

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Ay egül BARAN

GILLES DELEUZE İLE BERKARARILAMA

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2012

AKDEN Z ÜN VERS TES

SOSYAL B L MLER ENST TÜSÜ

Ay egül BARAN

GILLES DELEUZE LE B R KAR ILA MA

Danı man:

Doç. Dr. Cihan M. CAMCI

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2012

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Ayşegül BARAN'ın bu çalışması jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Getin BALANLIYIŞE

Üye (Danışmanı) : Doç. Dr. Cihan CAMCI

Üye : Yrd. Doç. Dr. Gönül DEMEZ

Tez Başlığı:

GILLES DELEUZE İLE BİR KARŞILAŞMA

Onay : Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 12/06/2012

Mezuniyet Tarihi : 18/06/2012

Prof.Dr. Mehmet ŞEN
Müdür

.....

Ç İ N D E K İ L E R

ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
G İ R İ Ş	1

B İ R İ N C İ B Ö L Ü M

DELEUZE'ÜN BERGSON'U YA DA FARK

1.1 Dolaysız Bilgi Kayna ı Sezgi “Metoduna” Giri	7
1.2 Gerçek Tür Farkları	9
1.3 Gerçek Zamanın Kavranması	15

K İ K İ N C İ B Ö L Ü M

DELEUZE'ÜN NIETZSCHE'S YA DA TEKRAR

2.1 Ele tırel Bir De er Felsefesi ve Kuvvetler	24
2.2 Güç stenci	27
2.3 Ebedi Dönü	31

Ü Ç Ü N C Ü B Ö L Ü M

BERGSON ve NIETZSCHE'N N DELEUZE'Ü

3.1 Ele tırel Dü ünçe Çizgileri	39
3.2 Yöntemin Önemi	43
3.3 çkinlik Düzlemi ve A kınsal Alan ya da Empirisizmin Sırrı	47

SONUÇ	62
-------	----

KAYNAKÇA	70
----------	----

Ö Z G E Ç M	72
-------------	----

ÖZET

Bu çalı mada Deleuze'ün olumlu ontoloji üstüne kurulu olan fark felsefesi, temel kavramları sayılabilecek “fark” ve “tekrar”ın yo unluklu biçimde Bergson ve Nietzsche üstüne yaptı ı okumalarda olu tu unun altı çizilerek bütünsel olarak aktarılmaya çalı ılmı tır. Bu kavramlar ekseninde Deleuze felsefesinin temel probleminin yeninin yaratımı süreci oldu u savunulmaktadır, bu sav Deleuze'ün di er eserleri yoluyla desteklenmektedir. Amaç Deleuze felsefesi ile giri niteli inde bir “kar ıla ma” yaratmaktır. Temel kavramların açıklanmasının yanı sıra, felsefe yapma stili ile her alanda yeninin yaratımını kendine bir problem olarak belirleyen ve kendi bilgisinin sınırlarında, “çıraklık” yaparak yazdı ını söyleyen Deleuze'ün dü ünçe zincirlerinin sıkı ba lantısı ortaya konulmaya çalı ılmı tır. Deleuze'ün bütün felsefi projesinin iskeletini olu turan “a kınsal empirisizm” yöntemi üstünde, gerçek deneyimin ko ullarını yaratan bir yöntem olarak durulmu tur. A kınsal empirisizmin, gerçek deneyimin ko ullarını yaratarak ontolojik, etik ve estetik alanlarında Deleuze ile dü ünçe dünyasında gerçek bir kar ıla maya olanak sa layabilece i savunulmu tur. Ancak Deleuze'ün kendi içinde farklıla maya inanan ve bunu dü ünçe alanına da uygulayan felsefesinin bu kadar dar kapsamlı bir çalı mada tam anlamıyla anlatılması mümkün de ildir. Bu sebeple Deleuze çalı malarında fark ve tekrar kavramlarının neden bu kadar önemli oldu unun anla ılmasının, Deleuze'ün yeninin yaratımı problemi ve yeninin yaratımını engelleyen her eye kar ı besledi i dü manlık ekseninde geli en dü ünçesinin bütünü kavramakta anahtar rol oynadı ının gösterilmesiyle yetinilecektir. Deleuze'ün di er çalı malarının da u ra tı ı bu problem çerçevesinde anla ılabilece i varsayılmaktadır.

ABSTRACT
AN ENCOUNTER WITH GILLES DELEUZE

This study is an attempt to communicate Deleuze's philosophy of difference as a whole which is grounded in his positive ontology, with an emphasis on the creation of his key concepts, "difference" and "repetition" while showing that these concepts have been created by him through his readings of Bergson and Nietzsche, respectively. The argument we are trying to defend in the axis of these concepts is that the main problem of Deleuze's philosophy is the process of production of new and this argument is being supported with his other works. The intention of this study is to be able to create an "encounter" with Deleuze's philosophy. The purpose of our attempt is to put forward the tight relation between his style of philosophizing and his main problem which is production of the new in every area of life as well as philosophy. Deleuze himself says that he is an apprentice in philosophy and that he writes at the limits of his own knowledge. In other words what we are trying to show is that his style is an argument for his philosophy as well as how he wants to be read. We examine "transcendental empiricism" which is in the heart of Deleuze's whole philosophical project as the method constructing the conditions of real experience in thought. We argue that transcendental empiricism opens up a possibility of a real encounter with Deleuze in the areas of ontology, ethics and aesthetics by constructing the conditions of real experience. But it is impossible to include the whole of Deleuze's philosophy principle of which is differentiation in itself in such a limited study. Therefore we will only be content if we manage to communicate what we believe to be true: To grasp the importance of difference and repetition as they appear in Deleuze's works, is the key to grasp his whole thinking which is animated by the newness of life and by the enmity toward everything that endangers it. We believe that his whole body of work could only be understood through such an encounter with him.

