangi özgül argümana karşı yönelildiğini de bilmek gerekir.

Burada sunulan Nietzscheci saldırıyı Hegel'in *Mantık Bilimi*'ne karşı polemik bir devamı olarak okursak, onun

hakkında daha uygun bir görüşe ulaşırız. Aslında Deleuze Bergson'da geliştirilen mantıksal saldırıyı alıp istenç sorununu eklemiştir - "Olumsuz bir ontolojik hareketi isteyen kimdir?" Dramatizasyon metodu budur: Bergson'da Deleuze, Platoncu "Varlığın olumsuz mantığı nedir?" sorusunu sorar; fakat şimdi, Nietzsche ile birlikte, soruşturmayı istenç açısından dramatize ederek tartışmayı daha somut kılabilir. Yine de "Qui?" sorusunun yanıtını bir bireyde, bir grupta ya da hatta bir toplumsal sınıfta bulmadığını aklımızda tutmaya dikkat etmeliyiz; "Qui?" daha çok bizi bir kuvvet türünü ya da istencin özgül bir niteliğini tanımlamaya götürür. Öyleyse bu dramatizasyonda köle, bir olumsuz hareket istencini temsil eden kişiliktir. Nietzsche, köle kıyasını kendini olumlamaya varmak yönündeki sahte bir girişim olarak sunar. Bir kez daha belirtelim ki kendini olumlama sorunuyla uğraşıyor olsak da, tartışmanın bilinç öznesiyle hiçbir ilişkisi yoktur, daha ziyade ciddi şekilde ele alınmakta olan şey, iki kişilik açısından dramatize edilmiş bir değerlendirmenin mantığıdır. Köle, değerlendirmenin olumsuz mantığının bir canlandırmasıdır: "Sen kötüsün, öyleyse ben iyiyim". Efendinin kıyası ise tersidir: "Ben iyiyim, öyleyse sen kötüsün" (119 [155]). Deleuze, "öyleyse"nin iki durumdaki farklı işlevine odaklanmak suretiyle bunu mantıksal hareket sorununa dâhice geri taşır. Efendinin kıyasında ilk cümlecik bağımsızdır ve dolayısıyla temel, olumlu ifadeyi taşır. "Öyleyse" yalnızca olumsuz bir bağıntı sunar. Efendi mantığı, Deleuze'ün tasvirinde, değerlendirmenin etkin nedenselliğinin bir türü olarak görünür - etki nedene tümüyle içseldir ve mantıksal bir südür sayesinde ortaya çıkar. "Öyleyse" içsel bir hareketin zorunluluğuna işaret eder. Oysa köle kıyasında "öyleyse" tamamen farklı bir rol oynar; olumlu bir sonuca ulaşmak için olumsuz ilk cümlecici ters çevirme girişiminde bulunur. Köle mantığı iki karşıt cümlecici ilişkilendirmek üzere mantıksal işlemci "öyleyse"yi kullanarak, tamamen dışsal bir hareketi işletmeye çalışır. Eğer bu mantığı nedensel terimlerle ortaya koymaya çalışırsak, kö-

lenin “öyleyse”sinin sadece bir *cause per accidens*’a işaret edebileceğini görürüz. Bundan başka, kölenin ikinci cümleciği gerçek bir olumlama olamaz, çünkü etki (“ben iyiyim”) nedeninden (“sen kötüsün”) daha fazla mükemmellik ya da gerçeklik içerebilir. “Bu kölenin tuhaf kıyasıdır: O, bir olumlama görüntüsü üretmek için iki olumsuzlamaya ihtiyaç duyar” (121 [157]). Deleuze, Bergsoncu mantıksal suçlamaları açıkça diyalektiğin olumsuz hareketine karşı kullanmaktadır. Kölenin olumlaması, diyalektiğin belirlenimi gibi sadece “kalıcı bir dışsallık” üreten sahte bir harekettir.

Köle mantığına karşı bu ilk Nietzscheci saldırı temeli için (şimdi istenç ve kuvvet devreye girdiğinden) Bergson’a geri dönerken, Deleuze aynı zamanda Spinoza’yı sabırsızlıkla bekleyen daha öte, daha güçlü bir suçlama geliştirmeye muktedir. Olumsuzlama kuvvetler alanında farklı bir biçim kazanır: köle kıyasının (“öyleyse”de içerilen) ikinci olumsuzlaması, salt mantıksal bir olumsuzlamayken, ilk olumsuzlama (“Sen kötüsün”) olumsuz bir *değerlendirmedir*. Deleuze, ötekiye köle perspektifinden biçilen olumsuz değer, basitçe bu öteki güçlü olduğu için değil, bunun yerine öteki, bu gücü sınırlamadığı için atfedildiğini açıklar. Deleuze, ilksel köle paralojizmini buraya yerleştirir: İlk baştaki değerlendirici olumsuzlama “yapabildiğinden ayrılmış bir kuvvet kurgusu” (123 [159]) üzerine temellenir. Köle mantığı gücünün kuvvetini ona başka bir kuvvetle karşı çıkararak değil, onu iki kısma bölme “kurgu”suyla olumsuzlar. Bu kurgusal bölme kötülük ithamı için zemin yaratır: Güçlü olmak kötü değildir, kötü olan bu gücü eyleme taşımaktır. Kölenin değerlendirici olumsuzlaması, gücün doğasının yanlış bir kavranışı üzerine kurulmuştur. Köle, gücün eylemde tezahür edebilen ya da edemeyen, kuvvetler alanına dışsal ya da aşkın bir kapasite olduğunu iddia eder. Gücü bu şekilde iki kısma ayırmak, “kurgusal” bir nedensel bir ilişkinin yaratılmasına olanak verir: “Tezahür, farklı ve ayrı bir olarak kuvvetle bağlantılandırılan bir etkiye dönüştürülür” (123 [159]). Köle,

kuvvetin sadece biçimsel bir neden olarak görüldüğü bir ilişkiyi başlatır – kuvvet *olanaklı* bir tezahürü temsil eder.² Bununla beraber, Nietzsche'nin efendisi gücün sadece *en acte* var olduğu ve kendi tezahüründen ayrılamayacağı konusunda ısrarlıdır: "Somut kuvvet kendi nihai sonuçlarına, güç ya da arzunun sınırına gidendir" (53). Efendi, bir kuvvet ile onun tezahürü arasında içsel ve zorunlu bir ilişki tasarlar.

Deleuze'ün buradaki iddiasının arkasındaki akıl yürütme nedir? Hangi mantıkla köle gücü sadece bir "kurgu", efendi gücü ise daha gerçek veya somuttur? Açıkçası bu basitçe ampirik bir gözlem olarak okunamaz, çünkü Nietzsche köle gücünün çok gerçek olduğunu ve doğrusu bunun tarihte "kuvvetlilerin zayıflara karşı daima korunması"nı" (58) gerektirecek kadar hâkim olan bir kavrayış olduğunu söyleyen ilk kişi olacaktır. Bu argümanı anlamak için onu bir kez daha ontolojik düzleme geri getirmeliyiz.³ Daha önce belirttiğimiz gibi, Skolastik ontolojilerde varlığın özü onun "üreticiliği" ve "üretilebilirliği"dir ya da Spinozacı ifadeyle, varlığın özü güçtür (*Etik* İÖ34). Dolayısıyla,

2 Bu Nietzscheci bağlamda, Deleuze argümanı bizzat nedenselliğin kendisine karşı bir saldırının parçasıymış gibi sunar; fakat bunu daha önce Bergson bölümünde geliştirilen içsel neden nosyonuna geri götürmek zor değildir. Gerçekten de argüman, eğer onu *tout court* nedenselliğe bir saldırıdan çok, içsel nedenin bir olumlaması olarak okursak daha açık hale gelir. Ayrıca Nietzsche'nin nedenselliğe karşı tüm polemiklerinin dışsal nedene karşı bir polemik ve içsel nedenin bir olumlaması olarak üretken bir biçimde okunabileceğini iddia edeceğim. Nietzsche'nin argümanının bir örneği için bkz. *Twilight of Idols* [Putların Alacakaranlığı], "The Four Great Errors", s.47-54.

3 Bu polemik bir nitelik taşıyan etkin güç önermesiyle, Deleuze uzun bir felsefi geleneğe katılmaktadır. Asıl kaynak, muhtemelen Aristoteles'in Metafizik'inin 5. Kitap'ındaki potansiyel varlık ve edimsel varlık arasındaki ayrım da bulunabilir. Bununla beraber bu argüman farklı biçimler altında Ockham'dan Marx'a kadar materyalist geleneğin her yerinde bulunabilir. Aslında Antonio Negri'nin okumasında merkezi bir rol oynayan, Spinoza'nın *potestas* ve *potentia* arasındaki ayrımı, Nietzsche'nin köle gücü ve efendi gücünü kullanışıyla çok yakından bağlantılıdır. Negri'nin Spinoza yorumundaki bu ayrımın bir açıklaması için bkz. *Yaban Kuraldışı'lık'a* yazdığım Önsöz, "Gücün Anatomisi", s.xi-xvi [27-34].

tam da dışsal bir nedensel bir ilişki kurarak varlığın gücüne ilineksel bir nitelik soktuğu için, köle kavrayışı bir “kurgu”dur. Efendi mantığı, nedene içsel, yani varlığa içsel etkiyi, tezahürü ortaya koyarak daha tözsel bir g kavramı sağlar. Bu değerlendirme, materyalist bir varlık kavrayışından çıkar ve Batı geleneği içindeki en sıkı materyalistlerden biri olan William Ockham bu noktayı açıkça ifade eder:

Potansiyel varoluş [*ens in potential*] ile edimsel varoluş [*ens in actu*] arasındaki ayrım ... evrende olmayan ama evrende var olabilecek bir şeyin gerçekten bir varlık olduğu ya da evrende mevcut olan başka bir şeyin de bir varlık olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade, Aristoteles “varlığı” potansiyellik ve edimselliğe bldğnde ... o, “varlık” adının, sadece bir şeyle ilgili bir olguyu ifade eden ve olanaklılık kipini içeren bir önermeye eşdeğer olmayan bir önermede, herhangi bir şeye “dır” yükleme aracılığıyla yüklendiğini düşünmektedir. ... Bu yüzden Aristoteles aynı yerde “bilgi ve dayanak gibi varlığın da potansiyel ve edimsele ayrılabilceğini” açıklar; ancak edimsel olarak bilmediği ve dayanmadığı sürece hiçbir şey biliyor ya da dayanıyor değildir. (*Philosophical Writings* 92)

Ockham’ın kavrayışı bizi doğrudan doğruya Deleuze’n efendi gücü ve köle gücü arasındaki Nietzscheci ayrımının özüne götürür. “Varlık” adı herhangi bir şeye ‘dır’ yükleme aracılığıyla yüklenir” demek, varlığın gücünün zorunlu olarak, etkin bir biçimde kendi tezahürüne bağlı olduğunu, varlığın kuvvetinin “yapabileceği”nden ayrılamaz olduğunu söylemek demektir. Kölenin g kavrayışı bir “kurgu”dur, çünkü varlığın gerçek tözsel doğasını tanımayı başaramaz ve bir olanaklılık nosyonu aracılığıyla potansiyel ve edimsel arasında bir ayrım koymaya çalışır. Köle gücü gerçektir ve kesinlikle vardır, fakat tözün gerçek bir ifadesi olarak var olamaz. Efendinin g kavrayışı, varlığı edimsel üretkenliği içinde açığa vurur; diğer bir ifadeyle, varlığın özünü varlığın edimsel ve etkin (sadece olanaklı ya da biçimsel değil) gücü olarak ifade eder. Tartışmayı bu terimlerle erevelediğimizde, Nietzsche’nin argümanının

gücün niceliğiyle değil, niteliğiyle ilişkili olduğunu anlayabiliriz. “Nietzsche, en az kuvvetli olanı değil, kuvveti ne olursa olsun yapabileceğinden ayrılmış olanı zayıf veya köle olarak adlandırır” (61 [85]). Güç üzerine tüm bir tartışmanın kuvvet ya da kapasiteyle pek ilgisi yoktur, bu tartışma öz ve tezahür, güç ve yapabileceği şey arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Nietzsche’nin güç üzerine bu söyleme kattığı şey bir değerlendirmedir – o tezahürüne içsel olan gücü soylu olarak değerlendirir.⁴

Gücün doğasına dair bu analiz, şimdiden bir etiğin habercisidir. Deleuze iki güç tipinin etik ve politik içerimlerini Nietzsche ve Kallikles arasında ilginç bir karşılaştırmayla ortaya koyar:

Kallikles doğayı ve yasaı ayrıştırmaya çalışır. Kuvveti yapabileceklerinden ayıran her şeyi yasa olarak adlandırır ve bu anlamda yasa, zayıfların kuvvetliler üzerindeki zaferini ifade eder. Nietzsche ekler: tepkinin etki üzerindeki zaferi. Bir kuvveti bölen her şey tepkiseldir; yapabileceklerinden ayrılmış kuvvetin durumu tepkiseldir. Bunun tersine yapabildiklerinin sonuna kadar giden kuvvet etkindir. Bir kuvvetin sonuna kadar gitmesi bir yasa değildir, hatta yasanın karşıtıdır. (58-59 [82-3])

Bu pasaj Spinoza’nın politik yazılarına çok yakın bir alan sunar. Spinoza, ilkin güç=erdem=hak olduğunu kabul eder ve sonra *jus*’u *lex*’in karşısına koyar. Bu formülasyon Spinoza için kendi etiğinin bir uzantısı ve geçerli, demokratik bir politikanın temeli olarak hizmet eder. Bununla beraber, Deleuze’nin Nietzsche’si üzerine okumamızın bu noktasında, bu etik ve politik alanı inceliklerle ele almak için gerekli pratik ve kurucu unsurlara henüz sahip değiliz. Tüzelciliğe (onun ima ettiği güç kavrayışı temelinde) bir saldırı olarak hizmet edebilecek tözsel bir güç teorisine sahibiz, fakat bu saldırıyı tamamlamak için hiçbir olumlu alternatifimiz yok. Bu alternatifi doldurmak için etik pratik kavrayışını inceliklerle ele alabilene dek beklememiz

4 Gücün iki doğasının bu değerlendirmesi Deleuze’nin Nietzsche’sini Spinoza’ya çok yaklaştıran bir unsurdur: “Erdem ve güçle [*potentia*] aynı şeyi kastediyorum” (Etik IV Tanım 8).

gerekecek. Öyleyse şu an Nietzscheci güç çözümlemesini sadece gelecek bir etik ve politikayı ima eder şekilde okuyabiliriz.

Efendi gücü ve köle gücü arasındaki Nietzscheci ayrımın mantığı ve değerini ayrıntılarıyla anlatmada epey bir ilerleme kaydettik. Bununla beraber, Hegel'in efendi ve kölesinin doğrudan bu aynı alanda yürümediği açıktır. Hegel'in kölesi bilinç ve bağımsızlıkla ilgilidir; değer sorununu ortaya koymak için gereğinden fazla ölümüne kafasını yormaktadır ve gereğinden fazla işini düşünmekle meşguldür.⁵ Açıkçası bundan önceki tartışma, *Fenomenoloji* ile ilgilenmiyordu. Deleuze Nietzscheci saldırıyı Hegel'in köle ve efendisine karşı değil, fakat Hegel'in *Mantık Bilimi*'nden bir genellemeye karşı yöneltir. Artık "Varlığın diyalektik mantığı nedir?" sorusunu değil, "Bu mantığı kim istiyor?" sorusunu sorarız. Bizi efendi ve köle değerlendirmesi ile iki güç kavrayışına götüren akıl yürütme yolu budur. Böylece Deleuze Bergsoncu mantık üzerine kurulu ve Spinozacı politikayı sabırsızlıkla bekleyen, ikinci dereceden bir Hegel eleştirisi yürütür. Deleuze'ün Hegel'e saldırma taktiklerinin biraz değiştiğini kaydetmeliyiz. Retorik şiddetini arttırmış olsa bile polemik doğrudan Hegel'in argümanına yönelik değildir. Hegel'den bir türetmeye, onun diyalektiğinin bir imasına yönelir. Bu yeni taktik Deleuze'e Hegelci terminolojiden daha büyük bir özerklik kazandırır ve aslında diyalektiği Deleuze'ün (bu durumda anlam ve değer) alanına taşır. Böylece Deleuze mücadeleyi bu alanda sürdürebilir.

Değerlendirme: Olumsuzluğun yeniden dirilmesi

Stephen Houlgate'in *Hegel, Nietzsche and Criticism of Metaphysics*'de, Deleuze'ün köle mantığına karşı suçlamalarına verdiği yanıtı dair bir parantez, şimdiye kadar sunduğu-

5 Mario Tronti, Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde eksik olan şeyin tam da değer sorunu olduğunu gözlemler. Marx'ın emek değer nosyonuna ulaşmak için Hegel'in eleştirisiyle Ricardo'nun eleştirisini birleştirme ihtiyacı duymasının nedeni budur. (*Operai e Capitale* 133-143)

muz argümanın önemini çerçevelemede bize yardımcı olabilir. Houlgate'ın projesi, Fransız Nietzschecileri (özellikle Deleuze) tarafından getirilen yeni suçlamalar karşısında Hegel'i savunmak ve iyi bir Hegelci gibi, yalnızca Hegel'in Nietzscheci eleştiriler karşısında sağlam olduğunu değil, aynı zamanda Nietzscheci projeyi aslında Nietzsche'nin kendisinin de daha iyi bir şekilde tamamladığını göstererek saldırıdan vazgeçmektir. Houlgate, Deleuze'ün Nietzscheciliğine iki merkezi karşı saldırıda bulunur: (1) Deleuze'ün Nietzscheciliği, belirlenim için Hegel'in olumsuz mantığının için gerekli olduğunu takdir edemez ve (2) onun benlik kavrayışı gerçek içselliği elde etmek için gerekenleri sağlayamaz. Deleuze'ün eserinin evrimi ve projesinin gelişimine dair yaptığımız okuma düşünüldüğünde, bu iki noktanın doğru olmadığı açık olmalıdır. Houlgate şu açıklamada bulunur:

Hegel'in diyalektiği gerçekte şeyler arasındaki özgül farkların başlangıçtaki bir *dışsal* olumsuzlaması üzerine kurulu değildir ve bu yüzden Deleuze'ün öne sürdüğü gibi, kurgusal kavramların soyut dünyasına bir kaçış oluşturmaz. Hegel'in *Mantık Bilimi*'ne göre ... herhangi bir belirli niteliğe sahip olacaksa ... bir şey *kendinde* bir başka şeyin olumsuzlaması olmalıdır. Olumsuz olarak belirlenmemiş ya da dolayımınmamış gerçek ya da özgül bir şey nosyonu, tam da diyalektik felsefenin bir olanaksızlık olduğunu gösterdiği şeydir. Ancak Deleuze Hegel'in bu noktasını anlamayı başaramaz. (7)

“*Omnis determinatio est negatio.*” Houlgate bize eğer belirlenim istiyorsak olumsuzlamaya sahip olmamız gerektiğini hatırlatır. Deleuze, Bergson üzerine incelemelerinde bize bu noktaya katıldığını gösterdi – ama belirlenimi isteyen, Deleuze değildir. Hegelci varlığı kuran belirlenimin olumsuz hareketinin, tanım gereği, tamamen dışsal bir hareket olduğunu gördük. Ayrıca bu hareketi nedensel çerçevede düşündüğümüzde, bu dışsal temelin soyut olduğunu, töz olarak, *causa sui* olarak varlığı layıkıyla destekleyemeyeceğini keşfettik. Deleuze'ün bu argümanı *Nietzsche ve Felsefe*'de tekrar etmediğini kabul etme-

liyiz; daha önce söylediğimiz gibi, o Bergsoncu görüşü baştan varsayarak bunun üzerine inşa eder. Bununla beraber, bu argümana birçok kez geri döndüğümüzden, şimdi Houlgate'in Deleuze'ün de Nietzsche gibi mantıkçı Hegel'e, *doctor subtilis*'e yeterince aşına olmadığı iddiası sadece komik görünebilir: "Deleuze'ün Hegel'in bir şekilde inceltilmiş mantık görüşünü değerlendirmedeki başarısızlığının sonuçları nelerdir?" (8). Jean Wahl, Deleuze'ün Hegel'e duyduğu azgın nefrete teslim olarak kimi zaman retorik abartılara düştüğünü öne sürdüğünde, çok daha haklıdır.⁶

Houlgate'in ikinci suçlaması benzer bir biçimde Deleuze'ün projesinin yine karıştırıldığını gösterir. Deleuze'ün Nietzscheci eleştirisini Hegel'in amaçlarını değil de araçlarını eleştirmekle yetinen reformist bir çaba olarak kalıyormuş gibi okur. Böylece Houlgate Deleuze'ün olumsuzlama ima eden, belirle-nim için uğraştığını farz ettiği gibi, benzer bir şekilde olum-suzlamaya gereksindiği açık olan özbilincin içsellliğini de diğer bir hedef olarak kabul eder: "Deleuze böylece doğru, somut kendiliğin başkanın olumsuzlaması ya da başka tarafından dolayımınma açısından anlaşılması olanağını göz ardı eder" (7). Ve dahası, "Hegel'in aksine Deleuze, gerçek özbilincin başkanın kendisini tanımasının bilincini gerektirdiğine inanmaz" (8). Houlgate Deleuze'ün projesinin Hegel'in argümanını arındırmak veya tamamlamak olduğunu farz etmektedir. Oysa Deleuze, özbilinç ve onun yol açtığı kendilikle ilgili hiçbir şeye bulaşmamak ister (krş. *Nietzsche ve Felsefe* 39, 41-42, 80). Nietzsche ile birlikte onu, kendi içine geri yansıyan bir gücün neden olduğu bir hastalık, bir *ressentiment* olarak görür. Bunun yerine Deleuze'ün aradığı şey, olumlama üzerine kurulu üretici

6 "Kimi zaman etkili pasajlar yazmasına izin veren, ama kimi zaman da onu yanlış yola sevk etmekle tehdit eden Hegelci felsefe konusunda yazarda kesinlikle bir tür hınç vardır" ("*Nietzsche et la Philosophie*" 353). Wahl bu tehlikeye işaret etmekte kesinlikle haklıdır. Deleuze'ün savunması, hınç değil ama salt bir saldırganlığı ifade eden, diyalektik olmayan bir karşıtlık geliştirmesine dayanır.

bir dışsallıktır (36). Nietzsche'nin iki güç tipinin içerimlerini aklımızda tutarsak bu noktayı açıkça görebiliriz. Son olarak Houlgate, Deleuze'ün doğrudan Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin efendi ve kölesini hedef almayı niçin seçmek istemediğine dair bir neden gösterir: Tüm alan içsellik ve özbilinç hastalığının ağırlaştırılmasına yöneliktir.

2.4 Köle emeği ve başkaldıracı eleştiri

Jean Wahl'in iddia ettiği gibi, Hegel'in köle-efendi diyalektik çözümlemesinde Nietzscheci eleştiriden kaçan daha verimli, daha derin bir şeyin olduğu doğru mudur? Veya tam tersine Deleuze hâlihazırda uygun bir Nietzscheci saldırı için bize silahlar sağlamış mıdır? Deleuze'ün Nietzscheci meydan okumasını Hegel'in kendi alanına sevk ederek sınamaya çalışalım. Hegel'in kölesi, "Efendi kötüdür; öyleyse ben iyiyim" tarzında akıl yürütmez; bunun yerine Hegel'in köle kıyasını "ölümden korkuyorum ve çalışmaya mecburum; öyleyse ben bağımsız bir özbilincim" şeklinde ortaya koyabiliriz. Bu kıyasın mantığı, kölenin eğitimini tanımlamada bir ilerleme olarak birbirine bağlı iki yol izler – biri efendi ile ilgili örtük yol ve biri de köle emeğinin nesnesi ile ilgili açık yol.

Bu örtük yol, kölenin ölümlü, "mutlak Efendi" ile yüzleşmesi üzerine kuruludur. Bu karşılaşmada köle, kendi varlığında katı ve sabit olan her şeyin olumsuzlanmasına maruz kalır. "Fakat bu salt evrensel hareket, yani sabit her şeyin mutlak yok olup gidişi, özbilincin, mutlak olumsuzluğun, bu bilinçte *örtük* olarak bulunan salt *kendi-için-varlığın* basit, özsel doğasıdır" (*Fenomenoloji* §194). İlk bakışta bu örtük süreç aşağıdaki mantığı geliştiriyormuş gibi görünür: Kölenin bir basit kendi-için-varlık olarak ilk özbilinci ölümlü olumsuzlanır ve sonra yaşamın bir olumlaması ve bir salt kendi-için-varlık olarak yeniden dirilir. Bununla beraber, kuşatma altındaki bilincin "özsel doğa"sını koruduğu için, "sabit olan her şeyin yok olup gidişi"nin, doğrusunu söylemek gerekirse, mutlak veya bütün-

cül bir olumsuzlama olmadığını fark etmeden bu pasajın mantığını anlayamayız. Kölenin ölümü Hegel'in amaçlarına hizmet etmeyecektir: O, kölede özsel olmayan her şeyi yıkmak, ama özün eşiğinde durmak ister. Muhafazaya izin veren tam da bu kısmi saldırganlık, diyalektik olumsuzlamanın yıkıcı gücünün bu sınırlılığıdır – o, “yerinden ettiğini onu koruyup sürdürme yoluyla yerinden eden” (§188) olumsuzlamadır.

Şimdi kölenin yaşamını olumlayanın (her ne kadar kısmi de olsa) ölümle karşıtlık olduğunu kabul ettiğimizi farz edersek, bu örtük sürece Bergsoncu bir yanıt vermeye hazırız demektir. Eğer yaşamı canlandıran fark onun ölüme karşıtlığıysa, yani eğer yaşamın farkı mutlak olarak dışsalsa, o zaman yaşam sadece tözsel olmayan bir şey olarak rastlantı ya da riskin bir sonucu, “kalıcı bir dışsallık” olarak görünür. Ayrıca genel olarak ölümü, genel olarak yaşamın bir çelişkisi olarak ortaya koyduğumuzda, gerçek yaşamı ve öznelliği tanımlayan farkın tekilliğine ve somutluğuna ulaşabilmek bakımından fazlasıyla kesinlikten yoksun ve fazlasıyla soyut terimlerle uğraşmaktayızdır. Aslında yaşama bol elbiseler giydirmekteyizdir. Soyut karşıtlıkları içinde yaşam ve ölüm farksızdırlar. Bu yüzden, kölenin ölümle yüzleşme sayesinde “ilkesel olarak” ulaştığı yaşam olumlaması sadece soyut ve içi boş olabilir.

Bununla beraber, Hegel bu meydan okumaya bir yanıt vererek argümanına derhal devam eder. “Salt kendi-için-varlığın bu uğrağı köle için de *apaçıktır*, zira efendide bu onun için, onun *nesnesi* olarak vardır. Dahası onun bilinci sabit her şeyin sadece ilkesel olarak yok olup gidişi değildir; o hizmetlerinde bunu *edimsel* olarak ortaya çıkarmaktadır” (§194). Burada köle artık “mutlak Efendi”yle, soyut ölümle yüzleşmez, ama özel bir efendiyle karşı karşıyadır ve çalışmaya zorlanır. Bu açık olumsuzlama, ilerleyen bir harekette birbirine bağlı iki biçim kazanır: Kölenin efendiyle ilişkisinde biçimsel bir olumsuzlama ve kölenin kendi emeğiyle ilişkisinde edimsel bir olumsuzlama. Efendide köle, onu olumsuzlayan bağımsız bir özbilinçle karşılaşır.

Bununla beraber köle efendiden bir tanınma kazanamaz ve böylece bu karşıtlık biçimi ona sadece “bilgeliğin bir başlangıcı” verebilir. İkinci açık ilişki, kölenin özel doğasını açığa çıkar, “onun gerçekten olduğu şeyin bilincine” (§195) ulaşmasına izin verir. Köle, emeğinin nesnesi olarak şeye bağlanmakla kendisinden çıkar; kendisini yitirir ya da olumsuzlar ve kendisini şeyde bulur; sonuç olarak, nesneyi olumsuzlaması ya da dönüştürmesi sayesinde kendi özsel doğasını yeniden ele geçirir. O zaman, zorlanmış emeği sayesinde onu işleyerek veya dönüştürerek köle, özgül bir başkasını (kendisinin kendisinden çıkan bir yönünü) olumsuzlar, tıpkı efendinin tüketmekle kendi arzusunun nesnesini olumsuzlaması gibi. Bu iki olumsuzlama (efendinin arzusu ve kölenin emeği) arasındaki ilk fark, efendinin arzu nesnesinin bağımlı, geçici bir başka olarak görünmesi ve bu yüzden sadece geçici bir tatmin sunabilmesinde yatar; bununla beraber, kölenin arzu nesnesi kendi olumsuzlamasına direnir ve böylece kalıcı ve bağımsız görünür: “İş ... kontrol altına alınmış arzu, defedilmiş faniliktir” (§195). Hegel’in amaçları açısından, efendinin arzusu, ölüm gibi, kendi olumsuzlamasında o kadar tamdır: Başkanın bütüncül yıkımı ve ilişkinin sonudur. Halbuki iş, Hegel’in korkuda tespit ettiği yakın-ölüm gibi, başkanın “özel doğa”sının ebedileşmesine izin veren “diyalektik” ya da kısmi bir olumsuzlamadır. Baştaki örtük ilişkiden sonuncu açık ilişkiye kadar tüm bu karmaşık süreci, kölenin ilerleyen eğitimi olarak anlayabiliriz. Kölenin ölümle yüzleşmesi olan ilk uğrak onun yaşamının sabitliğini yok eder ve onun dikkatini evrensel üzerine odaklar (Charles Taylor, *Hegel* 155). Bu eğitici korku köleyi işe hazırlar. Böylece hazırlanmış olan köle, emeğin in ikinci, açık uğrağında, hakiki olarak kendini gerçekleştirmeyi başarabilir: O “gerçekten olduğu şeyin bilincine” varır.

Bu pasajı okumamızın terimlerini açıklığa kavuşturmak üzere burada bir an için duralım. Soyutlama düzeyi ve Hegel’in argümanının kaydıyla ilgili, onu farklı yorumlara açık bırakan

çok sayıda kayma ve muğlaklık vardır. Efendi ve köleyi nereye yerleştirmeye çalışacağımız pek açık değildir - gerçek bireylere mi? toplumsal sınıflara mı? tinin mantıksal hareketine mi? Açık olmayan şey, oyunun aktörlerine atfedeceğimiz içeriklerin doğasıdır. Köle-efendi diyalektiğini kişiselci terimlerle mi yoksa daha çok varlığın kişisel olmayan, mantıksal bir oyunu olarak mı okumalıyız? Bir Hegelci, bu soruların biçimine, Hegel'in çözümlemesinin farklı kayıtlara uzandığı ve onları tarihsel varlığın hareketinde etkin bir şekilde birleştirdiğinde ısrar ederek derhal itiraz edebilir. Daima somutlaştırılan Tin, aynı zamanda bireysel öznedir, toplumsal-tarihsel öznedir ve varlığın özüdür; böylece Hegel'in argümanı kişisel ve kişisel olmayan referanslar arasında ve mikro kozmos ve makro kozmos arasında rahatlıkla gider gelir. Bu temelde birçok yorumcu, efendi-köle diyalektiğini hem kişisel hem de biçimsel kayıtlara uzanan, karşılıklı saygıya dayalı liberal bir etiğin olumlanması olarak ortaya koymak için kişiselci bir okumaya başvurur: "İnsanlar diğer insanlarca tanınma ihtiyacı ve çabası içindedirler" (Taylor 152).⁷ Ama argümana geri döndüğümüzde, kişiselci varsayımın metnin tutarlı bir okuması için belirli güçlükler sunduğu açıktır. Efendi terimi güçlükler arz eder, çünkü aslında sadece çözümlemenin kısa bölümleri için kişiselleştirilmiş bir kalıba başarıyla uyabilir. Pasajın örtük yarısında efendi, rolünün aşırı uzantısına hareket eder: "Mutlak efendi" ölümdür. Bu, bize efendinin kişiselci terimlerle okunamayacağını zaten gösterir. Ama metinde daha sonra, köle, kendi başkasını emeğinin nesnesinde keşfeder ve bu nesneyle etkileşimi sayesinde köle gerekli olan kendini-tanımaya ulaşır. Bu bölümü, diğer bir insan tarafından onaylanmaya duyulan insani ihtiyaç olarak okursak, kölenin kendi emeğinin nesnesiyle ilişkisi sayesinde tatmin bulması nasıl olanaklı olabilir? Çalışan köle şeyden ken-

7 Kojève'nin okuması efendi ve köle arasındaki karşılaşmanın kişiselci bir yorumlamasının muhtemelen en saf versiyonudur: "İnsan-birey, insan-bireyle yüz yüze gelir" (*Introduction to the Reading of Hegel* 10).

disinin yansıyan imgesini elde eder, ama kişisel ya da insani bir başkanın onayını asla almış olmaz. Gerçekten de yalnızca efendi rolüne kişisel bir tatmin atfetmezsek ve onu kişisel olmayan, mantıksal bir rol ya da nesnel bir başka olarak okursak pasajın tutarlılığını koruyabiliriz. Bununla beraber, kölenin dramını kişisel ya da kişisel olmayan açıdan, kişisel bir insan bilincinin (bireysel veya kolektif) nesnel dünyada bir gelişimi olarak ya da salt mantıksal bir gelişim olarak okuyup okumayacağımız sorusu ortada durmaktadır. Bu iki olanağı sırayla inceleyelim.

Metni tam anlamıyla mantıksal bir perspektiften okursak, efendi-köle dramı iki olumsuzlama biçimi arasındaki çelişkiyi tanımlar. Efendi olumsuzlaması dramın kötü adamıdır, çünkü nesnesini tümüyle yıkar ve ilişkiyi tümüyle sona erdirir (kendi arzusu/tüketimi içinde efendi başkanın ölümüne sebep olur); buna karşılık köle olumsuzlaması kahramandır, çünkü kısmi bir yıkımı işletir ve nesnesini ebedileştirir (kendi emeğinde köle). Efendi olumsuzlaması kendi güçlerini dizginlemez, tüm güçle saldırırken, köle olumsuzlaması bir sınırlandırma modelidir: “kontrol altına alınan arzu, defedilen fanilik”. Deleuze’ün Nietzsche’sinin sonunda tartışmaya katılabileceği yer burasıdır. Efendi olumsuzlaması basitçe kendi mantıksal sonucuna taşınan yıkıcı güçtür, kendi tezahüründen ayrılmayan bir güç. Köle olumsuzlaması ise “kontrol altına alınan”, yani tam dışavurumdan sakınan güçtür. Köle gücünün özündeki “kurgu” budur. Nietzsche bu köle olumsuzlamasının özbilincin yansıtıcı uğrağı, gücün içselleşmesi olduğunu fark eder: “Etkin bir kuvvetin çarpıtılmasının, işleme koşullarından yoksun bırakılmasının ve yapabildiğinden ayrılmasının sebebi her ne olursa olsun, o içeriye döner, kendisine karşı döner” (*Nietzsche ve Felsefe* 127-28 [165]). Bu, Hegelci argümanla mükemmel bir şekilde uyumludur. Diyalektikten zaferle çıkan kölenin özü varlığın evrensel özüdür: Salt özbilinç. İçsellik Hegelci varlığın özüdür. Burada Hegel ve Nietzsche’yi aynı alan üzerinde tamamen karşıt yönlerde yürürken görebiliriz. Her ikisi de özü varlığın

hareketi içine yerleştirmeye çalışır. Fakat Hegel kendi kendisine geri yansıyan bir gücü (özbilinç veya içsellik) keşfeder ve Nietzsche ise duraksamadan kendi dışına çıkan bir gücü (güç istenci veya dışsallık) ortaya koyar. Tartışma bir kez daha gücün doğasına geri döner. Eğer her iki durumda da varlığın özü güçse, bunlar kökten farklı iki güç kavrayışıdır. Terimlerimiz hantal olsa da ayırım açıktır: bir yanda, yapabildiğinden ayrılan güç vardır, Hegelci yansıma, Ockham'ın *ens in potentia*'sı ya da Spinoza'nın *potestas*'ı; diğer yanda ise kendi tezahürüne içsel güç vardır, Ockham'ın *ens in actu*'su ve Spinoza'nın *potentia*'sı. Gücün “etkin” kavranışını mantıksal açıdan savunmak açısından Deleuze'ün elinde dönüştürülmüş bir Skolastik argümanın olduğunu daha önce görmüştük. Bununla beraber, Deleuze burada Nietzscheci argümanı izler ve acı, suç, günah gibi, bu içsellikğin köle zaferinin sonunda ortaya çıkan bir dizi olumsuz pratik etkiyi gösterir (*Nietzsche ve Felsefe* 128-31). Deleuze'ün niçin doğrudan Hegel'in efendi-köle diyalektiğini hedef almayı tercih ettiğini bir kez daha görebiliriz. Çünkü tüm tartışma neşe ve olumlamanın karşıt durumu olan özbilince doğru, içsellige doğru yöneltilir.

Ayrıca aynı mantıksal terimlerle ve tamamen tutarlı bir tarzda, kölenin “eğitim”i eleştirel bir kısmi olumsuzlamalar metodunu gösterir. Eleştirinin ilk uğrağı kölenin ölümle ya da ölüm korkusuyla yakından yüzleşmesidir: Bu uğrak *pars destruens*'tir, fakat kölenin “özsəl doğa”sı korunduğu için sınırlı bir *pars desturens*'tir. Bu yüzleşme kölenin önceki durağan koşullarının sabitliğinden özgürleşmesi anlamına gelir ve kölenin emeği sayesinde eleştirinin ikinci uğrağını, *pars construens*'i işletmeye izin verir. Bununla beraber bu ikinci uğrak tam anlamıyla bir *pars construens* değildir. Gerçekten üretici değildir, ama açığa vurucudur; bu ikinci uğrakta köle, yaratılmaz ya da tözsel olarak dönüştürülmez, daha ziyade “gerçekten olduğu şeyin bilincine varır” (195). Bu emek uğrağı için Charles Taylor'ın terimi - “daimi bir olumsuzlama”- uygundur, çünkü

burada gerçekten hiçbir ilerleme olmadığını gösterir. Öyleyse, bu mantıksal terimlerle ortaya koyulduğunda, Deleuze'ün daha önce aktardığımız, Hegelci diyalektiğe götüren şeyin tam da Kantçı eleştirinin hataları olduğu iddiasını sonunda uygulamaya koyabiliriz. Kantçı eleştiri gibi, kölenin eğitimiyle tanımlanan diyalektik eleştiri de ne bütüncül ne de olumludur. Onun yıkıcı uğrağının kısmiliği tam da üretici uğrakta yaratımın yerini alan şeyi, kölenin “özel doğa”sını sakınmayı başarır. Bununla beraber, Kant, “eleştirinin olumsuzluğunu eleştirilenin haklarının mütevazılıkla tanınması ile karıştırmış görünür”ken (*Nietzsche ve Felsefe* 89) bu Hegelci köle eleştirisi, eleştirileni dramın kahramanı kılar. Bu diyalektik eleştirinin zaferi, kölenin özel doğasının baki kalması ve kısmi, “daimi” olumsuzlamaların sabit bir yapılanışında salt bir biçim içinde açığa çıkmasıdır. Sadece efendinin etkin olumsuzlaması, sınırsız saldırı, rakibin ölümü bütüncül bir eleştiriye ve böylece de olumlu, özgün bir yaratım fırsatına yol açabilir: “Yok olmayı ve yenilmeyi isteyen insanın etkin yıkımı olarak yıkım, yaratıcıyı haber verir” (178). O zaman iki güç tipi arasındaki farklar doğrudan iki tip eleştiriyle ilişkilidir. Nietzsche'deki, gücün kendi tezahürüne içsel olduğu efendi gücü hiçbir sınır tanımaz ve böylece bütüncül bir eleştiri yürütür; diğer yandan güç yapabildiğinden ayrıldığında eleştiriye başlatan *pars destruens* ancak kısmi olabilir.

Tüm bunları, Hegel'in argümanını, köleyi mantıksal bir konumda hareket eden kişisel olmayan bir güç olarak kabul ederek okumamızla keşfettik. Bununla beraber, eğer Hegel'in yaptığı gibi kölenin eğitimsel yolculuğunu belirli bir özbilincin gelişimi olarak vurgulayacaksak, köleyi bazı genel kişisel içeriklerle doldurmamız gerekir gibi görünüyor. Eleştirel güçlerin şiddetli saldırısından kurtulan ve gelişmeden galip çıkan kölenin “özel doğa”sı tam olarak nedir? Hegel bizi kölenin özünün salt özbilinç olarak içerik-siz olduğuna ve bu özün köleye özgü olmayıp tam da varlığın özü olduğuna ikna etmek isteyecektir.

Bununla beraber Hegel'in argümanının tutarlılığı köle ve efendisi arasındaki farksal *ilişkiye* dayanır. Özü tanımlayan ve açığa vuran hareket herhangi bir aktörle gelişemez, bunun yerine o, ilişkideki özgül bir konuma bağlıdır. Efendinin bu hareketi cisimleştirmedini elbette görürüz. Dramın mantığı, ilişkideki kölenin konumuna döndüğünden, kölenin özünün onun köleliğini kapsamaması gerekir.⁸ Eleştirinin ilk uğrağı (ölüm korkusu, efendiyle ilişki) köleyi kendi etkinliğinde gayretli kılar ve ikinci uğrak (iş) onun salt dışavurumudur. Eleştirel eğitim sayesinde varlığını sürdüren ve saflaşan şey kesinlikle köle emegidir. Bununla beraber, bu metin, kölenin işinin yaratıcı enerji ya da üretici güç olarak düşünülemeyeceğini açık kılar; aksine kölenin işi, temel olarak “daimi” bir ilişki içindeki rolüdür.