G R

Gilles Deleuze'ün felsefesi bir fark felsefesidir. Kendi iç dinamiklerine uygun olarak çok çe itli alanlara yayılmış , dü z bir çizgi halinde takibi mümkün olmayan bir felsefedir. Deleuze çalı malarında biyolojiden fizi e, matematikten sanata birbirinden farklı pek çok alanın varlı ı dikkat çeker. Foucault'nun söyledi i gibi belki de çalı malarının çe itlili i ve kapsamının geni li i sebebiyle eserlerinin bütünü konusunda pek az sistematik analiz yapılmı tır (Smith, 1997, s. 4). Felsefe kapsamında elbette böyle bir bütünlüklü okumaya ihtiyaç vardır ancak bizim için daha önemlisi Deleuze'ün kendi önerdi i yo un okuma yöntemidir. Bu yo un okuma yönteminde öncelikle metnin yarattı ı etki dikkate alınır. Biz de Deleuze'ün eserlerini yarattı ı bütünsel etkiyi ifade edebilme çabasıyla takip etmeye çalı aca ız. Çalı manın isminin içinde bulunan “kar ıla ma” kelimesi bu niyetimizi ifade etmek amacıyla seçilmi tir.

Çalı manın tasla ı ve amacı öyle özetlenebilir: Deleuze felsefesi belirli bir dü ünçe imgesine kar ı takındı ı ele tirel tavırla tanımlanabilir. Bu dü ünçe imgesi, özne ve nesne dünyasını olu turan temsiliyetin dü ünçeyi ve ya amı sabitleyici imgesidir. Varlı ın önce varlık olmayandan, kendi de ilinden ayrılarak varlık oldu unu savunan bütün bir ontoloji de buradan, di er bir deyi le olumsuzlamadan do mu tur. Kendini özne olarak dü ün en insan, önce kendini öznelik vasıflarını ta ımadı ını dü ündü ü nesneye kar ı olarak konumlamı ve bir kimlikte sabitlemi tir. Bunun temelinde ise belirlenimin olumsuz oldu una, bir eyin ancak kendisi olmayandan ayrılarak belirlenebilece ine duyulan inanç yatar. Bu inanç sürekli de i en ve farklıla an ya ama kar ın, de i meyen bir a kın varlı a olan özlemin do urdu u bir inançtır. Oysa empirisizm bir yöntem olarak, belirlenimin her anında bu belirlenimin nasıl gerçekte ti ine bakmak yoluyla, sabitlenmek öyle dursun, sürekli bir yenili in söz konusu oldu unu gözler önüne serer. Çünkü empirisist, akıl da dahil olmak üzere herhangi bir dolayımı kabul etmeksizin ya amla do rudan ili ki içindedir ve herhangi bir a kın varlı a de il, ya ama inanır. Ancak yalnızca ya amda verili olanlara bakmak yetmez, çünkü insanın gözlemleyebildi i maddi dünyanın kendisi bozulmaya, yıpranmaya, hastalı a, ölüme tabidir. O halde ya amdaki bu farklıla mayı, yeniyi olu turan ey nedir? Nasıl olur da her ey bozulmaya, yoklu a do ru giderken yeni ya amlar ortaya çıkabilir? Her ey verili olanlardan ibaretse, ya amın kendisinin varlı ı nasıl açıklanabilir? te Deleuze'ün dü ünçesini canlandıran bu sorulardır. Kendini bir empirisist olarak gördü ünü söyleyen Deleuze, felsefi

projesini empirisizme, Bergson'un virtüelinden ve Nietzsche'nin "zamansız" üçüncü zamanı olan ebedi dönü ünden zamanın bo ve saf formu olan ve dünyanın farklıla ma potansiyelini barındıran a kınsal alanı alıp ekleyerek olu turmu tur. Bütün bir felsefi projesinin iskeletini olu turan "a kınsal empirisizm" adını verdi i bu projeyi, Hume, Kant, Spinoza, Leibniz üstüne yaptı ı çalı malarla da birlikte böylelikle olu turan Deleuze'un amacı gerçek deneyimin ko ullarını yakalayacak bir felsefi sistem kurmaktır. Bu sistemin temelinde ise heterojenlik vardır. Heterojenli i, temel kavramlar olarak görülebilecek "fark" ve "tekrar" üstüne kurar.

Deleuze'un felsefesini bütüncül olarak anlayabilmek için temelinde yatan farklıla ma prensibini kavramak gerekir. Deleuze'un dü ünçe hareketi, bir felsefe tarihçisi olarak yaptı ı ve aynı zamanda kendi felsefesini de geli tirdi i Bergson ve Nietzsche okumaları ı ı nda yakalanabilir. Bu okumalardan birinde zamanın ikili yapısı içsel fark prensibinin kendisi olarak aç ı a çıkar. Di erinde ise farklıla ma, yine zamansal bir temelde olumlamanın kendisine dönü ür. Deleuze, bir eyin ba ka bir eye göre farklı oldu u, di er bir deyi le farkın d ı sal oldu u olumsuz diyalekti in yerine, bir eyin kendi içinde farklıla ması anlamına gelen olumlu farkı bu okumalardan çıkaracaktır. Okumalarının temel amacı, Varlı ın belirlenimi ve Bir ve Çok diyalekti i olarak ifade edilebilecek Hegel mantı ının kurucu anlarının ele tirisidir (Hardt, 1993, s. 2). Biz, Deleuze'un dü ünçe dünyasına girebilmek için Bergson ve Nietzsche yorumlarının birer anahtar olarak i lev gördü ünü kabul edece iz.

Bergson üstüne yaptı ı çalı ma olumsuz ontolojinin bir ele tirisini sunar ve onun yerine verimli ve içsel bir nedensellik kavramı üstüne kurulu kesinlikle olumlu bir varlık hareketi sunar.[...] Dünyanın, olu un varlı ının organizasyonu ya da olu umu sorusu ise, Deleuze'ü bu ontolojik konuları etik terimler üstünde uygulamaya iter. Nietzsche ona bu ontolojik spekülasyonun sonuçlarını etik bir ufka, kuvvetler alanına, anlam ve de erlere aktarma yolunu açar, varlı ın olumlu hareketi varlı ın olumlaması haline gelir (Hardt, 1993, s. xiv).

Hardt, Deleuze okumak için dört metodolojik prensip sıralar: Birincil dü manlık nesnesini ve ko ullarını tanımak, Deleuze'ü felsefi olarak okumak, Deleuze'un seçicili ini kavramak ve son olarak Deleuze'un dü ünçesini bir evrim olarak okumak. Birincil dü manlık nesnesi diyalekti in olumsuz ontolojisidir. Deleuze felsefesi bu sebeple olumlu bir ontoloji

yaratmaya yönelmi tir. Bu konuya ilerleyen bölümlerde sıklıkla geri dönece iz.

Deleuze'ü felsefi olarak okumak ise filozofun pek çokları tarafından Batı felsefi dü üncesinin reddi gibi okundu una i aret eder. Deleuze'ü post-modern söylem içinde konumlayan bu okumalar filozofun açıklamaları ve akıl yürütmelerinin mantık ve ontolojinin yüksek düzeylerinde oldu unu gözden kaçıırır. Hardt, Deleuze'ün felsefi gelene in “dı nda” ya da “ötesinde” konumlanamayaca nını, aynı gelenek içinde baskılanmı ba ka bir dü ünce çizgisi izledi ini, bu çizginin köklerinin de gelene in içinde derin bir biçimde yerle mi oldu unu görmemiz gerekti ini belirtir. Bize kalırsa, Deleuze'ü felsefe dı nda ya da ötesinde konumlamak ona yapılan büyük bir haksızlıktır. Kendi felsefesini anlamlı kılan ba lantılardan koparmak, Deleuze'ün bütün projesinin de erini anlamak konusunda sıkıntı çekilmesine sebep olur. Bu sebeple Deleuze felsefi bir biçimde okunmalıdır.

Deleuze'ün seçicili ini kavramaktan kasıt ise onun yaratıcılı na yapılan bir vurgudur. Deleuze uzun süre felsefe tarihçili i yaptıysa da ele aldı ı filozofların hiçbiri konusunda bütünlüklü bir okuma yaptı ı söylenemez. Onun yerine her filozofun belirli yönlerine vurgu yapan okumalar yapmı , bu yönlerle uyu mayan kısımları es geçmi tir. Deleuze'ü bu seçicili inden dolayı ele tirmek ve filozofları onlara bütünüyle sadık kalarak anlatmadı nını söylemek, onun yaratımını görmezden gelmek demektir. Bunun yerine Deleuze'ün neden belirli konulara yo unla tı nını, ele aldı ı filozofu neden bazı noktalarda bütününden kopararak farklıla tırdı nını anlamak gerekir. Bu yo unla malar ve farklıla tırmalar Deleuze'ün kendi felsefesini kavrayabilmek için hayati önemdedir.

Dördüncü ve son metodolojik prensip ise Deleuze dü üncesini bir evrim süreci olarak kavramaktır. Filozofun dü üncesi yine kendi yöntemiyle yaptı ı felsefe tarihi okumalarının her birinde ba ka bir bile en kazanmı tır. Bu ba lantılardan ba ımsız olarak, düz bir felsefe tarihi çizgisinde bakıldı nda Deleuze'ün dü üncesinin orijinalli i kavranamaz. Bu sebeple Hardt, Deleuze'ün erken dönem metinlerinden ba layarak filozofun orijinal dü üncesini olu turan ba lantıların takip edilmesi gerekti ini savunur. Örne in, Bergsoncu olumsuz ontolojik hareket ele tirisi dikkate alınmadan Deleuze'ün iddia etti i Nietzsche'ci diyalektik saldırısı anla ılamaz (Hardt, 1993, s. xix). Deleuze'ün Nietzsche okuması Borradori'nin de söyledi i gibi fazlasıyla Bergson etkisi ta ır (Borradori, 2001, s. 1). Bergsonism adlı kitabını 1966 yılında çıkaran Deleuze, 1962 yılında ilk baskısı yapılan Nietzsche and Philosophy kitabından çok önce, 1956 yılında fazla bilinmeyen “Bergson's Conception of Difference”