Marksist düşünce geleneği şu Hegelci önermenin (doğrudan veya dolaylı olarak) yüceltiği pek çok yoruma aşınadır: İşçi yüce bir konuma sahiptir, çünkü onun işi insan özünün ifadesidir. Böylece işçilerin mücadelesinin tarihi işin özsel doğasını olumlamak için işçinin özsel olmayan niteliğine saldıran bir eğitimsel drama, “yok olup gidiş” haline gelir. İşçi, iş onun özü olarak olumlandığı ölçüde özgürleştirilir. Bu işçinin Stahanovcu “saygınlığı”dır. Marx buna hiçbir şekilde katılmaz: İşe övgüler düzmeyi patronlara bırak. Buradaki mesele, işçinin varoluşunun bir ilişki içinde tanımlanması değil, bu rolün işçinin *özünü* oluşturduğu önermesidir. Marx devletle ilişkili olarak tamamen benzer bir argüman üretir: “Hegel, Modern Devletin varoluşunu olduğu gibi tanımladığı için değil, onu *Devletin özü* gibi gösterdiği suçludur” (Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi 63). Burada Deleuze'un Nietzsche'si ile Marx'ın, yerleşik değerlerin özüne sınırsız bir saldırı içinde birbirlerine çok yakın olduğunu görebiliriz. Her ikisi de gerçek özü iş olarak de-

8 Burada köle içeriklerinin bir öze atfedilmiş olduğu yolundaki suçlamaya karşı Hegel'in savunulabilmesini sağlayacak bir argüman tahayyül edebiliyorum, ama bu pasajı emeğin bir öz olarak olumlanması şeklinde okumak, Hegelci gelenek içinde sanırım üzerinde durmaya değecek kadar yaygındır.

göl fakat bir güç olarak tasarlar: güç, güç istenci, canlı emek, yaratım.⁹ Fakat bu kuvveti özgürleştirmek, *pars construens*'e, kurucu, dönüştürücü güce yer açmak için, her ikisi de yerleşik değerlerin özüne saldıran radikal, bütüncül bir eleştiri, sınırsız bir *pars destruens* yürütmelidirler. Eğer işçi gerçek olumlama, kendini değerli kılma noktasına ulaşacaksa, saldırının işçiyi böyle tanımlayan “öz”e, değerlere yöneltilmesi gerekir - köleliğe, işe karşı.¹⁰ Bu bağlamda Nietzsche Marksist işçiciliğin (*operaismo*) konumunda görünür: “Kapitalizme karşı mücadele etmek için işçi sınıfı sermaye olduğu oranda kendisine karşı mücadele etmelidir ... İşçilerin işe karşı mücadelesi, işçinin işçi olduğu oranda kendisine karşı mücadelesidir” (Tronti 260). İşe, işçi olduğu oranda kendisine saldıran işçi, Nietzsche'nin “yok olmak ve yenilmek isteyen insan”ını anlamının çok güzel bir aracıdır. Kendisine saldırırken, o kendi özü olarak ortaya konan ilişkiye saldırmaktadır - ancak bu “öz” yıkıldıktan sonra o, gerçekten

9 Nietzsche ve Marx, Spinoza'nın bir önermesi üzerinde kesinlikle birleşir: Varlığın özü güçtür (*Etik* IÖ34). Bu noktada, argümanımda Nietzsche ve Marx'ın kendinde öze saldırmadıkları ama bir özün yerine başkasını koydukları şeklinde bir itiraz rahatlıkla getirilebilir. Bu doğrudur. Tıpkı Nietzsche'nin nedenselliğe karşı argümanlarının içsel nedenin lehine, dışsal nedenselliğe karşı argümanlar olarak okunması gerektiği gibi, öze saldırının da özün dışsal biçimine bir saldırı olduğunu öne sürüyorum. Güç istenci varlığın özüdür. Aslında “özcülük” suçlamaları hem Marx hem de Nietzsche bağlamında etkisiz hale gelir. Her birinin bir öz nosyonuna dayandığı doğrudur, fakat her iki durumda da bu, “özcü” argümanların genellikle konusu olan ideal, aşkınsal yapılarla hiçbir ilgisi olmayan, tarihsel, maddi, yaşayan bir öz, yüzeysel bir özdür.

10 “İşin reddi” sadece bir slogan değil, aynı zamanda altmışlarda ve yetmişlerde İtalyan Marksizminin merkezi analitik kategorilerden biriydi. Marx'ın çeşitli sömürü biçimlerini (rant, kâr vb.) kuşatan genel terim olarak artı değeri keşfetmesi gibi, “işin reddi” de kurucu veya yıkıcı olsun, bireysel ve kolektif olsun, proleter direnişin çeşitli biçimlerini kuşatan genel bir terimdir: göç, kitlesel çıkış, işi durdurma, organize grevler, sabotaj vb. Bununla beraber “işin reddi”nin üretkenliğin veya yaratıcılığın olumsuzlanması anlamına gelmediği de açık olmalıdır; o, daha çok bir sömürü ilişkisinin reddidir. Geleneksel terimlerle söylersek, proleter üretici gücün olumlanması, kapitalist üretim ilişkilerinin yadsınmasıdır.

yaratmaya muktedir olabilir. Hegelci bir kısmi eleştiri olsa olsa saldırdığı şeyin özünü koruyan bir reformizmdir - o, “yerinden ettiğini koruyup sürdürme yoluyla yerinden eder” (*Fenomenoloji* §188). Bütüncül bir eleştiri zorunlu olarak başkaldırı bir eleştiridir. Ve sadece yerleşik “öz”ün bu sınırsız yıkımı gerçek yaratımın önünü açabilir. Deleuze’un Nietzsche’si Lenin’in “başkaldırı sanatı” dediği şeyin peygamberi olarak görünür.¹¹

Değerlendirme: İşçilerin gücüne istenç ve toplumsal sentez

Nietzsche ve Felsefe 68’in işçilerine zamansız bir övgü müdür? Deleuze’un okuması sayesinde Nietzsche ve Marx (ve hatta Lenin) arasında güç, radikallik ve pratik eleştirinin yaratıcılığı açısından şaşırtıcı derecede güçlü bir kavuşma noktası bulduk. Bununla beraber, burada Nietzsche-Marx sorunuyla tüm karmaşıklığıyla yüzleşmeye hazır değiliz. Bu değerlendirmede sadece, Deleuze’un Nietzscheci argümanlarını, 1960’ların sonlarında FIAT fabrikasındaki bir işçinin ve onun *Potere operaio* (İşçilerin Gücü) politik hareketine bağlanmasının öyküsünü anlatan, basit ve güzel bir İtalyan romanı olan Nanni Balestrini’nin *Her Şeyi İstiyoruz*’una göre değerlendirerek, soruyu bir biçimde dolaylı olarak ele almak istiyorum.¹² Bu karşı-

11 Öze saldırı ve yıkımın neşesi temalarıyla ilişkili olarak, Nietzsche ve Lenin arasındaki ilişkiler çok derindir. Lenin’in “başkaldırı sanatı” deyimini kullanımı üzerine bir açıklama için bkz. Antonio Negri, *La fabbrica della strategia*, s. 68vd.

12 68’in ne olduğu ve ne olmuş olması gerektiğine dair pek çok farklı anlatı mevcuttur. Buradaki amacımız açısından en yararlı olanının *Her Şeyi İstiyoruz* olmasının sebebi, sanırım, eylemdeki işçilerin arzularını, rastladığım başka herhangi bir kaynaktan çok daha iyi bir şekilde, doğrudan ifade etmesidir. Her durumda, bu anlatının 68 olaylarının en iyi örneği olduğunu kabul etsem bile bunları tümünden temsil edebildiğini iddia etmiyorum. Ayrıca nasıl ki burada Nietzsche’nin özgül bir okumasını, Deleuze’un seçiminin tanımladığı bir okumasını takip ediyorsak, bunun da Marx’ın özgül bir yorumu, Mario Tronti ve Antonio Negri gibi yazarların dile getirdiği İtalyan *operaismo*’sunun (işçilik) bir yorumu olduğunu belirtmeliyim. Deleuze, Foucault incelemesinde Tronti’nin eserinden yankılar bulur; bkz. *Foucault*, s.144, not 28 ve s.150, not 45).

laştırmada bana ilginç görünen ilk şey, değişimin ve yaratımın bir önkoşulu olarak, yerleşik öz nosyonuna dönük radikal saldırıdır. Nietzscheci açıdan, Deleuze bunu sık sık “insan”a saldırı olarak ya da insanın ötesine geçme, insan varoluşunun yeni şartlarını ve değerlerini yaratma çabasında bir uğrak olarak ifade eder (*Nietzsche ve Felsefe* 64-65, ayrıca *Foucault* 131-41). Bu, işçilerin varoluşun yeni şartlarını yaratabilmek için kendi yerleşik özlerine bir saldırı anlamına gelen “iş reddetme”lerinin ifade ettiğiyle aynı nosyondur. İşçilerin reddinin sadece çalışmanın reddi değil, ama işin kendisinin reddedilmesi, yani var olan özgül ilişkisinin reddedilmesi anlamına geldiğine dikkat etmeliyiz. Bir başka deyişle, işçilerin işe saldırıları, şiddetli *pars destruens*’leri tam da kendi özlerine yöneliktir.

Her Şeyi İstiyoruz’un birinci bölümünde kahraman, henüz arzularını bu tür politik terimlerle ortaya koyamaz; yine de onun en fazla nefret ettiği şey, toplumsal varoluşunu tanımlayan ve ona kendi özü olarak sunulan şeydir. Bu yüzden herhangi birinin neden 1 Mayıs’ta işi kutlamak istediğini anlayamaz: “Çalışma bayramlarını bir türlü anlayamadım. Yahu dalga mı geçiyoruz? ... Çalışmanın neden kutlandığını kafam bir türlü almadı” (74 [67]). Yerleşik iş değerini kabul eden işçiler ona yapabilecekleri şeyler engellenmiş ve kapatılmış olarak görünür ve onları tehlikeli kılan tam da yerleşik değerlerin bu kesin kabulüdür: “Dar kafalı, iş ve ev arasında robot gibi yaşayan insanlardı. Faşist falan değil, tam dar kafalıydı. PCI’dekiler [İtalyan Komünist Partisi] ekmek ve işti... Ben ‘hiç fark etmez’ciydim [*qualunquista*], en azından kurtarılabilirdim. Bunlarda ne iş verilse kabul ediyorlardı, iş onlar için her şeydi” (85-86 [79]). İşçiler olarak “ekmek ve işi” kendi özleri gibi kabul edenler hayal edemezler, yaratamazlar. Bunların ortaya koyduğu tehlike, dolaşımın zorla durdurulması, yaratıcı güçlerin zayıflatılması ve yerleşik özün sürdürülmesidir. Bu bağlamda “*qualunquista*” zaten daha iyi bir konumdadır. Değerlerin, inançların eksikliği, üzerinde hayal gücünün ve yaratımın edimleşebileceği

bir mekân sağlar. Bu konumdan, bir üretim ilişkisi olarak işe karşı kendi antagonizmini tanımasından, kahraman işin kendisine karşı gittikçe politikleşen bir saldırı başlatır. Yerleşik değerlerin bütüncül eleştirisiyle birlikte, şimdiye kadar hâlâ Deleuze'ün Nietzsche alanı üzerindeyiz. Burada elimizde işçinin işe saldırısının ve bu yüzden de işçi olduğu için kendisine saldırısının gelişmiş bir örneği var – Nietzsche'nin “yok olmak isteyen insan”ının güzel bir örneği, işi tamamen kabul eden PCI üyesinin, bu “son insan”ın pasifliğinden ayırt edilmesi gereken aktif ve özgürleştirici yıkım (krş, *Nietzsche ve Felsefe* 174).

Bununla beraber, *Her Şeyi İstiyoruz*'un kahramanı, ancak diğer işçilerle ortaklığını tanımaya başladığında bu yıkıcı projeyi uygulayacak gerçek gücü elde eder. Anlatının sesi, işçi kitlesi neler yapabildiklerini ve neye dönüşebileceklerini tanımaya başladığı için birinci tekil şahıstan birinci çoğul şahısa doğru yer değiştirerek, sürekli daha geniş bir sahayı ele alır: “Ürettiğimiz her mal, tüm zenginlik bizimdir ... Her şeyi istiyoruz. Tüm zenginliği, tüm yetkiyi. Ve çalışmak istemiyoruz” (128 [124]). Kolektif ifadenin yayılması bir istenç yayılmasıyla örtüşür. Eleştirinin şiddetli radikalliği için temel hazırlayan kesinlikle kolektifliğin zenginliğidir: “Artık iş veya patronlar kötü oldukları için değil, var oldukları için mücadele etmek istiyoruz. Yani bir güç isteme talebi ortaya çıkmaya başladı” (128 [124]). Kolektif arzuların tanınması kolektif eylemin gelişmesi ve yayılmasıyla el ele gider. İşçilerin grevleri, sokak gösterileri ve kentin büyük kısmını kaplayan şiddetli mücadele olarak fabrikanın dışına taşacak kadar gelişir. Sonuç olarak, bu kolektif yıkıcı ifade, bu gergin şiddet uğrağı sonraki neşe ve yaratıma olanak sağlar: “İşçiler artık öfkeden çok neşeden harekete geçiyorlardı. Sonunda güçlü olmanın, ihtiyaçlarının hepsinin ortak ihtiyacı, mücadelelerinin hepsinin mücadelesi olduğunu görmenin neşesini yaşıyorlardı” (171 [173]). Bu, romanın dönüm noktasıdır, mücadelenin patrona ve işe öfkenin yönlendirdiği *pars destruens*'ten işçilerin kendi güçlerini hissettişlerindeki se-

vincin *pars construens*'ine dönüştüğü nokta. Bu odak noktada mücadele, olumsuzlamadan olumlamaya dönüşür. Bu, "geceyarısı" vaktidir, Nietzsche'nin "dönüşüm"ü (*transmutation*) (*Nietzsche ve Felsefe* 171-75). İşçilerin, işçiler olarak kendi özlerine saldırısı, "işçi"nin ötesinde bir yaratma ve neşe alanı keşfetmek için "öteye geçme"ye muktedir oldukları bir uğrağa ulaşır.

İşçilerin dönüşümünün iki unsurunu vurgulamak istiyorum. Birincisi, tüm bir eleştirel hareket, genişleyen kolektiflik hareketine zorunlu olarak bağlıdır. İşçilerin ortaklıklarını tanımaları ve kolektif eylem içinde kendilerini ifade etmeleri, arzunun yayılan ve uyumlu bir bedenini oluşturacak şekilde mekânsal ya da toplumsal bir *sentez* biçimini alır. İşçilerin bedeni büyüdükçe istenç ve güçleri büyür. İşçilerin kolektifliğiyle ilgili sentez, istencin zamanda değil mekândaki edebi dönüşüdür, istencin işçi kitlesinin her yanından dönüşüdür. İşçilerin bir araya gelmelerinden dolayı güçlü olduklarını söylemek zayıf bir formülleştirme olacaktır – bu bize ancak dıştan gelen kolektif çıkarları elde etmede bireysel özverinin bir ölçüsünü verecektir. Halbuki işçilerin gücü ve sevinci kesinlikle birlikte isteyip birlikte hareket ettikleri gerçeğinde yatmaktadır. İşçiler güçlü bir *asamblaj** oluşturur. Üzerinde durmak istediğim

* *Assemblage*, Deleuze ve Guattari'nin "*agencement*" kavramının İngilizce karşılığı olarak kullanılmaktadır. Deleuze'ün dilinin, özellikle de kimi temel eserlerinin hâlâ çevrilmemiş olmasından dolayı, Türkçedeki kuruluşu henüz tamamlanmış değil. Sadece *Bin Yayla* değil Deleuze'ün felsefi problemi açısından da merkezi olan *assemblage* kavramının mevcut Türkçe karşılıklarındaki çeşitliliği [düzenleme, meclis, içtima, montaj, kümeleşme, topluluk, bir araya getirme] bu boşluğu doldurmanın bir arayışı olarak görebiliriz. Bu arayışın, salt çeviriye ilişkin kaygıların da ötesinde, Deleuze'ün felsefesinin anlam zeminini temel alarak sürdürülmesinin çok daha üretken ve sağlıklı olacağını düşünüyoruz.

Deleuze açısından, yaşamı nesneleştiren örgütlenmeler, özneleşmelerdir. Özne-nesne ikiliği kuran her türlü aşkınsal ve hiyerarşik yaklaşımı ontoloji dışı görür. Onun için felsefe anlamdır. Anlam kavramının kapısı, bizi içkinlik düzlemine çıkarır. Kişisiz, öznesiz kolektif tekillikler ve bireylikler... varlık çokluktur. İçkinlik düzlemi fark ve farklılaşmaya içkin çalışır. Virtüellik ve edimsellik çelişkisiz iç içedir. Farklılaşmalara içkin

ikinci unsur, dönüşümün işçilerin *pratiği* sayesinde gerçekleşmesidir. Tam da işçiler eleştirilerini “edimselleştirdiklerinde”, fabrika ve sokaklarda eyleme geçtiklerinde, neşe ve yaratmanın kurucu uğrağını gerçekleştirirler. İşçilerin “edimselleşmesi” bir neşe pratiğidir. Bu iki unsur bize Deleuze’ün Nietzsche’si üzerine incelememizin geri kalanı için de terimler sağlar: Nietzsche kuvvetlerin gerçek sentezini nasıl kavrar ve bu kuvvetler kendilerini pratik açısından nasıl açığa vurur?

2.5 Oluşun varlığı: Etkin istencin etik sentezi

Deleuze, Nietzscheci bir sentez sorununa yaklaştığında, bir kez daha, çokluğun olumlanmasına ve diyalektiğe saldırıya geri döner. “Hegel çoğulculuğu gülünçleştirmek istedi” (*Nietzsche ve Felsefe* 4 [17]): Bir ve Çok diyalektiği, çokluğun Bir’in birliğinde kolayca yeniden canlanabilen sahte bir imgesini kurar. Bu suçlamayı Bergson incelemesinin ikinci evresinde bir ölçüde ele almıştık (Bölüm 1.3). Daha önce gördüğümüz gibi, bu açıdan diyalektiğe karşı en güçlü Bergsoncu saldırı gerçek bir çokluğun, doğa farklarının kurulmasıdır. Bu aynı saldırıyı Deleuze’ün Nietzsche’sinde de buluruz: “Kimi zaman diyalektik görünse de çoğulculuk aslında diyalektiğin en amansız düşmanı, tek derin düşmanıdır” (8 [22]). Çoğulculuk ya da çokluk, tam da birliğe indirgenemeyeceğinden, diyalektik için çok tehlikelidir. Bergson’un çalışmalarının çözümlenmesi sayesinde Deleuze, açık, mantıksal terimlerle çokluğun

tekilliğin hareketi. Bu bağlamda içkinlik düzlemi Deleuze’de ontolojidir. Deleuze makine, rizomatik, organsız beden gibi kavramlar kullanmıştır. Fakat hiçbirisi içkinlik düzlemini işleten ve çalıştıran özgün ve genel bir örgütlenmeyi ifade etmemektedir. *Assemblage* ise doğrudan içkinlik düzleminin yatay ve dikey olarak işleyişini ifade etmektedir. Yaşamın, etik-politik tekilliğin “kolektif-birlikte-ortak” toplumsal örgütlenmesini dile getirmektedir.

Bu bağlamda *assemblage* kavramının Türkçe karşılığı bu derinliği ifade edecek bir durumda olmalıdır. Şimdiye kadar önerilmiş Türkçe karşılıklar bu anlamı ifade etmeye yetmemektedir. Bu nedenle bu çeviride hem bu devam eden arayışı hem de kavramın özgüllüğünü vurgulayabilmek için, “asamblaj” sözcüğünü kullanmayı tercih ettik. (y.n.)

indirgenemezliğini ve en yüksek noktasını ortaya koyar; ama daha önce gördüğümüz gibi, bu bağlamda Deleuze sadece Çokluğun örgütlenmesinin tamamlayıcı uğrağını çok zayıf terimlerle ortaya koymayı başarır. Aslında çokluğun indirgenemezliği herhangi bir örgütlenme fikrine engel oluyor gibi görünür. Deleuze'un Bergson'unu Hegelci bir karşı-saldırı karşısında savunmasız bırakan şeyin, uygun bir örgütlenme nosyonunun sağlanamaması olduğunu öne sürmüştük. İşte Nietzsche tam da burada Deleuze'e çok büyük bir ilerleme sağlar.

"Oyunun, zar atımında olduğu gibi iki anı vardır – zarların atıldığı an ve zarların düştüğü an" (25 [43]). Zar atımının iki anı, Bir ve Çok diyalektiğine Nietzscheci alternatifin temel unsurlarını oluşturur. Oyunun ilk anının anlaşılması daha kolaydır. Zar atımı, tam da kontrolün reddi olduğu için, rastlantı ve çokluğun olumlanmasıdır: Bergson incelemelerinde gördüğümüz gibi bu, düzen çokluğu değildir. Bu anın olanaklılığı içinde önceden biçimlenmiş herhangi bir şey yoktur – o, belirlenimsizdir, öngörülemezdir. Bu Bergson'a ait varlığın yaratıcı evrimidir (ya da südüru) ve Nietzscheci açıdan ise bu, varlığın oluşudur: salt çokluk. Bununla beraber, zarın düştüğü anı daha çapraşık ve daha karmaşıktır: "Bir kez atılan zarlar *rastlantının* olumlanmasıdır, düşerken oluşturdukları kombinasyon ise *zorunluluğun* olumlanmasıdır. Zorunluluk rastlantıda olumlanır, tam olarak varlığın oluşta, bir'in de çok'ta olumlanması gibi. (26 [43]). Zarların düşmesi sadece verili olanın, çoğul gerçekliğin zorunluluğunun bir onaylaması değildir; bu sadece belirlenimcilik olacaktır ve oyunun ilk anını olumlamaktan çok olumsuzlama riski yaratacaktır. Bunun yerine zarların düşmesi, birliğin örgütlenmesinin bir anıdır – o, varlığın pasif bir açığa çıkışı değil, onun etkin yaratımıdır. Bunu anlamak için zar atımı metaforunu edebi dönüşle ilişkilendirmemiz gerekir:

... düşen zarlar, zorunlu olarak oyunu kazandıran sayıyı ya da yazgıyı olumlar. ... Edebi dönüş ikinci andır, zar atımının sonucudur, zorunluluğun olumlanmasıdır – *rastlantının bütün par-*

çalarını bir araya getiren sayıdır, aynı zamanda birinci anın geri gelişidir, zar atımının tekrarıdır, rastlantının yeniden üretimi ve yeniden olumlanmasıdır. (27-28 [46], vurgular bana ait)

Kabul etmek gerekir ki, zar atım metaforu bu noktada biraz zorlamadır, ama ikinci anı, birliği kuran, ilk anda yaratılan “rastlantının bütün parçalarını” bir araya getirerek varlığı kuran örgütlenmenin bir anı olarak görmeliyiz - önceden biçimlendirilmiş bir düzene göre değil, özgün bir örgütlenme içinde. Zarların dönüşü, rastlantının özgün unsurlarını uyumlu bir bütün içinde kurması yönüyle, zar atımının bir olumlanmasıdır. Bu ilk an (çokluğun ve oluşun anı) ikinci anı (birliğin ve varlığın anını) ima etmekle kalmaz, aynı zamanda bu ikinci an da ilkinin dönüşüdür: Bu iki an sürekli bir parçalanma ve toplanma dizisi olarak, bir merkezkaç anı ve bir merkezci an olarak, südür ve kuruluş olarak birbirini ima eder.

Edebi dönüşte varlığın sentezi veya kuruluşunun mantığı nedir? Bu soruyu artık salt mantıksal düzlemde ortaya koyamayız, Nietzsche, bu tarz ontolojik soruları yalnızca kuvvet ve değer açısından düşünebileceğimiz şekilde alanı dönüştürmüştür:

Sentez, kuvvetlerin, onların farklarının ve yeniden üretiminin sentezidir; edebi dönüş ilkesi güç istenci olan sentezdir. O halde “istenç” sözcüğü şaşırtmamalı bizi: İstençten başka *kim* kuvvetin kuvvetle ilişkisini belirleyerek bir kuvvetler sentezinin ilkesi olabilir? (50 [72])

İstencin kuvvet ve değer ufkunu harekete geçiren ve canlandıran dinamik olduğunu baştan beri gördük: Öyleyse sentezin mantığı istencin mantığıdır. Güç istenci oluşun varlığına, çokluğun birliğine, rastlantının zorunluluğuna işaret eden sentez ilkesidir. Yine de istenç varlık için bir temeli sağlar? Daha önce çokça esinlendiğimiz Skolastik ufuktan çok uzakta değiliz. Varlığın zorunluluğunu ve tözselliğini tanımlamada bir birincil neden rolü oynadığı için aslında güç istenci edebi dönüşün ilkesidir. Bununla beraber, Nietzsche’nin alanı

bu mantıksal/ontolojik noktayı süratle bir etiğe dönüştürür. İstencin edebi dönüşü, bir “seçici ontoloji” (72)¹⁴ olduğu için bir etikdir. O seçicidir çünkü her istenç geri dönmez: Olumsuzlama sadece bir kere gelir; yalnızca olumlama geri döner. Edebi dönüş, olumlayıcı istencin varlık olarak seçimidir. Nietzsche’de varlık verili değildir; varlığın istenmesi gerekir. Bu anlamda Nietzsche’de etik ontolojiden önce gelir. Etik istenç geri dönen istençtir; etik istenç varlığı isteyen istençtir. Edebi dönüş tam da bu anlamda kuvvetlerin zamansal bir sentezidir: O, güç istencinin zamanda birliği istemesini talep eder. Deleuze edebi dönüşün etik seçimini istenç için pratik bir kural olarak formüleştirebilir: “İstedğin şeyi, aynı zamanda onun edebi dönüşünü de isteyecek şekilde iste” (68 [94]). Bununla beraber burada şunu belirtmeliyiz ki Deleuze’ün edebi dönüş kuralını okurken, “aynı zamanda” ifadesini vurgulamamaya dikkat etmeliyiz. Bu “aynı zamanda” çok yanıltıcı olabilir, çünkü edebi dönüş istençten ayrı değildir ama ona içseldir. “Edebi dönüş burada seçimi nasıl yürütür? Seçimi yapan, edebi dönüşün *düşüncesidir*. Bu düşünce, istemeyi bütün bir şey haline getirir” (69 [95]). Etik istenç bütündür, kendi geri dönüşüne içseldir. “Ne istiyorsanız yapın” (*Nietzsche ve Felsefe* 69, *Böyle Söyledi Zerdüşt* 191’den aktarım). Varlık olarak edebi dönüşün ilkesi, bir etik istenç olarak etkin istençtir.

Bu temel etkinlik ve içsellik fikrinin güzel yörüngesini takip etmeye başlayabiliriz: etkin farkın (şeye içsel fark) mantıksal merkeziliğinden, etkin gücün (tezahürüne içsel kuvvet) ontolojik merkezliğine ve oradan da edebi dönüşün ilkesi olarak etkin istencin etik merkezliğine. Bu dizinin içinden, yol gösterici bir düşünme tarzı olarak, ona materyalist, metafizik bir temel sağlayan skolastik bir mantık geçer: Nedenin kendi etkisine içsel doğası, varlığın zorunluluğunu, tözselliliğini, te-

14 Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*’deki eşsiz çözümlemesinde, bu “seçici ontoloji” fikrini farklı hatlardan geliştirir. Bkz, özellikle “Le cercle vicieux en tant que doctrine sélective” başlıklı bölüm, s. 177-249.

killiğini ve tek anlamlılığını destekler. Etkin istencin edebi dönüşünü Nietzscheci varlık felsefesinin etik kaidesi olarak ancak böyle anlayabiliriz. Daha önce, Deleuze'ün Bergson üzerine eserini incelerken (Alt bölüm 1.3), kendi kendimize bir “belirlenimsizlik” felsefesinin nasıl aynı zamanda bir varlık felsefesi olabileceğini, oluş ve varlığın her ikisine birden nasıl sahip olabileceğimizi sormuştuk. Burada Nietzscheci bir yanıt sahibiz. Zar atımını (oluş, belirlenimsizlik uğrağı) zarın düşüşü (varlığın seçimi) takip eder, bunun arkasından ise yeni bir zar atımı gelir. Ontolojik seçim, zar atımının belirlenimsizliğini olumsuzlamaz, bunun yerine onu arttırır, onu olumlar, tıpkı edebi dönüşün istencin bir olumlanması olması gibi.

Sonuç olarak, salt varlığa Nietzsche’de kazanılmış bir durum, bir ereklilik olarak varılır ve Ariadne kişiliğinde sunulur. Ariadne’nin Dionysos’a aşkı edebi dönüşün olumlanmasıdır; bu bir çifte olumlamadır, oluşun varlığının en yüksek gücüne erişmesidir. Dionysos olumlamanın tanrısıdır, ama o, Ariadne’yi olumlamanın kendisini olumlamaya götürür: “Varlığın sonsuz eveti, sonsuza dek evetimin ben senin” (187 [224], *Dionysos Dithyrambosları*’ndan aktarım). Dionysos’un olumlaması oluşun varlığına işaret eder; bu yüzden Ariadne de kendi olumlamasının nesnesi olarak Dionysos’u aldığı için, salt varlık olumlamasına işaret eder. Ariadne’nin olumlaması bir çifte olumlamadır (“‘evet’i yanıtlayan ‘evet’” [“Mystère d’Ariane” 15]) ya da daha uygun bir biçimde, o, sarmal, sonsuz bir olumlamadır - n’inci dereceye yükseltilmiş olumlama. Ariadne’nin salt varlığı yaratımı etik bir edimdir, bir aşk edimi.

2.6 Varlığın temeli olarak bütüncül eleştiri

Etkin, olumlayıcı istencin bu etik alanında Deleuze, bütüncül eleştiri dramasını şimdi değerlendirme açısından -“dönüşüm” olarak- son bir kez yeniden öne sürer. Deleuze eleştiriye bu kez yenilenmiş Kantçı ve Skolastik terimlerin bir birleşimi aracılığıyla sunar. Aslında dönüşüm, bir bilgi eleştirisinden bir

varlık temeline yöneldiğinden dolayı, Kantçılıktan Skolastisizme hareket eder.¹⁵ Burada her ne kadar uzak, dolaylı biçimde de olsa Deleuze'ün Hegelci diyalektiğe son saldırısını buluruz. Daha önce gördüğümüz gibi, aşkınsal örneğinden kurtulmuş bir eleştirinin bakış açısı, güç istencidir. Şimdi antagonist uğrak, eleştirinin *pars destruens*'i nihilizm tarafından temsil edilir. Deleuze, nihilizmin, güç istencinin *ratio cognoscendi*'si (bilme nedeni) olduğunu açıklar: "Güç istenci hakkında *bildiğimiz* aynı zamanda acı ve işkencedir." (173 [217], vurgular bana ait). Deleuze, nihilizmin içsellik ve bilinç projesi olarak acı ve ıstırap dolu olduğunu uzun uzadıya açıklamıştır; bununla beraber bu aynı nihilizm "şimdiye kadar bilinen veya bilinebilir tüm değerleri" (172) ortaya koyan şeydir. Kendi kendimizin ya da şimdimizin bilgisine olumsuz güç istencinin ıstırapı sayesinde ulaşırız. Kant'ın bize öğrettiği gibi, bu bilginin bir ötesi de vardır: "Güç istencini onu bildiğimizden ayrı bir biçimde 'düşünüyoruz'. (Bunun gibi edebi dönüşün *düşüncesi* bilginin bütün yasalarını aşar)" (172-173). Bizi içsellik ötesine, ıstırapın ötesine götüren, nihilizmin kendisidir: Bu eleştiride olumsuzun gücü Hegelci bir "sürekli olumsuzlama"yı işletmez, aksine bu "tamamlanmış" nihilizm, *aktif* bir hiçlik istencidir - "özyıkım, aktif yıkım" (174). Tamamlanmış nihilizm iki anlamda bir özyıkımdır: Tamamlanma nihilizmin kendi kendisini yenmesini ifade eder, şöyle ki olumsuz güç istencinin nihai edimi kendi kendisini yok etmektir; aynı zamanda, nihilizmin tamamlanması kurulu bir içsellik olarak "insan"ın sonudur - "son insan"ın intiharıdır.

15 Jean Wahl, Deleuze'ün hiçlik istencini genel olarak güç istencinin *ratio cognoscendi*'si olarak formüleştirmesini ve edebi dönüşün onun *ratio essendi*'si olarak olumlamasını takdir eder, ama bunun Nietzscheci bağlam için bir şekilde uygun olmadığını düşünür: "Fakat Nietzsche'nin düşüncesinin bu ifadesi, belki de görünüşte fazla Skolastik değil midir?" ("Nietzsche et la philosophic" 378). Wahl, Deleuze'ün Nietzsche'nin düşüncesine dışsal bir unsur katmakta olduğunu belirtirken kesinlikle haklıdır, fakat sanırım daha önce gösterdiğim gibi, Skolastiklere başvurmak Nietzsche'nin düşüncesinin (güç, istenç ve nedensellik çözümlemesinde) ontolojik temellerini aydınlatmakta yardımcı olabilir.

Bu yıkımın sonunda, odak noktası olan geceyarısında, bilgidен yaratmaya, yabancı olumsuzlamadan mutlak olumlama-ya, acılı içsellikten neşeli dışsallığa bir dönüşüm, bir değişim vardır: “Yasakoyucu alimin yerini alır, *yaratım bilginin yerini alır* ve olumlama da tüm olumsuzlamalarının yerini” (173). Olumlama, güç istencinin *pars construens*’i, *ratio congnescendi*’nin ötesindeki “bilinmeyen neşedir, bilinmeyen mutluluktur, bilinmeyen Tanrıdır” (173). Nihilizmin aktif tamamlanmasıyla ve olumlama ile yaratmaya dönüşümle birlikte, sonunda olumsuzluk, içsellik ve bilinci bitirmiş oluruz. Dışsallık, varlığı temellendirmenin koşuludur. Deleuze, güç istencinin *ratio essendi*’sinin olumlama olduğunu açıklar. Bu terimler, Deleuze’ün Zerdüş’tün bir ifadesini ontolojik bir etik olarak yeniden formülleştirmesine izin verir: “Nihilizmi güç istencinin *ratio congnescendi*’si olarak kullanan, ama güç istencinde insanın aşıldığı, o halde nihilizmin yenilgiye uğratıldığı bir *ratio essendi* bulan kişiyi severim” (174 [221]). Varlık bilgiye göre birincildir. Zerdüş, Ariadne gibi, varlığı, varlığın yaratılmasını ve olumlanmasını sever. Dışsallık, olumlama, etkin güç istenci: Varlığı destekleyen *ratio* ve Zerdüş’tün sevdiği şey budur.

Değerlendirme: Deleuze’ün anti-Hegalciliğinin sonu

Deleuze’ün Nietzsche incelemesindeki temel hedeflerden birisinin, diyalektik karşıtlığa “diyalektiğin kendisine bir karşıtlığı” (17) ifade edecek bir alternatifi ayrıntılandırmak olduğunu bu bölümün başında belirtmiştik. Deleuze gibi çağdaş anti-Hegalcileri eleştirmek için sık sık kullanılan şey, tam da diyalektiğin karşıtlığı yeniden canlandırma kabiliyetidir. Judith Butler, *Subjects of Desire*’da Hegalciliğe karşıtlık sorununu güçlü bir şekilde ortaya koyar: “Post-Hegalciliğin en son evresini kesinlikle diyalektik ötesi bir evre olarak kuran şey nedir? Bu konular, tümüyle karşı olduklarını iddia etseler bile, yakalarını diyalektikten kurtarabilmişler midir? Bu ‘karşıtlığın’ doğası nedir ve bu muhtemelen Hegel’in kendisinin önceden

kavramış olduğu bir biçim midir?” (176) Butler bu soruları tamamen Hegelci bir tarzda yanıtlar: “Sırf Hegel, ‘...den kopuş’ nosyonunu diyalektiğinin merkezi ilkesine dönüştürdüğü için bile, Hegel’den bir ‘kopuş’a göndermeler neredeyse daima olanaksızdır.” (183-184) Bu perspektiften, karşıtlığın kendisi özsel olarak diyalektiktir ve dolayısıyla “diyalektiğin kendisine karşıtlık” ancak diyalektiğin güçlendirilmesini ya da bir tekrarı ifade edebilir. Başka bir deyişle, Hegelciliğin bir “başka”sı olmak yönündeki herhangi bir çaba, Hegelciliğin içindeki bir “başka” olarak etkin bir biçimde yeniden canlandırılabilir.

Deleuze’ün Nietzschesi üzerine okumamız içinde, Butler’ın önermesine uygun bir yanıt oluşturabilecek iki nokta keşfettik. Deleuze’ün bütüncül eleştiriyi ele alışı, iki farklı karşıtlık tipi olduğunu göstermek suretiyle bize doğrudan bir yanıt sağlar. Diyalektik karşıtlık, kendi düşmanını “koruyup sürdürme”ye çalışan sınırlı, kısmi bir saldırdır; o süresiz bir “sürekli olumsuzlama” sürdürülebilen, bir tür düşük yoğunluklu savaştır. Aslında diyalektik kısmi bir eleştiri sayesinde kendi öncelinin özünü yağmalar ve reforme eder. Bu yüzden diyalektiğin ana öğretisi olan “...den kopuş” ancak “post” önekini niteleyen sürekliliği koruyan, kısmi bir kopuş olabilir. Bununla beraber, diyalektik olmayan karşıtlık sınırsız, yabanıl bir saldırı sayesinde karşıtıdan tam bir kopuş gerçekleştirir. Bu derin karşıtlığın sonucu, ilişkilerin yeniden canlandırılmasını engelleyen bir ayrılımdır. Öyleyse bu Nietzscheci konumu sanki Hegelciliğe yaslanıyor, onu reforme ediyormuş ya da tamamlıyormuşçasına “post-Hegelci” olarak adlandırmak yanlış olacaktır. Deleuze Nietzscheci bütüncül eleştirinin “post-Kantçı” bir konum olduğunu iddia eder – bu eleştiri, Kant’ın kendi özgün projesinin hedeflerini gerçekleştirmek için Kantçı hataları düzeltir. Kant’ın eleştirisi yerleşik değerlerin aşkınsal düzlemde öz olarak sürmesine izin verir. Bu istisna Kant’ın tamamlanmamışlığının bir sonucudur ve işte Nietzsche’nin düzelttiği temel yanlış budur. Bununla beraber, Hegel’in diyalektik eleştirisinde

öz olarak ortaya konulan yerleşik değerler, eleştirel dramının merkezi kahramanı gibi sunulur. Nietzscheci bütüncül eleştiri-yi ve onun sınırsız *pars destruens*'ini bu konunun bir reformu olarak kavramak imkânsızdır – o sadece derin bir kopuş olarak görünebilir. Bu noktada Deleuze'ün yakın ve temel düşman-larla ilişkiyi konumlandırmada gösterdiği dikkatin ne kadar gerekli olduğunu açıkça görebiliriz. Deleuze'ün Nietzsche'si “post-Kantçı,” ancak sadece “anti-Hegelci” olarak görünebilir. Buradaki fark, reform ile kopuş arasındadır. Tarihyazımı açı-sından, Butler'ın Hegelci iddiası, felsefe tarihinde, sadece dere-ce farkları olarak daha büyük ya da daha küçük çapta reforme edilmiş sürekli çizgilerin bulunabileceğidir. Deleuze, aksine felsefe tarihinin gerçek süreksizlikleri, hakiki doğa farklarını içerdiğinde ve süreksizliğin Hegel-Nietzsche ilişkisini ortaya koymanın tek yolu olduğunda ısrar eder: “Hegel ve Nietzsche arasında hiçbir uzlaşma olanağı yoktur” (195).

Bununla beraber, Deleuze bize ikinci bir yanıt önerir. De-leuze düşüncesinin evrimini izleyerek onun Hegelciliği hedef aldığı alanın devamlı küçüldüğünü ve onun diyalektiğe saldırı-larının giderek daha dolaylı hale geldiğini gördük. Bir ve Çok'a karşı Bergsoncu saldırı ve köle efendi ilişkisine karşı Nietzs-checi saldırı, Hegel'in söyleminden tamamen uzak düzlemlerde gerçekleştirilir. Deleuze'ün diyalektiğe bütüncül bir karşıtlık getirme stratejisine bir diğer strateji eşlik eder: diyalektikten uzaklaşmak, diyalektiği unutmak. Deleuze'ün anti-Hegelcili-ğinin sonuna gelmiş olduk. Diyalektiğe karşı retorik, örneğin *Différence et répétition*'un başlangıcında yeniden görünecek olsa bile, bu yenilerini geliştirmek için değil, sadece ilk inceleme-lerde geliştirilen argümanları yinelemek içindir. Diyalektiğe bütüncül bir karşıtlık geliştirmek, Deleuze için entelektüel bir sağaltım olmuş gibi görünür: Bu sağaltım, Hegel'i defetmiştir ve düşünce için, artık anti-Hegelci olmayan ama çok basitçe, diyalektiği unutmuş olan özerk bir düzlem yaratmıştır.

2.7 Pathos ve neşe: Bir olumlayıcı varlık pratiğine doğru

Neşe felsefesi ister istemez pratiğin felsefesidir. Deleuze'ün Nietzsche okumasının başından sonuna kadar, pratiğin merkezi bir rol oynadığı ama terimlerin hiçbir zaman açıkça ortaya çıkmadığı izlenimine sahibiz. Öte yandan, Deleuze'ün Nietzsche'sinin ne olmadığı gayet açıktır: Bir bilinç incelemesi değildir; sadece anlama yetisinin bir reformasyonu ya da anlığın iyileştirilmesi değildir; kısacası bir içsellik inşası değildir, bunun yerine o, olumlamanın gücü yoluyla bir dışsallık yaratımıdır. Bununla beraber, düşüncenin ve istencin dışsallığı yine de uygun bir niteleme değildir, çünkü Nietzscheci olumlama aynı zamanda bedenseldir. Deleuze'ün Nietzsche'si üzerine okumamızda son bir geçiş yapmamız gerekiyor: istençten iştah ve arzuya, dışsallıktan pratiğe.

Deleuze'ün Nietzscheci dışsallığı ele alışı, Spinozacı bir önermeyi yeniden keşfeder: "Güç istenci bir duygulanma gücü olarak [*pouvoir d'être affecté*] tezahür eder" (62, değiştirildi).¹⁶ Spinoza bedenın duygulanma gücü ile etkileme gücü arasında olumlu bir ilişki tasarlar (bkz. Alt bölüm 3.7). "Beden ne kadar fazla yolla duygulanabiliyorsa, o kadar fazla kuvvete sahiptir" (62). Bu Spinozacı kavrayışın iki yönü, Deleuze'ü Nietzsche'nin eseri bağlamında ilgilendirir. Birincisi bu duygulanım gücü hiçbir zaman bir olanakla ilişkili değildir, bunun yerine o daima diğer bedenlerle ilişkiler içinde edimselleşir. İkincisi bu güç bir bedenın alımlayıcılığını bir edilginlik olarak değil, "bir *duygulanım*, duyarlık, duyumsama olarak tanımlar" (62). Bu nosyonun Deleuze'e sağladığı şey, iç deneyimi bedensel dışsallığın bir kipi olarak ortaya koyabilmenin bir aracıdır. Bir bedenın alımlayıcılığı onun aktif dışsal ifadesine yakından bağlıdır: Duygulanım bedenın gücünün bir sıfatıdır. Öyleyse Nietzsche'de, Spinoza'da olduğu gibi, pathos tutkulardan "ıstırap" çeken bir

16 Hugh Tomlinson "*pouvoir d'être affecté*"ı "duygulanabilme kapasitesi" olarak çevirir. "Kapasite" çok zayıf bir seçimdir, çünkü "*pouvoir d'être affecté*" herhangi bir olanaklılığı ima etmez, o daima edimseldir.

bedeni içermez; aksine pathos bedeninin aktifliğine, neşe olan yaratıma işaret eden duyguları içerir.

Bununla beraber, pratik bir neşe kavrayışına ulaşmak için, bedenlerin duygulanımının gücünün bu zengin anlamına bedenlerin pratikteki etkinliğinin ayrıntılandırılması eşlik etmelidir. *Nietzsche ve Felsefe*'nin son bölümü bu soruna eğilir:

Nietzsche'nin pratik öğretisi şudur: Fark mutludur; çok, oluş ve rastlantı, kendi başlarına yeterli neşe kökenleridir, yalnızca neşe geri gelir... Lucretius'tan bu yana (Spinoza'yı saymazsak) felsefeyi belirginleştiren eleştirel çaba bu denli ileri götürülmemiştir. Ruhsal dengesizlikleri ve iktidar kurmak için bu dengesizliklere ihtiyaç duyanları ifşa eden Lucretius; mutsuzluğu, mutsuzluğun bütün nedenlerini ve güçlerini bu mutsuzluğun kalbinde inşa edenleri ifşa eden Spinoza; hıncı, vicdan azabını ve onlara ilke olarak hizmet eden olumsuzun gücünü ifşa eden Nietzsche. (190 [239])

Bu pratik neşe felsefeleri tarihi (Lucretius, Spinoza, Nietzsche) çok anlamlıdır. Bununla beraber, Deleuze'ün Nietzsche'sinde kederli tutkulara karşı pratik bir mücadelenin gelişimini engelleyen iki unsur vardır: bizi Spinoza incelemesine doğru yönelten unsurlar. İlki, Deleuze'ün “kişisel olmayan” Nietzsche okuması, failer kavrayışımızı güçlerin karşılıklı etkileşimi ile sınırlandırdığından bir pratik teorisinin gelişimini engeller. Deleuze'ün “*Qui?*” sorusunu sorduğunda tüm “kişiselci” göndermelerden sakındığını ve daha ziyade özgül bir güç istencine başvurduğunu daha önce belirtmiştik. Bununla beraber, bu noktada sadece istence değil, aynı zamanda iştah ve arzuya da başvurmamız gerekiyor.¹⁷ Pratik bir failin sıfatlarının bir anlamda “kişiselci” olması gerekir – bir pratik teorisi için bireyci bir teoriye ihtiyacımız yok, ama bedensel ve arzulayan bir faile ihtiyacımız var. Bu açıdan Spinoza, pratik faili, “Birey”i ortak hareketi, ortak davranışı, ortak arzusuyla

17 Burada “istenç”, “iştah” ve “arzu”yu Spinoza'nın tanımlarına göre kullanıyorum. İstenç zihne göre *conatus*'tur ve iştah zihne ve bedene göre *conatus*'tur. Arzu, bilincine varılmış olan iştahtır. Bkz. *Etik* IIIÖ9 Not.

tanınan bir beden ya da bir bedenler topluluğu olarak tanımlamasıyla bir örnek oluşturur (*Etik* II Ö13 Tanım). Spinoza'nınki gibi bir bedensel fail, kederli tutkulara karşı mücadele verebilir ve bir neşe pratiği keşfedebilir. İkincisi, Deleuze'ün Nietzsche incelemesi mekânsal ya da toplumsal bir sentez kavrayışına erişmediği için bir pratik teorisine ulaşamaz. Nietzscheci sentez, yani edebi dönüş, güç istencini zamanda yansıtan zamansal bir sentezdir. Bununla birlikte Spinoza bize neşe pratiğinin toplumsallık düzleminde meydana geldiğini gösterecektir: Örneğin Spinoza'nın ortak nosyonları, genişleyen bir kolektiflik için, toplumun yaratımı için terimler sağlar ve böylelikle kederli tutkulara karşı çok güçlü bir silah oluşturur: Öyleyse, *Nietzsche ve Felsefe*'nin bu son bölümü zaten Deleuze'ün evrimindeki bir sonraki geçişi dört gözle beklemektedir: Nietzscheci olumlamadan Spinozacı pratiğe.

BÖLÜM 3

SPINOZACI PRATİK: OLUMLAMA VE NEŞE

Deleuze'ün Spinoza okumasının onun diğer filozofları ele alışından farklı bir nitelik taşıdığı hemen fark edilebilir. Spinoza'nın karşısında, daha önce başka hiçbir görmediğimiz kesin bir açık gönüllülük ve özen söz konusudur. Elbette Deleuze'ün *Expressionism in Philosophy: Spinoza*'yı (Felsefede Ekspresyonizm: Spinoza) doktora tezinin tarihsel kısmı olarak sunduğunu unutmamalıyız, fakat bu olgu, tondaki değişim için sadece kısmi bir açıklama verebilir. Daha önce gördüğümüz gibi, Deleuze, felsefe tarihindeki soruşturmalarını aşırı bir basitlik biçiminde, tek bir fikrin incelikle işlenmesi olarak sunar: Bergson için ontolojik olumluluk, Nietzsche içinse etik olumlama. Bu çalışmalar adeta iyi işlenmiş bir mücevher biçimini alır. Bunlar tüm bir felsefi öğretinin içinden çıkacağı temel düşünceyi ortaya koyar. Bunlarla karşılaştırıldığında, Deleuze'ün Spinoza eseri çok karışıktır; yeterince gelişmemiş vukufar ve çözümsüz sorunlarla dolup taşar. Tam da bu sebeple daha açık bir eserdir ve aynı zamanda genelin erişimine de daha kapalı-

dır.¹ *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, bütünlüklü bir yorum sunmayan, daha çok gelişim süreci içinde bir dizi yorumlayıcı strateji öneren çalışma notları gibi görünür. Bu yüzden burada izleyeceğimiz teorik geçişler, zorunlu olarak karmaşık ve genellikle de zor anlaşılırdır:

Felsefe tarihi normlarına göre en ciddi olarak Spinoza üzerine çalıştım – ama o bana, adeta onu her okuyuşunuzda sizi arkanızdan iten bir fırtına, üstüne alıp uçuran bir büyücü süpürgesi gibi geldi. Ben de dahil olmak üzere Spinoza'yı henüz anlamaya başlamadık bile (*Diyaloglar* 15)

Spinoza bir bilmece olarak kalır.

Buradaki işimiz, Spinoza okumasının Deleuze'ün projesinin gelişimi ve evrimine nasıl katkıda bulunduğunu anlamaktır. Baştaki metodolojik ilkelerimize geri dönelim. Başlangıçta, Deleuze'ün erken dönem düşüncesinde evrim olduğu yönünde bir varsayım öne sürdük ve bunu ilk iki bölümde göstermeye çalıştık. Onun tarihsel monografileri tek tek filozoflara kendi entelektüel projesinin taleplerine göre yaklaşır. Deleuze Bergson'la bir ontoloji geliştirir. Nietzsche'yle bu ontolojiyi bir etik kurmak için harekete geçirir. Spinoza'yla birlikte ise, bu evrimde politikaya doğru, Bergsoncu ontoloji ve Nietzscheci etiğin yapısı üzerine yeni bir kanat takan daha öte bir adım atacağız. Deleuze'ün evriminin özgün ve önemli bir yönü, bir teorik perspektifi diğeriyle değiştirmeyi içermemesi, daha ziyade bir biriktirme ve kurma süreci olmasıdır. Başka bir deyişle, her

1 Her ne kadar bu eser Deleuze'ün felsefe tarihindeki diğer okumalarından çok daha küçük bir okuyucu kitlesine sahip olmuşsa da, onun Spinoza yorumu, Spinoza incelemelerinde devrim yapmıştır. Louis Althusser'in (Pierre Macherey ve Etienne Balibar tarafından geliştirilen) okumasıyla birlikte, Deleuze'ün eseri son otuz yıl içinde Fransız Spinoza incelemelerinde ortaya çıkmış olan temel bir etkidir. Fransız geleneği çok zengindir. Deleuze ve Althusserciler dışında bu geleneği oluşturan yirminci yüzyılın başlıca figürlerinden bazıları Ferdinand Alquié, Sylvain Zac ve Martial Gueroult'dur. İncelememizin akışı içinde onların okumalarını ele almak için bol bol fırsat bulacağız.

bir adım, her bir yeni soruşturma alanı kendisinden öncekinin terimlerini hiçbir zaman terk etmeyen ya da olumsuzlamayan, bunun yerine yeniden sunan bir yapıdır. Deleuze, bavulunu yanında taşır. Nietzscheci etik, değer alanına taşınmış Bergsoncu ontolojidir. Spinozacı politika ise, pratik alanına taşınmış Bergsoncu ontoloji ve Nietzscheci etiktir. Sırasıyla ontoloji etiğe, etik de politikaya bağlıdır. Zengin bir güç çözümlemesi ve pratiğin kavramsal işlenişi sayesinde, varlığa hayat veren ilkelerle, politik örgütlenmenin bir etiği ve pratik kuruluşuna hayat veren ilkeler tamamen aynı olduğu için Spinoza'nın politikası ontolojik bir politikadır.

Bununla beraber, Spinoza incelemesinde Deleuze doğrudan doğruya önceki sonuçlarının ötesine ilerlemez; daha ziyade, ileriye doğru sıçramaya hazırlanmak için geriye doğru birkaç adım atar. Aslında Deleuze'ün Spinoza okumasında tüm evrimin bir özetini bulabiliriz. İncelemesinin aşağı yukarı *Etik*'in ilk iki kitabını okumasına karşılık gelen ilk yarısında, Bergson incelemesinde ele aldığı alanın (varlığın doluluğu, farkın olumluluğu, südür sorunu vb.) bir yeniden işlenişini bulabiliriz; Deleuze'ün okumasının *Etik*'in son kitaplarını ele alan ikinci yarısında ise, Nietzscheci alanın (varlığın olumlanması, güç ve etkinlik etiği vb.) üzerinde yeniden çalışıldığını ve genişletildiğini görürüz. Onun ilk öncelleri olarak duran Bergson ve Nietzsche, Spinoza'ya hayat aşırıları: Deleuze'ün ters çevrilmiş felsefe tarihinde Spinoza geriye doğru bakabiliyor ve dağ başında kendisinin de yalnız olmadığını fark edebiliyor görünür.²

Bu Deleuzecü evrim üzerine odaklanmamız, Spinoza incelemeleri bağlamında önemli olan başka bir tezi tanımamı-

2 Nietzsche Spinoza'da manevi bir yoldaşını fark etti. Arkadaşı Franz Overbeck'e şöyle yazmıştı: "Düpedüz şaşkına döndüm, düpedüz büyüledim. Bir *müjdecim* var ama ne müjdecim! Spinoza'yı neredeyse hiç bilmezdim: Şimdi ona dönmüş olmam, bir "içgüdü"nün esini. Çok yüksek dağlarda olduğu gibi, sık sık nefes almamı zorlaştıran ve kan dolaşımımı hızlandıran yalnızlığım, şimdi en azından iki kişilik oldu" (Overbeck'e kart, 30 Temmuz, *The Portable Nietzsche* içinde 92).

za izin verir. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*'nın başından sonuna, Deleuze'ün Spinozacı sistemi biri spekülâtif ve diğeri pratik olmak üzere iki ayrı uğrak olarak, iki düşünce perspektifi olarak ele aldığını görebiliriz. Deleuze'ün incelemesinde örtük kalan spekülasyon ve pratik arasındaki bu ayrım, hem teorik bir iddia, hem de yorumlayıcı bir stratejidir. Başka bir deyişle, her ne kadar Deleuze bu ayrıma dikkat çekmese de, bunun Spinozacı düşünce üzerine geleneksel yorumlara açıkça bir meydan okuma oluşturduğunu görebiliriz. Örneğin en hassas okuyuculardan biri olan Ferdinand Alquié'nin iddiasına göre, Descartes'in aksine Spinoza tanrısal bir perspektifi inşa etmek üzere insan bakış açısından başlayan bir "metot filozofu" değildir, o daha ziyade doğrudan doğruya Tanrı'nın bakış açısından hareket eden bir "sistem filozofu"dur: *Etik* temel olarak metodolojik olmaktan ziyade sistematik bir metindir (*Nature et vérité* 34). Bununla beraber, Deleuze, *Etik*'i Alquié'nin tanımladığı perspektiflerin her ikisinden birden çıkan bir çifte metin olarak sunar: *Etik*'in spekülâtif ve analitik ilk uğrağı, varlık sistemine hayat veren ilkeleri keşfetmek ve ifade etmek üzere Tanrı'dan şeylere doğru, merkezkaç bir yönde ilerler. *Etik*'in pratik ve sentetik ikinci uğrağı ise etik bir metot ve politik bir tavır çizgisine biçim vermek üzere şeylerden Tanrı'ya doğru, merkezci bir yönde hareket eder. İki uğrak temel olarak birbirine bağlıdır. Araştırma uğrağı, *Forschung*, sunum ve pratik uğrağı, yani *Darstellung* için alan hazırlar. İki uğrak aynı varlık alanını kuşatır, ama farklı perspektiflerden. Göreceğimiz gibi Spinoza düşüncesinin bu iki uğrağını tanımanın önemli sonuçlarından biri, Spinoza'nın başlıca kavramlarında (evrensel, mutlak, upuygun, zorunlu, rasyonel vb.), bir perspektiften veya diğerinden göz önüne alındıklarında önemli nüansların bulunmasıdır. Deleuze'ün önceki eserlerini okurken, onun eleştirel prosedürünün (*pars destruens*, *pars construens*) önemi üzerinde uzun uzadıya durduk. Burada bize benzeri bir prosedür sunulmakla birlikte karşıtlık, antagonizm, yıkım uğrağı değişmiş

bulunmaktadır. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*'da hâlâ Deleuzecü bir karşıtlık (Descartes'a, Leibniz'e, Skolastiklere vb.) buluruz, ancak bu karşıtlık artık temel bir rol oynamaz. Deleuze'ün Spinoza'sı, arkasından yapıcı bir uğrağın geldiği yıkıcı bir uğraktan çok, arkasından pratik, etik bir kuruluşun geldiği spekülâtif, mantıksal bir soruşturma sunar: *Darstellung*'un takip ettiği *Forschung*. Öyleyse, bu iki uğrak, spekülasyon ve pratik uğrağı temel olarak birbirine bağlıdır, ama her biri kendi metodu ve canlandırıcı ruhuyla birlikte özerk ve ayrı kalır. "Neşenin anlamı tam etik anlam olarak görünür; olumlamanın kendisi spekülasyon için ne ise, neşe de pratik için odur. ... Bir salt olumlama felsefesi olarak *Etik* aynı zamanda bu tür olumlamaya karşılık gelen bir neşe felsefesidir" (*Expressionism in Philosophy: Spinoza* 272, değiştirilmiştir). Spekülasyonun olumlaması ve pratiğin neşesi, *Etik*'in genel motifini birlikte dokuyan iki iptir.

Deleuze'ün *Etik*'i okumasında sürekli olarak, ilk uğraktan ikincisine, spekülasyondan pratiğe, olumlamadan neşeye hareket etme eğilimini hissederiz. Deleuze'ün bu geçişi yapmasına izin veren katalizör, Spinozacı güç çözümlemesidir. Gücün yapısının incelenmesi ontolojik sahada ayrıcalıklı bir konum işgal eder, çünkü varlığın özü onun üretici, nedensel dinamiğidir. *Causa sui*, varlık var olma ve üretme gücü içinde tanımlandığı için, varlığı destekleyen temel kaidedir. Deleuze'deki güç, üreticilik ve nedensellik üzerine tüm tartışmalar, Spinoza'daki gibi bizi bu ontolojik temele geri gönderir. Bununla beraber, güç çözümlemesi sadece bizi ilk ilkelere geri dönmeye sevk eden bir unsur değildir; o aynı zamanda tartışmanın yeni alan üzerinde ilerlemesine izin veren geçiştir de. Nietzsche incelemesinde güç içindeki etkin ve tepkisel ayrımını tanıyarak ontolojik tartışmayı etiğe dönüştürebildiğimizi gördük. Bu Spinoza incelemesinde ise gücü kateden bu aynı geçiş daha zengin ve daha geniş bir işlev kazanır. Burada güç içinde tam bir ayrımlar sistemi buluruz: kendiliğindenlik ve duygulanım arasında, eylemler

ve tutkular arasında, neşe ve keder arasında. Bu çözümleme, teorik çerçevenin sürekliliği içinde gerçek bir dönüşümün şartlarını hazırlar. Güç incelemesi, spekülasyonun sonunu ve pratiğin başlangıcını oluşturur: Nietzscheci bir dönüşüm olarak, geceyarısında varır. Güç, yaşamsal önemi olan bağ, spekülasyondan pratiğe geçiş noktasıdır. İncelememizin eksen, bu geçişin ayrıntılı olarak ele alınması olacak. Nasıl ki *Feuerbach Üzerine Tezler ve Alman İdeolojisi*'nin Marx'ın düşüncesinde bir "kopuş" oluşturduğu söyleniyorsa, Spinoza'da da güç işlevlerinin çözülmesi böyle bir dönüm noktası olarak işlev görür: Bu, dünyayı düşünmeye çalışmayı bırakıp onu yaratmaya başlayacağımız uğraktır.

Spekülasyon

3.1 Töz ve gerçek ayırım: Tekillik

Etik'in başlangıcı fark edilebilirdir. Bu ilk pasajlar, birçok okuyucuyu şaşkınlık ve öfke içinde, hayranlık ve lanetle *Etik*'in olanaksız, anlaşılamaz bir metin olduğunu söylemeye sevk etmiştir - Tanrı fikriyle, mutlaka başlayan bir projeye nasıl girişilebilir? Oysa bu fark edilebilir başlangıç Deleuze'e sorunsal görünmez. Aksine Spinoza'nın başlangıç adımıyla hiçbir rahatsızlık duymaz gibidir. Merleau-Ponty gibi, on yedinci yüzyıl düşüncesini genellikle "sonsuzdan başlayarak düşünmenin masum bir şekli" (*Expressionism in Philosophy: Spinoza* 28, değiştirilmiştir) olarak görür. Deleuze'e göre, sonsuzla başlamak olanaksız değil, daha ziyade oldukça doğaldır. Yine de bu masumiyeti yanlış yorumlamamak konusunda dikkatli olmalıyız - sonsuz, "belirsiz" demek değildir; sonsuz töz belirlenimsiz değildir. Deleuze'ün çözümlemesine bir başlangıç anahtarı sağlayan ve Deleuze'e göre *Etik*'in ilk kitabını yönlendiren ve ona egemen olan, bu meydan okumadır: Sonsuzda, Tanrı'nın mutlak olarak sonsuz doğasında ne tür bir ayırım vardır? Bu sorunsaldaki Bergsoncu yankıyı hemen fark etmeliyiz. Bergsonculuk ve Spinozacılık arasındaki bağlantılar çok iyi bilinmektedir ve her ne kadar metinde doğ-

rudan göndermeler olmasa da Deleuze'ün bu iki felsefenin ortak özelliklerine duyarlı olduğundan emin olabiliriz.³ Bununla birlikte, Deleuze bu iki öğretiyi alışılmadık ve karmaşık bir yolla bir araya getirir. Aslında Deleuze, *Etik*'in başlangıcını Bergson'un bir yeniden okunması olarak kullanır: Tanrı'nın varlığının kanıtlarını ve tözün tekilliğini, farkın olumlu doğası ve varlığın gerçek temeli üzerine genişletilmiş bir meditasyon olarak sunar.

Spinoza'daki ayrımlar sorununu ele alabilmek için elbette Descartes'ın konumunu bir kalkış noktası olarak kabul etmek gerekir. Deleuze, Kartezyen felsefedeki varlığın üç ayrımından bahseder: (1) iki töz arasındaki gerçek ayrım, (2) töz ve onun ima ettiği kip arasındaki kipsel ayrım ve (3) bir töz ve bir sıfat arasındaki kavramsal ayrım (*distinction de raison*) (29). Spinozacı bir bakış açısından, bu ayrımlar sistemindeki ilk hata, töz tanımındaki sayı önermesidir. İki tözün varlığını onaylamakla, Descartes gerçek ayrımı bir sayısal ayrım olarak sunar. Deleuze'e göre, Spinoza bu Kartezyen düşünceye *Etik*'in başlangıcında iki açıdan meydan okur: İlk sayısal bir ayrımın hiçbir zaman gerçek olmadığını (*Etik* I Ö1-Ö8) ve sonra da gerçek bir ayrımın hiçbir zaman sayısal olmadığını (Ö9-Ö11) öne sürer.⁴ Başka bir deyişle, geleneksel yorumlar Spinoza'nın

3 Léon Brunschvicg'e bir mektubunda Bergson şöyle yazar: "Her filozofun iki felsefeye sahip olduğu söylenebilir: Bir kendisinininki, bir de Spinoza'nınki" (*Ecrits et Paroles* 587). İki filozoftaki ortak temaların zeki bir çözümlemesi, Sylvain Zac'ın "Les thèmes spinozistes dans la philosophie de Bergson"unda bulunabilir. Ayrıca Rose-Marie Mossé-Bastide'in ağırlıklı olarak Bergson'un College de France'daki derslerini kaynak olarak kullanan "Bergson et Spinoza"sına bakınız. Hem Bergson'da hem de Spinoza'da Deleuze'ün ele almamayı tercih ettiği en önemli tema din ve mistisizmdir. Hem Zac, hem de Mossé-Bastide bunu Spinoza-Bergson ilişkisinin temel yönü olarak düşünürler.

4 Spinoza'nın eserlerine işaret etmek için geleneksel kısaltmaları kullanacağız. Aksiyom (axiom) için A, sonuç (corollary) için S, kanıtlama (demonstration) için K, tanım (definition) için T, önerme (proposition) için Ö ve not (scholium) için N. *Etik*'in beş bölümüne işaret etmek üzere Roma rakamları ve önerme veya scholium numaralarını göstermek için normal rakamlar kullanıldı. Böylece *Etik* IP8S2, *Etik*, Bölüm 1, önerme 8, not 2'ye işaret eder.

tözünü bir sayısıyla veya sonsuzla özdeşleştirmişken, Deleuze tözün sayılar alanından tamamen uzak olduğunda ısrar eder. Spinoza'nın sayısal ayrımların gerçek olmadığı yönündeki kanıtlaması, tözün içsel nedenselliğinin tanımına dayanır (Ö6S). Sayının tözsel bir doğası olamaz, çünkü sayı bir sınırlandırma içerir ve dolayısıyla dışsal bir nedene ihtiyaç duyar: "Ona sahip pek çok bireyin olabileceği bir doğa... var olmak için dışsal bir nedene sahip olmalıdır" (Ö8N2). Tözün tanımından (T3) onun dışsal bir neden gerektiremeyeceğini biliyoruz. Öyleyse sayısal bir ayrım töze ait olamaz veya başka bir deyişle, sayısal bir ayrım gerçek bir ayrım olamaz. Bununla birlikte, Spinoza 9. Önerme'den başlayarak, gerçekten daha temel olan ters argümana doğru ilerler. Her bir sıfatın aynı töze bağlı olduğunu (yani sayısal önermenin gerçek olmadığını) gösterdikten sonra, tözün tüm sıfatları kuşattığını (yani gerçek ayrımın sayısal olmadığını) açıklamaya geçer. Bu ikinci kanıt iki kısımdan oluşur. Spinoza ilkin bir şeyin ne kadar gerçekliğe sahipse o kadar sıfata sahip olması gerektiğini öne sürer (Ö9) ve ikincisi, bir şeyin ne kadar sıfata sahipse o kadar varlığa sahip olduğunu öne sürer (Ö11N). İki nokta temelde aynı zemini işgal eder ve ikisi birlikte Tanrı tanımını (T6) yapabilmeye hizmet eder: Mutlak sonsuz bir varlık (Tanrı, *ens realissimum*) sıfatların mutlak sonsuzluğundan oluşur. Tanrı hem tek hem de mutlaktır. Bu noktada bir ve sonsuzdan oluşan iki uç noktanın birleştiği bir sayısal alanla uğraşmakta olduğumuzu öne sürmek saçma olacaktır. Spinoza'nın tözü sayının dışında ortaya konulur; gerçek ayrım sayısal değildir.

Yine de gerçek ayrımın bu karmaşık mantıksal gelişimi, Deleuze'e niçin çok temel görünür? Spinoza'nın tözü tartışırken, Kartezyen ve Skolastik felsefedeki kullanımından kesinlikle haberdar olmasına rağmen, "gerçek ayrım" terimini kullanmadığının farkında olmamız lazım. Deleuze, bu terimi varlık ve fark arasındaki temel ilişkiyi öne çıkartmaya hizmet ettiği için önerir. "Gerçek ayrım"ın bu zorlama ve taraflı kul-

lanımı ilgimizi Deleuze'ün özgün fark kavramına çekmelidir. Descartes'ın gerçek ayrımı ilişkiseldir (x ve y arasında bir ayrım vardır); veya daha açıkçası, büsbütün olumsuzlama üzerine kurulu bir fark kavramı (x, y'den farklıdır) önerir. Spinoza'nın meydan okuması, gerçek ayrımın bu ilişkiyel veya olumsuz yönünü yok etmektir. Gerçek ayrımı, bir "... arasında ayrım" ya da "... den farkı" biçiminde ortaya koymaktansa Spinoza, gerçek ayrımı kendinde tanımlamak (x'te bir ayrım vardır ya da daha ziyade, x farklıdır) ister.⁵ Burada Bergsoncu yankılara bir kez daha duyarlı olmak zorundayız: "Herhangi bir sayısal ayrımdan koparılmış olarak, gerçek ayrım mutlaka taşınır. Varlıktaki farkı ifade etmeye muktedir hale gelir ve sonuçta diğer ayrımların yeniden yapılanmasını ortaya çıkarır" (*Expressionism in Philosophy: Spinoza* 39, değiştirilmiştir). Bu ifade, Deleuze'ün Bergson üzerine ilk denemesindeki bir pasajla çarpıcı bir benzerlik taşır: "İşsel farkı olduğu gibi, saf işsel fark olarak düşünmek, saf fark kavramına ulaşmak, farkı mutlaka yükseltmek, Bergson'un çabasının anlamı bunlardır işte" ("Bergson'da farkın kavranışı" 90 [63]). Burada ortak olduğunu gördüğümüz şey, farkın ontolojik temellendirmesi ve varlığın temelinde farkın merkezi rolüdür. Hem Bergson'da hem de Spinoza'da farkın özsel niteliği, bir yandan onun işsel nedenselliği, diğer yandan ise onun mutlaka daldırılmışlığıdır. Daha önce ısrarla üzerinde durduğumuz gibi, Deleuze'ün Bergsoncu farkı okuması, üretici bir varlığın, kökünü materyalist gelenekte ve Skolastiklerde bulabileceğimiz işsel ve etkin bir neden-

5 "Fark" ve "ayrım" Deleuze düşüncesinde aynı rolü oynuyor gördüklerinden, burada onları birbirlerinin yerine geçebilirlermiş gibi kullanıyorum. Bununla beraber, kendimize bu iki terim arasında önemli bir nüans olup olmadığını sorabiliriz. Aslında "fark"ın genel kullanımı bir diğer ya da dışsal nedeni ima eder ve bu yüzden "ayrım" varlığın tekilliğini tanımlamak için daha iyi bir terim olabilir. Elbette şu iki ayrı bağlamı aklımızda tutmamız lazım: Bergson'un "fark"ı kullanımı temelde biyoloji ve mekanizmden kaynaklanırken, Spinoza'nın ayrımlar düşüncesinin ilkin Descartes'e ve sonra Skolastiklere bağlanması gerekir.

sel dinamiğin belli bir kavranışına sıkıca bağlıdır. Bu kavrayış tüm önemini Spinoza'da kazanır: "Spinoza'nın ontolojisi, *kendi kendisinin nedeni, kendinde neden ve kendisiyle neden* nosyonlarıyla belirlenmiştir" (*Expressionism in Philosophy: Spinoza* 162). Varlığın gerçek ayrımına hayat veren şey, bu içsel nedensel dinamiktir. Hem kendinde varlığı destekleyen, hem de gerçek varlığı niteleyen tüm farklar için temel sunan şey, bu mutlak olumlu farktır. Böyle olduğu oranda, Bergson'un doğa farkı ile Spinoza'nın gerçek ayrımı arasında olumlu bir bağıntı vardır: "*Non opposita sed diversa* (karşıt değil farklı) yeni bir mantığın formülüdür. Gerçek ayrım, karşıtlık ve yoksunluktan bağımsız yeni bir 'olumsuz' kavrayışını açar görünmüştür" (*Expressionism in Philosophy: Spinoza* 60). Her iki durumda da özel bir fark kavramı karşıtlığın yerini alır: Bu ne dışsal bir nedene, ne de dışsal bir dolayımına işaret eden, tümüyle olumlu bir farktır – salt fark, kendinde fark, mutlağa yükseltelen fark.

Anlamı doğrudan açık olmadığından bu nokta üzerinde biraz durmamız gerekir. Sayısal olmayan bir ayrımla ne kastediliyor olabilir? Bir başka deyişle, mutlak olarak sonsuz ve bölünemez bir şey nasıl farklı olabilir? Hiçbir başka gerektirmeyen bir fark nedir? Mutlağı, olumsuzlama olmaksızın nasıl anlayabiliriz? Bu soruların ortaya koyduğu çok büyük güçlükler, *Etik*'in başlangıcının önüne koyduğu iddialı göreve işaret eder: "Spinoza olumlu sonsuzluğun güç ve edimselliğini meydana çıkarmak için özgün bir kavramsal çerçevenin tüm kaynaklarına ihtiyaç duyuyordu" (*Expressionism in Philosophy: Spinoza* 28). Burada Spinozacı varlığın tekilliği ilkesi ile karşı karşıyayız. Bir ilk tahmin olarak, tekilliğin monizm ile panteizmin mutlak olumluğunun birliği olduğunu söyleyebiliriz: Biricik töz tüm dünyayı doğrudan aşılır ve ona hayat verir. Bu tanımın sorunu, tözün idealist bir yorumunun önünü açık bırakması ve sonsuzla belirsiz arasında bir karışıklığa yol açmasıdır. Başka bir deyişle idealist bir perspektiften, mutlak töz bir belirlenimsizlik olarak ve panteizm de akozmizm olarak okunabilir. Bunun-

la beraber, Deleuze'ün yorumu bu olanağın önünü tamamen keser. Varlık sadece biricik ve mutlak sonsuz olması itibariyle değil, daha önemlisi *fark edilebilir* olduğu için tekildir. *Etik*'in olanaksız başlangıcı budur. Töz olarak tekil varlık kendisi dışındaki herhangi bir şey“den ayrı” veya on“dan farklı” değildir. Şayet öyle olsaydı, onu kısmen başka bir şey aracılığıyla tasarlamak zorunda kalacaktık ve böylece o, töz olmayacaktı. Ayrıca yine de varlık farksız değildir. Burada Spinoza'nın töz tanımının radikalliğini kavramaya başlayabiliriz: “Tözden, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi anlıyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi” (T3). Varlığın ayrımı kendi içinden doğar. *Causa sui* varlığın hem sonsuz, hem de belirli olduğunu ifade eder: Varlık fark edilebilirdir. Öyleyse gerçek ayrımın ilk görevi varlığı tekil olarak tanımlamak, onun farkını başka herhangi bir şeye göre olmaksızın ve ona dayanmaksızın tanımaktır. Varlık mutlak olarak sonsuz ve bölünemez olduğu kadar aynı zamanda ayrı ve belirli olduğu için, gerçek, sayısal olmayan ayrım varlığın tekilliliğini tanımlar. Deleuze'de tekilliliğin bireysellik ya da tikellikle hiçbir ilgisi yoktur. O daha ziyade etkin nedensellik ve içsel farkın eşleştiğidir: tekil fark edilebilirdir, çünkü o kendinde farklıdır.

3.2 İfade edici sıfatlar ve biçimsel ayrım: Tek anlamlılık

Bu noktada her ikisi de mutlak olumlu ve içsel bir farkla hayat kazanan varlığın tekil kavrayışlarını sunduğu için, Deleuze'ün Bergsoncu virtüellik okumasını Spinozacı tözle özdeşleştirebiliriz gibi görünüyor.⁶ Bununla birlikte, varlığın te-

6 Bergson ve Spinoza'daki varlığın tekilliği hakkındaki ortak tezi ortaya koyduğumuz takdirde, çoğunlukla önemli bir fark olduğu düşünülen şu tespiti kabul etmek zorundayız: “Spinoza felsefesi bir zorunluluk felsefesi iken, Bergson'un felsefesi bir olumsuzluk felsefesidir” (Zac, “Les thèmes spinozistes” 126). Herhangi bir felsefe tarihi öğrencisi, Zac gibi, Spinoza bir “mutlak belirlenimci” iken Bergson'un “öngörülemez yenilik” üzerine bir ontoloji kurduğunu söyleyecektir. Bununla beraber bu geleneksel kar-

killiğinin oluşturduğu bu ortak alanı bir kez öne sürdüğümüzde, Spinoza'nın sıfat kavrayışı gerçek bir kalkış noktası, derin bir katkı olarak ortaya çıkar. Buraya kadar, gerçek ayrımın bir sayısal ayrım olmadığını veya Bergsoncu terimlerle söylersek, doğa farkının bir derece farkı olmadığını saptadık; şimdi Spinoza'nın sıfatlar teorisiyle birlikte, Deleuze gerçek ayrımın aynı zamanda biçimsel bir ayrım olduğunu göstermek üzere, bu argümanı Bergson'un ötesine taşıyacak. Sıfatların biçimsel ayrımını inceleyerek, Deleuze ikinci bir Spinozacı ontolojik ilkeye ulaşır: varlığın tek anlamlılığı ilkesi. Varlığın tek anlamlılığını kavramak için, onun anlamlılığının, ifade ediciliğinin bir incelemesiyle başlamak zorundayız. Deleuze'ün okumasında, Spinozacı sıfatlar varlığın ifadeleridir. Geleneksel olarak, Tanrı'nın sıfatları sorunu Tanrısal isimlere sıkı bir biçimde bağlıdır. Spinoza bu geleneği sıfata Tanrısal ifadede etkin bir rol vererek dönüştürür: "Sıfat artık yüklenmez, ama bir anlamda 'yüklemsel'dir. Her bir sıfat bir özü ifade eder ve onu töze yükler" (45). Tanrısal isimler meselesi bir tanrısal ifade sorunsalı haline gelir.

Deleuze, Spinoza'nın ifade edici sıfatlar teorisini konumlandırmak için teolojik paradigmaların basit bir ilerleyişini tasarlar. Olumsuz teolojiler genelde Tanrı'yı evrenin nedeni olarak kabul ederler, fakat dünyanın özünün Tanrı'nın özü olduğunu reddederler. Dünya bir Tanrısal ifade olmakla birlikte Tanrısal öz kendi ifadesinin özüne daima üstündür veya onu aşar: "Gizleyen şey aynı zamanda ifade eder, ama ifade eden de hâlâ gizler" (53). Dolayısıyla öz veya töz olarak Tanrı, yalnızca ifadenin yüce, aşkın ve gizli kaynağı olarak olumsuz bir biçimde tanımlanabilir. Olumsuz teolojinin Tanrı'sı ifade edicidir, ama belli bir özsel saklamayla. Aksine olumlu teolojiler, Tanrı'yı dünyanın hem nedeni hem de özü olarak kabul ederler.

şıtlık konusunda çok şüpheliyim. Deleuze'ün eserinde, Spinoza'nınkindede olduğu gibi, zorunluluk ve olumsuzluk, belirlenim ve yaratıcılık arasındaki geleneksel ayrımların etkin bir biçimde yıkıldığını görürüz.

Bununla beraber, bu teoriler arasında Tanrı'nın olumluluğunu kabul etmeleri bakımından önemli ayrımlar vardır. Deleuze, ifade edici teolojileri analogik teolojilerden ayırmayı çok önemli bulur. Örneğin Thomasçı gelenekte Tanrı'ya yüklenen nitelikler, Tanrı ve dünyanın yaratıkları arasında analogik bir ilişkiyi ima eder. Bu kavrayış hem Tanrı'yı en yüce konuma yükseltir hem de varlığın ifadesini çift anlamlı kılar. Tanrı ve yaratıklar biçim olarak farklıdır ve bu yüzden aynı anlamda söylenemezler, ama analogi tam da bu gediği kapatmak için kullanılır. Analogi, Tanrı ve şeyler arasındaki özsel özdeşlik ve biçimsel farkı uzlaştırmayı önerir. Spinoza'nın sıfat teorisi ise bu formülü tersine çevirir: "Sıfatlar, özünü oluşturdıkları Tanrı'da ve onları özsel olarak ima eden kipler ve yaratıklarda ortak olan biçimlerdir" (47). Analogi teorilerinin aksine, Spinoza'nın sıfatı bir biçim ortaklığı ve bir özler ayrımı öne sürer: "Spinoza'nın metodu ne soyut ne de analogiktir. Ortaklık üzerine kurulu biçimsel bir metottur" (48). Bununla beraber, bu Spinozacı öz ayrımı olumsuz teolojik kavrayışa geri gönderilmemelidir. Sıfatlar (ifadeler) sayesinde, töz (ifade eden fail) kipler (ifade edilenler) dünyasına mutlak olarak içkindir. İfade edici failin özü ile ifade edilenin özü arasındaki ayrım, birinin öbüründe içkin olmasını engellemez. Tanrısal olan, mutlak olarak ifade edilir; hiçbir şey gizlenmiş değildir; ne saklama vardır ne de fazlalık. Spinoza'nın varlığın tekliği kavrayışı, onun bu olumsuz teolojik paradigmaya karşıtlığını açıkça gösterir: İçkinlik yüceliğe karşıt olarak; panteizm aşkınlığa karşıt olarak konulur. Spinoza'nın Tanrı'sı dünyada saklısız bir biçimde, tümüyle ifade edilir. Spinozacı monizm hem olumsuz, hem de analogik tüm düalizmlere karşı çıkar. Bu mutlak ifadeye izin veren merkezi unsur, sıfatta içerilen biçimlerin ortaklığıdır.

Deleuze sıfatları özelliklerden ayırdığında ifade ve analogi arasındaki ayrım daha açık hale gelir. "Özellikler (sıfatları) hakkıyla ifade etmez, çünkü bunlar *ifade edici* değildirler" (50). Tanrı'nın özellikleri (her şeye güç yetirme, her şeyi bilme, mü-

kemmellik vb.) Tanrı'nın doğasına ait hiçbir şeyi ifade etmez: Özellikler sessizdir. Onlar bize göstergeler, vahiyler ve emirler olarak görünür. Özellikler, bize ortak bir biçim sunmadıklarından, doğa hakkında herhangi bir şeyi anlamamızı sağlamayan, aklımıza sokulmuş nosyonlardır. Deleuze, bu yüzden, "Tanrı kelamı"nın iki anlamı arasında ayrım yapar: biri ifade olarak sıfata işaret eder ve bir diğeri gösterge olarak özelliğe işaret eder: "*Bir simge daima bir özelliğe bağlıdır; daima bir emre işaret eder ve itaatimizi temellendirir. İfade daima bir sıfatla ilişkilidir; bir özü, yani mastar halindeki bir doğayı ifade eder; onu bizim için bilinir hale getirir*" (57). Bir kez daha belirtmek gerekirse, sıfatların ifadesi sadece varlığın ortak biçimleri sayesinde meydana gelebilir. Bu kavrayış iki yönden görülebilir: Bir yandan sıfatlar aracılığıyla, Tanrı kipler dünyasında mutlak olarak *içkindir* (tümüyle ifade edilmiştir), diğer yandan ise sıfatların ortak biçimleri sayesinde kipler tanrısal töze tümüyle *katılırlar*. İçkinlik ve katılma, sıfatların ifadesinin iki yönüdür. İfade edici sıfatların sağladığı anlayış ile analogik özelliklerin dayattığı itaati birbirinden ayırt eden, bu katılımdır. Bir göstergeler sistemi bize varlık hakkında hiçbir şey söylemez; sessiz göstergeler ve semiyolojinin emirleri ontolojiyi tümüyle kapatır. Sadece ifade, varlığa dair bilgimizi açabilir.⁷

Buraya kadar, varlığın ortak biçimleri sayesinde sıfatların ifadesinin temeli üzerinde, olumsuz teolojiyi ve analogik olumlu teolojiyi eleştirdik. Gerçek ayrım, bir dereceye kadar ortak biçimler kavrayışını ima eder: Varlığın tekiliği tanrısalın dünyada mutlak içkinliğini gerektirir, çünkü eğer Tanrı mutlak

7 Deleuze'ün ifade tematiğine vurgusu, ontolojik temeller üzerinde semiyolojiye karşı bir polemiğe oluşturur. Bir göstergeler sistemi varlığı bir üretici dinamik olarak kabul etmez, varlığı nedensel soykütüğü aracılığıyla anlamamıza yardımcı olmaz. Altmışlardaki Fransız yapısalcı ve semiyolojik söylemin büyük bir kısmına dayanak oluşturan "yok neden" (*absent cause*) olumlu bir ontolojik temeli reddeder. Bir ifade teorisi, aksine, nedeni mevcut kılmaya ve varlığın soykütüğünü açıklayarak bizi ontolojik bir temele geri götürmeye çalışır.

içkin olmasaydı, iki töz arasında ayrım yapmamız gerekirdi. Bununla beraber, mutlak içkinlik, tek anlamlılığın gerekli ama yeterli olmayan bir şartıdır. Sıfatlar sadece (içkinlikten kaynaklanan) içsel bir ortak biçimle değil, aynı zamanda dışsal bir çoğullukla da ayırt edilirler. Bir başka deyişle, bu ifade edici, olumlu bir teoloji teorisini izlemek için, her bir sonsuz sıfatta cisimleşmiş olan biçimsel ortaklık, farklı sıfatlar arasındaki biçimsel ayrımla tamamlanmak zorundadır. Tanrısal öz sadece bir sıfatta değil, *biçimsel olarak ayrı sıfatların* sonsuz sayısı içinde de ifade edilir. Öyleyse bu olumlu çerçeveyi doldurmak için Deleuze, geriye Duns Scotus'a doğru Spinoza'nın sıfatlar teorisinin izini sürer.⁸ “Şüphesiz, olumlu bir teoloji girişimini başka herhangi birinden daha öteye taşıyan Scotus olmuştur. O, yeni-Platoncuların olumsuz yüceliğini ve Thomasçılarının sahte olumlamasının kusurlarını derhal ortaya koyar” (63). Duns Scotus'un olumlu teolojisi biçimsel ayrım teorisiyle ayırt edilir. Bu kavram, onun hem sıfatlar arasındaki farkları hem de her bir sıfattaki ortaklığı sağlayabilmesini mümkün kılan mantıksal bir mekanizma sunar: Sıfatlar biçimsel olarak ayrı ve ontolojik olarak özdeşdir. “Burada adeta, birinin çoğulluğunun diğerinin basitliğiyle mükemmel bir biçimde uyumlu olduğu, biri biçimsel aklın, diğeri varlığın olmak üzere iki düzen vardır” (64). Biçimsel olarak ayrı sıfatların olumlu ifadesi, Duns

8 Deleuze, Duns Scotus ve Spinoza arasındaki ilişkiyle ilgili olarak, felsefi tarihyazımına nadir dalışlarından birini yapar (63-67). Spinoza'nın Duns Scotus'u doğrudan okumuş olmasının pek muhtemel olmadığını söyler; ancak Duns Scotus'u kesinlikle okumuş olan Juan de Prado aracılığıyla Spinoza, Scotusçu tek anlamlılık ve biçimsel ayrım açıklamasından haberdar olmuş olabilir. Deleuze bu Duns Scotus-Spinoza düşünce eksenini, onun düşmanı olan Suarez-Descartes ekseninin karşısına koyar. Mücadele hatları (Suarez ve Descartes'teki) çift anlamlılık, yücelik ve analojiye karşı, (Duns Scotus ve Spinoza'daki) tek anlamlılık, içkinlik ve ifadedir. Deleuze'ün felsefe tarihine dair düşünceleri her zaman olduğu gibi çok anlamlıdır, fakat filoloji ve tarihyazımı açısından tam olarak geliştirilmiş değildir. Duns Scotus'taki biçimsel ayrım teorisinin bir açıklaması için bkz. Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, s. 599vd.