makalesinde, daha sonraları her iki kitapta da izlerine rastlanacak olan ve farkın zamansallaştırılması” olarak da adlandırılan argümanlarını geliştirmiştir. Deleuze, daha sonra kendi çalışmalarında kullanacağı bütün terimler ve kavramsal temelleri yaptığı ilk okumalarda geliştirmiştir. Bu sebeple ilk okumaların başlamasına yerleştirilmediği sürece filozofun sonraki çalışmaları, kullandığı terimler ve kavramların anlamları havada kalır. Deleuze’ün erken dönem okumalarına yoğunlaşarak bu denemede Deleuze terminolojisinin kullanılmayacak olmasının sebeplerinden biri budur. Üstelik son yıllarda hemen her alanda, çoğu zaman içi boşaltılmış bir şekilde kullanılan rizom, nomad, vb. kavramlar ne yazık ki Deleuze’ün bütün gücüyle eleştirildiği “eleştirel olmayan ve hâlihazırda yorgun bir ‘ölümlamacılığın’ sloganlarına” dönüşmüş durumdadır (O’Sullivan & Zepke, 2008, s. 5). Bu kavramların barındırdıkları eleştirel güç, ancak Deleuze düşünçesinin temelleri anlamada geri kazanılabilir. Dolayısıyla biz, fark felsefesinin temellerini oluşturan filozoflardan ikisine, Bergson ve Nietzsche okumalarına geri dönerek bu okumaların Deleuze felsefesi için ne anlama geldiğini açıklamaya çalışacağız. Yeninin oluşumunda temel kavramlar olan farklılaşma prensibi ve virtüeli anlamak için Deleuze’ün Bergson’una, deşerhlerin deşimini ve ölümlemeyi anlamak için Deleuze’ün Nietzsche’sine başvuracağız. Daha sonra Deleuze’ün kendisine dönecek ve bu okumaların onun felsefesini nasıl etkilediğini, hangi eleştirel düşünce çizgilerini izlediğini, hangi kavramları, nasıl kullandığını anlamaya çalışacağız. Bunun için Bergson ve Nietzsche okumalarında yoğunlaşarak düşünce çizgilerini Deleuze’ün diğer çalışmalarında, yoğunluklu olarak magnum opus’u sayılan *Difference and Repetition*’da ve *What Is Philosophy*’de arayacağız. Denemenin amacı ve okumaların kendi odakları doğrultusunda anlamın sınırları, düşünme etkinliği ve yeninin yaratımı konuları üstünde yoğunlaşacağız.

Bütün bir Deleuze’cü düşünce hareketi yöntemden de derin olan düşünce imgesi ile ilgilidir. Deleuze, “Düşünce imgesi, bir bakıma felsefenin ön kabulleridir; felsefeden önce gelir, bu sefer felsefi olmayan bir anlayışla değil, felsefe öncesi [prephilosophic] bir anlayıştır” (Deleuze, 1995, s. 148) derken felsefenin öncelikle kendini oluşturan bu ön kabullerle uğraşması gerekliliğini iddia eder. Deleuze kendisini önceden varsayan bütün ön kabullerin yok edilmesi gerektiğini söylerken, içkinlik düzlemi dediği başka bir düşünce imgesi oluşur. Deleuze’ün bütün çalışmaları boyunca yaratmaya çalıştığı bu düşünce imgesi, düşünce ile düşünce olmayanın birleştiği, düşüncenin düşünilemeyen içine daldığı bir düzlemdir. Deleuze kendi düşüncesini, temsiliyetin düşünce imgesine yaptığı eleştiriler yoluyla oluşturur. Onun amacı temsiliyetin düşünceyi felç eden düşünce imgesini ele tirmek

oldu u kadar, temsil edilemeyenin, dü ünülemeyenin ancak yine de dü ünçeyi olanaklı kılmanın hakkını verebilmek ve böylece dü ünçede ya amın tüketilemez gerçekli ini onarmaktır. Deleuze, Kant'ın gerçekle tirmedini söyledi i radikal içkin ele tiri projesini tamamlamak için yola çıkar. Bu amaçla içkinlik ile a kınsal alanı birle tiren kendine has bir yöntem olu turur. "A kınsal empirisizm" olarak tanımladı ı bu yöntem, Deleuze'ün dü ünçe dünyasının adeta bir haritasını verir. Yöntemin kendisi, Bergson'dan uyarladı ı fark prensibi ve Nietzsche'de buldu u olumlamacı radikal ele tirinin derin biçimde birle iminden olu ur. Deleuze böylece, uzun zamandan beri dilsel göstergelerle u ra mak zorunda kalmı felsefeye hem ontoloji hem etik alanında son derece güçlü bir katkı sa lar. Felsefenin bir yaratım oldu unu söyleyen Deleuze, (di er pek çok filozofun yanı sıra) Bergson ve Nietzsche ile birlikte dü ünerek kendi kavramlarını olu turur. Deleuze'ün amacı, temsiliyet ve özne-nesne dünyası içinde olumsuz algılanan farkı varlı ın asıl sebebi yaparak zorunlu kılmak, böylece yeninin yaratımını kendisinden vazgeçilebilecek bir ey olmaktan çıkarmaktır. Anlam yaratımı ve var olan de erlerin üstüne dü ünerek, dü üncenin kendisine dü ünçe olmayanların alanını açar ve aklın sabit kategorilerine dünyanın kendisi üstünde de il, dünya yoluyla dü ünmeyi savunarak kar ı çıkar. Bu dünya, eylerin arasında bo luk olan, birbirlerinden birbirlerine göre farklarıyla ayrıldıkları bir dünya de ildir. Bu dünya dolu bir dünyadır ve temel olarak yeninin yaratımını, de i imi tamamen kendinden kaynaklanan bir olu a ba lar, böylelikle yeniyi özgürle tirir. Deleuze kendi projesiyle, felsefenin özgürle tirici bir eylem olarak yeniyi kurtarmasını sa lamı tır. Bu çalı ma, Deleuze'ün dü ünçesinin özünde bulunan itkiyi kavrayabilmek ve kavratılabilmek amacını ta ır. Bütün bir çalı ma boyunca ifade etmeye u ra aca ımız ve Deleuze'ün felsefede gerçekle tirdi i devrimin özünü ta ıdı na inandı ımız u satırlar, Deleuze ile temel bir kar ıla ma için yol gösterici nitelikte olacaktır:

Aslında kavramlar yalnızca olanaklılıkları belirlerler. Mutlak zorunlulu un pençelerine sahip de ildirler – di er bir deyi le eksikli ini duydukları ey dü üncenin üstüne uygulanan orijinal bir iddet, dü ünçeyi do al aptallı ından ya da ebedi olana ından uyandırabilecek tek ey olan bir tuhafly ın ya da bir dü manly ın pençeleridir: Yalnızca istemsiz dü ünçe vardır, dü ünçe içinde do an ancak kısıtlanan ve dünyadaki tesadüfilikten gayrime ru olarak do ması mutlak biçimde zorunlu olan dü ünçe. Dü ünçe ilksel olarak bir izinsiz geçi ve iddettir, dü mandır ve hiçbir ey felsefeyi varsaymaz: Her ey bilgelik dü manly ı [misosophy] ile ba lar. Dü ündü ü eyin görelili zorunlulu unu garantiye alması için dü ünçeye güvenmeyin. Onun yerine, dü ünçeyi aya a kalkması ve bir

dü ünce eylemi ya da dü ünme tutkusunu e itmesi için zorlayan bir kar ıla manın durumsallı ma güvenin (Deleuze, 1994, s. 139)¹.

te bu çalı manın güvendi i ey budur: Dü ünceyi uyandıran bir kar ıla ma.

¹ Orijinal metin öyledir: "In fact, concepts only ever designate possibilities. They lack the claws of absolute necessity - in other words, of an original violence inflicted upon thought; the claws of a strangeness or an enmity which alone would awaken thought from its natural stupor or eternal possibility: there is only involuntary thought, aroused but constrained within thought, and all the more absolutely necessary for being born, illegitimately, of fortuitousness in the world. Thought is primarily trespass and violence, the enemy, and nothing presupposes philosophy: everything begins with misosophy. Do not count upon thought to ensure the relative necessity of what it thinks. Rather, count upon the contingency of an encounter with that which forces thought to raise up and educate the absolute necessity of an act of thought or a passion to think." (Deleuze, 1994, s. 139)

B R NC BÖLÜM

DELEUZE'ÜN BERGSON'U YA DA FARK

Felsefe ayırt eder:

“Neden bu şey, başka bir şey de il de kendisidir?”

1.1 Dolaysız Bilgi Kayna ı Sezgi “Metoduna” Giri

Metot tanımı gere i bir ya da birden fazla dolayımı içerir. Ancak sezgi temel olarak dolayım sız bir bilgi, bir tanıma demektir. Öyleyse nasıl oluyor da Bergson sezgiyi bir metot olarak sunabiliyor? Bergson bu metodun kurallarını belirleyecek özsel olarak farklı üç eylem ayırt eder: Birincisi problemlerin ifade edili i ve yaratımı ile ilgilidir; ikincisi türdeki gerçek farklılıkların ke fedilmesidir; üçüncüsü ise gerçek zamanın kavranmasıdır (Deleuze, 1991a, s. 14).