Scotus için olduğu gibi Spinoza için de varlığın tek anlamlılığının bir kavrayışını oluşturur. *Tek anlamlılık, tam da varlığın her zaman ve her yerde aynı anlamda ifade edildiği anlamına gelir*; bir başka deyişle, sıfatların her biri varlığı farklı biçimde ama aynı anlamda ifade eder. Bu yüzden tek anlamlılık, sıfatlar arasında biçimsel bir fark, ama aynı zamanda gerçek ve mutlak bir ontolojik ortaklık ima eder.

Bununla birlikte, Deleuze Spinoza'nın tek anlamlı varlık teorisinin, sıfatların ifadeliliğinin Spinozacı kavranışı sayesinde, Duns Scotus'unkinden oldukça üstün olduğunu dikkatle belirtir. Duns Scotus'ta sıfatlar olarak isimlendirilen şeyler -adalet, iyilik, bilgelik ve diğerleri- gerçekten sadece özelliklerdir. Son keredede, Duns Scotus fazlasıyla bir teolog olarak kalır ve bu yüzden tanrısahın belli bir yüceliğini terk edemez: "Çünkü onun teolojik, yani "yaratıcı" perspektifi, onu tek anlamlı varlığı *yansızlaştırılmış, farksız* bir kavram olarak tasarlamaya zorlamıştır" (67). Duns Scotus'ta yaratıcı Tanrı'nın tüm şeylerin nedeni olması, onun kendi kendisinin nedeni olmasıyla *aynı anlamda* değildir. Tek anlamlı varlık Duns Scotus'ta mutlak olarak tekil olmadığından, bir şekilde farksız, ifadesiz kalır. Oysa Spinoza'nın gerçek ayrımı, tek anlamlılığı olumlama seviyesine yükseltir. Spinozacı sıfatta varlığın ifadesi varlığın olumlanmasıdır: "Sıfatlar olumlamalardır; fakat olumlama kendi özünde daima biçimsel, edimsel, tek anlamlıdır: İşte onun ifadeliliği burada yatar. Spinoza felsefesi bir salt olumlama felsefesidir. Olumlama *Etik*'in tümünün dayandığı spekülâtif ilkedir" (60). Spinozacı bağlamda Deleuze, olumlamanın özgün ve kesin bir tanımını verir: O, tümüyle varlığın mutlak tekilliği ve tek anlamlılığı üzerine ya da başka bir deyişle, varlığın tam ifadeliliği üzerine kurulu, spekülâtif bir ilkedir. Ve burada bir kez daha Spinoza'nın tipik bir Bergsoncu değerlendirmesini fark edebiliriz: "Spinoza spekülasyondaki kahramanca şeye parmak basmamıza izin verir" (*Ecrits et paroles* 587). Olumlama salt, spekülâtif bir felsefenin kahramanca uğrağını, doruğunu oluşturur.

Değerlendirme: Ontolojik spekülasyon

Bir an için duralım ve buraya kadar ele aldığımız zemin üzerine dikkatle düşünelim. Aslında Deleuze Spinozacı sistemin ilk iki büyük adımını, yani tözün işlenişini ve sıfatları alternatif bir spekülasyon mantığı olarak, Hegelci ilerlemeye karşıtlık içinde değil, tersine ondan tamamen özerk bir biçimde okur. Bu kavramsal özerklik, sadece Spinoza'nın Deleuze'ün eserinin evriminde nasıl bir dönüm noktası olduğunu değil, aynı zamanda Deleuze'ün yorumunun, Kıta felsefesinde uzunca bir süre Hegelci bir okumanın hâkimiyeti altında kalan Spinoza incelemeleri açısından nasıl bir devrim oluşturduğunu da açıklar. Deleuze'ün Nietzsche incelemesini okurken, Deleuze'ün kendi düşüncesini bütüncül eleştiri teorisi sayesinde diyalektik alandan özgürleştirmekte olduğunu öne sürdük. Spinoza'da bu süreç tamamlanmıştır. Bununla beraber, metnin hiçbir yerinde Hegel'den bahsedilmese bile, Deleuze'ün Spinozacı temelini damgasını vurduğu bu çok önemli kavramsal özerkliği gösterebilmek adına, Hegelci ontolojiyle rahatlıkla bir karşılaştırma yapabiliriz. Aslında Hegel'in Spinozacı ontoloji üzerine kendi yorumu ve eleştirisi, Deleuze'ün eserinin farklarına dikkat çekmeye hizmet eder; Deleuze'ün Spinoza'da tözün tekilliği ve sıfatların tek anlamlılığı üzerine okumasının oluşturduğu radikal çıkışı Hegelci bir perspektiften tanıyabileceğiz.

Burada meselenin dönüm noktası Hegelci belirlenim kavrayışıdır. Hegel Spinozacı tözün sadece belirlenimsiz olduğunu değil, aynı zamanda tüm belirlenimlerin mutlakta eridiğini iddia eder (*Mantık Bilimi* 536). Hegel'e göre hiçbir başka ya da sınırlandırma içermediğinden Spinozacılıktaki biricik ve mutlak varlık, belirlenim veya fark için bir temel sağlayamaz. Belirli varlığın nitelik ve gerçeklik kazanabilmek için, kendi içinde kendi başkasını olumsuzlaması ve kapsaması gerekir. Spinozacı tekillik kavrayışı mantıksal bir olanaksızlıktır. Hegel'i en çok kızdıran şey, tam da varlığın tekil olarak tanımlanmasıdır

ve Hegel'in kabul etmeyi reddettiği nokta da budur: O, Spinozacılığın bir akozmizm olduğunu iddia eder. Aslında tekillik Hegel için gerçek bir tehdittir, çünkü o diyalektiğin spekülâtif temelini reddini oluşturur. Bu bağlamda Hegel'i Spinoza üzerine şu son yargıyı vermeye yönlendiren teorik talepleri açıkça anlayabiliriz: "Onun ölüm nedeni kendisine uzun acılar çekti-ren veremdi. Bu durum, onun tüm tikellik ve bireyselliklerin bir tözde yok olduğu felsefi sistemiyle uyum içindeydi" (*Lectures on the History of Philosophy* 257). Belirlenim yadsındığında, filozof Spinoza da hiçlikte kaybolur.

Deleuze'ün gerçek ayırım okuması, bu yorumla keskin bir zıtlık (ama karşıtlık değil) içindedir. Daha önce öne sürdüğümüz gibi, gerçek ayırım varlığı kendi içinde farklı olarak sunar. Tekil varlık, varlık dışında hiçbir şeyden farklı değildir ve o ne farksız ne de soyuttur: O, basitçe fark edildir. Öyleyse, tekil varlık ve belirli varlık arasında bir karşıtlık kurmak yanlış olacaktır. Tekillik hem belirlenimdir hem de değildir. Başka bir deyişle, Spinoza'nın varlığı, biricik töz, nitelenmiş olması ve farklı olması anlamında belirlidir. Ancak o sınırlanmış olmak anlamında belirli değildir. Deleuze'ün sayı tartışması işte burada devreye girer. Eğer töz sınırlı olsaydı (ya da sayısız olsaydı) dışsal bir neden içermek zorunda olurdu. Aksine töz mutlak olarak sonsuzdur ve kendi kendisinin nedenidir. *Causa sui* herhangi bir ideal anlamda okunamaz: Varlık kendi kendisinin maddi ve etkin nedenidir ve bu sürekli kendi kendini üretme edimi, dünyanın bütün gerçek belirlenimlerini de beraberinde getirir. "*Omnis determinatio est negatio*"? Açıkçası, Deleuze'ün Spinoza'sında bu eşitliğe yer yoktur – bir karşıtlık noktası olarak bile yer yoktur. Varlık asla belirlenimsiz değildir; o gerçekliğin tüm bir tazeliğini ve maddiliğini dolaysızca beraberinde getirir. Burada, Hegelci sorunsaldan bu gerçek kavramsal özerklikle birlikte, Deleuze'ün düşüncesinde anlamlı bir evrimi ayırt edebileceğimizi ileri süreceğim. Daha önceki Bergson incelemelerinde bu meseleyle ilgili olarak belli bir çift anlam-

lılığı fark etmiştik. Deleuze'de, Bergson'la birlikte, belirlenime karşı çıkma ve bunun yerine belirlenimsizliği olumlama eğilimi vardı. Belirlenimsizlik önermesi, varlığın dışsal bir nedenle kısıtlanmaması ya da sınırlanmamasına olanak verir. Bu konunun her iki yönünün, yani belirlenime karşıtlık ve belirlenimsizliğin kabulünün sorunsal bir şey olduğu ortaya çıktı. Aslında belirlenimin diyalektik sürecinin ritmine karşı çıktığında Deleuze, onun karşısını (belirlenimsizlik) kabul ediyordu ve bu yüzden diyalektik alanda kapalı kalmıştı. Oysa Spinozacı bağlamda belirlenim ve belirlenimsizliğin aynı derecede yetersiz terimler olduğunu gördük. Tekillik içsel farka işaret eden kavram, bir olumsuzlamalar diyalektiğine başvurmaksızın mutlak sonsuz varlığı gerçek olarak niteleyen gerçek ayrımdır. Tekillik kavramı Hegelci teorik ufuktan gerçek ayrılığı oluşturur.

Spinozacı tözün iki yorumundaki bu fark, sıfatların yorumunda sürer ve gelişir. Hegel'in sıfat okuması büyük ölçüde, doğrudan onun töz yorumundan çıkar: Töz sonsuz bir belirlenimsizlik olduğundan, sıfat tözü sınırlandırmaya, onu belirlemeye hizmet eder (*Mantık Bilimi* 537). Hegel, temel olumsuzlamalar oyununu dışarıda bıraktığı için başarısızlığa mahkum olan, tözden sıfatlara doğru teorik hareketi belirlenim diyalektiğinin gölge imgesi olarak kavrar. Deleuze'ün sıfat okuması, yine onun farklı töz yorumuna dayalı olarak çok farklı bir yönde ilerler. Onun bakış açısına göre, töz zaten gerçek ve nitelenmiş olduğu için, hiçbir belirlenim sorunu yoktur, daha ziyade, Deleuze'e göre, sıfatlar ifade rolünü üstlenir. Sıfatlar sayesinde varlığın mutlak içkinliği ya da ifadeliliğini tanırız. Ayrıca sonsuz ve eşit ifadeler, varlık her zaman ve her yerde aynı anlamla ifade edildiğinden dolayı, onun tek anlamlılığını meydana getirirler.

Tözün yorumlanmasındaki merkezi mesele belirlenimse, sıfatların yorumu da südüra odaklanır. Deleuze'ün ifade teorisi, Hegel'in Spinozacılığın "Doğulu bir *südür* kavrayışı" olduğu yargısına (*Mantık Bilimi* 539) etkin bir meydan okuma oluşturur. Hegel'e göre, Spinozacı varlık hareketi, telafi edilemez bir

bozunmalar dizisidir: “Südûr süreci sadece bir *vuku* olarak, oluş ise sadece ilerleyen bir yitiş olarak kabul edilir” (539). Deleuze, bu Hegelci eleştiriye karşı, felsefe tarihinde südûr ve içkinlik arasındaki ilişkinin genişletilmiş bir çözümlemesi biçiminde bir yanıt sunar. Bekleneceği gibi, bu Deleuzecü felsefe tarihi sadece olumlu ontolojik süreçleri göz önünde bulundurarak Hegelci ve diyalektik geleneği tamamen görmezden gelir. Südûr ve içkinlik felsefelerinde ortak olan şey, tam da bu olumlu harekettir: Her ikisi de içkin bir nedensellikle hayat bulur. “Bunların ortak özelliği ikisinin de kendisini terk etmemesidir; bunlar üretirken *kendilerinde kalır*” (*Expressionism in Philosophy: Spinoza* 171). Varlık tekil olduğundan onun üretimi hiçbir başkayı içeremez. Bununla beraber, türetici neden ve içkin nedenin üretme biçimlerinde önemli bir fark vardır. “Bir neden ... etkisi, kendisinden taştığında olduğundan çok nedende içkin [immané] olduğu zaman içkindir. İçkin bir nedeni tanımlayan şey, etkisinin onda olmasıdır - elbette sanki başka bir şeydeymiş gibi, ama yine de onda olarak ve onda kalarak” (172). Bu yüzden içkin nedenin özü ve onun etkisinin özü arasındaki fark, hiçbir zaman bir bozunma olarak yorumlanamaz. Özler düzleminde, neden ve etki arasında mutlak ontolojik bir eşitlik vardır. Diğer yandan türetici bir süreçte, etkinin nedene göre dışsallığı nedensel zincirde ardı sıra bozunmalara ve bir özler eşitsizliğine yol açar.

Bu noktada, Spinoza ontolojisinin bir südûr değil, içkinlik felsefesi olduğunu açıkça görebiliriz. İçkinliğin özsel eşitliği tek anlamlı bir varlık talep eder: “Varlık kendinde eşit olmakla kalmaz, o tüm varlıklarda eşit biçimde mevcut görünür” (173). İçkinlik varlıkta herhangi bir yücelik ya da hiyerarşi biçimini reddeder: Sıfatların tek anlamlılığı ilkesi, varlığın bütün biçimlerinde eşit olarak ifade edilmesini gerektirir. Bu yüzden tek anlamlı ifade südûrla bağdaşmazdır. Deleuze’ün açıklamasının ortaya koyduğu şey, içkinlik ve ifadenin bir birleşimi olarak Spinoza ontolojisinin, varlığın dağılması,

“ilerleyen yitiş” biçimindeki Hegelci eleştiriye elverişli olmadığıdır. Deleuze bunu Nicholas Cusanus’a başvurarak, Ortaçağ felsefesinin terimleriyle açıklar: “Tanrı her şeyin kendisinde olması anlamında evrensel karmaşıklık ve kendisinin her şeyde olması anlamında da evrensel açıklama” (175). Deleuze’e göre, Spinozacılığın içkinliği ve ifadesi Ortaçağa ait *complicare-explicare* çiftinin modern bir versiyonunu sunar. İfade, açıklayıcı ya da merkezkaç bir hareket olduğu oranda aynı zamanda varlığı kendine geri toplayan karmaşıklaştırıcı veya merkezci bir harekettir. Öyleyse Deleuze’ün çözümlemesi sadece Spinoza’yı alternatif bir ontolojik spekülasyon mantığı olarak sunmakla kalmaz, aynı zamanda bize Hegelci Spinoza eleştirisine yanıt verebilmek için terimler sağlar.

Buraya kadar Deleuze’ün, *Etik*’in ontolojik spekülasyonun ilkelerini yoğunlaştırılmış biçimde sunan başlangıcını (kabaca İÖ14’ e kadar) okuması üzerinde durduk. Şimdiye kadar geliştirilen şeyin basitliği hakkında çok açık olmamız gerekir: “tözün mantıksal bir kuruluşu, fiziksel hiçbir şeyin yer almadığı bir bileşim” (79). *Etik*’in başlangıcında geliştirilen bu yapı iki ilkeden oluşur: tekillik ve tek anlamlılık. Bu aynı iddiayı, Spinoza’nın *Etik*’in başlangıcında Tanrı tanımının (T6) sadece nominal bir tanım değil, gerçek bir tanım olduğunu gösterdiğini söyleyerek de başka bir yoldan daha doğrulayabiliriz: “Bu, bize bir doğayı, mutlağın ifade edici doğasını sunan yegane tanımdır” (81). Mutlağın tekil ve tek anlamlı olarak ifadesi sayesinde, Spinoza Tanrı fikrinin mantıksal bir kuruluşunu elde eder. Bununla beraber, bu teolojik terminolojiyi geleneksel bir anlamda okursak kesinlikle hayal kırıklığına uğrarız. Bilhassa Bergson Spinoza’nın sunumunun bu salt mantıksal karakterine karşı çıkar: “*Etik*’in ilk bölümünün Tanrı’sı, tıpkı daha önce hiç çember görmeyen bir geometricinin gözünden bir çember gibi, tüm deneyimlerin dışında ortaya konulur” (aktaran Mossé-Bastide, “Bergson et Spinoza” 71, Bergson’un 1912 Collège de France’daki dersinden alınmıştır). Bununla beraber, Spino-

za, herhangi bir geleneksel anlamda Tanrı fikri ya da imgesi kurmamaktadır. O, spekülasyonun gerçek ontolojik ilkelerini keşfetmek için varlığı deşmektedir. Spinoza'nın ulaştığı şey, varlığın üretimine ve kuruluşuna yol gösteren basitçe tekillik ve tek anlamlılık gibi temel genetik ilkelerdir. Öyleyse *Etik*'in başlangıcında hipotetik olan hiçbir şey yoktur; bunun yerine o, varlığın genetik silsilesinin spekülatif bir gelişimi, "tözün soykütüğü"dür (Deleuze, "Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult" 432). Tanrı tanımının (T6) gerçekliğini açıklayan ilkeler tözün yaşamının kendisinin ilkeleridir; onlar varlığın a priori kuruluşudur (*Expressionism in Philosophy: Spinoza* 81). Deleuze bu tanımın genetik bir tanım olduğunu söylediğinde, tam da varlığın ilkelerinin etkin ve kurucu olduğunu ifade etmektedir. Bu ilkelerden varlığın kendisi yayılır.

Çözümlemenin bu noktasında varlık hakkında (Tanrı hakkında) bütün bildiğimiz şudur: O, tekildir ve tek anlamlıdır. Spekülasyonun doğası ve sınırlarına dair bu olumlamada örtük bir polemik vardır. Spekülasyon sayesinde öğrenebileceğimiz hakikatler çok az ve çok basittir. Spekülasyon dünyayı meydana getirmez ya da varlığı kurmaz, o sadece bize varlığın meydana getirildiği temel ilkeleri sağlar. Spinoza bu olgunun açıkça farkındadır ve eğer onun spekülasyonundan daha fazlasını beklersek, onun "buzdan Tanrı"sı, Bergson gibi bizi de hayal kırıklığına uğratacaktır. Spinoza'da varlığın gerçek kuruluşu, spekülasyon alanından özerk başka bir etkinlik alanında, ontolojik bir pratik içinde meydana gelir. Bu noktada Spinozacı düşüncenin niçin Hegelci (ya da idealist) bir çerçeve içine geri alınabilir olmadığını açıkça görebiliriz. Ontolojik spekülasyon üretici değildir; varlığın kurucusu değildir. Spekülasyon yalnızca varlığın üretici dinamiğinin dış hatlarını izler. Dikkatimizi derhal Spinozacı pratiğin kurucu doğasına çevireceğiz, fakat bundan da önce üçüncü ve son bir ontolojik ilkeyi soruşturmalıyız: eğer olmasaydı Spinoza'nın düşüncesinin spekülatif kalacağı ve asla bir pratik felsefeye dönüşemeyeceği, varlığın güçleri ilkesi.

3.3 Varlığın güçleri

Spinozacı güç ilkesinin tohumları Tanrı'nın varlığının a posteriori kanıtlarında bulunabilir. Deleuze öncelikle Kartezyen apriorikanıtı bir çerçeve olarak sunarak bu kanıtları ele alış tarzını hazırlar. Descartes'ın kanıtı mükemmellik ya da gerçekliğin nicelikleri üzerine kuruludur: Bir nedenin en az kendi etkisi kadar gerçekliğe sahip olması gerekir; bir fikrin nedeninin en az fikrin sahip olduğu nesnel gerçeklik kadar biçimsel gerçekliğe sahip olması gerekir; şimdi artık sonsuz derecede mükemmel bir varlık fikrine sahibim vs. Deleuze Spinoza'nın bu Kartezyen kanıtı *Kısa İncelemesi*'nde özgün bir değişiklik ile ele aldığını iddia eder. Descartes gibi, Spinoza da Tanrı fikrinden başlar ve bu fikrin nedeninin var olması gerektiğini ve fikrin nesnel olarak içerdiklerinin tümünü biçimsel olarak içermesi gerektiğini öne sürer (*Kısa İnceleme* I:3). Bununla beraber, mükemmellik ya da gerçekliğin niceliklerine dair Kartezyen aksiyom bu kanıtı desteklemek için yeterli değildir. Onun yerine, Spinoza, düşünme gücünü var olma ya da eyleme gücüne bağlayan bir güç aksiyomunu koyar: "Anlık [*intellect*], nesnelerinin var olma ya da eyleme gücünden daha fazla bir bilme gücüne sahip değildir; düşünme ve bilme gücü zorunlu biçimde bağıntılı olduğu bir var olma gücünden daha büyük olamaz" (*Expressionism in Philosophy: Spinoza* 86, değiştirilmiştir). Bununla beraber, Deleuze, *Kısa İnceleme*'nin bu a priori kanıtını sadece Spinoza'nın gelişiminde bir orta nokta olarak sunar.

Güç aksiyomu *Etik*'teki a posteriori kanıtlarda olgun bir açılıma ulaşır. Spinoza Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu önermesi üzerine üç kanıtlama sunar. Fakat Deleuze öncelikle üçüncüsüyle ilgilenir, çünkü bu kanıtta Spinoza artık Tanrı fikri ve düşünme gücünden geçmez, doğrudan var olma gücüyle başlar. Spinoza'nın argümanı şöyle gelişir: (1) Var olabilmek güce sahip olmaktır; (2) mutlak sonsuz bir varlık var değilken, sonlu varlıkların var olduğunu söylemek saçma olacaktır; çünkü bu, sonlu varlıkların daha güçlü olduğunu söylemekle

aynı anlama gelecektir; (3) öyleyse, ya hiçbir şey var değildir ya da mutlak olarak sonsuz bir varlık da vardır; (4) mademki biz varız, mutlak olarak sonsuz bir varlık zorunlu olarak vardır (IP11D3). Bizim buradaki amacımız açısından, bu kanıtın önemi mantıksal tutarlılığı değil, daha ziyade “var olma gücü”nü mantıksal temelde kullanmasıdır. Spinoza, gücü bir varlık ilkesi kılar.

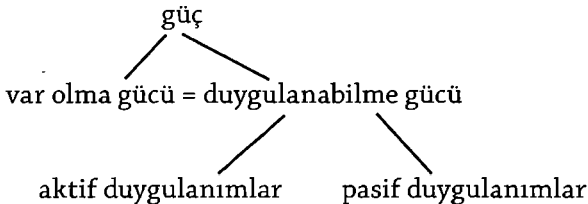
Güç, özü var oluş içinde sunan varlık özüdür. Spinoza’da neden, güç, üretim ve özü birleştiren derin bağ, onun spekülâtif sistemini dinamik bir projeye dönüştüren dinamik özdür. “Güç ve özün özdeşliği şu anlama gelir: Güç daima bir edimdir ya da en azından edim halindedir [*en acte*]” (93). Tanrı var oldukça üretir. Birçok yorumcu, Spinoza’nın güç kavrayışında, Descartes’la doğrudan karşıtlık içinde olan ve Giordano Bruno gibi Rönesans düşünürlerinin eserlerinden esinlenen bir naturalizm bulmuştur. Örneğin Ferdinand Alquié bu Spinozacı bağın etkin bir ilke oluşturduğunu açıklar: “Spinoza’nın doğası, bütün bunların ötesinde kendiliğindenliktir, etkin bir gelişim ilkesi[dir]” (*Nature et vérité* 9).⁹ Deleuze, Spinoza’nın naturalizmine dair bu kavrayışı kabul eder, ama ona göre bu, resmin sadece yarısıdır. Aslında Deleuze Rönesans naturalizmine göndermeyi ikinci bir göndermeyle, modern materyalizme (özellikle Hobbes) bir göndermeyle tamamlar. Deleuze Spinoza’nın güç kavrayışının sadece bir eylem ilkesi olmadığını, aynı zamanda, aynı derecede bir duygu ilkesi olduğunu iddia eder. Bir başka deyişle güç olarak doğanın özü eşit biçimde bir üretim ve bir duyarlık ima eder: “Tüm güç, kendisiyle örtüşen ve kendisinden ayrılmaz bir duygulanım gücünü de beraberinde taşır” (93). Spinoza’da güç daima eşit ve bölünemez iki yöne sahiptir: Etkileme gücü ve duygulanabilme gücü, üretim ve duyarlık. Bu yüzden Spinoza a posteriori Tanrı kanıtının olumlanmasına ikinci bir yön ekleyebilir: Tanrı sadece mutlak olarak sonsuz bir

9 Alquié, Spinozacılığın Kartezyen bilim ve matematiğin Rönesans naturalizmiyle sentezi biçiminde bir tanımını sunar.

var olma gücüne sahip değildir, o aynı zamanda mutlak olarak sonsuz tarzda duygulanabilme gücüne de sahiptir.

Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe*'de Spinoza ile Nietzsche arasında bir ilişki tespit ettiği yer tam da bu noktadır (62). Bir güç istencine daima bir güç duygusu eşlik eder. Ayrıca, bu Nietzscheci pathos tutkularından dolayı "ıstırap" çeken bir bedeni içermez; pathos daha ziyade etkin, üretken bir rol oynar. Spinozacı güç-duygulanım çifti bu Nietzscheci unsurların bazılarını yankılar. Duygulanabilme gücünü tasvir etmeye çalışırken "duyarlık" terimini kullanmamız çok yanıltıcı olabilir. Spinozacı terminolojide bir duygulanım, içsel ya da dışsal bir nedenden kaynaklanıp kaynaklanmadığına bağlı olarak bir eylem ya da bir tutku olabilir. Bu yüzden bir kipin var olma gücü daima bir duygulanabilme gücüne karşılık gelir ve bu duygulanabilme gücü "daima ya dışsal şeylerin ürettiği duygulanımlarla (pasif duygulanımlar) ya da kipin kendi özü aracılığıyla açıklanan duygulanımlarla (aktif duygulanımlar) doludur" (*Expressio-nism in Philosophy: Spinoza* 93, değiştirilmiştir). Varlığın doluluğu, Nietzsche'de olduğu gibi Spinoza'da da yalnızca varlığın her zaman ve her yerde, herhangi aşkınsal ve tarifi imkânsız bir rezerv olmaksızın, tümüyle ifade edilmiş olduğu değil, aynı zamanda var olma gücüne karşılık gelen duygulanabilme gücünün aktif ve pasif duygulanımlarla tamamen dolu olduğu anlamına da gelir.

Bu iki ayrım gücün içsel yapısını anlamaktaki ilk denememizi oluşturur.



Bu noktada Spinoza'nın var olma gücü ve duygulanabilme gücü arasındaki eşitlik önermesinin bizi nasıl pratik bir teoriye doğru yönlendirdiğini görmeye başlayabiliriz. Gücün doğasını anlamak için, içsel güç yapılarını keşfetmek zorundayız; fakat eşitliğin ilk tarafını, var olma gücünü incelediğimizde güç salt kendiliğindenlik olarak görünür. Onun yapısı bizim için anlaşılmazdır ve çözümlememizin önü kesilir. Bununla beraber, Spinoza var olma gücü ve duygulanım gücü arasında eşitlik olduğunu öne sürdüğü anda, incelememizi eşitliğin diğer tarafına kaydırabiliriz. Burada incelememiz için gerçekten farklılaşmış bir yapı ve zengin bir alan buluruz. Neden sorununu bu bağlamda ortaya koyduğumuzda, gerçek bir ayrım buluruz: Duygulanabilme gücümüz (içsel nedenli) aktif duygulanımlar ve (dışsal nedenli) pasif duygulanımlar tarafından kurulur. Bu ayrım derhal etik ve nihayetinde pratik bir projenin ana hatlarını sunar: Duygulanabilme gücümüzün pasif duygulanımlardan çok aktif duygulanımlarla dolması olması için aktif duygulanımları nasıl tercih edebiliriz? Ancak bu noktada bu görevi önümüze koyamıyoruz, çünkü gücün yapısı hakkında hâlâ çok az şey biliyoruz.

Bununla beraber, Spinoza'nın güç ilkesinin kendisini daima bir değişim -spekülyasyondan pratiğe, varlık çözümlemesinden varlığın kuruluşuna bir değişim- ilkesi olarak sunduğuna da dikkat çekmek gerekir. Spinoza'nın gücü geceyarısında, Nietzsche'nin dönüşüm uğrağında sahneye çıkar. Bu değişim olanaklıdır, çünkü Spinoza'nın her noktada nedensel dinamik sorununda ısrar eden, gücün içsel yapısına yönelik çözümlemesi, pratik sayesinde kendimizi ve dünyamızı kurarken atabileceğimiz gerçek adımları aydınlatır. Yine de sabırlı olmalı ve çok ileriye sıçramamalıyız. Spinoza'nın güç ilkesi önermesiyle sadece ontolojik bir pratiğin gelişiminin kapısını açmış olduk (ya da Althusser'in deyiimiyle "*nous avons ouvert des voies*"). Şu an itibarıyla bu alanı hazırlamak için yapılacak daha çok iş var; tanımlamış olduğumuz üç ontolojik ilkeye -tekillik, tek anlam-

lılık ve güç- geri dönmemiz ve bunları tümüyle spekülâtif bir varlık mantığına doğru geliştirmemiz gerekiyor.

Ontolojik İfade

3.4 Sıfatların yorumu: Materyalist bir ontolojinin sorunları

Daha önce gördüğümüz gibi, Spinozacı sıfatlar teorisi birçok sorunu çözer; ama aynı zamanda diğer birçoğunu da doğurur. Onun ortaya koyduğu en ciddi sorunlardan birisi, Spinoza düşüncesindeki idealist ya da öznelci bir eğilim tehdididir. Bu bakış açısından Deleuze için en önemli şey, Spinoza ontolojisinin tam anlamıyla materyalist bir yorumunu sürdürmektir (ve bu konumu sürdürmekle bağlantılı çeşitli gerilimler olduğunu göreceğiz). Bu tartışma materyalizmin Deleuze düşüncesinde oynadığı rolü ayrıntılarıyla anlamamıza yardımcı olacak.

Materyalizm bedenın zihne, fiziksel olanın zihinsel olana basit bir önceliğıyle asla karıştırılmamalıdır. Materyalizm tekrar tekrar felsefe tarihinde idealizmin bir düzelticisi, anlığın bedene önceliğinin bir reddi olarak görünür. Tıpkı Marx'ın Hegel'i düzeltmesi gibi, Spinoza da Descartes'ı düzeltir. Bu materyalist düzelti, önceliğın terse döndürölmesi değil, bedensel ve zihinsel olan arasında ilkece bir eşitliğin önerilmesidir. Deleuze, zihnın önceliğinin bu reddinin, varlığın tüm sıfatları (düşünce, uzam vb) karşısında eşit bir biçimde önceliğine doğru işaret etmeye ve onu desteklemeye hizmet ettiğini açıklığa kavuşturur. Bu açıdan tek gerçek ontolojinın materyalist olması gerekir. Bir başka deyişle zihnın herhangi bir ayrıcalığı, sistemin ontolojik yapısını tahrip edecektir, böylece sadece madde değil varlığın kendisi de düşünceye bir şekilde bağımlı olacaktır. Öyleyse Deleuze, idealist bir varlık açıklamasına karşı savaşmayı sadece maddi dünyaya değer biçmek için değil, daha önemlisi ontolojik perspektifin tutarlılığını korumak için de zorunlu bulur. Zihinsel olan ve bedensel olan varlığın eşit ifadeleridir: Materyalist bir ontolojinın temel ilkesi budur.

Spinozacı sistem bağlamında başlıca meseleyi sıfatın tam tanımını içinde belirleyebiliriz: “Tözde, anlığın onun özünü meydana getiriyor olarak algıladığı şeye sıfat diyorum” (Etik IT4 vurgu bana ait). Burada derhal karşımıza çıkan sorunlardan biri, söz konusu tanımın diğer sıfatlara oranla düşünce sıfatına öncelik bahşetmesidir: Düşünce, düşüncenin kendisini de içeren tözün tüm sıfatlarını algılayanın aracıdır. Simon de Vries’a 9. mektuptaki gibi, sıfatın rolünü gösteren çeşitli örnekler daha da sorunsal bir açıklama sunar. Bu mektupta Spinoza, sıfatlarda “bir ve aynı şeyin iki adla nasıl gösterilebileceği”nin iki örneğini sunar. Bunlardan ilki muhtemelen daha sorunsaldır. “İsrail’den üçüncü atayı anladığımı; kardeşinin topuğunu tuttuğu için ona verilen isim olan Yakup’tan da aynı şeyi anladığımı söylüyorum”. Burada ayırım sadece adsaldır ve daha önemlisi fark, algılanan nesnede değil fakat algılayan özneye, doğrudan varlıkta değil fakat zihinde bulunur.

Spinoza incelemelerinde sıfatların yorumu konusunda sürüp giden bir anlaşmazlık vardır.¹⁰ Tartışmanın özü bir yandan töze diğer yandan anlığa göre sıfatın konumunu içerir: Bu bir *ratio essendi* ve *ratio cognoscendi*’nin önceliği sorunudur. İdealist ya da öznelci yorum, sıfatı ilkin bir varlık biçimi değil bir bilgi biçimi olarak tanımlar. Hegel’in *Mantık Bilimi*’ndeki sunumu bu gelenek içinde yeni ufuklar açan bir okumadır.¹¹ Daha önce belirttiğimiz gibi Hegel, sıfatı tözün anlığa bağlı ve “mutlağın dışında gelişen” (538), yani “töz karşısında dışsal ve dolaysız görünen” (537) belirlenimi ya da sınırlandırılması olarak kavrar. Martial Gueroult, bu okumada Spinoza ontolojisinin temellerini zayıflatan mantıksal bir çelişki olduğuna işaret eder: Sıfatlar anlığa bağlı olamaz, çünkü anlık düşüncenin bir kipidir ve ontolojik olarak sıfatlardan sonra gelir. “Aslında sıfatlar an-

10 Martial Gueroult bu anlaşmazlığın kapsamlı bir tarihini sunar. Bkz. *Spinoza*, c. 1, s. 50, 428-61. Gueroult açıkça nesnel bir yorumu destekler.

11 Gueroult’a göre, Hegel’in yorumu “on dokuzuncu yüzyılın başından bugüne ortak bir yorumu devam ettiren tüm bir yorumcular silsilesinin esin kaynağıdır” (1, 466) Ayrıca bkz. s. 462-68.

lığın sahip olduğu töz fikrinden kaynaklanıyorsa anlığın onları öncelemesi ve dolayısıyla da bir kipi olduğu sıfatı da öncelemesi gerekirdi ki bu saçmadır” (I, 50). Hegel’in kendisi de bu çelişkiyi kabul eder, fakat bunun kendi yorumundaki bir yanlışlıktan çok Spinozacı sistemdeki bir hatadan kaynaklandığına inanır görür (*Mantık Bilimi* 537). Bununla beraber, buradaki asıl meselenin, öznelci okumanın mantıksal çelişkisi değil, daha çok onun anlığa bahşettiği öncelik olduğunu iddia edeceğim. Tekrar etmem gerekirse, sorun *ratio essendi* ve *ratio cognoscendi*’nin bir bütün olarak sistemdeki göreceli önemidir. Başka bir deyişle asıl mesele, materyalist bir ontolojinin, varlığı düşüncede kurmayan bir ontolojinin terimlerinin kendisidir.

Deleuze bize Spinozacı sıfatların alternatif bir okumasını, nesnelci ve ontolojik bir yorumunu sunar. Deleuze’e göre, Spinoza 9. mektuptaki gibi sıfatı sadece bir bilme ya da kavrama tarzı olarak sunduğunda sıfatın gerçek rolünün sadece kısmi veya basitleştirilmiş bir açıklamasını vermektedir (61). Sıfat anlığa bağlı değildir, aksine anlık temsilin nesnel ve görünmez bir etkeni olarak sıfatların işleyişinde sadece ikincil bir rol oynar. “Biçimsel olarak ayrı tüm sıfatlar anlık tarafından ontolojik tek bir töze atfedilir. Fakat anlık, kavradığı biçimlerin doğasını nesnel olarak sadece yeniden üretir” (65). Başka bir deyişle, sıfatların tözle ilişkisi anlığın bu ilişkiyi kavrayışından önce ve ondan bağımsızdır. Anlık sadece birincil ontolojik ilişkiyi nesnel ve bilişsel açıdan yeniden üretir. *Ratio essendi*, *ratio cognoscendi*’ye önceldir. Bu nesnelci yorum, sistemin ontolojik bütünlüğünü korumayı başarır ve sıfatlar teorisinde anlığa kurucu bir rol bahşetmekle ortaya çıkan çelişkiyi çözer. Bununla beraber belirli bir zorlama olmaksızın bu tezi sürdürmeyeceğimizi de kabul etmemiz gerekir. Örneğin sıfatların tanımına dönelim: “Tözde, anlığın onun özünü meydana getiriyor olarak algıladığı şeye sıfat diyorum” (*Etik* IT4, vurgular bana ait). Nesnelci yorum anlığa temellendirici bir rol yüklemeksizin bu “*quod intellectus de substantiâ percipit*”i nasıl açıklayabilir? (Ta-

nımın Latince aslına göndermenin, bize bu ikilemden bir çıkış yolu göstermediğini belirtmeliyiz.) Üstelik sıfatın temelinde anlığı ikincil olarak kabul edecek olsak bile Deleuze'ün, kavradığı biçimlerin doğasını “nesnel olarak yeniden üretmesi” şeklinde tarif ettiği şeyi nasıl anlayacağız? Bu “yeniden üretim” kesinlikle çok zayıf bir ifade kavrayışıdır.

Deleuze bu sorunları dert edinmiş görünmez (ya da muhtemelen onlar yüzünden işinden geri kalmamakta karardır) ve bu meseleyi herhangi bir şekilde derinlemesine ele almaz. Bununla beraber, Deleuze'ün sistemin ontolojik bütünlüğünü koruma ve düşüncenin diğer sıfatlar üzerinde herhangi bir önceliğiyle mücadele etme çabasındaki ısrarı açıktır, hatta bu çaba metindeki açık ifadelerle karşı çıkıyor görüldüğünde bile. Buradaki meseleler, Spinoza incelemeleri alanının oldukça ötesine gider, onun yerine Deleuze'ün felsefesinin merkezindeki ontolojiye geri dönüşün doğasına ve onun diğer çağdaş felsefi konumlar açısından işaret ettiği radikal farka gönderir. Deleuze'ün felsefesi, hem idealist ontolojik gelenekten, hem de felsefeye herhangi bir deontolojik yaklaşımdan farkıyla tanınmak zorundadır. Bunların yerine, Deleuze sıfatların yorumu sayesinde materyalist bir ontolojinin boyutlarını çözüme kavuşturur.

Değerlendirme: Spekülatif üretim ve teorik pratik

Perspektifimizi Spinoza yorumunun özgül sorunlarının ötesine genişlettiğimizde, Deleuze'ün nesnelci okumasının, onu dönemin entelektüel hareketleriyle radikal biçimde eşzamanlı olarak ve tekinsiz bir biçimde minörcü bir teorik konumda gösterdiğini görebiliriz. “Kuşku ustaları”nın 1960’lar Fransa’sındaki entelektüel hegemonyası, Marx-Nietzsche-Freud¹² üçlemesinin partizanları belirli ölçüde anti-Hegeli olsa bile yine de (eğer kendimize Spinoza tartışmasının alanına geç-

12 Bu yıllar boyunca Fransız felsefesinin hâkim çizgilerinin bir çözümlemesi için, bkz. Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*.

me izni verebilirsek) sıfatların öznelci bir okumasının yanında olarak değerlendirilmek zorundadır. Bu dönemde, Fransız entelektüel sahnesinin her yerinde farklı kamplardan yükselen çeşitli *mots d'ordre*'ların hepsi anlığın, *ratio cognoscendi*'nin temellendirici rolü üzerinde ısrar ederler, örneğin, “görme” üzerine, görünen ve görünmeyen üzerine yaygın söylemin ya da daha çok ayrıcalıklı bir inceleme alanı olarak “yorum” üzerine odağın önemini düşünelim. Deleuze’ün Spinoza’da nesnelci bir ontolojik spekülasyon önermesi bir bütün olarak bu düşünce akımına aykırı düşer. Aslında genel eğilim, Deleuze’ün konumuna güçlü bir saldırı oluşturuyor görünür.