Bergson'un kendisi, çalı masına, her şeyin verili olmadı nı dü ünerek ba ladı nı söyler (Deleuze, 2004, s. 30). Bir problemi ifade etmek çözümlü basitçe ortaya çıkarmak de il, icat etmektir. Gerçekten büyük problemler ortaya konduklarında çözümlü demektirler. Daha do rusu problemler ifade edili ekilleri (bir problem olarak belirlendi i içinde bulunulan ko ullar) ve ifade etmek için elde bulunan araçlar ve terimler anlamında her zaman hak ettikleri çözümlü bulurlar (Deleuze, 1991a, s. 16). Di er bir deyi le, yanlı bir soruya do ru yanıt verilemez. Bu sebeple Bergson, yanlı problemleri tespit ederek i e ba lar: Var olmayan problemler ve yanlı ifade edilen problemler. Var olmayan problemlere en iyi örnek ünlü “Neden yokluk yerine varlık vardır?” sorusudur. Bergson'a göre bu soru, “Neden düzensizlik yerine düzen vardır?” sorusu gibi, varlıktan önce bir yoklu un, bir bo lu un ya da düzenden önce bir düzensizli in, kaosun var oldu u ön kabulüyle mümkündür. Aynı şey “Neden olanaklı olan de il de gerçek olan var?” sorusu için de geçerlidir. Bergson'un bütün olumsuz ve olumsuzlama ele tirisini özetleyen udur: Varlık, düzen ya da gerçek hakikatin kendisidir. Yanlı problem, bunların birer imgesini tekrar bir yokluk, bir düzensizlik ya da bir olanaklılık olarak yansıtır, böylece sanki varlık, düzen ya da gerçek kendisinden önce gelebilirmi , kendisini olu turan yaratıcı eylemden önce var olabilirmi gibi “do runun geriye do ru hareketini” temel bir illüzyon olarak olu turur (Deleuze, 1991a, s. 18). Burada yapılan yanlı

“fazla [çok] olanın az olanla karşı tırılması”dır. Yani ancak varlık yoluyla, onun karşıtı olarak kondu unda, ona eklendi inde var olabilen yokluk, sanki varlıktan önce var olabilirmiş gibi geriye doğru bir hareket söz konusudur. Fazla olan yokluk, az olan varlıktır. Ancak Bergson bunun tam tersini de, yani az olanın fazla olanla karşı tırıldığını da söyleyecektir. Varlık fazladır, yokluk az. Örneğin bir eyleme üphe eklendi inde mantıksal olarak bir eylem eklenmiş, fazlalama olsa da, gerçekte üphe eklenmiş eylem yarım bir irade, yarım bir eylem olacaktır. Bu noktaya daha sonra Nietzsche bölümünde de değineceğim. Ancak imdilik, Bergson için meselenin az ya da çok meselesi olmadığını belirtmeliyiz. Deleuze’e göre, Bergson’un varlığı bazen çok bazen az olarak ifade etmesinde bir çelişki yoktur, çünkü eleştirilen eylem fazla ve az kategorileriyle düşünme saplantısının bütünüdür (Deleuze, 1991a, s. 19).

Yokluk fikri, farklı gerçeklikleri, bunların birbirinin yerine belirsiz bir şekilde konulduğunu kavramak yerine, ancak yokluğun karşıtına konulabilecek, yoklukla ilişkilendirilebilecek genel bir Varlığın homojenliği içinde birbirine karşı tırıldığımızda ortaya çıkar (Deleuze, 1991a, s. 20).

Ancak bu basit bir hata değildir. Düşüncenin kendisiyle ilgilidir. Temsiliyet içinde, soyutlama yoluyla düşünen akıl, gerçek tekilliklere uyması mümkün olmayan genel kavramlarla düşünür. Bu gibi durumlarda gerçek soyutlamalarla yeniden yaratılır; “ancak fazla geniş ya da fazla genel olan bir kavramın yetersizliğini daha az geniş ve genel olmayan karşıtı bir kavramla telafi ettiği zaman gerçeğe yeniden birleştirilene inanan bir diyalektiğin faydası nedir?” (Deleuze, 1991a, s. 44). Bergson diyalektiği “yanlı bir hareket” olmakla eleştirir, diğer bir deyişle “soyut bir kavramın, yalnızca kesinliksizlik [imprecision] yoluyla bir zıttan diğerine giden hareketi” (Deleuze, 1991a, s. 44). İşte Bergson’un genellik ve olumsuzluğu, gerçekliğin tekilliğine ve kesinliğine uymadığı için dışlayan felsefesi bu noktada Deleuze’in seçiciliğine takılır. Deleuze olumsuzun aldığı iki eklin sıklıkla birbirinden ayırt edildiğini şöyle söyler: “Basit sınırlamanın olumsuzluğu ve karşıtlığın olumsuzluğu” (Deleuze, 1991a, s. 46). Bergson olumsuzluğu eleştirirken her iki ekli de yetersizlikle suçlamaktadır. Her ikisi de (varlık-yokluk, düzen- düzensizlik, vs.) türdeki farklar konusunda “aynı cehaleti” gösterip bunları kimi zaman “bozulma” kimi zaman da karşıtlık olarak algırlar (Deleuze, 1991a, s. 46). Kısaca olumsuzun kaynağı, iki düzen ya da iki varlık arasındaki tür farklarından yola çıkmak yerine, ancak genel bir yokluk ya da düzensizliğe karşıt olarak düşünülecek olan genel bir düzen ya da varlık fikrinden yola çıkmakta bulunur (Deleuze, 1991a, s. 46-47). Az ve çok kategorilerinin ürettiği düşünce biçimi, bu genel fikirler ile anlaşılabilir. Çünkü tür

farmları yerine derece farmları kavranabiliyordur ancak. Deleuze iki tip çokluk (multiplicity) arasındaki tür farkının ihmal edilmesi yoluyla genel “Bir” fikrinin yaratıldı nını ve kendi kar ıtı olan genel olarak “Çok” ile birle tirildi ini söyler. “Gerçekte, içerdi i iki tip arasındaki tür farkı ile bize Bir ve Çok ba lamında i leyen bir dü üncenin mistifikasyonunu mahkum etme imkanı veren çokluk kategorisidir.” (Deleuze, 1991a, s. 47)

Deleuze böylece olumlu ontoloji projesi için gereken ele tiri gücünü Bergson’da bulur. Ona göre Bergson’un projesinin kalbinde türdeki farmları her türlü olumsuzlamadan ba ımsız biçimde dü ünme vardır: “Türsel farmlar vardır ve hiçbir ey olumsuz de ildir. Olumsuzlama her zaman fazlasıyla genel olan soyut kavramları içerir.” (Deleuze, 1991a, s. 46). Demek ki sezgi metodunun ilk a masası, yani “yanlı problemlerin ele tirilmesi ve gerçek olanların yaratılması” (Deleuze, 1991a, s. 35), yapısal olarak olumsuzu ve olumsuzlamayı içeren problemlerin, soyutlama yoluyla gerçe e varılabilece i dü üncesinden kaynaklandıkları için yanlı olarak de erlendirilerek elenmesinden ve bunların yerine türsel farklılıkların hakkını veren yeni problemlerin formüle edilmesinden olu ur. Deleuze’ün olumlu ontolojisinin temeli olan “fark” kavramını açıklayabilmek için Bergson’un zaman ve uzam kavramsalla tırmasına, yine Deleuze’ün dolayımıyla dönmemiz gerekir.

1.2 Gerçek Tür Farmları

Bergson, Madde ve Bellek kitabının önsözüne çalı masının apaçık ikici oldu unu söyleyerek ba lar: Kitabın amacı, “tinin gerçekli i ile maddenin gerçekli ini” ortaya koymak ve bunların ili kisini bellek örne iyle açıklamaya çalı maktır (Bergson, 2007, s. 7). Burada ortaya koydu u son derece incelikli argüman kaba hatlarla öyle özetlenebilir: Felsefi tartışmalarda gerçekçilik ve idealizmin konumları, madde ile zihin ya da bilinç konusunda yanlı bir biçimde formüle edilmi problemten kaynaklanır. Her eyin maddeden kaynaklandı nını söyleyen gerçekçilik ile, gerçek olan tek eyin ve bütün maddi algıların yaratıcısının zihin oldu unu söyleyen idealizm arasında, görünen zıtlı ın ötesinde aynı dü ünce biçiminin iki ucunu olu turan bir yakınlık vardır. Her durumda fazlasıyla genel ve soyut bir kavramdan (madde ya da zihin) hareket ederek yanlı hareketler yaratırlar. Konuyu aydınlatmak için bu felsefi tartışmaları bir kenara bırakıp, tartışmaya sa duyunun gördü ü ortak bir noktadan, deneyimlenen ya amdan yola çıkmak gerekir. Böylece Bergson algılanabilen bütün bir maddi dünyayı imgeler bütünü olarak adlandırır. Bu imgeler bütünü içinde yer alan algılayan beden de, hem kendini di er imgeler gibi algılayan (bu anlamda

nesnel), hem de di er imgeler bütününün olu turdu u evrenin kendisinin bir hareketiyle bütün olarak de i mesinden dolayı, kendi algıladı ı imgeler bütününde merkezi bir yere sahip olan (bu anlamda öznel) ba ka bir imgedir. Beden eylem merkezi olan bir imge olarak, evrenin, yani kendisinden daha büyük bir imgeler bütününün tasarımı yapamaz; bunun yanında e er “çevredeki nesnelere üstünde gerçek ve yeni bir eylem uygulayabilen bir nesneyse, onlar kar ısında ayrıcalıklı bir konum i gal ediyor olmalıdır” (Bergson, 2007, s. 17). Bergson eylemi merkeze alarak öyle der: “Bedenimi çevreleyen nesnelere, bedenimin onlar üstündeki olası etkisini yansıtırlar” (Bergson, 2007, s. 18). Bu da bedenin algısından ba ka bir ey de ildir. Bütün imgeler birbirlerine kar ı böyle bir eylemsel algıya sahiptir. Do anın zorunlu kuralları bu ekilde olu ur. Bitki topra ı, suyu, ı ı ı algılıyordur çünkü onların bitkinin ihtiyaçlarına kar ılık gelen tarafları vardır. Nesnelere de i ince, onları algılayan beden algısı da de i ir. Çünkü algının kendisi nesnelere bir parçasıdır, onlardan tür olarak farklı bir ey de ildir. Ancak bu noktada do anın zorunlulu u içinden yalnızca algıya kar ılık vermekle kalmayan yeni bir eylemin nasıl çıkabildi ini anlayamayız. Di er bir deyi le bir tarafta “her imge kendi için ve çevredeki imgelerin gerçek eylemine maruz kaldı ı gayet tanımlı ölçü içerisinde de i irken”, di er tarafta “bu ayrıcalıklı imgenin olası eylemini yansıttıkları de i ken ölçüler içerisinde de i ir” (Bergson, 2007, s. 21). Burada nesnel ve öznel olarak iki çizgi vardır ve sorun aynı imgelerin iki farklı düzleme aynı anda dahil olabilmesi sorunudur.