Soyut genellemeye düşmemek için, bir örnek olarak –belki tipik değil ama kesinlikle etkili olmuş bir örnek olarak– Althusser’in Marx okumasını kısaca inceleyelim. Althusser’in odağa almak ve sorunlaştırmak istediği unsur, okuma ediminin kendisidir: Marx’ın *Kapital*’ini okumak, klasik iktisatçıları okumak, kapitalist toplumu okumak. Althusser, Marx’ta bilgi teorisinde bir devrim bulmamızı ister: “Bilgi hakkında edinilen fikri tamamen değiştirmek, dolaysız görme ve okumanın yansıtıcı (ayna) mitlerini terk etmek ve bilgiyi üretim olarak tahayyül etmek gerekir” (*Kapital*’i Okumak 24 [38]). Althusser’in bilgiyi bir üretim olarak kavrama çabasında iki unsuru ayırt edebiliriz. Öncelikle bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasında bir ayrım olduğunu veya Althusser’i izleyerek, Spinozacı bir örnekleyerek, bir daire fikri ile gerçekten var olan bir daire arasında bir ayrım olduğunu kavramalıyız. (40vd.). Bununla beraber, bir ikinci adım olarak bu ayrımın öneminin bu alanın farklı şartlar altında var olmasında yattığını kabul etmeliyiz: Gerçek nesne veriliyken düşünce nesnesi gerçeklikle özgül bir ilişki içinde üretilir. “Gerçeğe-dair-düşünce ve bu gerçek arasında kuşkusuz bir ilişki vardır, ama bu bir bilgi ilişkisidir” (87). Althusser’in *ratio cognoscendi*’nin merkeziliği konusundaki ısrarı fenomenolojik spekülasyonun merkezi bir özelliğidir. Fenomenolojistlere göre, gerçek şeyleri kendilerinde düşünme-

den önce bu şeylerin bilincimize, anlığımıza nasıl sunulduklarını düşünmeliyiz. Spinozacı sıfatın, tartışmanın tam da merkezinde yeniden ortaya çıktığı yer burasıdır: “*quod intellectus de substantiâ percipit*”. Althusser’in okuma stratejisi, fenomenolojik spekülasyonla birlikte, genelde sıfatın öznelci bir yorumuna tamamen uyar. Öznelci okuma, salt spekülasyon, “yansıtıcı” spekülasyon mitine bir son verir: Dünyanın, toplumun, ekonomi politiğin hiçbir masum ya da nesnel okuması yoktur.

Althusser’in bu bakımdan genel bir entelektüel hareketin temsilcisi olan eleştirisi, ilk bakışta doğrudan ve şiddetli bir biçimde Deleuze’ün nesnelci sıfatlar okumasına saldırıyor görünür. Deleuze anlığa kesinlikle Althusser’in itham etmiş olduğu “yansıtıcı” rolü yükler: “Anlık sadece kavradığı biçimlerin doğasını *nesnel olarak yeniden üretir*” (*Expressionism in Philosophy: Spinoza* 65). Deleuze’ün yansıtıcı, nesnel bir anlık teorisini sürdürmesi nasıl olanaklı olabilir? Fransız felsefeciler dünyası bilginin *üretici* doğasına odaklanmaktayken, Deleuze anlığın kavrayışını *yeniden üretici* bir role nasıl indirebilir? Burada kesinlikle zıt konumlarla karşı karşıyayız. Deleuze’ün felsefesi bir fenomenoloji değildir. Bununla beraber, meseleye yakından baktığımızda, açıkçası Althusserci eleştirinin aslında bazı bakımlardan doğrudan Deleuze’ün argümanına hitap etmediğini görürüz. Her şeyden önce, Deleuze üretimin merkeziliğini görmezden gelmez; daha ziyade anlığın işleyişine sıfat teorisi içinde yeniden üretici bir rol verir, çünkü asıl üretim başka yerdedir. Deleuze’ün çeşitli eserlerini okumamızın her yerinde, onun ontolojisinin varlığın üretken bir dinamik olduğu kavrayışı üzerine kurulu olduğunu vurguladık. Bergson incelemesinde bu kavrayışı Skolastiklerin nedensel söylemine bağladık ve Spinoza’da ise bunun izini Rönesans naturalizmine doğru takip edebiliriz. Deleuze’ün ontolojisini tam da bu açıdan özetleyebiliriz: Varlık doğrudan, dolaysız ve mutlak olarak olumlu açılardan üreticidir. Nedensellik ve fark üzerine her tartışma bu temele dayanır. Bunu aklımızda tutarak,

Deleuze'ün anlığın *yeniden üretici* rolüne dair konumunu, temel olarak varlığın *üretken* rolünün bir olumlaması şeklinde yorumlayabiliriz. Böylece bahsettiğimiz ilk Althusserci eleştiriye karşı bir Deleuzecü ön tepkiyi göze alabiliriz: Bilişsel üretimi felsefe sahnesinin merkezine taşımak, mantıksal ve ontolojik açıdan anlığı gerçekten de önceleyen varlığın temel üretken dinamliğini örter.

Bununla beraber, bu ilk tepki eleştiriye sadece kısmen yolundan çevirebilir, onu yanıtlayamaz. Spekülasyona uygun *sahayı* sorunlaştırırsak, Deleuze'ün konumunun daha yeterli bir açıklamasına yaklaşabiliriz. Deleuze'ün spekülasyonu bir nesnel temsil öne sürer, fakat bu çok özgül bir alana mahsustur. Toplum, sermaye ve onun ekonomisi spekülasyonun uygun nesneleri değildir; Deleuze'de spekülasyon daha çok özellikle ontolojik meselelerle ilgilidir ve daha önce vurguladığımız gibi çok az sayıda ve çok basit ontolojik ilkelere ulaşır. Fenomenolojik bir spekülasyona karşı Deleuze salt ontolojik bir spekülasyonu ortaya koyar. Bu ontolojik spekülasyonu bir üretim olarak kavramak ne anlama gelebilir? Öznelci bir ontolojiye uygun biçimde, tekillik, tek anlamlılık ve gücün (gerçek nesneler olarak) varlık ilkeleri olmadıklarını, daha çok (bilgimizin nesneleri olarak) zihinsel etkinliğimizin ürünleri olduklarını söylemek zorundayız. Başka bir deyişle onların varlığın edimsel ilkeleri olmadıklarını, daha çok "*quod intellectus de substantiâ percipit*" olduklarını söylemek zorundayız. Varlığın öznelleştirilmesi, bütünlüğü içinde Spinozacı sistemin ontolojik temelini zayıflatacaktır. Sıfatların nesnelci yorumu, basitçe varlığın düşüncenin üretken gücünü önceleyen ve ondan bağımsız, belirli ilkeleri olduğunu öne sürer; bu ilkeler spekülasyon alanını oluşturur. Öyleyse, Deleuze kendi özgül sahası içinde ontolojinin özgüllüğünü korumaya çalışır. Ontolojik spekülasyon alanının dışında kalan şey, Deleuze tarafından ampirik açıdan ele alınır - bu Deleuze'ün pratik kavrayışının temeli olacaktır.

Bununla beraber, ikinci Deleuzecü yanıt, daha öte bir Althusserci eleştiriye açıktır. Althusser'e göre, bilginin içerdiği üretimin kabul edilmesi ve onun gerçeklikten ayrımı, tüm materyalizmin tanımlayıcı faktörlerinden biridir: "Buna itibar etmezsek, kaçınılmaz olarak ya spekülative idealizme ya da ampirisist idealizme düşeriz" (*Kapital'i Okumak* 87). Althusser'in materyalist ve fenomenolojik spekülasyonu, tam da onun meşhur teori içinde pratik, "teorik pratiğin teorisi" kavramını sunmasına izin veren şeydir. Sıfatların nesnelci yorumu ise aksine pratiği spekülasyon alanından uzaklaştırır. Öyleyse, Deleuze'ün düşüncesi bu pratik-teorik sentezin her iki yönünden idealizm olarak görünür: tek bir felsefede gevşek bir biçimde bir arada tutulan spekülative bir idealizm ve ampirik bir idealizm. Açıkçası Deleuze'ün pratik kavrayışı Althusser'in suçlamasından kaçamaz: "İdeolojik (ampirisist ya da idealist) bir tarzda anlaşıldığında *teorinin* yalnızca ayna imgesini, karşı çağrışımını oluşturan *pratik* kelimesini (yansıtıcı alanın iki terimini oluşturan teori ve pratik "zıtlıklar" çifti) telaffuz etmek, onun mesken tuttuğu söz oyununu açığa çıkartmak için yeterlidir" (57- 58). Bu bakış açısından, spekülasyondan özerkmiş gibi görünen Deleuze'ün pratiği, sadece aldatıcı bir söz oyununda nesnelci ve idealist spekülasyonun uysal bir yansıtıcı karşılığıdır. Althusser'in gözde metinlerden biri olan *Feuerbach Üzerine Tezler*'e dayanarak, Deleuze'ün felsefesinin hiçbir pratik güce sahip olamayacağı, onun dünyayı değiştirmeye değil sadece düşünmeye kalkışabileceği ithamını yöneltmek zorunda kalıyoruz.

Pratiğin eleştirisiyle meselenin can damarına dokunduk, fakat bunu daha fazla inceleyebilmek açısından terimlerin kontrolü hâlâ elimizde değil. Althusser' in meydan okuması şimdilik tartışmamızı yönlendirmek ve Deleuze'ün yaklaşımına damgasını vuran farka dikkat çekmek için eleştirel bir eksen olarak hizmet edebilir. Salt ontoloji ve mutlak materyalizm: Bunlar Deleuze'ün çağdaşlarının eğilimine karşı aldığı tamamlayıcı konumlardır.

3.5 Düşüncenin ayrıcalıklarıyla savaşım

Şimdi Deleuze'un Spinozacı sıfatları ele alış tarzını daha derinlikli düşünmeye dönmeliyiz. Sıfatlar tartışmasındaki bahisler açıklığa kavuşturulmalı. Sıfatların nesnelci yorumu fenomenolojik bir perspektiften idealist bir ontoloji kavrayışı ima ettiği ve böylece bir teorik pratiğe veya herhangi bir gerçek pratik nosyonuna engel olduğu için eleştiriye açık görünür. Bununla beraber, Deleuze'un ilgileri çok farklı bir yönde gelişir. Ona göre gerçek tehlike, düşünce sıfatına diğer sıfatlar üzerinde bir öncelik verilmesi, zihne beden üzerinde bir öncelik verilmesidir. Bu entelektüalist ontoloji kavrayışı sadece varlığın tek anlamlılığını yıkmakla kalmaz, aynı zamanda herhangi bir maddi ve nedensel varlık kavrayışını zihinsel alana göre ikincil kılar. Bu tartışma zorunlu olarak karmaşık olacak ve bazı durumlarda Deleuze'un yorumunun Spinoza'nın metnine göre zorlama olduğu görülecek, fakat bu karmaşıklık ve bu gerilim sadece bu noktanın Deleuze'un felsefesi açısından ne kadar önemli olduğunu, düşüncenin ayrıcalıklarıyla savaşmanın ne kadar önemli olduğunu göstermelidir.

Deleuze, sıfatların eşitliği fikrini bir ontolojik paralelizm teorisi sayesinde dile getirir.¹³ Sıfatların paralelizmi fikri bir diğer varlık ilkesi olarak düşünülmemelidir; o daha çok basitçe varlığın tek anlamlılığı fikrinin mantıksal uzantısı ya da gelişimidir. Eğer varlık her zaman ve her yerde aynı tarzda dile geliyorsa, sıfatlar eşit ifadeler olmalıdır. Başka bir deyişle tek

13 "Paralelizm" Spinoza'nın terimi değildir, daha çok Leibniz'in yorumuyla başlar. Çoğu kimse bu terimin Spinozacı düşünceye atfedilmesinin uygun olmadığını iddia etmiştir. Örneğin Sylvain Zac, paralelizm teriminin Spinozacı sıfatlar arasındaki ilişkiyi tasvir etmek için kullanılmasına karşı çıkar: "Bu, zihinsel olanla fizyolojik olan arasında ne bir karşılıklılık ne de bir paralelliktir, ne de birebir bir karşılıklılık ya da bütünlerin bir karşılıklılığı" (*L'idée de vie* 96-97). Zac, sıfatların paralel olmadıklarını ama buna karşılık farklı açılardan bakıldığında tözsel olarak özdeş olduklarını öne sürer. Bu nedenle Deleuze'un bir karşılıklılık eşitliği değil bir ilke eşitliği öne sürmesi önemlidir. Bu nüans göz önünde bulundurulduğunda Zac'ın itirazının Deleuze'un yorumuna layıkıyla hitap edip etmediği açık değildir.

anlamlılık yukarıdan bakıldığında bütünün mutlak tek biçimliliği olarak görünüyorsa, aşağıdan bakıldığında bileşiği meydana getiren tüm parçaların eşit katılımı olarak görünür. Deleuze'ün ontolojik paralelizm teorisini oluşturan üç unsur belirleyebiliriz: Özerklik, eşitlik ve birlik.

Sıfatların özerkliği, en başta zihnin beden üzerindeki önceliğine dair Kartezyen kavrayışın bir reddi olarak anlaşılmalıdır. Spinoza Descartes'a karşı zihnin ne bedeni kontrol ettiğini ne de ondan dolayı acı çektiğini ve benzer şekilde bedenin ne zihni kontrol ettiğini ne de ondan dolayı acı çektiğini iddia eder. Sıfatlar arasında gerçek bir ayrılık vardır. Öyleyse Spinoza zihni bir "ruhsal otomaton" olarak kavrar. (*Anlığın İyileştirilmesi Üzerine İnceleme* 85), çünkü zihin düşünürken yalnızca düşüncenin yasalarına uyar (krş. *Expressionism in Philosophy: Spinoza* 140). Elbette aynı şeyin beden için de söylenmesi gerekir: Beden bir cisimsel otomatondur, çünkü beden hareket ve dinginlikte yalnızca uzamın yasalarına uyar. Sıfatların özerkliğine dair bu kavrayış etkin nedensellik ilkelerinden birine dayanır: İki şey farklı oldukları oranda biri diğerinin nedeni olamaz (krş. *Etik* IP3). Öyleyse sıfatlar bağımsız neden-etki dizileri oluştururlar.

Bununla beraber, paralelizm önermesi sıfatlar arasındaki saf bir ayrımın ötesine geçer. "Fikirlerin düzeni ve bağlantısı, şeylerin düzeni ve bağlantısı ile aynıdır" (IIÖ7, vurgu bana ait). Spinoza'nın önermesi sıfatların sadece özerk olduklarını değil, aynı zamanda paralel bir düzende örgütlenmiş olduklarını da iddia eder: "Ve doğrusu bağlantı özdeşliği, sadece birbirine karşılık gelen dizilerin özerkliği değil, aynı zamanda bir izonomiyi, yani özerk veya bağımsız diziler arasında bir ilke eşitliğini de ifade eder" (*Expressionism in Philosophy: Spinoza* 108). Öyleyse paralelizmin bir ikinci unsuru, tüm sıfatlar arasında özellikle de bizim için erişilmesi kolay iki sıfat olan düşünce ve uzam arasında bir ilke eşitliğinin kurulmasıdır. Bu, Kartezyen konumun tümünden reddidir: Beden sadece biçimsel olarak zihinden bağımsız değil, aynı zamanda ilkece ona eşittir de.

Burada ilke eşitliğini ontolojik katılım açısından anlamalıyız. Zihin ve beden her ikisi de özerk ve eşit yollarla varlığa katılırlar. Bu önermenin doğrudan doğruya tek anlamlılık ilkesini izlediğini bir kez daha belirtmeliyiz: Bedensellik ve düşünce varlığın eşit ifadeleridir, aynı anlamda dile getirilirler.

Eşitliğin, ontolojik paralelizmi açıklamak için yeterli olmadığını burada hemen fark edebiliriz. Farklı sıfatlar sadece varlığın eşit ifadeleri değildir; onlar belirli bir anlamda *aynı ifadedir*. Başka bir deyişle, değişik sıfatların kipleri, töz açısından bakıldığında aynıdır.

Tanrı şeyleri tüm sıfatlarıyla bir anda üretir: Onları her birinde aynı düzende üretir ve bu yüzden farklı sıfatların kipleri arasında bir karşılıklılık vardır. Fakat sıfatlar gerçekten ayrı olduklarından bu karşılıklılık veya düzen özdeşliği, birinin diğeri üzerinde herhangi bir nedensel eylemine engel olur. Sıfatların hepsi eşit olduğu için sıfatlarda ayrılan kipler arasında bir bağlantı özdeşliği vardır. Sıfatlar bir ve aynı tözü oluşturduğu için, sıfattan ayrılan kipler bir ve aynı modifikasyonu biçimlendirir. (110)

Tözsel modifikasyon (*modificatio*) tözün basit bir duygu farklı sıfatlarda paralel biçimde üretilen kiplerin birliğidir. Modifikasyon kavramının kendisi, Deleuze'un *ontolojik* paralelizm adını verdiği şeyin açıklamasıdır: Farklı sıfatlarda özerk biçimde ve eşit olarak üretilen kipler, tözsel modifikasyon biçiminde, töz açısından bir birlik olarak görünür (Bkz, *Spinoza: Pratik Felsefe*). Deleuze'un yorumunda bu Spinozacı paralelizm teorisi varlığın örgütlenmesinin bir çözümlemesi olarak değil, daha çok *Etik*'i okurken bize baştan sona yol gösterecek, spekülasyon açısından temel bir ders olarak işler:¹⁴ Sıfatlardan biri hususunda öne sür-

14 Antonio Negri, sıfatlar sorununu etkili bir biçimde bir örgütlenme sorunu olarak ortaya koyar (*Yaban Kuraldışılık* 53vd.). Onların oluşturduğu ontolojik düzen önceden biçimlenmiş, ideal yapıda bir varlık sunar. Negri, Spinoza'nın pratik ve politik ilgilere doğru ilerlediğinde sıfatların tartışma dışı bırakılmasının nedeninin bu olduğunu öne sürer. Bununla beraber Deleuze ya bu sorundan habersizdir ya da ona ilgisiz görünür.

düğümüz her önerme bir diğer sıfat konusunda da eşit olarak öne sürülmelidir. Başka bir deyişle, zihnin yapı veya işlevinin bir yönünü kabul ettiğimiz her seferde kendi kendimize bedeninin paralel bir yapı veya işlevini nasıl tanıyacağımızı sormalıyız ya da tam tersi. (Örneğin, zihnin hakiki bir fikrinin belirli bir doğasını onaylayacaksak, aynı zamanda bedeninin hakiki bir ediminin paralel bir doğasını da onaylamalıyız.)¹⁵

Deleuze'un ontolojik paralelizm okuması, Spinoza incelemelerinde özgün bir yorumdur. Onun güzel basitliği doğrudan doğruya tek anlamlılık ilkesini izlemesine dayanır. Eğer varlık her zaman ve her yerde aynı anlamla ifade ediliyorsa, onun sıfatlarının tümü paralel ifadeler olarak yapılandırılmalıdır; modifikasyonun farklı sıfatlar arasında ayrım yapmayan tözsel birliği, varlığın tek anlamlılığına tanıklık eder. Ayrıca daha önce sıfatın temelinde düşüncenin önceliği konusunda üzerine odaklandığımız güçlükler, sıfatların eşitliği ve ontolojik paralelizmi teorisi tarafından sonuca bağlanmış (ya da en azından geride bırakılmış) görünür. Bununla beraber, Deleuze'un yorumu Spinoza'nın ontolojik sisteminin genel ruhuyla son derece uyumluyken, onun Spinoza'nın 7. Önermedeki ifadesiyle uyuşmadığını kabul etmeliyiz: "Fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır" (IIÖ7). Deleuze, burada Spinoza'nın bir ontolojik paralelizm değil daha çok bir *epistemolojik* paralelizm öne sürdüğünü kabul eder (99). Bu paralelizm çeşitli sıfatlar arasında eşitçe kurulmuş değildir, daha çok bir fikir ve onun "nesne"si ("*res ideata, objectum ideata*") arasında ilişki kurmak yoluyla birincil olarak düşünce sıfatına odaklanır. Sorun şu önerme sonucunda çok açık bir biçimde ortaya konulur: "Tanrı'nın edimsel düşünme gücü onun edimsel eyleme gücüne eşittir" (Ö7S). Bu sorunun derinliğini değerlendirebilmek için, Spinoza terminolojisinde "eylem"in

15 Deleuze bu ontolojik paralelizmi etkileyici bir tarzda dile getirdiği halde, bunu incelemenin can alıcı bir noktasında, pratik, kuruluş alanında ortaya çıktığında sonuna kadar uygulamayı başaramaz.

sadece bedenin hareket ve dinginliğine değil ama eşit bir şekilde tüm sıfatlara işaret ettiğini aklımızda tutmalıyız. (Örneğin, bkz, IIIT3). Öyleyse, 7. Önerme'nin sonucundaki bu formül, bir eşitlik önermektedir, ama zihin ve beden eşitliği değil; aksine düşünmenin özü (düşünme gücü) varlığın özüne (edim gücü) eşitlenir. Bu yüzden öznelci sıfat yorumunun aynı sorunsal alanına geri savrulmuş oluruz.

Deleuze bunu kesinlikle ciddi bir sorun olarak görür. Bir kez daha düşünceye diğer sıfatlar üzerinde ayrıcalık veren Spinozacı bir eğilim olarak görünen şeyle karşı karşıyayız. Deleuze'ün iddiasına göre epistemolojik paralelizm teorisi "bizi düşünce sıfatına tek bir ayrıcalık bağışlamaya zorlar: Bu sıfat farklı sıfatların kipleri kadar indirgenemez sayıda fikir içermek zorundadır; dahası, sıfatlar sayısınca fikir vardır. Bu ayrıcalık ontolojik paralelizmin tüm talepleriyle açık çelişki içinde görünür" (114). Düşünceyle bağdaştırılmış görünen ayrıcalık burada ontolojik sistemin genel tasarımı aykırı düşer. Bu sorunu çözmek için bir ilk çaba içinde Deleuze, bu önermenin notunda Spinoza'nın düşüncenin (fikir ve onun nesnesinin) durumunu sıfatların tümüne genelleştirerek epistemolojik paralelizmden ontolojik paralelizme ilerlediğini anlatır. Deleuze, bu şekilde epistemolojik paralelizmi ikincil olarak, sadece ontolojik paralelizme, daha derin teoriye erişmek için bir "dolambaç" (99) olarak sunar. Bununla beraber, bu okuma, metinde tam anlamıyla doğrulanmaz. Söz konusu not, bir dereceye kadar ontolojik paralelizmi ima eder ama kesinlikle onu açıkça ifade etmez; en imalı destekleyici ifade aslında çok zayıftır: "Diğer sıfatlardan da aynı şeyi anlıyorum" (IIÖ7N). Bu güçlüğü Deleuze'ün ontolojik paralelizm önerisini sorgulanır hale getirdiğini sanmıyorum – doğrusu bu tezi desteklemek için Spinoza'nın eserinin başka yerlerinde yeterli delil vardır. Burada yapılacak iş, iki paralelizmi birbiriyle çalışmamecekleri tarzda bir uzlaştırma yolu bulmaktır ya da daha iyisi, epistemolojik paralelizmden tamamen kaçınmanın bir yolunu keşfetmektir.

Öyleyse Deleuze bu görevi yerine getirmek için daha ilgili bir tartışmaya girer. Bu tartışmanın dolaysız amacı IIÖ7'deki epistemolojik paralelizm yorumunu yeniden işlemektir. Bununla beraber bu karmaşık argümanın başından sonuna aklımızda tutmamız gereken temel hedef, düşünmenin ayrıcalıklarıyla savaşmak ve bu yolla felsefi çerçevenin ontolojik temelini korumaktır. Deleuze varlığın güçleriyle varlığın sıfatlarını karıştırmamakta dikkatli olmamız gerektiğini söyleyerek başlar: "Güçler ve sıfatlar ayrımı Spinozacılıkta temel bir öneme sahiptir" (118). Varlık sonsuz sayıda sığa sağıpken yalnızca iki gücü vardır: Var olma ve eyleme gücü ile düşünme ve bilme gücü (103). Birinci güç, var olma gücü Tanrı'nın *biçimsel* özüdür. Tüm sıfatlar bu öze, bu var olma gücüne biçimsel açıdan ayrı ifadeler olarak eşit biçimde katılırlar. Bu, ontolojik paralelizmin bir yeniden ifadesidir. Öyleyse ikinci güç, düşünme gücü Tanrı'nın *nesnel* özüdür. "Tanrı'nın mutlak özü doğasını oluşturan sıfatlarda biçimseldir ve zorunlu olarak bu doğayı gösteren fikirde nesneldir" (120). Tanrı'da biçimsel olarak ayrılmış olan aynı sıfatlar, Tanrı fikrinde nesnel olarak ayrılmıştır. Bu iki güç formülleştirmesi, epistemolojik perspektifin ontolojik olan altında içerilmesiyle, Deleuze'e düşüncenin diğer sıfatlar üzerindeki üstünlüğü nosyonuyla savaşma fırsatını verir. "Tüm sıfatlar (düşünce dahil) var olma ve eyleme gücü için ne ise ne ise, düşünce sıfatı da düşünme için odur" (122). Güçler ve sıfatlar arasındaki bu fark iki güç arasında bir önceliğin şartlarını koyar. Deleuze her ne kadar daha önce güçlerin bir anlamda eşit olduklarını onaylamışsa da burada düşünme gücünün (nesnel öz) var olma gücüne (biçimsel öz) bağılı olduğunu bulacağız: "Düşünce sıfatında biçimsel bir varlığa sahip olmasa nesnel varlık hiçliğe eşit olurdu" (122). Deleuze'ün ontolojik gücün (var olma gücü) epistemolojik güç (düşünme gücü) üzerindeki önceliği iddiası böylece sıfatlar arasındaki eşitliği korur.

Bununla beraber, sonuç olarak, burada düşüncenin diğer sıfatlar üzerinde ayrıcalıklı görüldüğü başka bir durum daha

ortaya çıkıyor. Zihnimizde sadece nesnelere uygun fikirler (*res ideata*) değil, ama aynı zamanda bu fikirlerin fikirleri ve bu fikirlerin fikirlerinin başka fikirleri de vardır ve bu böylece sonsuza kadar gider: “Dolayısıyla fikirlerin sonsuzca kendilerini yansıtabilme kapasitesinin temeli olan düşünce sıfatının bu son açık ayrıcalığı. Spinoza bazen bir fikrin fikrinin fikirle ilişkisinin, fikrin nesnesiyle ilişkisinin aynısı olduğunu söyler” (125). Kolaylıkla yorucu ve gizli kapaklı görülebilecek olan bu argümanın detaylarına girmeden önce burada söz konusu olan şeyi bir kez daha açıklamaya çalışmalıyız. Çeşitli yorumcular Spinoza’da fikrin fikri sorununun bir bilinç ya da daha çok zihnin düşünümü sorunu olduğunu ileri sürmüştür. Örneğin Sylvain Zac kavramı şu tarzda ortaya koyar: “Bilinç fikrin fikridir. O, tıpkı zihnin bedenle birleşik olması gibi zihinle birleşiktir” (*L’idée de vie* 128; aynı zamanda, bkz. 121-28). Deleuze meseleyi bu açıdan ortaya koymasa bile Zac’ın önermesi bu Spinozacı örneğin Deleuze açısından arz ettiği tehlikeyi açıklar. Bilinç olarak fikrin fikri, Zac’ın belirttiği gibi, zihinle zihnin bedenle olduğu gibi birleşik olan bir içsellik kuruyor gibi görünür. Bu durumda içsellüğün başlıca tehlikesi, beden üzerinde zihne bir ayrıcalık yaratması ve varlığın dinamiğini düşünümün zihinsel dinamiği içinde sınırlamasıdır. Bununla beraber, daha önce çeşitli vesilelerle belirttiğimiz gibi, Deleuze bir bilinç filozofu değildir: Bu bir yandan Deleuze’ün *ratio essendi*’nin *ratio cognoscendi*’ye önceliğini savunduğu, diğer yandan da bedenin herhangi bir şekilde zihne göre ikincil kılınmasını reddettiği anlamına gelir. Bu yüzden, Deleuze bu meseleye yaklaştığında başlıca ilgisinin sıfatların ontolojik eşitliğini korumak olacağı oldukça açıktır. Öyleyse temel sorun oldukça basit bir şekilde ortaya konulabilir. Fikir ve onun nesnesi iki ayrı sıfat altında tasarlanırken, fikrin fikri de fikir de düşünce sıfatı altında tasarlanır. Öyleyse fikir ile nesne arasındaki ilişkinin fikrin fikri ile fikir arasındaki ilişkiyle aynı olduğunu söylemek ne anlama gelir? İki durumun da aynı ilişkiyi oluşturduğu iddiası,

düşünceye tüm sıfatlarla olan ilişkiyi kendi içinde kapsama kapasitesi veriyor görünür: Onun düşünüm sıfatı olarak önceliği ona sıfatlar arası dinamiği tümüyle kendi içinde yeniden üretme kapasitesi veriyor gibidir. İdealist bir perspektif, bir bilinç felsefesinin tehdidi Spinozacı sistemin yakasını hâlâ bırakmış değildir.

Deleuze bu güçlüğü aşmak için bir kez daha yeniden güçler ayrımını kullanma ihtiyacı duyar: İki durumun sıfatlar açısından tasarlandığında aynı olarak kavranamayacaklarını, sadece güçler açısından tasarlandığında böyle kavranabileceklerini öne sürer (110-11). Başka bir deyişle iki durumdaki ortak ilişki, ilk terim biçimsel güce ve ikincisi de nesnel güce atfedilerek açıklanmalıdır. İlk durum çok basittir. (Sıfatların birine ait) varlığın bir kipi olarak *res ideata* belirli bir var olma gücüne sahiptir ve böylece biçimsel özün bir ifadesidir. Bununla beraber bu nesnenin fikri, var olma gücüne değil, düşünme gücüne gönderme yapar ve dolayısıyla nesnel özün bir ifadesidir. Bu aynı mantığı ikinci duruma da uygulayabiliriz, çünkü bir fikir aynı zamanda bir varlık kipidir. Bir düşünce kipi, tıpkı herhangi bir sıfatın kipi gibi, biçimsel öz olarak var olma gücüne atfedilebilir. Bir fikir böyle kavrandığında, artık düşünme gücüne gönderme yaparak başka bir fikri bu fikre bağlayabiliriz: Bu fikrin fikri nesnel özün bir ifadesidir. Öyleyse Spinoza'nın sözünü ettiği ortak ilişki, her bir durumda iki terimin iki farklı güce göndermede bulunmasıdır: var olma gücü ve düşünme gücü. Bununla beraber, bu benzerlik, her iki durumu sıfatlar açısından düşündüğümüzde önemli bir farka işaret eder. Birinci durumda bir fikir ve nesnesi arasında biçimsel ayrım vardır, çünkü farklı sıfatların kipleridirler. İkinci durumda ise fikrin fikri ve fikir arasında biçimsel ayrım yoktur, çünkü her ikisi de düşüncenin kipleridir.

Bu bakış açısından, Tanrı'da aynı zorunluluk tarafından, aynı düşünme gücü tarafından verili oldukları oranda fikir ile bu fikrin fikrinin birliğini görürüz. Neticede iki fikir arasında

sadece kavramsal bir ayrım (*distinction de raison*) vardır: Bu haliyle düşünme gücüne atfedilmiş olmak üzere, bir fikrin fikri o fikrin biçimidir. (126)

Deleuze bu çözümle yetinir. Bilicin ortaya koyduğu entelektüalist meydan okumayı farklı güçlere ve nihayetinde ontolojik ayrımlar hiyerarşisine başvurarak yanıtlar. Bilinç dinamiğinde içerilen ayrım, varlığı temellendiren gerçek bir ayrım değildir, sıfatları farklılaştıran biçimsel ayrım değildir, o yalnızca kavramsal bir ayrımdır (*distinction de raison*). Bunu açıkça Bergsoncu terimlerle ortaya koyabiliriz: Bilinç bir doğa farkına değil sadece bir derece farkına işaret eder. Her şeye rağmen zihnin düşünüm kapasitesinin (bilinç, fikrin fikri) düşünceye diğer sıfatlar üzerinde belirli bir ayrıcalık verdiğini kabul etmek zorundayız. Bununla beraber, Deleuze'ün argümanı, farklı güçler ve ayrımlardan yararlanarak, bu ayrıcalığın ontolojik olarak önemsiz olduğunu göstermeye çalışır.

Değerlendirme: Forschung'dan Darstellung'a

Önceki bölümde Deleuze'ün sıfatlar arasında ontolojik bir paralelizm temeli üzerinde varlığın tek anlamlılığını koruma çabasının çeşitli örneklerini çözümledik. Her örnekteki hasım, Spinoza ontolojisinin çeşitli noktalarda düşünceye gerçek bir ayrıcalık veriyor görünen entelektüalist bir okumasıdır; Deleuze'ün incelememizde zaman zaman değindiğimiz stratejisi *ratio cognoscendi*'yi *ratio essendi*'ye göre ikincil kılmaktır. Deleuzecü argümanlar Spinoza ontolojisinde, sıfatların ontolojik paralelizminde kesinlikle çok güçlü bir temele sahiptir; bununla beraber bu argümanlar Spinoza'nın psikolojisi ve epistemolojisinde ayrıcalık sorunu sürekli yeniden ortaya çıktığında zayıf gibi görünür. Belirli bir dereceye kadar, düşüncenin ayrıcalığı ve sıfatlar sorunu Spinoza düşüncesinde Kartezyencililiğin bir kalıntısı olarak okunmalıdır, fakat bu açıklama tek başına yeterli değildir. Sıfatlar teorisi Deleuze'ün Spinoza'sında bir sorun olarak kalır.

Varlığın tek anlamlılığını kabul eden Deleuze gibi bazı Spinoza okuyucuları Spinoza düşüncesinde bir evrim olduğunu iddia ederek bu sorunu çözmeye çalıştılar: Örneğin Antonio Negri, sıfatlar teorisinin, Spinoza düşüncesinin ilk evresini niteleyen panteist ütopyadan olgun döneminin kurucu distopyasına ilerledikçe, ortadan kalktığını öne sürer. Gerçekten de sıfatlar ikinci bölümden sonra (sadece V. Bölüm'de kısaca yeniden görünür) *Etik*'te gözden kaybolur ve Negri bu olguyu Spinoza'nın *Etik*'i 1661'den 1665'e ve 1670'ten 1675'e iki ayrı dönem zarfında tamamlamış olduğu yönündeki tarihsel delillere bağlar (*Yaban Kuraldışılık* 48). Negri, daha sonra Spinoza'nın bu iki dönem arasındaki dönüşümünün sıfatlarının reddini hızlandırdığını öne sürmektedir (59). Negri'nin argümanı çeşitli eleştirilere maruz kalır ama doğrusu (açıklamasını sorgulasak bile) üzerinde durulması gereken iki meseleye işaret eder: Sıfatlar teorisi Spinozacı sistem bağlamında sorunsal olarak kalır ve sıfatlar *Etik*'in ikinci yarısında görelî olarak ortadan kalkar.

Sıfatların gözden yitişini izah etmek için Deleuze'ün kendi çalışmasında alternatif ya da tamamlayıcı bir açıklama bulunduğu kanaatindeyim. Sanırım, Deleuze'ün yorumuyla uyumlu bir biçimde, düşüncenin sıfatlar teorisinde sadece sınırlı ya da ilineksel açıdan ayrıcalıklı kılındığını ileri sürebiliriz: Düşünce insan spekülasyonunun temel aracıdır ve sıfatlar teorisi bir soruşturma tarzına bağlıdır. Eğer düşüncenin diğer sıfatlar üzerindeki önceliğine dair tözsel bir şey bulunduğunu düşünürsek, sadece araştırmamızın biçimini varlığın doğasıyla karıştırıyoruz demektir. Sıfatlar *Etik*'te bir varlık biçimi olarak değil, bir soruşturma tarzı, bir bilimsel *Forschung* olarak ortaya çıkar. Marx *Forschung* ve *Darstellung* arasındaki, araştırma tarzı ve sunum tarzı arasındaki ayrımı açıklığa kavuşturur: "Elbette sunum (*Darstellung*) metodu, araştırma (*Forschung*) metodundan biçimce farklı olmalı. İkincisi materyali ayrıntısıyla ele almalı, farklı gelişim biçimlerini

çözümlemeli ve onların içsel bağlantılarının izini sürmelidir zorundadır. Ancak bu çalışma tamamlandıktan sonra gerçek hareket uygun biçimde sunulabilir.” (*Kapital*, c.1, 102 [27]). Bu mantık izlenerek, Negri’nin tarihsel olarak sunduğu Spinoza düşüncesinin iki evresi Spinoza’nın eserindeki iki hareket ya da yaklaşımla özdeşleştirilebilir.¹⁶ *Etik*’in *Forschung*’u, spekülasyon uğrağı varlığın “içsel bağlantılarının izini sürmek” için sıfatlar teorisine dayanır. Bu uğrakta düşünceye spekülasyonumuzun modeli olarak belirli bir öncelik verilir. Marx “sadece bu çalışma tamamlandıktan sonra gerçek hareket uygun biçimde sunulabilir” der. Varlığın gerçek hareketini uygun biçimde sunmak ne demektir? Burada bu, varlığı kendi kendisini oluştururken, kendi kuruluş süreci içinde sunmak anlamına gelir. Bir başka deyişle, yalnızca analitik uğrak alanın tüm ayrımlarını gün ışığına çıkarttıktan sonra, bu aynı alan, kendi kuruluş süreci içindeki varlığın “içsel bağlantıları”nı ve “gerçek hareket”ini uygun bir biçimde sunan farklı bir ilgiyle, pratik bir tutumla ikinci bir kez dikkatle incelenebilir. Bu yüzden araştırma uğrağı tamamlandığında, yani *Etik*’in II. Bölüm’ünden sonra artık sıfatların bir rolü yoktur ve tartışma dışı kalırlar. Spinoza’nın iyileştirme sisteminde ilerlediğimiz, spekülasyondan pratiğe geçtiğimiz oranda düşüncenin herhangi bir önceliği derece derece ortadan kalkar. Aslında Deleuze, Spinoza’nın pratik teorisinin başlangıçta uzam sıfatına ayrıcalık tanıdığı biçiminde güçlü bir argüman öne sürer: Beden pratiğın modelidir. Dolayısıyla bu bana öncelik sorularına

16 Sıfatların *Etik*’in V. Bölüm’ünde yeniden ortaya çıkması, tezim açısından özel güçlükler ortaya koyar. Negri, bu yeniden ortaya çıkışın Spinoza’nın V. Bölüm’ün farklı kısımlarını farklı dönemlerde tasarlamasından, V. Bölüm’ün Spinoza’nın erken çalışmalarındaki panteist ütopyanın artıkclarını içermesinden kaynaklandığını iddia eder (169vd.). Benim Deleuzecü önerim, farklı bir açıklama getiriyor: Spinoza’nın V. Bölüm’deki ikinci tür bilgiden üçüncü tür bilgiye yükselme, Tanrı fikrine yükselme çabasının yeni bir spekülatif uğrağı, daha önceki araştırma tarzına bir dönüşü gerektirdiğini öne sürüyorum. Spinoza’nın *Forschung*’una geri dönüş, sıfatlar da dahil onun bilimsel araçlarının tümünü beraberinde getirir.

karşı tutarlı bir Deleuzecü açıklama olarak görünüyor. Varlık araştırmamızda, spekülasyon uğrağında zihin ilk model rolünü oynar; benzer şekilde Spinoza'nın *Darstellung*'unda, varlık pratiğimizde beden de paralel bir rol oynar.

Spinoza *Forschung*'dan *Darstellung*'a, spekülasyondan pratiğe bu geçişi nasıl yapar? Deleuze'nün eseri bu iki uğrağı birleştiren mil ya da menteşenin güç tematiği olduğunu açıklar. Spinoza'nın güç tartışması geliştirilen ontolojik temeli pratik alana taşır. Bu, daha önce de öne sürdüğümüz gibi, temel geçişi, Nietzscheci dönüşümü oluşturur: geceyarısı vakti. Gücün spekülatif *Forschung*'u onun pratik *Darstellung*'una yol verir. Öyleyse dikkatimizi Spinoza'nın güç tematiğini nasıl geliştirdiğine verelim.

Güç

3.6 Doğru ve upuygun

Sıfatlar sorunu Spinoza'nın epistemolojisine değindi, ama bu gerçekte sadece yüzeysel bir değiniydi. Buraya kadar, Spinoza epistemolojisinin entelektüalist bir yorumuna karşı Deleuze'nün savunusunu ele aldık. Bu savunma öncelikle tek anlamlılık ilkesinin bir uzantısı sayesinde geliştirilen ontolojik paralelizm kavrayışına dayanır. Şimdi Deleuze'nün Spinozacı epistemolojiye dair olumlu açıklamasına ve özellikle de Spinoza'nın dikkatimizi daha tutarlı ve daha kullanışlı bir spekülasyon kategorisi olarak doğru fikirden upuygun fikre kaydırmamız gerektiği biçimindeki önerisine dönmemiz gerekiyor. Spinoza'da doğruluk ve varlık arasında kesinlikle bir ilişki vardır, ama bu bağ varlığın zihinsel karakterini değil, daha çok doğruluğun ontolojik kriterlerini açığa vurur. Spinoza'nın upuygunluk tartışmasının epistemolojik değerlendirmeyi ontolojik düzleme geri getirdiğini göreceğiz. Argümanda temel rolü, varlığın içsel nedenselliği veya tekil üretiminin ontolojik kavrayışı oynar. Upuygun olan, varlık olarak tanımlanır: nede-nini kuşatan ve ifade eden olarak.

İlk çalışmalarından biri olan *Anlığın İyileştirilmesi*'nden itibaren Spinoza doğru fikrin özgül bir tanımını araştırır. Tıpkı gerçek varlığın kendi kendisinin nedeni olması ve kendi ayrı-
rımını kendi içinden kazanması gibi doğru fikir de böyle içsel bir nedensellik sayesinde tanımlanmalıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, Spinoza'ya göre, zihin fikirleri özerk bir biçimde, yani sadece düşünce sıfatına göre üreten bir ruhsal otomatondur. Bu temel Spinoza'ya daha önce tartıştığımız epistemolojik paralelizmin ima ettiği, doğrulukla ilgili geleneksel karşılıklılık teorisinin güçlü bir eleştirisini hazırlar: Doğru fikir nesnesiyle uyuşan ya da ona karşılık gelen fikirdir (*res ideata*). Sadece biçimsel bir uyuşma ortaya koyan karşılıklılık teorisi üretim süreci karşısında kördür ve bu yüzden Spinoza'nın doğru fikir için ilk kriterini yerine getiremez: "Karşılıklılık olarak doğruluk kavrayışı bize doğruluğun ne biçimsel ne de maddi hiçbir tanımını vermez; o salt adsal bir tanım, dışsal bir adlandırma sunar" (*Expressionism in Philosophy: Spinoza* 131). Epistemolojide dışsal adlandırma zayıf bir doğruluk kavrayışı verir, tıpkı ontolojide dışsal nedenin zayıf bir varlık tanımı sağlaması gibi. Dışsal tanım, daha önce Bergson incelemesinde gördüğümüz gibi, sadece "kalıcı bir dışsallık" ima eder (bkz. Alt bölüm 1.1.). Karşılıklılık teorisinin bu eleştirisinden, ontolojik bir mantığın Spinoza'nın epistemolojik incelemesine temel hazırladığını şimdiden çıkarabiliriz.

Bu bağlamda, doğruluk şartı olarak "açık ve seçik" biçimindeki Kartezyen önerme bize daha fazla ümit verici bir strateji sağlar, çünkü fikrin sadece biçimine değil içeriğine de hitap eder. Bununla beraber, Deleuze açık ve seçik kavrayışının Spinozacı bir doğruluk teorisi için üç yönden yetersiz olduğunu öne sürer. Birincisi, Kartezyen önerme fikrin içeriğine gönderme yapmayı başarmakla birlikte bu gönderme "temsili" bir içerik olarak yüzeysel kalır (132). Açık ve seçik fikrin içeriği gerçek bir içerik olamaz, çünkü "açık ve seçik" bu fikrin etkin nedenini tanımaz veya kapsamaz. Zihin ruhsal bir otomaton

olduğu için, herhangi bir fikrin en yakın nedeninin daima başka bir fikir olduğunu, ama temsilin yüzeyselliğinin tam da onun bu nedenden ayrılığı olduğunu biliyoruz. İkincisi, açık ve seçik fikrin biçimi aynı zamanda bir “psikolojik bilinç” (132) biçiminde yüzeysel kalır. Bu Kartezyen biçim, birinden öbürüne fikirlerin bağlantı ve düzenini açıklayacak olan fikrin mantıksal biçimine varmaz. Bu durumda yüzeysellik, tam da düşünme gücümüz olan, fikrin biçimsel nedeninden ayrılmış olmaktan kaynaklanır. Üçüncüsü Kartezyen kavrayış doğru fikrin içerik ve biçim birliğini ortaya koymayı başaramaz; başka bir deyişle, Descartes “fikirleri uygun düzenlerinde üretmekle gerçekliği yeniden üreten” (152) ruhsal otomatonu tanımaz. Kısacası açık ve seçik stratejisinin eleştirilerinin tümü, bu stratejinin sadece fikrin kendisine göndermede bulunduğu halde doğruyu tanımlamaya kalkışması gerçeğinden kaynaklanır. Kartezyen strateji fikirlerin *nedenleriyle* ilgilenmez ve böylece onların üretim sürecini açıklayamaz. Nedensellik ve üretim üzerine odaklanmasında Spinoza’nın doğruluğa ontolojik yaklaşımını tanıyabileceğimizi bir kez daha belirtelim. Deleuze bu eleştiriyi kendi ifade nosyonuna bağlar: İfade edici olmak için bir fikir kendi nedenini açıklamalı ya da kuşatmalıdır. “Açık ve seçik fikir hâlâ ifade edici değildir ve açıklamasız olarak kalır. Tanımak için yeterince iyidir, ama gerçek bir bilgi ilkesi sağlamaz” (152-53). Tam da doğru fikri nedeni aracılığıyla ifade edememesi ya da açıklayamaması yüzünden, açık ve seçik olarak doğruluk kavrayışı bize temel soruları yanıtlayabilmemiz için gerekli terimleri vermez. Doğruluk nereden geliyor ve bizim için ne yapabilir ya da Nietzsche’nin sorabileceği bir tarzda söylersek, niçin doğruluğu isteriz? Spinozacı bir doğruluk tanımı nedenselliğin, üretimin ve gücün ifadesini içermelidir.

Açık ve seçik fikrin ontolojik eleştirisi, Spinoza’nın doğru fikirden upuygun fikre geçişinin şartlarını hazırlar. Spinoza’nın doğruluk kavrayışının temel özelliği bir fikrin nedeni ile içsel ilişkisidir: “Upuygun fikir tam da nedenini ifade eden fikirdir”

(133, değiştirilmiştir). Bunu biraz önce sunduğumuz üç nokta açısından Kartezyen teori ile karşılaştırabiliriz. Birincisi upuygun fikir kendi içeriğini en yakın etkin nedeninin (bir diğer fikir) ifadesi olarak sunar. İkincisi, upuygun fikrin biçimi kendi biçimsel nedeniyle (düşünme gücü) açıklanan mantıksal bir biçimdir: “Upuygun fikir kendi nedenini ifade eden ve kendi gücümüzle açıklanan fikirdir” (151). Üçüncüsü, upuygun fikrin içerik ve biçimi düşünce sıfatına içsel harekette birleşir; “Fikirlerin bağlanmasında kendisini gösteren ruhsal otomaton, mantıksal biçim ve ifade edici içeriğin birliğidir” (153). Spinoza’nın Kartezyen açık ve seçik yerine kendi uygunluk kavrayışını koymaktaki ısrarını epistemolojinin ontolojileştirilmesi olarak görebiliriz. “Spinoza’nın ontolojisi kendi kendisinin nedeni, kendinde neden ve kendiyle neden nosyonlarının hâkimiyeti altındadır” (162). Spinoza’nın epistemolojisi de nedensellik üzerine bu aynı odağın hâkimiyeti altındadır: Doğruluk, varlık gibi, kendi nedenini kuşattığı ve ifade ettiği sürece tekildir. Upuygun fikrin ifade ettiği nedensellik zinciri yoluyla, doğrudan upuyguna hareketiyle Spinoza epistemolojisi ontolojik bir karakter yüklenir. Spinoza’nın epistemolojideki devrimi, varlığı tekil olarak tanımlayan bu aynı ontolojik kriterleri doğruluk alanına uygulamasıdır. Kavrayışı güçlü bir Amerikalı yorumcu olan Thomas Mark ile birlikte, Deleuze Spinoza’nın doğruluk teorisinin bir “ontolojik doğruluk” teorisi olduğunu gösterir.¹⁷

17 *Spinoza’s Theory of Truth*’ta Thomas Mark, Spinoza epistemolojisinin Anglo-Amerikan ve analitik yorumlarının tam bir izahını verir. Mark, geleceksel yaklaşımın (Joachim, Stuart Hampshire, Alisdair MacIntyre, vb) Spinoza’yı doğruluğun karşılıklılık teorisinin karşısında ve doğruluğun gerçekliği oluşturan düzenli sistem içindeki uygunluk olarak tanımlandığı “uygunluk teorisi”nin yanında konumlandığını açıklar. Bununla beraber Mark, Spinoza’nın varlık olarak doğruluk biçimindeki çok daha eski epistemolojik geleneğe daha iyi oturduğunu iddia eder: “Spinoza’nın doğruluk teorisini tarihsel bağlamı içinde görmek istersek, karşılıklılık görüşünü uygunlukla değil, daha çok ‘varlığın doğruluğu’ ya da ‘şeylerin doğruluğu’ –ontolojik doğruluk- teorisiyle karşılaştırmamız gerekir”

Upuygun fikirler ifade edicidir ve uygun olmayan fikirler ise sessizdir.¹⁸ Başka bir deyişle, bir upuygun fikrin ayırt edici özelliği, etkin ya da biçimsel nedenlerinin doğrudan bir ifadesi sayesinde bize varlığın (ya da en azından düşünce sıfatının) yapısı ve bağlantıları hakkında bir şey söylemesidir. Ontolojik bir perspektiften upuygun olmayan fikir bize hiçbir şey söylemez, çünkü onun düşüncenin üretici yapısı içindeki yerini tanıyamayız; o, ruhsal otomatonun dinamik nedensel mekanizması içinde konumlanmış değildir. Öyleyse upuygun fikrin bir önemi, nedenlerinin ifadesi yoluyla düşünce gücümüzü arttırmasıdır; ne kadar upuygun fikre sahip olursak varlığın yapısı ve bağlantıları hakkında o kadar fazla şey biliriz ve düşünce gücümüz de o kadar artmış olur. Upuygunluk yayılcıdır, daima daha büyük ifadeye yol açar. “Zihinde upuygun fikirlerden çıkan bütün fikirler de upuygundur” (IIÖ40). Bununla beraber Spinoza bu iddiaya koşulumuzun gerçekçi bir değerlendirmesini ekler. Sahip olduğumuz fikirlerin büyük çoğunluğu upuygun olmayan fikirlerdir. Bu noktada Spinoza’nın daha önce ortaya konulan Nietzscheci soruyu nasıl yanıtlayacağı açıktır: Doğruluğu ya da daha ziyade upuygunluğu düşünce gücümüzü arttırmak için isteriz. Upuygun fikir stratejisi doğruluk sorununu bir güç projesi kılar. Bununla beraber güç sorunu tartışmaya

(85). Mark’a göre bu ontolojik doğruluk teorisi, Spinoza’yı Plotinus, Anselm ve St. Augustine’le aynı doğrultuda Platoncu gelenek içine yerleştirir. Deleuze’ün okuması belirli bir noktaya kadar Mark’inkiyle uyum içindedir, ama can alıcı nokta, Deleuze’ün kabul ettiği doğruluk ve güç arasındaki merkezi ilişkiyi Mark’ın kabul etmemesidir. Doğruluk sorunu aynı zamanda bir güç sorunu halini alır almaz Spinoza epistemolojisi bir pratik epistemolojiye doğru yönelir. Bu yüzden Deleuze’ün okuması Spinoza’nın “ontolojik doğruluğu”nu Platoncu değil Nietzscheci gelenek içine yerleştirir.

18 Verili bir daire fikri açık ve seçik olabilir ama kendi üretiminin yolunu ifade etmedikçe upuygun olmayan olarak kalır. Örneğin, upuygun bir daire fikri merkezi bir nokta etrafında dönen sabit bir yarıçap fikri içerebilir; o, kendi nedenini ifade eder. Daha önemli ve karmaşık bir örnek olarak adalet fikri verilebilir: Upuygun bir adalet fikri böyle bir fikri üretebilmemiz ya da kurabilmemizin araçlarını ifade etmek zorundadır; o bu fikirde sonuçlanan fikirlerin tüm bir soykütüğünü içerecektir.

girer girmez epistemolojik söylem derhal etik bir projeye dönüşür. “Spinoza gücümüzü saptıran ve bizi yapabildiklerimizden ayıran birçok upuygun olmayan fikre zorunlu olarak sahipken upuygun fikirleri nasıl biçimlendirebileceğimizi ve üretebileceğimizi sorar” (148, değiştirilmiştir). Burada, epistemolojik olandan etik olana bu dönüşümde tekillik ilkesinin (kendi kendisinin nedeni olarak mutlak sonsuz varlık, kendi nedenini kuşatan upuygun fikir) ve güç ilkesinin (üretkenlik olarak varlık, yaratım olarak doğruluk) birleşik bir uygulamasını görebiliriz; tekillik ilkesi bize upuygun fikrin tanımı için gerekli terimleri verir ve güç ilkesi bu tanımı bir projeye dönüştürür.

Devam etmeden önce, ontolojik paralelizmin önemini ve onun Spinozacı upuygunluk kavrayışıyla ilişkisini tanımak için bir an duralım. Eğer Deleuze’un ontolojik paralelizm kavrayışını sürdürecekseniz o zaman ilke olarak bir sıfatın nitelik ya da hareketinin bir anlamda diğer sıfatlarınkine uygun olması gerektiğini, çünkü temel olarak bunların hepsinin eşit biçimde varlığın nitelik ya da hareketine göndermede bulunduğunu daha önce açıkladık. Doğruluk kavramı bu teori için ilginç bir test sunar. Örneğin, Kartezyen bir teoriyi izlediğimiz takdirde, açık ve seçik bir fikir ya da açık ve seçik bir zihin eylemi kavrayışımıza paralel olarak, açık ve seçik bir beden eylemi kavrayışı ortaya koymak zorunda kalırız. Kartezyen doğruluk hareket ve üretimi açıklamadığı için bedensel düzleme kolayca uygulanamaz. Öte yandan Spinozacı upuygunluk, varlığın doğasının kendisine ve onun üretiminin soykütüğüne göndermede bulunduğu, sıfatların tümüne eşit biçimde uygulanır: Kendi nedenini açıkladığı ve kuşattığı için, bedeninin upuygun bir eylemi, tıpkı zihnin upuygun bir eylemi gibi, ifade edicidir. Upuygun, varlığın üretici dinamiğini açığa vuran şeydir.

3.7 Bir beden neler yapabilir

Upuygunluk kavrayışı sayesinde Spinoza, epistemolojik çerçeveyi bir ilk etik soru, bir ilk güç sorusunu ortaya koyabi-

leceği noktaya kadar geliştirebilir. Spinoza'nın bizi götürdüğü çok dik yolun bir yönü, bizi upuygun olmayan fikirlerden upuygun olanlara ilerlemeye yöneltecek. Bu etik hedefi kolayca daha genel bir biçimde düşünme gücümüzün arttırılması olarak ya da daha da genel bir biçimde var olma ve eyleme gücümüzün arttırılması olarak ortaya koyabiliriz: Var olma gücümüzü nasıl arttırabiliriz veya teolojik deyimle Tanrı'ya (sonsuz var olma ve eyleme gücü) nasıl yaklaşabiliriz? Bununla beraber bu noktada sadece epistemolojik bir temelle bu işlemin nasıl olanağın olacağı konusunda pek az fikre sahibiz; etik bir pratiğe girişebilmekten hâlâ uzağız. Gerçekte hedefimize yönelmenin bazı özgül ve somut araçları olmadıkça etik sorunu böyle büyük ifadelerle ortaya koymak boş ve anlamsızdır.

Şimdi daha öte bir spekülasyon uğrağına ihtiyaç var. Spinoza zihni spekülasyonun birincil modeli olarak kullanır; şimdi konsantrasyonumuzu bedene, epistemolojiden fiziğe çevirmek zorundayız, çünkü bir pratik modelini ortaya çıkarmak olan şey bedendir. "Spinoza aralarındaki ilişkileri ve nasıl bileştiklerini bilmek için bedenlerin ampirik bir incelemesinden geçmek zorunda olduğumuzu kabul eder görünür" (212). Bununla beraber fizikten etiğe uzun geçişte upuygunluk, nedenin ifade edilmesi ya da kuşatılması kriterinin Spinoza'nın argümanında merkeziliğini koruduğunu göreceğiz. Spinozacı fizik, bedenlerin karşılıklı etkileşim yasalarını, yani bedenlerin karşılaşmalarını, bileşimlerini ve ayrışmalarını, uyuşma (ya da bileşebilmeleri) ve çatışmalarını belirlemeye çalışan ampirik bir incelemedir. Bir beden sabit veya statik bir içsel yapıya sahip durağan bir birlik değildir. Aksine bir beden, içsel yapısı ve dışsal sınırları değişime tabi olan dinamik bir ilişkidir. Beden olarak tanımladığımız şey sadece geçici olarak sabit bir ilişkidir (IIÖ13T)¹⁹ Bedenlerin dinamik doğasına dair, içsel di-

19 "... Birkaç beden başka bedenlerin zorlamasıyla birbirlerinin üstüne binerse ya da ... hareket halindeyken hareketlerini birbirlerine sabit bir yasaya göre iletirlerse, bu bedenlerin birbiriyle birleştiklerini ve hepsinin

namiklerinin sürekli akışına dair bu önerme Spinoza'ya zengin bir bedenler arası etkileşim anlayışı sağlar. İki beden rastlaştığında iki dinamik ilişki arasında bir karşılaşma söz konusudur: Onlar ya birbirlerine kayıtsızdırlar ya da bileşebilirler ve birlikte yeni bir ilişki, yeni bir beden oluştururlar; ya da daha ziyade uyumsuzdurlar ve bir beden ötekinin ilişkisini çözer, onu yok eder, tıpkı zehrin kanı bozması gibi (krş, Henry Oldenberg'e, 32. mektup). Birlik ve çatışma içinde, hareket ve dinginlik halindeki bedenlerin bu fiziksel evreni gücün işleyişini ve yapısını daha derinlemesine araştırabileceğimiz bağlamı sağlar: "Gerçekten güç açısından düşünebilmek için ilkin sorunun bedenle ilgili olarak ortaya konulması gerekir" (257). Spinoza'nın fiziği etiğinin temel taşıdır.

III. Kitap'ın ilk notlarından birindeki bir pasaj Deleuze'ü büyüler: "Şimdiye kadar hiç kimse Bedenin neler yapabileceğini belirlemiş değildir. ... Çünkü henüz hiç kimse tüm işlevlerini açıklayabilecek kadar kusursuz bir biçimde Bedenin yapısını tanımış değildir" (IIIÖ2N). Güç (bedenin ne yapabileceği) sorusu doğrudan doğruya bedenin içsel yapısına bağlıdır. Bu, incelememizin başlangıç yönünün planını çıkartır: Gücün doğasını anlamak için ilkin bedenin içsel yapısını keşfetmeli, bedenin birliğini eklemlenme hatlarına, doğa farklarına göre çözerek bozmalıyız. Deleuze bu yapının incelenmesinin eyleme gücüne (kendiliğindenlik) göre değil, daha çok duygulanma gücüne göre yürütülmesi gerektiğini bize hatırlatır: "Bir bedenin yapısı onun ilişkisinin bileşimidir. Bir bedenin neler yapabileceği, onun duygulanma gücünün doğası ve sınırlarıdır" (218). Öyleyse duygusallık ufku, spekülasyonumuz için alan sağlayacak ve beden içindeki daha öte ayrımları, güç içinde ayrımları açığa çıkaracaktır.

Güç modelimizin ilk düzleminde duygulanma gücünün aktif duygulanımlar ve pasif duygulanımlar tarafından doldurul-

birlikte bir beden oluşturduklarını söyleriz ya da başka deyişle bedenlerin bu birlikteliğiyle diğer bedenlerden ayırt edilen bir Birey. (*Etik* IIP13T).

duğunu görürüz. Bu ayrımın önemi açıktır: Duygulanma gücümüz aktif duygulanımlarla doldurulduğu ölçüde doğrudan eyleme gücümüzle ilişkilidir, ama pasif duygulanımlarla doldurulduğu ölçüde de hissetme ya da ıstırap gücümüzle (*puissance de p  tir*) ilgilidir. Pasif duygulanımlar aslında güç eksikliğimize işaret eder. Argümanın temel mantığı bir kez daha ifadeye ve üretime göndermede bulunur. Aktif, nedenle ilişkisinde pasiften ayrılır. “İstırap gücümüz hiçbir şeyi *olumlamaz*, çünkü hiç bir şey *ifade etmez*: o, sadece güçsüzlüğümüzü, yani *eyleme gücümüzün en alt derecesini* ‘kuşatır’” (224, değiştirilmiştir). Duygulanabilme gücümüzün daima aktif ve pasif duygulanımlarla dolu olduğu için varlığın doluluğunu kanıtladığını daha önce söyledik; fakat duygulanabilme gücü sadece fiziksel açıdan doluluk olarak görünür. Etik açıdan duygulanabilme gücü aksine genellikle bileşimine göre değişim gösterir. Pasif duygulanımlarla dolu olması ölçüsünde minimumuna iner ve aktif duygulanımlarla dolu olması ölçüsünde maksimumuna çıkar. “İşte etik sorunun önemi. Spinoza *bir bedenin ne yapabileceğini bile bilemeyeceğimizi söyler. Yani hangi duygulanımlara muktedir olduğumuzu bile bilmiyoruz, ne de gücümüzün nereye kadar uzandığını*. Bunu önceden nasıl bilebiliriz?” (226). Öyleyse bir etik proje için alan hazırlamada ilk işimiz şudur: Hangi duygulara muktedir olduğumuzu incelemek, bedenimizin neler yapabileceğini keşfetmek.

Spinoza’nın *conatus* (ya da çaba) teorisi, tam da Deleuze için çok önemli olan, üretim ve duygulanım kesişimine işaret eder. “*Conatus*’un şu veya bu duygulanım tarafından belirlenmesine göre gösterdiği değişim, eyleme gücümüzün dinamik değişimleridir” (231). *Conatus* ontolojik güç ilkesinin fiziksel örneklemesidir. O bir yandan üretici varlık olduğu ölçüde varlığın özüdür, varlığa dünya olarak hayat veren motordur. Bu ölçüde *conatus* Spinoza’nın Rönesans naturalizminin mirasını sürdürmesidir: Varlık kendiliğindenliktir, salt aktivitedir. Öte yandan ise *conatus* aynı zamanda bir duyarlılık olduğu için on-

tolojik güç ilkesinin örneklemesidir. O sadece eylemlerle değil aynı zamanda zihin ve bedenın tutkularıyla da yönlendirilir (örneğin, bkz. IIIÖ9). O, ontolojik güç ilkesi ve *conatus* arasındaki sürekliliğe işaret eden kendiliğindenlik ve duygusallığın bu zengin sentezidir.

Bu noktada etik proje bir ampirik realizm uğrağına ihtiyaç duyar. Spinoza, bedenimizin, gücümüzün durumunu değerlendirmeye koyulduğunda ister istemez duygulanabilme gücümüzün çoğunlukla pasif duygulanımlarla dolu olduğunu kaydeder. Tanrı ya da Doğa, dışsal bir nedeni olmadığı için tamamen aktif duygulanımlarla doludur. Bununla beraber, “insanın var olmakta sürüp gitmesine neden olan güç sınırlıdır ve dışsal nedenlerin gücü onu sonsuzca aşar” (IVÖ3). Gücümüz bir bütün olarak Doğa’nın gücü tarafından aşılmış olduğu ölçüde, dışsal güçler bizim kendi güçlerimizden daha güçlü olduğu ölçüde pasif duygulanımlarla dolu olacağız. Varoluşumuzu çoğunlukla pasif duygulanımlar oluşturduğundan şimdi onlar arasında anlamlı ayrımlar yapıp yapamayacağımızı görmek için incelememizi bu duygulanımlar üzerine odaklayacağız.

Uzam alanı içinde pasif duygulanımlar, bedenimiz ve öteki bedenler arasındaki karşılaşmalarla, kendilerine biz neden olmadığımız için rastlantısal görünebilecek karşılaşmalarla ayırt edilir. Öyleyse, tutkuların düzeni rastlantısal karşılaşmaların, *fortuitus occursus*’un düzenidir (238). Bununla beraber, iki beden arasındaki basit bir karşılaşma çözümleme için aşırı derecede zengin ve karmaşık bir manzara arz eder, çünkü bir bedenın kendisi statik bir yapıya sahip duran bir birlik değil, daha çok içsel yapısı ve dışsal sınırları sürekli değişime açık ve tabi olan dinamik bir ilişkidir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Spinoza’nın bir beden veya bir birey olarak tanımladığı şey basitçe eş güdümlü unsurların geçici olarak sabit bir asambلاجıdır* (Etik IIÖ13T). Öyleyse iki beden arasında bir karşılaşma, bunların iki ilişkisinin bileşebilirliği ya da bileşemezliğiyle

* Bkz. bu kitapta Bölüm 2, s. 102, dipnot.

nitelenecektir. Şimdi, bedenlerin ve onlar arasındaki karşılıklı etkileşimlerinin dinamik bir kavrayışı verili olarak, Deleuze, iki tip pasif duygulanımı ayırmamıza ve böylece güç modelimizde bir alt düzeye daha inmemize izin verecek iki rastlantısal karşılaşma durumu önerir. Birinci durumda içsel ilişkisi benim bedenimin içsel ilişkisine uygun olan bir bedenle karşılaşırım ve böylece iki beden birlikte yeni bir ilişki oluşturur. Öyleyse bu dışsal bedenın “benim doğama uyduğunu” ya da onun benim için “iyi” ya da “faydalı” olduğunu söyleyebiliriz. Dahası bu karşılaşma bende yine benim doğamla uyuşan ve benim doğam için iyi olan bir duygulanım üretir: Eyleme gücümü artırdığı için bu, neşeli bir karşılaşmadır. Öyleyse rastlantısal karşılaşmanın ilk durumu neşeli bir pasif duygulanımla sonuçlanır, çünkü o, bileşebilir bir “ilişki” sunar ve böylece eyleme gücümü arttırır. Bununla beraber rastlantısal karşılaşmanın ikinci durumunda içsel ilişkisi benim bedeniminkine uymayan bir bedenle karşılaşırım; bu beden benim doğamla uyuşmaz. Ya bir beden ötekinin ilişkisini çözecek ya da her iki beden de çözülecektir. Her iki durumda da önemli olan, hiçbir güç artışının olmayacak olmasıdır, çünkü bir beden kendisiyle uyuşmayan bir şeyden güç kazanamaz. Bu karşılaşma güç azalmasıyla sonuçlandığından onun tarafından üretilen duygu da kederdir. Elbette edimsel karşılaşmalar bu iki sınır durumun her birinden daha karmaşıktır: Bir karşılaşmada kısmi uyuşma veya çatışmanın farklı dereceleri olabilir ya da dahası, duygular sayısız tarzda birleşebilirler (nefret ettiğim şeyin kederlenmesi bana neşe verir). Bununla beraber, bu iki durum, neşeli pasif duygulanımlar ve kederli pasif duygulanımlar, olanaklı karşılaşmaların sınır durumlarını verir ve böylece güç modelimizde ikinci bir düzey tanımlayarak daha öte bir ayırım getirmemize izin verir.

var olma gücü = duygulanabilme gücü

aktif duygulanımlar

pasif duygulanımlar

neşeli pasif duygulanımlar

kederli pasif duygulanımlar

Bir kez daha Spinoza'nın realizminin bir uğrağına değinme zamanı geldi. Neşeli ve kederli karşılaşmaların görece sıklığı nedir? İlkesel ya da daha doğrusu soyut olarak, insanlar doğaca uyuşur ve dolayısıyla insan karşılaşmaları salt neşeli olmalıdır. Bununla beraber bu sadece duygulanabilme gücümüz aktif duygulanımlarla dolu olduğu ölçüde doğrudur. "Tutkularına tabi oldukları ölçüde insanların doğa olarak uyuştukları söylenemez" (IVÖ32). Bu yüzden gerçeklikte insanlar birbirleriyle çok az uyuşurlar ve rastlantısal karşılaşmaların büyük çoğunluğu kederlidir.

Bedenin yapısına yönelik incelemede bir ayrımı fark ettiğimiz her noktada, insanlık durumunun çoğunlukla denklemin zayıf yanına dayandığını da gördük: Duygulanabilme gücümüz aktif duygulanımlardan çok çoğunlukla pasif duygulanımlarla doludur ve ayrıca pasif duygulanımlarımız neşeli pasif duygulanımlardan çok çoğunlukla kederli pasif duygulanımlardan oluşur. Bu noktada Spinoza'nın insanlık durumuna dair kötümser değerlendirmesi, insanın ümidini kolayca kırabilir. Ama bu, projenin can alıcı noktasını kaçırmak olacaktır. Gücün içsel yapısının incelenmesi ve durumumuzun realist değerlendirmesi, etik soruyu geliştirmeye yöneliktir ki böylece etik bir pratik için temel sağlayabilsin; kötümserlik olarak görünebilecek olan şey aslında Spinoza'nın pratik perspektifidir. Bu yaklaşımın zenginliğini takdir edebilmek için tipik Nietzscheci etik buyruğu dikkate alalım: Aktif ol. Böyle bir etik önerme etik bir pratiğe nasıl dönüştürülebilir? Başka bir deyişle Nietzsche sayesinde

aktif hale gelme arzusunu, gücünü (ve bu anlamda iyiyi) açıkça kabul edebiliriz; fakat onu pratikte sonuna kadar izlemek için hiçbir araç bulamayız. Spinoza da etiği bir aktifleşme meselesi olarak kabul eder, ama bu etik perspektifi zenginleştirmek için bir adım daha derine dalar. “Öyleyse Spinoza’da etik sorun iki kısma ayrılır: *Nasıl aktif duygulanımlar üretebiliriz?* Ama her şeyden önce: *Neşeli tutkuların maksimum bir deneyimine nasıl ulaşabiliriz?*” (246). Güç incelemesi sayesinde, Spinoza artık etiğini harekete geçirecek olan, spekülasyondan pratiğe çevrim için alanı hazırlamış bulunuyor.

Pratik

3.8 Ortak nosyonlar: Bileşebilen varlık asamblajları

Spinoza’nın gücün yapısına yönelik incelemesi ve insanlık durumuna ilişkin realist değerlendirmesi sayesinde spekülasyonun sınırlarına varmış olduk. İnsanlık durumu temel olarak gücün minimum noktasında yer alır; bu konumu benimsediğimizde gerçekten etik bir konumu da benimseyebiliriz. Bu, spekülasyonun sonu ve pratiğin başlangıcıdır; bu, dönüşüm uğrağı – geceyarısı vaktidir. Spinozacı spekülasyon güç alanını tarif etmiş, onun birincil yapılarını tanımlamıştır, şimdi bu spekülatif dinamiği pratik projeye çevirmeliyiz. Bu dönüşümü nasıl gerçekleştirebiliriz? Bir pratik projeyi harekete geçirecek itkiyi nereden bulabiliriz? Deleuze’ün bize verdiği ilk ipucu odağımızı olumlamadan neşeye kaydırmamız gerektiğidir. “Neşenin anlamı tamamen etik bir anlam olarak görünür, olumlamanın kendisi spekülasyon için ne ise, neşe de pratik için odur” (272). Başka bir deyişle neşe, pratik kuruluşu uğrağında varlığın olumlanmasıdır; gücümüzün artışı varlığın kendisinin olumlayıcı kuruluşudur. Bununla beraber pratiğimizin neşeyle nasıl başlayabileceği ilk bakışta açık değildir. Tıpkı Nietzsche’nin “aktif ol” biçimindeki etik buyruğu gibi, “neşeli ol” gibi bir Spinozacı buyruk da pratik projeyi başlatacak mekanizmadan yoksundur. Deleuze, ona daha pratik bir itki vermek için proje-

yi olumsuz biçimde sunarak başka bir yol dener: *Etik*'in ilk pratik görevinin kederle savaşmak olduğunu iddia eder: “Kederli tutkuların değersizleştirilmesi ve onları yetiştiren ve onlardan beslenenlerin açığa çıkarılması, felsefenin pratik amacını oluşturur” (270; aynı zamanda bkz. *Spinoza: Pratik Felsefe* 25-29). Bununla beraber, gerçeklikte tutkularımızın çoğunun kederli tutkular olduğunu, bedenler arası rastlantısal karşılaşmaların çoğunun uyumsuz ve yıkıcı olduğunu önceden kaydetmiştik. Böyle bir durumdan bir neşe pratiğine nasıl girebiliriz? Kedere saldırı hâlâ bir ilk pratik anahtarından yoksundur.

Bunun yerine Spinoza'nın bedenler fiziğini daha yakından incelemekle başlamalıyız: “Henüz hiç kimse tüm işlevlerini açıklayabilecek kadar kusursuz bir biçimde Bedenin yapısını [*fabrica*] tanımış değildir” (IIIÖ2N). Spinoza yapıyla neyi kasetmektedir? Deleuze “onun bir beden kısımları arasındaki bir ilişkiler sistemi” olduğunu açıklar. “Bu ilişkilerin bir bedenden ötekine nasıl değiştiğini araştırarak, ne kadar farklı olurlarsa olsunlar iki beden arasındaki benzerlikleri doğrudan belirlemenin bir yolunu bulmuş oluruz” (278). Bedeni oluşturan yapı ve ilişkilere dair incelememiz, bedenimiz ve başka bir beden arasında var olan ilişkileri tanımamıza izin verir. Bedenimiz ve bu öteki beden arasındaki bir karşılaşma zorunlu olarak neşeli olacaktır, çünkü ortak ilişki, bir uyuşmayı ve yeni bir ilişki oluşturmayı, bu yolla da gücümüzü arttırmayı garanti eder. Tam da bu şekilde, bedenlerin çözümlenmesi pratik bir projeye başlamamıza izin verir. Bedenler arasındaki benzer bileşimleri ya da ilişkileri tanıdıkça bir ilk etik seçim olarak neşenin seçimi için gerekli kriterlere de sahip hale geliriz: Uyumlu karşılaşmaları (neşeli tutkular) tercih edebilir ve uyumsuz karşılaşmalardan (kederli tutkular) sakınabiliriz. Bu seçimi yaptığımız zaman ortak nosyonlar üretiyoruz demektir: “Bir ortak nosyon daima mevcut kiplerde bir bileşim benzerliğinin fikridir” (275). Ortak nosyonun oluşumu, etik bir pratiğin ilk adımını meydana getirir.

Bununla beraber bu ortak nosyonlar üretimi kavrayışı, pratik olmak için henüz yeterince kesin değildir. Deleuze, daha evrensel olan ortak nosyonlarla daha az evrensel olan ortak nosyonlar arasında bir ayrım yapmamız gerektiğini belirtir. En evrensel ortak nosyonlar, çok genel bir açıdan bir benzerliği teşhis eden nosyonlardır: Bunlar, en uç biçimde, uzam, hareket ve dinginlik gibi tüm bedenler için ortak olan şeyleri içerebilirler. Bununla beraber, bu çok evrensel ortak nosyonlar tam da bizim için en az kullanışlı olanlardır. Öte yandan en az evrensel ortak nosyonlar gerçekte bize dolaysızca en büyük faydayı sunanlardır. Bu nosyonlar, doğrudan birbiriyle uyumlu iki beden arasında benzer bir bileşimi kendi lokal açılarından temsil edenlerdir. Tıpkı gücün içsel yapısında sürekli daha derine indiğimiz gibi, burada da pratik projemizi başlatmak için ortaklığın en alt, en lokal düzeyine inmemiz gerekiyor. “Bu tarz nosyonlar sayesinde kipler arasındaki uyuşmaları anlarız: Bunlar, bir bileşim benzerliğinde bedenlerin uyuşmasının içsel ve zorunlu bir nedenini bulabilmek için, rastlantı eseri gözlenen uyuşmaların dışsal bir algısının ötesine geçer” (276). Öyleyse özellikle en özgül durumlarda, ortak nosyonun içsel bir mantığı keşfettiğini, ortak nosyonun kendi nedenini kuşattığını ve kapsadığını ya da başka bir deyişle ortak nosyonun upuygun bir fikir olduğunu görebiliriz: “Ortak nosyonlar genelde zorunlu olarak upuygundur; başka bir deyişle ortak nosyonlar, düşünme gücümüz tarafından biçimsel olarak açıklanan ve maddi olarak ise, Tanrı fikrini kendilerinin etkin nedeni olarak ifade eden fikirlerdir” (279). Ortak nosyon bize kendi kendimiz için upuygun bir fikir oluşturabilmenin aracını sağlar.

Sahip olacağımız ilk upuygun fikir iki beden arasında ortak bir şeyin teşhis edilmesidir; bu upuygun fikir derhal diğer bir upuygun fikre götürür – bu yolla kurucu aktifleşme projemize başlayabiliriz. Bununla beraber, Deleuze bu birinci uğrağın henüz yeterince pratik terimlerle sunulduğu kanaatinde değildir. “Yine de ortak nosyonun, onu nasıl biçimlendirdiğimizi açık-

lamadığımız sürece, adeta bir mucize gibi devreye giriyormuş gibi görünmesi tehlikesi var. ... Tam olarak (ortak nosyonları) nasıl, hangi uygun şartlarda biçimlendiririz? Eyleme gücümüze nasıl ulaşırız?” (280-81). Deleuze, Spinozacı ortak nosyonlar teorisini düşündüğümüzde tehlikeli iki yorum hatasından sakınmamız gerektiği konusunda bizi uyarır. Ortak nosyonlar konusunda ilk hata “onların matematiksel anlamı lehine biyolojik anlamlarını gözden kaçırmak” (281) olacaktır. Başka bir deyişle, ortak nosyonların temel olarak bir düşünce mantığına değil, bir bedenler fiziğine işaret ettiğini hatırlamalıyız. Onları Kartezyen bir matematiksel evrenden çok Hobbesçu bir maddi alandan doğan bir şey olarak konumlandırmamız daha iyi olacaktır. Ortak nosyonlar konusunda yapabileceğimiz ikinci yorum hatası ise “onların spekülative içeriği lehine pratik işlevlerini gözden kaçırmak”tır (281). Ortak nosyonlar *Etik*’in II. Kitap’ında ilk sunulduklarında kesinlikle spekülative bir bakış açısından, mantıksal düzenleri içinde sunulurlar. Bu spekülative sunum ortak nosyonları en evrenselden (hareket, dinginlik vb) en az evrensele doğru hareket ediyor olarak ele alır. Ortak nosyonların V. Kitap’taki pratik gelişimi ise bunun tam tersidir: En az evrenselden (iki beden arasındaki özgül bir uyumlu ilişki) en evrensele doğru hareket ederiz. Ortak nosyonlar birincil olarak spekülative bir çözümleme biçimi değil, kuruluş için pratik bir alettir.

Burada, pratik ilerlemeye başlamak için, rastlantı eseri uyumlu bir karşılaşma yaşadığımızı farz edebiliriz. Spinoza’nın *Anlığın İyileştirilmesi*’nin “*habemus enim ideam verum*” (doğru bir fikre ya da en azından bir tane doğru fikre sahibiz) biçimindeki epistemolojik hareket noktasını bedenler ve tutkular alanına tercüme edebiliriz: “*habemus enim affectionem passam laetam*” (en azından bir tane neşeli pasif duygulanıma sahibiz). Bu neşe deneyimi etik gelişimi harekete geçiren kıvılcımdır. “Kendimizinkiyle uyumlu bir bedenle karşılaştığımızda, neşeli pasif bir duygulanım yaşadığımızda, bu bizi bu beden ve kendimi-

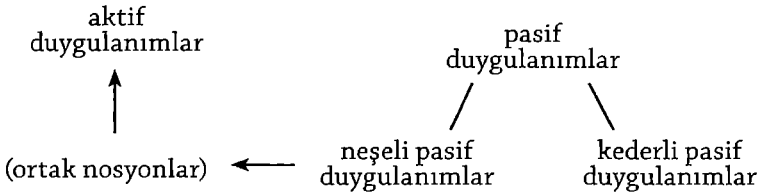
zinkinde ortak olan şeyin fikrini biçimlendirmeye sevk eder” (282). Süreç, neşe deneyimiyle başlar. Uyumlu bir bedenle bu rastlantısal karşılaşma, ortak bir ilişkiyi tanımamıza, ortak bir nosyon oluşturmamıza olanak verir ya da bizi buna teşvik eder. Bununla beraber burada Deleuze’ün ayrı tutulması gerektiğinde ısrar ettiği, devam eden iki süreç vardır. Birinci uğrakta, eyleme gücümüzü azaltan kederli tutkulardan kaçınmaya ve sevinçli tutkular biriktirmeye çalışırız. Bu seçme çabası gücümüzü arttırır ama asla aktif hale gelecek kadar değil: Neşeli tutkular daima dışsal bir nedenin sonucudur; daima upuygun olmayan bir fikre işaret ederler. “Öyleyse, *neşeli tutkuların yardımıyla*, dışsal bir beden ile kendimizinki arasında ortak olan şeyin bir fikrini oluşturmamız gerekir, çünkü yalnız bu fikir, bu ortak nosyon upuygundur” (283). Neşeli tutkuların biriktirildiği bu ilk uğrak, bize upuygun bir fikir sağlayan bu sıçramanın koşulunu hazırlar.

Bu ikinci uğrağa, neşeli tutkudan ortak nosyona bu “sıçrama”ya daha yakından bakalım. Bu sıçrayışı nasıl yaparız? Bir karşılaşmayı nasıl upuygun kılabiliriz? Neşenin doğamızla uyuşan bir duygulanımın, gücümüzü artıran bir duygulanımın deneyimi olduğunu biliyoruz. Aynı neşe, hem neşeli bir pasif duygulanım hem de neşeli bir aktif duygulanım tarafından oluşturulur; tek fark neşeli bir tutku dışsal bir nedenden doğarken, neşeli bir eylemin içsel bir nedenden kaynaklanmasıdır. “Spinoza akla uygun olan şeyin aynı zamanda ondan da doğabileceğini öne sürerken, her pasif neşeden ondan sadece nedeni itibarıyla ayrılan aktif bir neşenin doğabileceğini söylemek ister” (274-75). Pasif neşeden aktif neşeye geçiş, dışsal bir nedenin yerine içsel bir nedenin geçmesini içerir ya da daha doğrusu, nedenin karşılaşmanın kendi içinde kuşatılması ya da kapsanmasını içerir. Bu bedensel mantık daha önce tartıştığımız epistemolojik upuygunluk mantığına paraleldir. Yeni karşılaşma kendi nedenini ifade ettiği, yani iki beden arasındaki ortak ilişkiyi ifade ettiği için upuygundur (ve aktiftir).

Bununla beraber, bu nedenin kuşatılması işlemi, neşeli bir tutkunun bize zorunlu olarak bir ortaklık durumu sunduğunu kabul edene kadar yine de anlaşılmaz kalır: Neşeli bir tutku sadece bedenimizle ortak bir ilişki oluşturan dışsal bir bedenden doğabilir. Zihnimiz bu beden ile kendi bedenimizin paylaştığı ortak bir ilişkinin fikrini (ortak bir nosyon) oluşturduğunda neşeli duygu pasif olmaktan çıkar ve aktif hale gelir. “O, kendisinden başladığımız pasif histen ayrıdır ama sadece nedeni itibarıyla ayrıdır. Onun nedeni artık bizimle uyuşan bir nesnenin upuygun olmayan fikri değil, o nesne ve kendimizde ortak olan şeyin zorunlu olarak upuygun fikridir” (284). Bir karşılaşmanın nedeninin kuşatılması veya anlaşılmasının bu süreci, Spinoza’nın “tutku olan bir duygu biz onun açık ve seçik bir fikrini oluşturur oluşturmaz bir tutku olmaktan çıkar” (VÖ3) iddiasına zemin hazırlar. Öyleyse bu nedenin kuşatılması süreci, eyleme ve upuygunluğa “sıçrama”yı oluşturur.

Deleuze’e göre ortak nosyonlar, spekülasyondan pratiğe dönüşümün tamamlanmasına işaret eden, Spinoza düşüncesinin “ontolojik kopuş”unu oluşturur. “Ortak nosyonlar *Etik*’in temel keşiflerinden biridir” (292; ayrıca bkz. *Spinoza: Pratik Felsefe*, Bölüm 5, özellikle 114vd.). Pratik perspektifin kurulmasıyla Spinoza, radikal biçimde yeni bir ontoloji görüşü sunar. Varlık artık verili bir düzenleme veya düzen olarak tasarlanamaz; burada varlık bileşebilen ilişkiler asambلاجıdır. Bununla beraber, Spinozacı nedensellik, varlığın “üretkenliği” ve “üretilebilirliği” odağının, ontolojik kuruluşun temel unsuru olarak kaldığını aklımızdan çıkarmamalıyız. Ortak nosyon yeni, daha güçlü bir ilişki, yeni, daha güçlü bir beden yaratmak için bileşebilen iki ilişkinin asambلاجıdır – bununla beraber bu asambلاج sadece rastlantısal bir bileşim değil, ontolojik bir kuruluştur, çünkü süreç, nedeni yeni bedenin kendisi içinde kuşatır. Birden bire *Etik*’in başlangıç tanımına – “*Per causa sui intelligo ...*” - geri döndürülüyoruz, fakat bu sefer onu tamamen farklı bir tutumla okuyoruz. *Causa sui*, yani kendi kendisinin

nedeni yeni, pratik bir anlam kazanmış oldu. Spinozacı ontolojik kuruluşun temel özelliği uygunluktur, yani varlığın neden-sonel zincirinin ifadesidir. Ortak nosyonların, ontolojik toplulukların oluşumunun pratik stratejisi, ontolojik soruşturmayı etik bir projeye dönüştürdü: Aktif ol, uygun ol, var ol. Spinozacı pratik, Spinozacı spekülasyon çözümlemesinin aşağıya doğru hareket ederek kurduğu aynı merdiveni şimdi tırmanmaya başlıyor. Kurucu pratik, üretici dizileri şöyle tanımlar: Neşeli pasif duygulanımlar → ortak nosyonlar → aktif duygulanımlar.



Spekülasyon güç alanının haritasını çıkardı, şimdi bu alanı pratik işgal ediyor ve onun içsel yapısına hayat veriyor. Pratik, varlığın ilişkilerini aşağıdan kurarak yukarıya doğru hareket etmektir. Bütün bu işleme hayat veren itici motor *conatus*'tur: Spinozacı fizik etik düzleme taşındığında artık basitçe hareket ve dinginlik halindeki bedenler görmeyiz, daha çok arzuyla dolu bedenler buluruz. Kederden neşeye, tutkulardan eylemlere geçtikçe gücümüzü arttırmanın yolunu keşfediyoruz. Bedensel ve ruhsal iyileşmenin bu yolunun basitçe muğlak bir etik buyruk olarak sunulmadığını sürekli aklımızda tutmalıyız; Spinoza "aktif olma"yı bir hedef olarak ortaya koyduğunda aynı zamanda bu hedefe ulaşmanın pratik araçlarını da sunar. "Ortak nosyonlar, *aktif oluşumuz* bütün bir öğrenme süreci içerir: Eğitim süreci sorununun Spinozacılıktaki önemini görmezden gelmemeliyiz" (288). Spinozacı mutlak saadet yolu güç yolunda bir çıraklık, erdem yolunda bir eğitimidir.

3.9 Aklın kuruluşu

Spinozacı pratik, model olarak daima bedenle başlar. Bununla beraber ortak nosyonlar bedensel bir alandan yola çıkar-ken aynı zamanda bedenler teorisine paralel bir fikirler teorisi oluşturur. *Etik*'in V.Bölüm'ünün başlangıcında bulduğumuz bu kurucu epistemoloji, II. Bölüm'de sunulan verili, önceden oluşturulmuş epistemolojiden radikal biçimde farklıdır ve bu fark büyük ölçüde III. ve IV. Bölüm'lerde bedensel düzlemde gerçekleştirilen spekülasyondan pratiğe geçişten kaynaklanır.

Etik'in II. Bölüm'ünde Spinoza ortak nosyonların spekülatif içeriğini göz önüne alır; onları verili ya da potansiyel olarak verili farz eder. ... V. Bölüm'ün açılışında, verili kabul edilen ortak nosyonların pratik işlevini çözümler; bu işlev bir duygulanımın, yani aktif bir neşenin upuygun bir fikrinin nedeni olan ortak nosyona dayanır. (286)

İki epistemolojik argüman aynı kategorileri ve terminolojiyi paylaşır, ama konuya farklı perspektiflerden, farklı tutumlarla yaklaşır. II. Bölüm'de, spekülatif uğrakta Spinoza üç farklı fikir türünün matematiksel ve mantıksal düzenini sergilemişti, fakat V. Bölüm'de Spinoza'nın pratik perspektifi bu epistemolojik düzeni harekete geçirir. Şu halde kurucu bir etken olarak, bir asamblaj olarak kabul edilen ortak nosyon, zihni bir tutkudan bir eyleme, upuygun olmayan bir fikirden upuygun bir fikre, imgelemden akla taşıyan mekanizmadır. Ortak nosyonların oluşumu aklın pratik kuruluşudur.

Epistemolojinin pratikte kurulabileceğine dair teori, Spinozacı düşünceyi hem felsefi olarak materyalist geleneğe, hem de tarihsel olarak modern endüstrinin doğuş çağı içine sağlam bir şekilde yerleştiren bir zihnin maddiliği nosyonuna dayanır. *Anlığın İyileştirilmesi*'in ilk pasajlarından biri, zihinlerimizi geliştirmenin metodunu tartışırken bu bağlantıları çok açık bir biçimde tanımlar:

Buradaki meseleler de cisimsel aletler ile ilgili olarak nasılsa öyledir. ... İnsanlar başlangıçta en kolay şeyleri doğuştan sahip oldukları aletlerle (çok emek harcayarak ve eksik bir biçimde de olsa) yapabiliyorlardı ve bunları bir kere yaptıktan sonra başka, daha zor şeyleri daha az emek harcayarak ve daha eksiksiz bir biçimde yapmaya başladılar ve böylece en basit işlerden aletlere ve aletlerden başka işlere ve aletlere doğru aşamalı olarak ilerleyerek, öylesine çok ve öylesine zor şeyleri az emekle başarma noktasına geldiler; tıpkı bunun gibi anlık da doğuştan gelen gücüyle kendisi için zihinsel aletler yapar, bunlarla başka aletler işler ya da daha öte bir araştırma gücüne ulaşır ve böylece bilgeliğin doruğuna ulaşınca dek aşama aşama ilerler. (*Anlığın İyileştirilmesi* 30-31).

Tıpkı bedeninin demirden bir çekiç şekillendirmesi gibi zihin upuygun olmayan fikirlerden ortak nosyon şekillendirir. Ortak nosyon bilgeliğin doruğuna ulaşma çabamızda pratik bir alet olarak hizmet eder.

Bu pratik ve maddi perspektif, Spinoza'nın bilginin farklı türlerine dair sistemine yeni bir temel ve yeni bir hareket dinamiği sağlar: Birinci tür (imgelem, sanı ve esin), ikinci tür (akıl) ve üçüncü tür (sezgi) bilgi. Spinoza, tutkulara odaklanmamız konusunda ısrar etmesi gibi, bizi bilginin en alt türünü çözümlemeye yöneltir. İlkin bir değersizleştirmeyi harekete geçirir: "Birinci tür bilgi, yanlışın tek nedeniyken ikinci ve üçüncü tür bilgi zorunlu olarak doğrudur" (*Etik* IIÖ41). Bununla beraber, tıpkı tutkular konusunda gördüğümüz gibi, Spinoza bir kez bu değersizleştirmeyi gerçekleştirdiğinde aynı zamanda realist bir tutum benimser ve fikirlerimizin büyük çoğunluğunun birinci bilgi türünde bulunduğunu iddia eder. Spinoza, insanların sıkı sıkıya aklın emirlerine göre yaşayabileceğine kendilerini inandıran filozofların sonunda insan doğasını anlamaktan çok ondan yakınmak ve ona lanet okumakla kaldıklarını söylemekten hoşlanır. Birinci bilgi türünü basitçe dışlayamayız ya da olumsuzlayamayız, daha ziyade onu hareket noktamız olarak kullanmalıyız. Öyleyse epistemolojinin pratik projesi birinciden, ikinci ve üçüncü bilgi türüne harekettir. Bu noktada Spi-

noza, birinci bilgi türünün değerini farklı bir tutumla yeniden tayin edebilir: Her ne kadar yanlışın tek kaynağı olsa da birinci bilgi türü yine de *doğru olabilecek* fikirlerden oluşur.

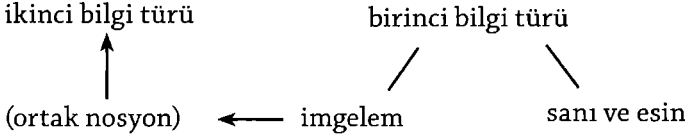
Bu yeniden değerlendirme bize henüz pratik bir hareket noktası vermez. Bu noktada tıpkı neşeli ve kederli tutkular arasındaki ayrımı kabul ettiğimiz gibi, birinci bilgi türü içinde uygun bir ayrım bulmalıyız. İmgelem, sanı ve esinde ortak olan şey, her birinde bir fikrin ifadeden çok göstergelerle ayırt edilmesidir; başka bir deyişle birinci türden bir fikir içsel bir nedenden çok dışsal bir nedene bağlıdır ve bu yüzden de upuygun olmayandır. Bununla beraber öteki iki biçimden farklı olarak imgelem bedenler arası rastlantısal karşılaşmalardan doğar. “Bu bilgi ‘bulanık deneyim’den [*experientia vaga*] elde edilir ve ‘bulanık’ etimolojik olarak karşılaşmaların ilineksel nitelikleriyle ilgilidir” (289). Bedenler arası karşılaşmalardaki ortaklığı ve çatışmayı okuma imkanını sağlaması itibariyle, Spinozacı imgelem maddi bir imgelemdir. Kurucu ilişkilerin olanaklı olduğu maddi düzlemde işlediği için imgelem bize *haber kipinde* göstergeler sunar. Bu alanda, çözümleme ortak nosyonların ve bileşebilir ilişkilerin düşünülmesini başlatabilir. Öte yandan birinci bilgi türünün diğer iki biçimi, sanı ve esin herhangi bir bedensel karşılaşma değil, sadece donuk buyruklar sunar: Bize sadece *emir kipinde* göstergeler sağlar. Bu fikirlerin nedenleri bizim için anlaşılmaz kalır ve bu yüzden kendi oluşumlarının, kendi gerçek üretici yapılarının soykütüğüne işaret edemezler. Bu yüzden birinci tür fikirlerin tümü doğru olabilir, bununla birlikte maddi imgelem alanından doğan bir fikir kendi nedeninin belirtilerini verdiğinden dolayı imgelem, sanı ve esinden ayrılır. Başka bir deyişle imgelem bize bedensel ilişkiler sunduğundan bileşebilirlik yasalarına açıktır. İmgelem sadece doğru olmakla kalmaz kendi nedenini belirtmesi sayesinde *upuygun da olabilir*.

Ortak nosyon bu ayrımın pratik gücünü gösterir ve onu harekete geçirir. “Eğer kökenlerini göz önüne alırsak ortak nos-

yonlar kendi oluşumlarının koşullarını imgelemde bulurlar. Dahası, eğer pratik işlevlerini göz önüne alırsak bunlar sadece imgelenebilen şeylere uygulanabilirler” (294). Ortak nosyonlar, asamblajlar olarak pratik millerdir; akılı kurmak üzere imgelem alanında ortaya çıkan yapı taşlarıdır. Ortak nosyonların üretimi, imgelem ve akıl arasındaki, Deleuze’ün “tuhaf bir ahenk” adını verdiği şeyin varlığını gösterir. Ortak nosyon sayesinde, imgelem ve akıl zihinsel kuruluş sürecindeki farklı aşamalar ya da düzlemler olarak bir sürekli dizide birbirlerine bağlıdırlar. Yine de aralarında hâlâ gerçek bir fark vardır. İmgelem bir nesnenin varlığını olumlamakla başlar, ama bir imgelemin gücü ya da yoğunluğu ne olursa olsun imgelenen nesneyi olanaklı ya da olumsal tarzda sunulmuş olarak göz önüne almayı sürdürür. Aklın özgül özelliği nesneleri zorunlu olarak düşünmektir. Öyleyse ortak nosyon, imgelemin düzensiz değişim ve olumsuzluğunu aklın süreklilik ve tutarlılığına dönüştürür. “Akıldan doğan bir duygu zorunlu olarak sürekli mevcutmuş gibi kabul ettiğimiz ... ve *sürekli aynı yolla imgelediğimiz* şeylerin ortak özelliklerine bağlıdır” (VÖ7K, vurgular bana ait). Burada akıl, imgelemesini sürdürme gücünü ortak nosyonun kuruluşu aracılığıyla kazanmış olan yoğunlaşmış bir imgelem olarak sunulur. “Zorunluluk, mevcudiyet ve sıklık ortak nosyonların üç özelliğidir” (296). Akıl geri dönen imgelemdir, nakarattır.

Daha önce neşeli pasif duygulanım ile neşeli aktif duygulanım arasındaki temel farkın, ilkinin dışsal nedeni ve ikincinin içsel nedeni olduğunu gördük. Ortak nosyon, nedeni kuşatır ya da kapsarken duygulanımı da sürdürerek, dönüşümü gerçekleştirir. Burada, epistemolojik alanda bize sunulan şey, asamblaj aracılığıyla kuruluşun bununla örtüşen bir çerçevesidir. İmgelem, neşeli tutku gibi, sürece başlamamıza izin veren koşuldur. İmgelem ve akıl arasındaki temel fark, ilkinin olumsuzluğu ve ikincinin zorunluluğudur. Ortak nosyon imgelemi sürekli kılan dönüşümü işletir, bu akla geçiştir. Bu yüzden duyguların yapısına dair önceki diyagramımıza paralel bir epistemolojik

kuruluş planı çıkartabiliriz. Kurucu bir epistemolojik pratik şu diziyle tanımlanır: imgelem → ortak nosyon → akıl.



Spinoza'nın epistemolojideki devriminin kilit taşı, onun imgelem ve akıl arasındaki bağlantı olarak ortak nosyonun rolü üzerine kavrayışıdır. Spinoza aklı gizeminden arındırır. II. Bölüm'ün spekülatif argümanında, akıl Kartezyen, matematiksel bir ruhla tanımlanıyordu. Akıl *verili* bir zorunlu doğruluk sistemiydi ve bu yüzden aklın üretimi tamamıyla anlaşılmazdı. Bu yüzden, tüm yanlıştın kaynağı olarak birinci bilgi türü, bir doğruluk projesinde hiçbir olumlu rol oynayamazdı, tek strateji onun olumsuzlaması olabilirdi. Şimdi Spinoza düşüncesinin pratik uğrağında, birinci bilgi türünün farklı biçimleri ile imgelemin değerlendirilmesi arasında önemli bir ayrım buluruz. İmgelem, bedenlerin ve mevcut ilişkilerin durumunun (düzensiz değişen ve olumsal da olsa) gerçek bir belirtisini sağlar. Ortak nosyon, imgelemimizi sürekli ve zorunlu kılma kapasitesine müdahale eder: Asamblaj, imgelemi olumsuzlamaz, bunun yerine onu akıl düzlemine taşır. Ortak nosyonun işlemi, Spinozacı kuruluş sürecinin hiç de diyalektik olmadığını açık kılar. Daha ileri bir aşamaya doğru ilerlemeci hareket, mevcut aşamanın olumsuzlanmasıyla değil onun, çok daha büyük bir yegânlilik ve tözle korunarak, bileştirilmesi sayesinde başılır. Bu bağlamda olumsuzluk ve zorunluluk, imgelem ve akıl birbirini dışlayan ve karşıt çiftler değildir, bunlar daha ziyade kuruluş süreci sayesinde bir üretici dizide birbirine bağlanan yaylalardır.

Değerlendirme: Teorik pratik ve pratik kuruluş

Deleuze'ün Spinozacı felsefedeki pratiğe dair kavrayışının temel unsurlarını açıkladığımıza göre, şimdi Althusser'e dönüp daha önce ortaya koyduğumuz fenomenolojik eleştirinin gücü üzerine yeniden düşünebiliriz. İncelememiz açısından meselenin dönüm noktası spekülasyon (ya da teori) ve pratik arasındaki ilişkidir. Deleuze'ün Spinoza'yı bu ilişki biçimiyle meşgul olan kapsamlı bir drama olarak ele aldığını gördük: *Etik*'in ilk bölümlerinde Spinoza varlığı spekülatif bir perspektiften inceler ve temel ontolojik ilkeler keşfeder, sonra pratik bir perspektiften Spinoza bizi varlığın bedensel ve epistemolojik açıdan gerçek bir kuruluşuna götürür. Deleuze'ün yorumunun en önemli katkılarından biri, Spinoza'nın düşüncesinde şu iki ilişkili uğrağı keşfetmesi ve açıklığa kavuşturmasıdır: spekülasyon ve pratik. Bu özgül noktada Althusser ve Deleuze'ün temsil ettiği konumların, belli açılardan Althusser'in de teori ve pratik arasında benzer bir ilişki sunmasından dolayı, sonuçta birbirine o kadar da uzak olmadığını söylemekten kendimizi alamayabiliriz.

Birincisi, teorinin pratikten geldiğini görürüz: “Teorik sorunumuzu ortaya koymak ve çözmek nihai olarak Marxist pratiğin sunduğu, *pratik durumda var olan* ‘çözüm’ü teorik olarak ifade etmeye dayanır” (*For Marx* 165, değiştirilmiştir). Tersine, pratik teoriye bağlıdır. Bu en iyi ifadesini Althusser'in çok sevdiği Lenin alıntılarında bulur: “Teori olmadan devrimci pratik olmaz” (166). Deleuze'ün Spinoza'sını okurken aynı zamanda teori ve pratik arasında belli bir karşılıklı bağlantılılık ilişkisi geliştirdik. Ontolojik spekülasyon kurucu bir pratiğin alanını hazırlar ya da daha ziyade ontolojik spekülasyon (*Forschung* olarak) alanın ayrımlarını açığa çıkardıktan sonra bu aynı alan, kendi kuruluş süreci içindeki varlığın “içsel bağlantılar”ını ve “gerçek hareket”ini sunacak şekilde, farklı bir yönde, farklı bir ilgiyle, pratik bir tutumla (*Darstellung* olarak) ikinci bir kez katedilir. Deleuze, Michel Foucault ile bir söyleşisinde bu ilişkinin, teori

ve pratik arasındaki bir aracılık dizisi olarak, biraz farklı ama sanırım yine de uyumlu bir açıklamasını sunar: “Pratik, bir teorik noktadan diğerine bir aracılıklar dizisidir; teori bir pratikten diğerine bir aracılıktır. Hiçbir teori er geç bir duvarla karşılaşmadan gelişemez, bu duvarı delmek için bir pratik gerekir” (“Entelektüeller ve İktidar” 206). Böylece bu aracılıklar imgesini kullanarak Lenin’in kavrayışının Deleuzecü bir okumasını verebiliriz. “Teori olmadan devrimci pratik olmaz”: Teori olmadan pratiğin üzerinde doğabileceği hiçbir alan olmadığı gibi, tersten pratik olmadan da teori için hiçbir alan yoktur. Her biri diğerinin varoluş ve gelişim koşullarını sağlar.

Bununla beraber, Althusser’in teori ve pratik arasındaki ilişki kavrayışına daha yakından baktığımızda, onun eserinde çoğu kez örtülü ama daima mevcut olan temel bir fark buluruz. Althusser’de teori ve pratik arasındaki karşılıklı ilişki, son keredede teoriye daima bir öncelik tanır; pratik sürekli olarak zayıflatılır, yeniden canlandırılır, kapsanır. Örneğin, Althusser’in Lenin’in mottosunu nasıl yorumladığını düşünelim: “‘Teori olmadan devrimci pratik olmaz’. Bunu genelleştirirsek: Teori pratik için özseldir” (*For Marx* 166). Althusser’in Lenin’i açılması önemli bir değişikliği içerir. Lenin’in mottosunda teori ve pratik arasındaki ilişki bir eşitlik ilişkisi olarak okunabilir, oysa Althusser teoriyi öncelikli olarak, pratiğin özü olarak ortaya koyar. Ekim Devrimi Althusser’e somut bir örnek sunar. “Bolşevik Parti’nin pratiği *Kapital*’deki diyalektik üzerine, Marxist ‘teori’ üzerine kuruluydu” (175). Burada teoriye verilen öncelik, Althusser’in pratiği teorinin altında kapsamasına olanak verir. Elbette, pratiğin farklı biçimleri olsa da Althusser’in çözümlemesi daima temel politik biçim, pratiğin ilk örneği olarak “teorik pratiğe” odaklanmaya yönelir. Teorik pratik, teori ve pratiğin bir sentezidir, ama teorinin önceliğini daima koruyan bir sentez.

Yıllar sonra, Althusser bir özeleştirici havasında bu konudan bir sorun olarak bahsettiğinde bile teori ve pratik arasındaki temel ilişkiyi özde değiştirmez. Althusser çözümlemesini çar-

ptan “teorisist” hatayı düzeltmek istediğini öne sürer (*Essays in Self-Criticism* 105, 128, 142) ve özellikle bu teorist eğilimin doruğunu temsil eden “teorik pratiğin teorisi”ni revize etme ihtiyacı duyar (147). Bununla beraber, Althusser her zaman olduğu gibi burada kendi özeleştirisinde de çok ustaca davranır. Eski bir konumu değiştiriyormuş gibi görünürken, argümanı aynı konumu desteklemeye yarar. Onun teorik pratiğin teorisi-ne dair özeleştirisi tamamen şu şekilde işlev görür: “Felsefeye *teorik açıdan* yüksek bir değer biçerek, sınıf mücadelesini ‘işin içine sokma’dığımdan dolayı beni haklı yere eleştirenlerin de pek çabuk işaret ettiği gibi, onun değerini *politik açıdan* azımsamış oldum” (150). Bu cümleyi çok dikkatli okumak zorundayız. Althusser sınıf mücadelesine politik pratiğin bir gücü olarak yeterince önem vermediği için (haklı olarak) eleştirilmiştir. O bu eleştiriye kabul ederek teori ve pratik tartışmasının çerçevesini felsefe açısından yeniden çizer. Onun hatası, felsefe hakkında yanlış hüküm vermesiydi – felsefeye teorik açıdan yüksek bir değer biçerken, politik açıdan onun değerini azımsamıştı. Felsefenin politik ve pratik gücünü takdir edebilmek için, Althusser’in felsefe anlayışını genişletmesi gerekir. Bu temelde Althusser, teori-pratik ilişkisinin (yeni?) bir tanımını verir. Felsefe “teorideki politika”dır, ya da daha özgül bir biçimde, “felsefe son kertede teorideki sınıf mücadelesidir” (150). Toplumsal pratik mevcuttur ama sadece *teori içinde* olduğu sürece. Sorunun felsefeye kaydırılması, Althusser’in bir kez daha pratiği ikincil ve bağımlı unsur olarak teori altında kapsamasına izin verir.

Deleuze’un teori ve pratik arasındaki ilişkiye dair görüşü ise aksine iki etkinliğin ilkesel olarak özerk ve eşit kaldığını vurgular. Deleuze’de teori ve pratik arasında hiçbir sentez yoktur; birinin diğeri üzerinde hiçbir önceliği de yoktur. Daha önce uzun uzun gösterdiğimiz gibi, Deleuze aslında materyalist bir felsefenin ilk koşulunu, herhangi bir “teorisist eğilim”in, düşünceye herhangi bir ayrıcalık tanımanın eleştiri-

si olarak ortaya koyar (bkz. Alt bölüm 3.4 ve 3.5). Öyleyse bir ilk yaklaşım olarak, teorinin pratikle, tıpkı zihnin etkinliğinin bedeninin etkinliğiyle olduğu gibi, hiçbir doğrudan nedensel ilişki olmaksızın ve ikisi arasında hiçbir öncelik olmaksızın ilişkili olduğunu öne sürelim. “Beden, Zihni düşünmeye belirleyemez ve Zihin de Bedeni harekete, dinginliğe ya da başka herhangi bir şeye (eğer başka herhangi bir şey varsa) belirleyemez” (*Etik* IIIÖ2). Elbette zihin/beden ve teori/pratik çiftleri arasında bir özdeşlik olmadığını aklımızda tutmalıyız: Spekülasyonumuz varlığın ilkelerini eşit derecede hem düşünce alanında hem de uzam alanında inceler; benzer şekilde varlığın pratik kuruluşu hem zihni hem de bedeni içerir. İşaret etmekte olduğumuz ortak ilişki her bir çiftteki terimlerin özerkliği ve eşitliğidir. Bu anlamda Deleuze ilişkii bir aracılıklar dizisi olarak imgeleyebilir. Bu bağlamda eşit derecede varlığın gücüne gönderen ifadeler olarak, teorik bir otomaton ve pratik bir otomatondan bahsetmek anlamlı olabilir.

Bununla beraber, özerklik yönündeki bu argümanlar her şeyden öte polemik konumlar olarak okunmalıdır. Tıpkı Spinoza’nın sıfatların özerkliği iddiasının düşüncenin Kartezyen önceliğine karşı, bedeni zihnin düzeninin altında kapsayan teorik çerçeveye karşı bir saldırı olması gibi, bizim Deleuzecü pratiğin özerkliği iddiamız da pratiği teori içinde etkin bir biçimde kapsayan teorinin önceliği kavrayışlarına karşı bir tepkidir. Örneğin 1917 Bolşevik ayaklanması gibi bir pratik edimin temeli ya da nedeni sorununu ortaya koyduğumuzda, Marx’ın *Kapital*’de diyalektiği kullanışı gibi, onu belirlemiş olan teorik bir akla başvuramayız, bunun yerine bu olayda rastlaşan ve zorunlu hale gelen bir arzular, imgelemler ve güçler birikimini araştırıp bulmamız gerekir; başka bir deyişle, devrimci karşılaşmanın neşeli tutkularını eylemlere dönüştüren ortak nosyonları araştırmamız gerekir. Bir kez daha belirtmek gerekirse, kurucu bir pratiğin göreceli özerkliğine ilişkin bu önerme, polemik bir konum olarak, pratiği teorinin gölgesinden kur-

tarmanın ve onun tüm gücünü tanımanın bir çabası olarak okunmalıdır. Tıpkı Spinoza'nın beden hakkında söylediği gibi, Deleuze de hiç kimsenin pratiğin neler yapabileceğini henüz belirlemediğini söyleyebilir. Bununla beraber Spinoza'da ortak nosyonun pratik işlevinin dile getirilmesi, toplumsal pratiğin gücünü keşfetmeye doğru büyük bir adımdır.

Sonuç olarak, Deleuze'ün aksine Althusser, teorinin önceliğinin tekrar tekrar ortaya çıkması ve pratiğin sürekli teorik alan altında kapsanması yüzünden fazlasıyla Hegelci kalır. Pek çok tarihsel görünüm altında ortaya çıkan materyalist felsefenin temel projesi, tam da bu öncelik önermesiyle savaşmak, altında kapsama biçimindeki karşılıklı ilişki nosyonuna meydan okumaktır: Tüm bir özerkliği ve onuru içinde, neler yapabileceğini keşfetmeye çalışmak adına, bedeni zihnin gölgesinden, pratiği teorinin gölgesinden kurtarın. Ortak nosyonların bir pratiğine dair kavrayışıyla, teorinin hareketi içinde yeniden canlandırılmayı reddeden materyalist bir kuruluş pratiğiyle, Deleuze kendisini Hegelci alandan tamamen uzaklaştırmıştır. Bu pratik pratik, tinin sürekli daha ileri örneklemeleri içindeki açılımı altında kapsanamaz. Kuruluşun mantığı, unsurlarını özgün, öngörülemeyen, yaratıcı yapılar olarak açık, teleolojik olmayan biçimlerde aşağıdan toplayan, farklı bir ritimle yürüyen bir ilerlemeyi açığa vurur. Hegelci bir pratiğin hareketi yukarıdan dikte edilen düzen mantığı içinde daima yeniden canlandırılırken, Deleuzecü bir pratik, açık bir örgütlenme mantığı sayesinde aşağıdan doğar.

3.10 Örgütlenme sanatı: Politik bir asamblaja doğru

Politika Spinoza'da bir bedenler sorunu olarak ortaya çıkar. "Gerçekten güce göre düşünebilmek için, sorunu bedenle ilgili olarak ortaya koymak gerekir" (*Expressionism in Philosophy: Spinoza* 257). Ontolojik güç ilkesinin ortaya konuluşu, Deleuze için Spinozacı pratik alanını açan anahtardı ve bedenin gücü sorunu onun birincil alanı olarak, onun modeli olarak hizmet etti.

Deleuze'ün ortak nosyonları asamblaj mantığına göre yorumlamasının Spinozacı pratiğin gerçek kurucu gücünü meydana çıkardığını görmüştük: Pasif bir duygulanım, aktif bir duygulanım kurar, imgelem akli kurar. Ortak nosyon, oluştan varlığı, rastlantıdan zorunluluğu şekillendiren ontolojik bir mekanizmadır. Rastlantısal neşeli karşılaşmanın uygunlaştırılması ontolojik asamblaj yoluyla olur; neşeli karşılaşma geri döner. En başından beri Deleuze ortak nosyonu ve onun asamblaj sürecini etik bir projenin parçası (aktif oluş, upuygun oluş, neşeli oluş) olarak ortaya koymuştur, fakat bu süreci tam anlamıyla politik bir açıdan nasıl tanıyabiliriz? Spinozacı politik kuruluş süreci nedir ya da daha doğrusu politik bir asamblaj nedir?

Spinoza, tüzel alandan bir geçiş kurarak, politik sorunları doğrudan ontolojik açıdan ortaya koymayı başarır. Güç ve bedenler teorisi bir hak teorisi biçiminde politik pratiğe yakınlştırılır: "Bir beden yapabileceklerinin tümü (onun gücü) aynı zamanda onun 'doğal hakkı'dır" (257). Spinoza'nın doğal hak teorisi, Hobbes'unkiyle birlikte, antiklerin doğal yasasından oldukça farklıdır. Antikler doğal yasayı mükemmelliğe göre tanımladılar; doğayı kendi ereklerine, ereksel bir nedene doğru yönelmiş olarak tasarladılar. Çeşitli vesilelerle gördüğümüz gibi, Spinoza daima etkin neden lehine ereksel nedeni reddeder: "Doğa yasası artık ereksel bir mükemmelliğe değil, başlangıçtaki arzuya, en güçlü 'iştah'a atfedilir" (259). Bu doğal hak önermesini anlayabilmek için, buradaki akıl yürütmeye Spinoza'nın ontolojik asamblaj ve kuruluş mantığının yön verdiğini görmek zorundayız: düzene karşı örgütlenme. Hak üzerine bütün bir söyleme hayat veren motor, varlığın kendisinin üretkenliğidir. Şimdi artık aşına gelmesi gereken, bu kurucu prosedürü biraz ele almaya çalışalım.

Bir değersizleştirme ile başlıyoruz. Tıpkı diğer alanlarda gördüğümüz gibi, Spinoza politik düşüncemizi gücümüzün en alt noktasından, toplumsal örgütlenmenin en alt noktasından, tipik bir Machiavellici *ritorno ai principi* ile başlatmamızda ısrar

eder. Tıpkı hiç kimsenin doğuştan rasyonel olmaması gibi yine hiç kimse yurttaş olarak doğmaz. Hiçbir düzen önceden belirlenmediği için Spinozacı toplumun her unsuru, içsel olarak eldeki unsurlarla, (ister cahil olsun ister bilgili) kurucu özneler tarafından, (ister tutku ister eylem olsun) mevcut duyguların temeli üzerinde kurulmalıdır. Ve insanlık durumunun ağırlıklı olarak zaaflarımızla ayırt edildiğini, uygulanabilme gücümüzün büyük ölçüde tutkularla doldurulmuş olduğunu biliyoruz. Bununla beraber bu değersizleştirme aynı zamanda özgürlüğümüzün bir olumlanmasıdır da. Spinoza doğal hakkımızın gücümüzle eş uzamlı olduğunu vurguladığında bu, hiçbir toplumsal düzenin herhangi bir aşkın unsur, içkin güçler alanı dışındaki herhangi bir şey tarafından dayatılamayacağı ve dolayısıyla herhangi bir ödev veya ahlak kavrayışının gücümüzün kendisini göstermesine göre ikincil ve buna bağlı olması gerektiği anlamına gelir. “Gerçek doğal yasalar ödev kuralları değil güç normlarıdır” (268). Gücün herhangi bir ahlaki düzenden bağımsız ifadesi, toplumun asıl etik ilkesidir. “Tam manasıyla etik görev, birinin yapabileceklerini sonuna kadar götürmektir [*aller jusqu’au bout de ce qu’on peut*]. Etik’in bedeni bir model olarak ele aldığı yer burasıdır; çünkü her beden kendi gücünü olabildiğince genişletir. Bir anlamda, her varlık, her bir an yapabileceklerini sonuna kadar götürür” (269). Bu etik formülleştirme vurguyu öncelikle gücümüzün sınırlandırılmasına (*le bout*) yapmaz, daha ziyade sınır ile yapabileceklerimiz arasında bir dinamik ortaya koyar – uç bir noktaya ulaştığımız her seferde yapabileceklerimiz daha öteye gitmek için ayaklanır. Etik görev, sebatımıza, gücümüzü mevcut düzenlemenin, mevcut düzenin verili sınırlarının ötesinde ifade etmek için dünyada hareket eden maddi *conatus*’umuza dikkat çeker. Bu etik sebat çokluğun açık ifadesidir. Öyleyse Spinoza’nın doğal hak kavrayışı düzenden özgürlüğü, çokluğun özgürlüğünü, anarşi halindeki toplumun özgürlüğünü ortaya koyar.

Bununla beraber, doğa durumunun kendisiyle tasvir edilen toplum bize içinde yaşanamaz bir koşulu anlatır ya da daha

doğrusu, bize gücümüzün minimum noktasını sunar. Bu şekilde kavranan doğa durumunda, çoğunlukla tutkular tarafından belirlendiğimizden dolayı, benimkiyle çok az ortaklığı olan diğer bedenlerle rastlantısal karşılaşmalar yaşarım. Bu yüzden bu durumda duygulanabilme gücüm pasif duygulanımlarla doldurulmuş olmakla kalmaz, aynı zamanda bu pasif duygulanımlar da çoğunlukla kederlidir. Tıpkı daha önce pasif duygulanımlardan aktif duygulanımlara ve imgelemenden akla hareket ettiğimiz gibi, burada doğal haktan medeni hakka gücümüzün artışı için bir geçiş keşfetmeliyiz. “Doğa durumunu yaşanabilir kılmanın tek bir yolu olabilir: *onun karşılaşmalarını örgütlemeye çalışmak*” (260-61). Medeni durum, yaşanabilir kılınmış doğa durumudur ya da daha kesin bir biçimde gücümüzü arttırma projesiyle doldurulmuş doğa durumudur. Ve daha önce de gördüğümüz gibi, gücümüzün arttırılması bileşebilen ilişkilerin örgütlenmesini içerir: “İki kişi bir araya gelir ve güçlerini birleştirirse, birlikte her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla güce ve sonuçta doğa üstünde daha fazla hakka sahip olacaktır ve ne kadar çok kişi bu birlikteliğe katılırsa, ortak olarak o kadar fazla hakka sahip olacaklardır” (*Politik İnceleme* II:13). Öyleyse Spinozacı politikanın kalbi, faydalı ve bileşebilen ilişkileri cesaretlendirmek üzere toplumsal karşılaşmaların örgütlenmesine doğru yönelir; işte “karşılaşmalar örgütleme sanatı” budur (262). Doğal hak, medeni hakka geçişte diyalektik toplum kavrayışlarındaki gibi olumsuzlanmaz, daha ziyade korunur ve yeğînleştirilir, tıpkı imgelemin akılda güçlendirilmesi gibi. Bu dönüşümde toplumun çeşitliliği [*multiplicity*] bir çokluğa [*multitude*] dönüşür.²¹ Çokluk, antagonizm ve anlaşmazlığa sürekli açık olduğundan olumsal olarak kalır ama gücü artırma dinamiğinde bir tutarlılık düzlemine ulaşır; toplumsal normatifliği medeni hak olarak ortaya koyma kapasitesine sahiptir. Çokluk, güçlü kılınmış çeşitliliktir. Öyleyse

21 Spinozacı çokluk kavrayışının kapsamlı bir tartışması için, bkz. Antonio Negri, *Yaban Kuraldışılık* (187-90, 194-210).

Spinoza'nın medeni hak kavrayışı birinci özgürlük nosyonunu bir ikincisiyle tamamlar: düzenden özgürlükten örgütlenme özgürlüğüne; çeşitliliğin özgürlüğü çokluğun özgürlüğü haline gelir. Ve çokluğun yönetimi demokrasidir: "Çokluğun gücüyle tanımlanan bu hak genellikle bir Devlet olarak adlandırılır. Ve o, cumhuriyetin işlerini ortak rızaya dayanarak yöneten kişinin mutlak denetimi altındadır. ... Eğer bu yetki genel çokluğun oluşturduğu bir meclise aitse o zaman bu Devlet bir demokrasi olarak adlandırılır" (*Politik İnceleme* II:17). Öyleyse çeşitlilikten çokluğa bu özgürlük geçişinde, Spinoza demokrasi içinde anarşiyi oluşturur ve yeğînleştirir. Spinozacı demokrasi, kurucu üyelerinin eşitliği yoluyla çokluğun mutlak yönetimi, "karşılaşmaları örgütlenme sanatı" (262) üzerine kurulur.

Özgürlük ve toplumsal karşılaşmaların örgütlenmesine ilişkin bu görüş aslında Deleuze'ün ontolojik ortak nosyonlar teorisinin bir uzantısıdır. Epistemolojik düzlemde ortak nosyonun, pratiğin onun sayesinde bir bilgi düzeni kurabildiği bir mekanizma olduğunu gördük; neşeli pasif duygulanımdan aktif duygulanıma geçiş, tıpkı imgelemde akla geçişte olduğu gibi, ortak nosyon sayesinde gelişir. Şimdi ontolojik paralelizm teorisi bize, düşünce alanında böyle pratik bir geçişi tanımlayabilirsek, uzam alanında da benzer bir geçişi teşhis edebileceğimizi söyler. Başka bir deyişle eğer Deleuze'ün paralelizm yorumunu tutarlı bir biçimde izleyeceksek, tıpkı upuygun olmayan fikirlerin (imgelem) temelinde, zihinsel ortak nosyonun upuygun fikirleri (akıl) kurması gibi, toplumsal bedenlerin rastlantısal, upuygun olmayan ve çoğunlukla kederli karşılaşmalarını tutarlı, upuygun ve neşeli karşılaşmalar biçiminde örgütlemeye yarayan, bedensel bir ortak nosyon keşfetmek zorundayız. Kavramsal sınırlarına taşındığında, ontolojik paralelizm bilginin kuruluşunun, topluluğun zihinsel kuruluşunun, bu topluluğun bedensel bir kuruluşuyla denklenmesi ve tamamlanması gerektiği anlamına gelir. Bedensel ortak nosyon, upuygun toplumsal beden çoklukta maddi biçime kavuşur.

Spinozacı demokrasi ve özgürlüğün bu ana hatları bize genel politik bir yönelim sağlar, ama temel unsur, yani çokluğun oluşum süreci, politik asamblaj süreci, somut kurucu mekanizmalarını ayrıntılarıyla anlatmamıza dek, belirsiz ve gizemli görünme tehlikesi taşır. Bununla beraber, Deleuze'ün *Expressivism in Philosophy: Spinoza*'daki çözümlemesinin sınırı budur. Aslında bu bir demokrasi "teori"sinin sınırı, teorinin bir duvara çarptığı noktadır. Sadece toplumsal pratik, politik asamblaj sürecini bedenleştirmek suretiyle, bu duvarı yıkıp geçebilir.

BÖLÜM 4

SONUÇ: FELSEFEDE BİR ÇIRAKLIK

Deleuze'ün ilk eserlerini güçlü bir gelişim çizgisi, ilerleyen bir evrim ayırt edebilmek için baştan sona gezdik: Bergson, Nietzsche, Spinoza. Yine de bu, yalnızca felsefe tarihi içinde bir egzersiz değildir. Bu incelemedeki ilgimin bir kısmının, Deleuze'ün eserleri aracılığıyla metafizik tarihinin ölmediğini, onun karşı karşıya olduğumuz çağdaş sorunlarda hâlâ çok canlı, güçlü ve radikal alternatifler içerdiğini göstermek olduğu doğrudur. Bu filozoflar onun kendi eğitimi için, felsefedeki çiraklığı için malzeme sağladıklarından Deleuze düşüncesine bir temel oluştururlar. Bununla beraber, Deleuze'ün eserleri bu alternatif geleneğin bir yeniden değerlendirmesiyle sona ermez: Deleuze yaşamakta olan şeyi seçer ve onu dönüştürüp kendi ilgilerine uygun kılar. Bu yolla hem felsefe tarihini kendisinin kılar hem de onu yeniler.

Bugün ortaya çıkmakta olan bir kuşak, felsefe için yeni bir beğeni geliştirerek Deleuze düşüncesi içinde yetişmektedir. Bu incelemede Deleuze'ün eserlerini, kendi eğitimimi, felsefedeki çiraklılığımı sürdürmek için, onun seçme ve dönüştürme me-

todunu kullanarak okumaya çalıştım. Onun eserini kendimin kılmaya çalıştım. Bu süreçte, zihnimde bu çabanın özü olarak bütünleştirdiğim dört konuyu ayrıntılandırımdı: ontoloji, olumlama, pratik ve kuruluş.

4.1 Ontoloji

Deleuze'ün ontolojisi Bergson ve Spinoza'da keşfettiği fark ve tekillik kavrayışlarında temellenir. Bergsoncu fark her şeyden öte varlığın olumlu *hareketi* ilkesini, yani ontolojik eklemlenme ve farklılaşmanın zamansal ilkesini tanımlar. Bergson varlığın ne olduğunu değil nasıl hareket ettiğini sorar. Ontolojik hareket üzerine bu odak, nedenselliğin doğası hakkındaki geleneksel felsefi tartışmalar bağlamına kolayca oturtulabilir. Bergsoncu fark, öncelikle her bir belirlenimin nedeninin ilineksel bir ilişki aracılığıyla maddi bir "öteki" olduğu ampirik bir evrim ortaya koyan Mekanistlerin farkından ayrılmalıdır. Mekanistlerin ontolojik hareketi varlığı salt olumsal olarak, "kalıcı bir dışsallık" olarak ortaya koyma tehlikesi taşıyan kaba bir maddi neden kavrayışına dayanır. Öte yandan, yine Bergsoncu fark maddi bir nedene değil ereksel bir nedene dayanan Platoncu farktan da ayrılmalıdır. Platoncu ontolojik hareket kendi ereğiyle, kendi erekselliğiyle belirlenmiş olduğundan eşit biçimde dışsaldır. Sonuç olarak Bergsoncu fark, her şeyden önemlisi, "soyut" bir nedensellik kavrayışına dayanan Hegelci farktan ayrılmalıdır: çelişkilerin olumsuz hareketinin mutlak olarak etkisine dışsal bir neden ortaya koyması anlamında soyut. Deleuze, karşıtlığın gerçek farklara işaret eden nüansları yakalamak için aşırı kaba bir nosyon olduğunu öne sürer; o gerçekliğe giydirilmiş bol bir elbise gibidir. Tüm bu versiyonların aksine Bergson'un farkı bir etkin nedensellik nosyonuyla tanımlanır. Neden sürekli kendi etkisine bağlı olduğundan varlığın hareketi içsel farkların bir gelişimidir. Bu yolla ontolojik hareket herhangi bir olumsuzlamalar oyunundan özgürleştirilir ve bunun yerine mutlak biçimde olumlu olarak, içsel bir farklılaşma olarak ortaya konulur.

Spinozacı bağlamda varlığın olumluluğu onun tekilliliği ve tek anlamlı ifadesiyle nitelendirilir. Spinoza'nın varlığının tekilliği, onun bir başkadan, yokluktan farkıyla değil daha çok varlığın kendi içinde farklı olmasıyla tanımlanır. "Herhangi bir sayısal ayrımdan ayrılmış gerçek ayrım mutlağa taşınır. O, varlıktaki farkı ifade etmeye muktedir hale gelir ve sonuçta diğer ayrımların yeniden yapılanmasına neden olur" (*Expressionism in Philosophy: Spinoza* 39). Spinozacı varlık fark edildir; herhangi bir dışsal gönderme olmaksızın farklıdır. Başka bir deyişle varlık tekildir. Bu mantık bir kez daha, nedensel argümanlar geleneğine işaret eder. Tıpkı varlığın kendi kendisinin nedeni olması ve içsel bir nedensel yapıyla desteklenmesi gibi varlık kendi içinde farklıdır ve böylece içsel ya da etkin bir fark nosyonuyla desteklenir. Bu içsel farkın ifadesi kesinlikle hareketin ifadesidir. İfade varlığın içsel nedensel yapısını, soykütüğünü açıklayan varlık açılımıdır ve böylece tekil varlığın ifadesi ancak tek anlamlı olabilir: Varlık her zaman ve her yerde *aynı anlama*la ifade edilir, varlığın tekil ve tek anlamlı ifadesi Spinozacı bağlamda varlığın olanaklı en yüksek olumlamasıdır. Ve bu önerme düşüncemizi spekülasyonun en yüksek düzlemine savurur.

Bu noktada Deleuzecü ontoloji kavrayışının özellikle olumluluğu ve materyalizmi bakımından Hegelci ve Heideggerci kavrayışlardan radikal biçimde farklı olduğu şüphesiz olmalıdır. Spinozacı bir tarzda kısaca söylersek, Deleuze'ün ontolojik spekülasyonun merkezini "*omnis determinatio est negatio*"dan "*non opposita sed diversa*"ya -olumsuzlamadan farka- kaydırıldığını söyleyebiliriz. Bu strateji Hegel mantığının tam da hareketlerine, salt varlıktan belirli varlığa doğru ilerlemeye ve daha önemlisi bütün bir diyalektik sistemin hareketine darbe indirir. Özde, Deleuze Hegelci ontolojinin zayıflığını göstermek için Spinoza'nın ve Skolastiklerin öneleştirel dünyasına başvurur. Kendi farkı için dışsal bir destek araması gereken varlık, kendi temeli için olumsuzlamaya yönelmesi gereken varlık hiç de varlık değildir. Skolastiklerin varlığın

“üreticiliği” ve “üretilebilirliği”ne -üretme ve üretilebilme yeteneklerine- dair argümanlarından bildiğimiz gibi, bir şey kendisi dışında herhangi bir şeyin zorunlu nedeni olamaz ve bir etki nedeninden daha fazla mükemmelliğe ve gerçekliğe sahip olamaz (bkz. Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age* 595). Varlığın onuru tam da onun gücü, onun içsel üretimidir, yani kendi içinden kaynaklanan etkin nedensel soykütük, onun tekilliğine işaret eden olumlu fark. Gerçek varlık tekildir ve tek anlamlıdır; o kendi içinde farklıdır. Varlığın özündeki bu etkin farktan dünyanın gerçek çokluğu yayılır. Buna karşılık Hegelci varlık ne gerçek bir birlik ne de gerçek bir çoklukla başa çıkabilir- o, ne üretim gücünü ne üretilebilme gücünü kavrayamaması anlamında soyuttur.

Sadece materyalizm bu varlık anlayışını uygun bir biçimde kavrayabilir. Materyalizm burada, madde üzerinde düşünceye, beden üzerinde zihne verilen herhangi bir öncelik, ilişkiyi tersine çevirip aynı ayrıcalığı maddeye vermek için değil daha çok iki alan arasında bir eşitlik kurmak için savaşılan bir polemik konum olarak anlaşılmalıdır. Düşünceye verilen herhangi bir öncelik varlığın içsel yapısını zayıflatacağından Deleuze’ün ontolojisi materyalist bir perspektif talep eder. Öyleyse materyalizm sadece bedensel dünyanın zihinsel dünyaya ikincil kılınmasının reddi değil, aynı zamanda varlığın her iki alana göre yüceltilmesidir de. Deleuze varlığı bir şekilde düşünceye ikincil kılan idealist kavrayışı reddeder. Örneğin “Hegelci mantıktaki varlık yalnızca ‘düşünülmüş,’ saf ve boş varlıktır” (*Nietzsche ve Felsefe* 183 [231]). Deleuze’ün varlığı mantıksal açıdan eşit biçimde düşünce ve uzamdan önce gelir ve onları kuşatır. Bununla beraber, bu mantıksal öncelik varlığın edimsel dünyadan uzakta var olduğu anlamına gelmez; varlık ve doğa arasında hiçbir ayrılık yoktur. Dünyada-varlık gibi herhangi bir terimin Deleuze’ün ontolojisinde hiçbir anlamı olmayacaktır, çünkü varlık zaten daima edimseldir; bedende ve düşüncede daima tümüyle ifa-

de edilir. Yalnızca materyalist bir yaklaşım hem bu yüzeyselliği hem de bu doluluğu layıkıyla açıklayabilir.

Öyleyse, Deleuze'ün felsefesinden çıkarabileceğimiz ilk ders, bazılarının ontolojik spekülasyonun -Platon'dan, Hegel ve Heidegger'e- ana hattı olarak kabul ettiği hattın ontolojik düşünce üzerinde bir tekele sahip olmadığıdır. Deleuze aynı derecede zengin ve çeşitli alternatif bir geleneğin -Lucretius ve Duns Scotus'tan Spinoza ve Bergson'a- tutarlılığını ortaya çıkarır. Aslında idealist bir ontolojinin iddialarıyla mücadele etmek için tamamen karşıt bir yönde ilerleyip deontolojik bir perspektif önermemize gerek yoktur, bunun yerine bir alternatif olarak materyalist ontolojik geleneğin peşine düşebiliriz. Bu alternatifi seçmenin avantajlarından biri, doğanın üreticiliğini ve üretilebilirliğini ve dolayısıyla eyleme gücümüzü ve uygulanabilme gücümüzü ortaya çıkartmamıza izin vermesidir. Olumlu materyalist bir ontoloji her şeyden öte bir güç ontolojisidir.

4.2 Olumlama

Olumlu ontoloji nosyonu gibi olumlama kavramı da Hegelci gelenek tarafından anlaşılamamış ve alay konusu yapılmıştır. Örneğin, Frankfurt Okulu'nun büyük düşünürleri olumlamayı çağdaş durumun pasif bir kabulü olarak, naif ve sorumsuz bir iyimserlik olarak kavramışlardır (Örneğin, bkz. Herbert Marcuse, *Us ve Devrim* vii vd.). Çağdaş Hegelciler, olumlama felsefelerinin kendilerini olumsuzlama gücünden mahrum ettikleri, olumsuzun çalışmasının “büyü”sünü yitirdikleri için aciz kaldıklarını iddia ettiklerinde de bu eleştirel tutumu sürdürmektedirler (Judith Butler, *Subjects of Desire* 183-84; ayrıca bkz. benim “La renaissance hégélienne américaine et l'interiorisation du conflit” 134-38). Böylece olumlama eleştirel olmayan ya da hatta antieleştirel düşünme olarak kavranır. Burada, bir kez daha kutupsal bir karşıtlık biçiminde yanlış anlaşılan bir nüans ya da alternatifle karşı karşıyayız. Başka bir deyişle, Deleuzecü olumlama, olumsuzlama ve eleştirinin Hegelci biçimine karşı

çıkar ama olumsuzlama ve eleştiriye *tout court* reddetmez; daha çok kendi projesine daha uygun, alternatif bir olumsuzlama ve eleştiri kavrayışını biçimlendiren nüanslara dikkat çeker.

Öyleyse olumlama eleştiriye karşıt değildir. Aksine o, olumsuzlamanın güçlerini kendi sınırlarına iten bütüncül, tam bir eleştiri üzerine kuruludur. Olumlama antagonizme sıkıca bağlıdır. Deleuzecü eleştiri biçimi Skolastik felsefi metoda geri döner: *pars destruens*, *pars construens*. Bu alternatif kavrayışın anahtarı, olumsuz hareketin mutlak, diyalektik olmayan karakteridir. Bu, Deleuze'e göre Nietzsche Kantçı projeyi bu yoldan "tamamlar". Kantçı eleştiri duyulur ötesini ayrıcalıklı bir alan olarak muhafaza ettiği ve onu eleştirinin yıkıcı güçlerinden koruduğu için kısmi ve tamamlanmamış olarak kalmalıdır. Kant, hakikat ve ahlakın kendilerini tehlikeye atmadan hakikat ve ahlak iddialarını ele alabilir. Aşkın-sal rezerv, herhangi bir radikal yıkım ya da yeniden yapılandırma karşısında temel düzene kalkan işlevi görür. Nietzsche yerleşik düzenin tüm değerlerini tehlikeye sokmak için eleştirel güçlere egemenlik vermek, onları sonsuz ufukta serbest bırakmak ister. "Nietzsche'nin çalışmalarının temel nedenlerinden biri, Kant'ın, eleştiri sorununu değerler açısından ortaya koyamadığı için, gerçek eleştiriye yürütememiş olmasıdır" (*Nietzsche ve Felsefe* 1 [13]). Bütüncül bir eleştiri daima başkaldırıdır. Yerleşik değerlere ve onları destekleyen yönetici güçlere sınırsız bir saldırıdır; tüm çağdaş ufukun *mise en cause*'udur. Bütüncül eleştirinin özünü oluşturan olumsuzlama, diyalektiğin muhafazakâr tutumunu kabul etmediği için kesinlikle diyalektik değildir. O, düşmanın özünü yeniden canlandırmaz, "yerinden ettiğini koruyup sürdür"mez (*Tinin Fenomenolojisi* 188). Böylece başkanın aynı içinde sihirli bir şekilde yeniden dirilmesi söz konusu değildir, daha ziyade salt ve uzlaşmaz bir antagonizm vardır. Bu, mevcut her şeyin olumsuzlandığı değil yalnızca olumsuzlanan şeye sınırsız bir güçle saldırıldığı anlamına gelir.

Öyleyse Deleuze'ün olumlayıcı felsefesi olumsuzun gücünü reddetmez ya da görmezden gelmez, daha çok farklı bir olumsuzlama -olumlama alanını açan bir olumsuzlama- kavramına işaret eder. Koşulsuz bir yıkım özgür ve özgün yaratıcı güçler için alan yaratır. Diyalektiğin köle mantığı, olumsuzlamanın yerinden edilmesinden bir olumlama çıkartmaya çalışır, fakat bu durumda, olumlama olumsuzlamada zaten önceden biçimlenir – bu, sadece aynının bir tekrarıdır. Efendi mantığı aksine ayrı bir mevkide duran gerçek bir olumlama meydana getirir. Bu olumsuzlama hiçbir koruma içermez daha çok bir kopuş, bir dönüşüm içerir. Öyleyse sonraki olumlama sadece kendi gücüne güvenir. Ariadne'nin Dionysos'a aşkı muhtemelen Nietzsche'nin eserinde bu olumlamanın nihai ifadesidir. Dionysos olumlamanın tanrısıdır fakat sadece Ariadne olumlamanın kendisini olumlayabilir: “Varlığın sonsuz eveti, sonsuza dek evetinim ben senin” (*Nietzsche ve Felsefe* 187 [224]). Ariadne'nin olumlaması bir çifte olumlamadır, olumlamanın kendisinin olumlanması, “evet'i yanıtlayan 'evet'” (“Mystere d'Ariane” 151). Bu, kendi gücüyle beslenen, sarmal bir olumlamadır, geri dönen bir olumlamadır: n'inci dereceye yükseltilmiş olumlama. Ariadne'nin varlık olumlaması etik bir edimdir, bir aşk edimi.

Bu Deleuzecü olumlamanın sadece olanın bir kabulü olmadığı açık olmalıdır. Ahmağın “evet”i, nasıl hayır diyeceğini bilmeyen kişinin “evet”i sadece olumlamanın bir karikatürüdür. Buna karşılık, ancak güçlü bir olumsuzlamayı nasıl yönlendireceğini bilen bir kişi gerçek bir olumlamayı ortaya koyabilir. Bütüncül bir eleştirinin “hayır”ı, sınırsız bir olumsuzlamanın ifadesi özgürleştiricidir – kişiyi hafifletir. “Olumlamak, sorumluluğu üzerine almak, olanı kabul etmek değil, yaşayanı yükünden kurtarmak, özgür kılmaktır. Olumlamak hafifletmektir: yaşama üstün değerlerin ağırlığını yüklemek değil, yaşama ait olacak, onu hafif ve etkin kılacak yeni değerler yaratmaktır” (*Nietzsche ve Felsefe* 185 [233]). Olumlama varlığın kabulü de-

gildir; Deleuze bunun yerine olumlamanın varlığın gerçekten yaratımı olmasını ister. Olumlama kavramı Deleuze'ün kendi ontolojisinin gücünü anlam ve değer alanına taşımasına ve böylece bir varlık etiği oluşturmaya izin verir. Burada etik kesinlikle gücün ifadesi için, varlığın etkin üretimi için bir tavır çizgisi ya da pratik bir rehberdir.

4.3 Pratik

Bununla beraber, olumlama Deleuzecü bir etik için yeterli değildir. Etik bir proje spekülasyon düzleminde kalmaz, pratiğin alanına geçmek için bir yol bulması gerekir. Spinoza'nın neşe kavrayışı Deleuze'e bu yeni alanın anahtarını verir: "Neşenin anlamı tam etik anlam olarak görünür; olumlamanın kendisi spekülasyon için ne ise, neşe de pratik için odur. ... Bir salt olumlama felsefesi olarak *Etik* aynı zamanda bu tür olumlamaya karşılık gelen bir neşe felsefesidir" (*Expressionism in Philosophy* 272). Öyleyse spekülasyonun olumlaması pratiğin neşesi ile tamamlanmalıdır. Etik, varlığın pratik bir kuruluşu olarak, tüm kurucu gücünü bu şekilde gerçekleştirir. Aslında olumlayıcı spekülasyon, yaratıcılık ve etkinlik iddialarını gerçekleştirebilmek için, buna karşılık gelen neşeli pratiğe ihtiyaç duyar. Başka bir deyişle, tek başına olumlama, yalnızca olduğu varlığı yakalayan ve seçen şey olarak görünme tehlikesi taşır; neşe ise tam da gelecek olan varlığı yaratan uğraktır.

Deleuze'ün eserlerinin çoğu pratik sorunuyla ilgilidir: Yaratıcı güçleri nasıl harekete geçirebiliriz? Felsefeyi nasıl gerçekten pratik kılabiliriz? Deleuze, anahtar güç inceleme-sinde bulur. Bergson ve Spinoza'da bulunan hareketli ve şekillenebilir varlık kavrayışı bu çalışma için alanı önceden hazırlar: Deleuze'ün ontolojisi varlığın hareketine, onun nedensel ilişkilerinin soykütüğüne, "üreticiliği" ve "üretilebilirliği"ne odaklanır. Bu yüzden güç ve üretim tematiği önceden temel bir konum işgal eder. Deleuze, Nietzsche'de gücün iki niteliği arasında bir ayrım görür, etkin ve tepkisel; yani yapabileceği şeye

bağlı güç ve yapabileceği şeyden ayrılmış olan güç. Spinoza'da bu aynı ayrımın upuygun ve upuygun olmayana göre daha zengin bir tanımı verilir: Upuygun kendi nedenini ifade edendir (ya da kuşatan veya kapsayan); upuygun olmayan ise sessizdir. Upuygun, etkin gibi ileriye, yapabileceği şeye bağlıdır, ama aynı zamanda da geriye, kendi duygularının içsel soykütüğüne, kendi üretiminin soykütüğüne bağlıdır. Upuygun, varlığın hem üreticiliği hem de üretilebilirliğinin tam bir görüşünü verir. Bu, Deleuze için güç alanına kapı açan can alıcı ilişkidir: Varlığın eyleme ve var olma gücünün karşılık gelen, onun duygulanabilme gücüdür. Bu üretilebilirlik gücü ontoloji ve pratik arasındaki bağlantı koridorunu hazırlar.

Duygulanabilme gücünün önemi gücümüzün içindeki ayrımları açığa çıkartmasıdır; eyleme ve var olma gücü aksine salt kendiliğindenlik, farklılaşmamış olarak görünür ve böylece çözümlememiz açısından anlaşılmaz kalır. Öyleyse etik bir pratiğin hareket noktasını keşfetmek için güç içindeki, duygulanabilirliğimiz içindeki ayrımları araştırmamız gerekir. Deleuze'ün duygulanabilme gücümüz üzerine incelemesi iki ayrım düzeyini açığa çıkarır: Birinci düzeyde, aktif duygulanımlar ve pasif duygulanımlar arasındaki ayrımı ortaya koyar. İkincisinde ise neşeli pasif duygulanımlar ile kederli pasif duygulanımlar arasındaki farkı ortaya koyar. Deleuze, bu ayrımların her birini gücümüz içinde formülleştirdiği için, aynı zamanda insanlık durumunun temel olarak denklemin zayıf tarafında yer aldığını da kabul eder: Duygulanabilme gücümüz aktif duygulanımlardan çok pasif duygulanımların idaresi altındadır. Ve pasif duygulanımlarımızın çoğu neşeli olmaktan çok kederlidir. Bu Spinozacı "kötümserlik" tam da neşeli bir pratiğin hareket noktasıdır. Durumumuzun bu realist değerlendirmesiyle birlikte, gücümüzü arttırmak için, neşeli olmak için, etkinleşmek için sarp patikayı tırmanmaya artık hazırız.

Deleuze pratiği ele almaya rastlantısal karşılaşmalar zemininden başlar ve gücümüzü arttıran, doğamızla uyuşan beden-

lerle karşılaşmalara odaklanır: neşeli tutkular doğuran karşılaşmalara. Neşeli bir tutku, bir tutku olduğundan, daima dışsal bir nedenin sonucudur ve böylece daima upuygun olmayan bir fikre işaret eder; bununla beraber, neşeli olduğundan her şeye rağmen upuygunluğa doğru geçişin yolunu açar: “Öyleyse, *neşeli tutkuların yardımıyla*, dışsal bir beden ile kendimizinki arasında ortak olan şeyin bir fikrini oluşturmamız gerekir, çünkü yalnız bu fikir, bu ortak nosyon upuygundur” (*Expressionism in Philosophy: Spinoza* 283). Neşeli tutkular pratik için ön şarttır. Onlar ortak nosyonun kuruluşunun ham maddesidir. Aslında ortak nosyon neşeli tutkuda zaten saklıdır. Çünkü neşe zorunlu olarak bizimkiyle uyumlu ya da bileşebilen bir ilişkiye sahip bir bedenle karşılaşmadan kaynaklanır. Karşılaşmanın neşesi kesinlikle iki bedenin yeni, daha güçlü bir bedendeki bileşimidir. Zihnimiz bu beden ile kendi bedenimizin paylaştığı ortak bir ilişki fikri (ortak nosyon) oluşturduğunda neşeli tutku pasif olmayı bırakıp aktifleşir. Aslında ortak nosyonun kuruluşu, duygulanımın nedeninin kuşatılması ya da kavranmasıdır ve kendi nedenini ifade eden bir duygulanım artık pasif değil aktiftir. Aktif duygulanımın neşesi artık rastlantısal bir karşılaşmaya bağlı değildir; ortak nosyon tarafından desteklenen neşe geri dönen neşedir. Deleuze’ün etik buyruklarını anlatan pratik süreç budur: Neşeli ol, aktif ol.

Neşeli pratik, etiği ontolojiye geri taşır – varlığın üretilebilirliği ya da bileşebilirliğinden yararlanır. Bu, muhtemelen Deleuze’ün ontoloji içindeki kapsamlı ve karmaşık incelemesinin en büyük kazanımıdır. Varlık neşeli pratik sayesinde oluşturulan melez bir yapıdır. Ortak nosyon neşeli bir karşılaşmanın nedenini kuşattığında ve böylece karşılaşmayı upuygun kıldığında, varlıkta yeni bir kesit oluşturmakta, onun yapısının yeni bir asamblajını kurmaktadır. Bu karşılaşmayı varlık düzeyine çıkartan şey kesinlikle onun neden kavrayışıdır: Töz, Spinoza’nın dediği gibi, kendi kendisinin nedeni olandır. Neşe pratiği ontolojik asamblajların kuruluşudur ve böylece varlığın aktif kuruluşudur.

4.4 Kuruluş

Birçok Amerikalı yazar postyapısalcılığın politik sonuçları biçiminde genel bir sorun ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu tarz incelemeler politik yelpaze içinde geniş bir yargılar silsilesine yol açmıştır. Doğrusu, böylesine geniş bir teorik hareketle ilgili olarak böyle bir soruna açık bir yanıt bulmayı beklemek gerekir. Örneğin, son 150 yıl boyunca Hegel'in felsefesi, gerici ve ilerici, birçoğu Hegel'in kendi politik görüşlerinden farklı, çok çeşitli politik konumlara birincil destek olarak hizmet etmiştir. Elbette, bir teorik çalışma bütünden zorunlu olarak çıkan *belirli* bir politik konum arayışına girilmemelidir. Eyleme geçmek için izlenebilecek bir tek değil birçok koridor vardır. Öyleyse, postyapısalcı politikanın, hatta Deleuze felsefesinin politikasının genel bir tanımını yapmaya kalkışmak pek de verimli olmayacaktır. Kendi kendimize "Deleuze düşüncesinde işimize yarayabilecek olan nedir?", "Deleuze'den ne anlıyoruz?", başka bir deyişle "kendi politik çabalarımızı daha öteye taşımak için onun felsefesinde bulduğumuz kullanışlı araçlar nelerdir?" sorularını sormamız daha uygun ve daha üretken olacaktır. Bu hevesle Deleuze'de radikal bir demokrasinin kuruluşu için bazı araçlar keşfetmeye çalıştım. Deleuze'ün eserinde dikkat çekmeye çalıştığım ayrımlar, düzen çokluğuna karşı örgütlenme çokluğunu ve iktidar konuşlanmalarına (*les dispositifs du pouvoir*) karşı güç asamblajlarını (*les agencements de la puissance*) koyar. Bu ayrımların her biri Deleuze düşüncesinde örtük kalan ama yine de merkezi bir kuruluş nosyonuna dayanır. Bu perspektiften Deleuze, açık, yatay ve kolektif nitelikleriyle dinamik bir demokratik toplum kavrayışı geliştirmemize yardım edebilir.

Bir dereceye kadar, bu demokrasi vizyonu liberalizminkiyle çakışır. Liberal demokratik teorinin en önemli tek öğretisi, toplumun ereklerinin belirlenimsiz olması ve dolayısıyla toplumun hareketinin onu oluşturan üyelerin istencine açık kalmasıdır. Hakkın iyi üzerindeki önceliğinin, toplumun gelişim

özgürlüğünün dışsal olarak belirlenmiş bir *telos* tarafından sınırlanmamasını ya da kapatılmamasını garanti altına alacağı düşünülür. Teleolojinin bu politik reddi doğrudan ontolojinin felsefi bir reddine yol açar, çünkü ontolojinin kendisinin iyinin aşkın bir belirlenimini de beraberinde getirdiği farz edilir. Öyleyse deontoloji bir erekler çokluğuna açık, demokratik bir toplumu destekleyebilecek tek felsefi konumdur. Bu tarzda akıl yürüten liberal düşünürler, aslında ontoloji ve toplumsal teleoloji arasındaki bağa ilişkin Platoncu ve Hegelci iddiaları alelacele kabul etmişlerdir; hâlâ çelişkiler mantığına aşırı derecede bağlıdırlar ve bu yüzden önemli nüansları kaçıırırlar. Başka bir deyişle, muhafazakâr, kapalı bir toplumu belirleyen ontolojik bir vizyona karşıt olarak, demokratik, açık bir toplumun önünü açmak için deontolojik bir teorinin gerekliliğine inanırlar. Bununla beraber karşıt kutba bu sıçramayı yapmaya, toplumdaki ereklerin açıklığını olumlamak için ontolojiyi *tout court* reddetmeye gerek yoktur. Batılı metafizik gelenek tektip değildir. Yekpare bir blok değildir, aksine o kendi içinde radikal alternatifler barındırır. (Gelenegın alternatifler bakımından kimilerine bu kadar zayıf görünmesi gerçekten de yalnızca çağdaş felsefi soruşturmaların zayıflığının bir göstergesidir.) Deleuze, Bergson, Nietzsche ve Spinoza'yı sorguladığında aslında Batı metafiziğı tarihi içinde, güçlü bir ontoloji nosyonu sunan fakat herhangi bir ideolojik planlama ya da ereklerin herhangi bir şekilde belirlenimini önermeyen alternatif bir gelenegi yeniden olumlar ve ifade eder. Deleuze'ün geliştirdiğı şey, demokratik toplumda ereklerin açıklığını olumlaması yönünden liberal görüşle uyuşur; fakat o bu yüzden ontolojik söylem gelenegini reddetmez. Deleuzecü varlık politik yaratımların ve toplumsal oluşların müdahalesine açıktır: Bu açıklık tam da Deleuze'ün Skolastik düşünceden aldığı, varlığın "üretilebilirliği"dir. Toplumun gücü, Spinozacı dile tercüme edersek, onun duygulanabilme gücüne karşılık gelir. Hakkın ya da iyinin önceliğı bu açıklık kavrayışına girmez. Açık olan şey ve ontolojik olanı

politik olana bağlayan şey, gücün ifadesidir: toplumsal güçler alanının özgür çatışması ve bileşimi.

Toplumun bu açık örgütlenmesi düzenin dikey yapılarından ayırt edilmelidir. Burada örgütlenmeden toplumsal ilişkilerin nasıl yapılacağına herhangi bir planı ya da taslağını anlamıyorum; aksine, örgütlenmeden içkin güçler alanındaki toplumsal karşılaşmalar yoluyla sürekli bir bileşim ve ayrışma sürecini anlıyorum. Toplumsal örgütlenmenin önceden belirlenmiş herhangi bir taslak olmaksızın, içkin güçlerin karşılıklı etkileşimi temeli üzerinde ilerlemesi ve böylece ilkesel olarak, sanki yerçekiminin usanmaz baskısı altında, eşitliğin sıfır noktasına herhangi bir zamanda geri döndürülebilmesi anlamında, toplumun ufuk çizgisi mükemmel biçimde düzgün, mükemmel biçimde yataydır. Örgütlenme Machiavelli'in *ritorno ai principi*'sinin yıkıcı gücünü kendi içinde taşır. Bu, toplumsal kurumların (ya da diğer dikeylik örneklerinin) oluşmadığı değil, bunların tam anlamıyla içkin bir belirlenim aldıklarını ve böylece yeniden yapılandırılmaya, reforma ve yıkıma tamamen açık kaldıkları anlamına gelir (örneğin, bütün temsillerin derhal geri alınabilir olmasında ısrar eden Komüncülerin durumunda olduğu gibi). *Dispositif*'ler ya da konuşlanmalar, yukarıdan, dışsal ve aşkın bir alandan bir toplumsal düzen kurar; *agencement*'lar ya da asamblajlar ise toplumsal örgütlenme mekanizmalarını aşağıdan, içkin toplumsal düzlemden kurar. Toplumun maddi kuruluşunun yataylığı, toplumsal yaratımın motoru olarak pratiğe ağırlık verir. Toplumsal bedenlerin pratik politikası, kendi ereklere keşfetmeleri, kendi kuruluşlarını icat etmeleri için içkin güçleri önceden belirlenmiş biçimlerin sıkıştırılmalarından özgürleştirir. Bir kez daha toplumsal varlığın üreticiliğinin onun üretilebilirliğine karşılık geldiğini görmekteyiz. Yatay toplum, yıkım ve ayrıştırma kadar pratik yaratım ve bileşimi besleyen açık yerdir. Bu kuruluş modeli, genel meclistir, tüm bir içkin düzlemin mutlak ve eşit katılı-

mıdır: Demokrasi, Spinoza'nın söylemekten hoşlandığı gibi, mutlak yönetim biçimidir.

Toplumsal asamblaj ve toplumsal kuruluş süreçleri bireyselciliğin koyduğu sınırlara karşı kayıtsızdır ya da daha açık söylersek, toplumsal bedenlerin sınırları, asamblaj pratiği kimi ilişkileri ayrıştırırken kimilerini birleştirdiği için, sürekli değişime tabidir. Öyleyse bireysel ve kolektif olan arasında hiçbir çelişme yoktur; toplumun kuruluşu farklı bir eksene oturur. Politik asamblaj süreci, neşeli toplumsal ilişkilerin bileşimi çeşitlilik ve çokluk arasında hareket eder. Başka bir deyişle, Deleuzecü olumlama ve neşe pratiği, içsel antagonizmlere, gerçek yıkım ve ayrıştırma güçlerine açık kalmakla birlikte, her zamankinden daha güçlü toplumsal bedenler ya da bileşim düzenleri yaratmaya yönelir. Politik asamblaj sürekli yenilenmek, sürekli yeniden icat edilmek zorunda olduğundan kesinlikle bir sanattır. Çokluk, ortak bir davranışlar, ihtiyaçlar ve arzular dizisiyle tanımlanan toplumsal bir beden olarak, bu pratik sayesinde bir asamblaj oluşturur. Deleuze, toplumsal düzenin ölü güçlerinden sürekli çıkan toplumdaki canlı gücü bu yoldan kavrar, tıpkı Marx'ın sermayenin uçurduğu vampirler tarafından emilip kurutulmaya karşı çıkan canlı emeği gibi. Ve bu canlılık niteliği hem eyleme gücüyle hem de duygulanabilme gücüyle tanımlanır: organsız bir toplumsal beden. Çokluğun bileşimi ya da kuruluşu hiçbir şekilde toplumsal güçlerin çeşitliliğini olumsuzlamaz, aksine çokluğu daha yüksek bir güç düzeyine yükseltir.

Bununla beraber, bunların hepsi yalnızca demokratik bir politika açısından bir işaret olarak kalır; hâlâ onun kurucu mekanizmalarını somut toplumsal pratiklerle doldurmak zorundayız. Aslında Deleuze'ün bize verdiği şey, toplumsal asamblajların çağdaş biçimlerine dair gelecekteki araştırmalara yol gösterebilecek genel bir yönelimdir. Politik ufukta toplumsal pratiklerin ve arzuların çeşitliliği bize bileşim ya da asamblajın şartlarını sunar. Süreç bu alan üzerinde tanımlanmalıdır:

Asamblaj, toplumsal bedenleri, uyumlu içsel ilişkilerle, bileşebilen pratikler ve arzularla bir araya getirerek yürütülmelidir. Var olan toplumsal pratiklerde, popüler kültürün duygulanımsal ifadelerinde, emeğin elbirliği ağlarında upuygun, olumlayıcı, neşeli ilişkiler ve dolayısıyla güçlü öznel asamblajlar kurabilecek, toplumsal bütünleşmenin maddi mekanizmalarını ayırt etmeye çalışmalıyız. Çeşitlilikten çokluğa geçişi doldurmak, bizim için demokratik bir politik pratiğin temel projesi olarak durmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alquié, Ferdinand. *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*. Les cours de Sorbonne, Paris, 1958.
- _____. *Servitude et liberté selon Spinoza*. Les cours de Sorbonne, Paris, 1959.
- Althusser, Louis. *Essays in Self-Criticism*, çev. Grahame Lock. New Left Books, Londra, 1976. [Özeleştirici Öğeleri, çev. Levent Targu. Belge Yayınları, İstanbul, 1991]
- _____. *For Marx*, çev. Ben Brewster. Vintage Books, New York, 1969. [Marx İçin, çev. Işık Ergüden. İthaki Yayınları, İstanbul, 2002]
- _____. *Reading Capital*, çev. Ben Brewster. New Left Books, Londra, 1970. [Kapital'i Okumak, çev. Işık Ergüden. İthaki Yayınları, İstanbul, 2007]
- Aristotle. *Metaphysics*, çev. Hippocrates Apostle. Indiana University Press, Bloomington, 1973.
- Balestrini, Nanni. *Vogliamo tutto*. Feltrinelli, Milan, 1971. [Her Şeyi İstiyoruz, çev. Ufuk Soyer ve Deniz Erenuluğ Bovo. Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2012]
- Barthélemy-Madaule. Madeleine. "Lire Bergson". *Les études bergsoniennes*, no. 8, 1968, s. 83-120.
- Bergson, Henri. *Ecrits et paroles*, textes rassemblés par Rose-Marie Mossé-Bastide, c. 3. Presses Universitaires de France, Paris, 1959.

- _____. *La Pensée et le Mouvant*: Presses Universitaires de France, Paris, 1941.
- Bianquis, Geneviève. "Nietzsche et la philosophie." *Bulletin de la société française d'études nietzschéennes*, no. 2, 1963, p. 37.
- Butler, Judith. *Subjects of Desire*. Columbia University Press, New York, 1987.
- Châtelet, François. *Hegel*. Seuil, Paris, 1968.
- Deleuze, Gilles. "Bergson." *Les philosophes célèbres*, der. Maurice Merleau-Ponty. Editions d'Art Lucien Mazenod, Paris, 1956, s. 292-99.
- _____. *Bergsonism*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam. Zone Books, New York, 1988. [*Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer. Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006]
- _____. "La conception de la différence chez Bergson." *Les études bergsoniennes*, no. 4, 1956, s. 77-112. ["Bergson'da farkın kavranışı". *İssız Ada ve Diğer Metinler* içinde, der. David Lapoujade, çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer. Bağlam Yayınları, İstanbul, 2002]
- _____. "Le devenir révolutionnaire et les créations politiques." *Futur Antérieur*, no. 1, Bahar 1990.
- _____. *Dialogues, with Claire Parnet*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam. Columbia University Press, New York, 1987. [*Diyaloglar*, çev. Ali Akay. Bağlam yayınları, İstanbul, 1990]
- _____. *Différence et répétition*. Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
- _____. "Du Christ à la bourgeoisie." *Espace*, 1946, s. 93-106.
- _____. *Empiricism and Subjectivity*, çev. Constantin Boundas. Columbia University Press, New York, 1991. [*Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay. Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008]
- _____. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin. Zone Books, New York, 1990.
- _____. *Foucault*, çev. Seán Hand. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.
- _____. *Instincts et institutions. Textes et documents philosophiques*. Hachette, Paris, 1953.
- _____. "Intellectuals and Power," Michel Foucault ile birlikte. Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice* içinde. Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1977.
- _____. "Lettre à Michel Cressole." Michel Cressole, *Deleuze* içinde. Editions Universitaires, Paris, 1973.
- _____. *The Logic of Sense*, çev. Mark Lester ile Charles Stivale. Columbia University Press, New York, 1990.

- _____. *Mémoire et vie: textes choisis. Henri Bergson*. Presses Universitaires de France, Paris, 1957.
- _____. "La méthode de dramatisation." *Bulletin de la société française de philosophie*, 28 Ocak 1967, s. 90-118. ["Dramlaştırma Yöntemi". *İssız Ada ve Diğer Metinler* içinde, der. David Lapoujade, çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer. Bağlam Yayınları, İstanbul, 2002]
- _____. "Mystère d'Ariane." *Bulletin de la société française d'études nietzschéennes*, no. 2, Mart 1963, s. 12-15.
- _____. *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson. Columbia University Press, New York, 1983. [*Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan. Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2010]
- _____. "Signes et événements." *Magazine Littéraire*, no. 257, Eylül 1988, s. 16-25.
- _____. "Spinoza et la méthode générale de M. Guérout." *Revue de métaphysique et de morale*, no. 4, 1969, s. 426-37. ["Spinoza ve M. Guérout'nun Genel Yöntemi". *İssız Ada ve Diğer Metinler* içinde, der. David Lapoujade, çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer. Bağlam Yayınları, İstanbul, 2002]
- _____. *Spinoza: Practical Philosophy*, çev. Robert Hurley. City Lights Books, San Francisco, 1988. [*Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker. Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2005]
- Deleuze, Gilles, ve Félix Guattari. *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.
- Descartes, René. *Discours de la méthode*, der. Etienne Gilson. Vrin, Paris, 1925.
- Descombes, Vincent. *Modern French Philosophy*, çev. L. Scott-Fox ve J. M. Harding. Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- Duns Scotus. *Philosophical Writings*, çev. Allan Wolter. Nelson, New York, 1962.
- Gilson, Etienne. *La philosophie au Moyen Age*. Payot, Paris, 1986.
- Grumley, John. *History and Totality: Radical Historicism from Hegel to Foucault*. Routledge, New York, 1989.
- Guerout, Martial. *Spinoza: Dieu (Ethique 1)*. Aubier-Montaigne, Paris, 1968.
- Hardt, Michael. "The Anatomy of power." Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, Önsöz. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991, s. xi-xvi. [*Yaban Kuraldışılık*, çev. Eylem Canaslan. Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005]
- _____. "La renaissance hégélienne américaine et l'intériorisation du conflit." *Futur Antérieur*, no. 2, Spring 1990, s. 133-46.

- Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*, çev. E. S. Haldane ve Frances Simson. Routledge & Kegan Paul, Londra, 1968.
- _____. *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller. Oxford University Press, Oxford, 1977. [*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınları, İstanbul, 3. basım, 2011]
- _____. *Science of Logic*. çev. A. V. Miller. Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1969. [*Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınları, İstanbul, 2008]
- Houlgate, Stephen. *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Klossowski, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Mercure de France, Paris, 1969.
- Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*, çev. James Nichols, Jr. Basic Books, New York, 1969.
- Macherey, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Maspero, Paris, 1979. [Otonom Yayıncılık, yayıma hazırlanıyor]
- Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Beacon Press, Boston, 1960.
- Mark, Thomas. *Spinoza's Theory of Truth*. Columbia University Press, New York, 1972.
- Marx, Karl. *Capital*, c. 1, çev. Ben Fowkes. Vintage Books, New York, 1977. [*Kapital*, c.1, çev. Alaattin Bilgi. Sol Yayınları, Ankara, 6. baskı, 2000]
- _____. "Critique of Hegel's Philosophy of Right." *The Marx-Engels Reader*, der. Robert Tucker, Norton, New York, 1978. [*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer. Sol Yayınları, Ankara, 1997]
- Massumi, Brian. "Pleasures of Philosophy." *A Thousand Plateaus*, Deleuze ve Guattari, Sunuş. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.
- Mossé-Bastide, Rose-Marie. "Bergson et Spinoza." *Revue de métaphysique et de morale*, 1949, s. 67-82.
- Negri, Antonio. *La fabbrica della strategia: 33 lezioni su Lenin* (1972). CLEUP ve Libri Rossi, Padua, 1976. [Otonom Yayıncılık, yayıma hazırlanıyor]
- _____. *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991. [*Yaban Kuraldışılık*, çev. Eylem Canaslan. Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005]
- Nietzsche, Friedrich. *The Portable Nietzsche*, der. ve çev. Walter Kaufmann. Penguin Books, New York, 1954.

- _____. *Twilight of the Idols*, çev. R. J. Hollingdale. Penguin Books, New York, 1968. [Putların Alacakaranlığı, çev. Mustafa Tüzel. İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 2012]
- Ockham, William. *Philosophical Writings*, der. P. Boehner. Nelson, New York, 1957.
- Rose, Gillian. "The New Bergsonism." *Dialectic of Nihilism*. Basil Blackwell, New York, 1984, s. 87-108.
- Roth, Michael. *Knowing and history: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1988.
- Spinoza, Baruch. *Complete Works*, c. 1, der. ve çev. Edwin Curley: Princeton University Press, Princeton, 1985.
- _____. *Opera*, der. Carl Gebhardt. 4 cilt. Carl Winter, Heidelberg, 1925.
- Suárez, Francisco. *Disputaciones metafísicas*. 4 cilt. Editorial Gredos, Madrid, 1960.
- Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- Tronti, Mario. *Operai e capitale*. Einaudi, Turin, 1966. [Otonom Yayıncılık, yayıma hazırlanıyor]
- Wahl, Jean. "Nietzsche et la philosophie." *Revue de métaphysique et de morale*, no. 3, 1963, s. 352-79.
- Zac, Sylvain. *La morale de Spinoza*. Presses Universitaires de France, Paris, 1959.
- _____. "Les thèmes spinozistes dans la philosophie de Bergson." *Les études bergsoniennes*, no. 8, 1968, s. 121-58.
- _____. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