Bergson, eylemden yola çıktıkını söyler, yani “bilincin kanıt olu turdu u ve örgütlü beden tüm güçlerini odakladı ı yetene imizden” ve devam eder: “Dolayısıyla, ortaya serilmi imgeler bütününü içine derhal yerle iyoruz ve bu maddi evren içinde, özellikle, ya amin karakteristik özelli i olan belirsizlik merkezlerini fark ediyoruz” (Bergson, 2007, s. 48). Bu belirsizlik merkezleri, beden olası eylemlerinin çoklu unda olu ur. Bu durumda eylemin gerçekle mesi için bir seçim gerekir. Bu seçimin yapılması da ancak benzer geçmi durumların göz önüne alınmasıyla mümkündür. te burada Bergson’un incelikli argümanında çok önemli dönüm noktalarından birine ula ırız: Beden hala bir eylem merkezinden ba ka bir ey de ildir ve bu dünyadaki imgeler içinde bir imgedir. Geçmi in eylemini “yalnızca devindirici düzenekler biçiminde biriktirebilir” (Bergson, 2007, s. 58). Di er bir de i le kendini olu turan fiziksel ko ulların ona sa ladı ı olanaklar çerçevesinde, bir aktarım, bir refleks olarak. Beynin kendisi, aktarımın dolayımını sa layan bir organdır ve nesnel düzene aittir. Dolayısıyla Bergson, belirsizli in, tasarımın kayna ının beyin olabilece i fikrini iddetle reddeder.

Nesne tasarımına dönüşmenin mucizevî gücünü buradan aldığını kabul etmiyorum, asla etmeyeceğim ve bu hipotezi de zaten yararsız bulduğum birazdan görülecektir [...] Beynin rolü “iletilim sağlamak” ya da bekletmektir [...] Sinir sisteminin öneleri ise ne beyin kabunun yukarı merkezlerinde ne de omurilikte bilgi amaçlı çalışırlar: Tek yaptıkları şey, olası eylemlerin çokluğunu aniden belirtmekten ya da bu eylemlerden herhangi birini düzenlemekten başka bir şey de ildir. [...] Bu sistem ne kadar gelişirse, hep gayet karmaşık olan devindirici mekanizmalarla ilikkiye soktuğu uzay noktaları da o denli çok sayıda olur ve mümkün olduğunca uzağa gider: Bizim eylemimize kalan serbestlik böylece büyür ve bu sistemin yetkinliğinin giderek artması ise bu şekilde olur. (Bergson, 2007, s. 24-25).

Ancak, belirsizlik merkezi olabilmesi ve devindirici düzeneğin ötesinde, alıkanlık ve refleks dışında gerçek eylemde bulunabilmesi tepkilerini seçebilmesine bağlıdır, bu seçim de elbette geçmiş deneyimlerden esinlenir: “Gerçekle tirilecek edimlerin belirlenimsizliği, demek ki, -tam tesadüfle karşıtırmamak için- algılanan imgelerin korunmasını gerektirir” (Bergson, 2007, s. 49). Ancak bu algılanan imgelerin, yani anıların bedenine ya da bedenin bir parçası olan beynin içinde mi dışında mı korunduğunu sormak, problemi yanlış bir hareketle yeniden çözümsüz bir yola sokmak olur çünkü iç ve dış uzamsallığın terimleridir, oysa anı zaman ile ilgilidir ve geçmiş kendini başka türlü korur. Bergson’un bütün teorisini oluşturmasını sağlayan dönüşüm noktası budur: Geçmişin kendini başka türlü koruduğu, koruması gerektiği fikri. Geçmiş ile imdiki zaman arasında bir derece de il, tür farkı vardır.

Bergson Madde ve Bellek’te ısrarla bu nokta üzerinde durur: Anı, sanıldığı gibi (idealist ve gerçekçi yaklaşımların konumu) zayıflamış bir algı değildir. Zayıflamış bir algı olarak tasarlandığında “geçmiş ile imdiki zamandan ayıran temel farklılık göz ardı edilmiş olur” (Bergson, 2007, s. 51). Peki, nedir bu temel fark? Bergson geçmişin, bir zamanlar imdi olan bir geçmiş olduğunu, geçen bir imdinin geçmişe dönüşü ü, bütün geçmişin bundan ibaret olduğunu fikrine karşı çıkar. Bergson, “ imdiki zamanım beni ilgilendiren şeydir, benim için ya ayan şeydir ve her şey için söylersek, geçmişimin temelinde güçsüz olduğu yerde, beni eyleme kı kırtan şeydir” (Bergson, 2007, s. 103) der. Diğer yandan geçmiş, “meydana geldiği haliyle varlığını sürdürür ve birlikte-var-olan tüm algılarla birlikte benim tarihimin ortadan kaldırılamaz bir anını oluşturur” (Bergson, 2007, s. 61).

Bu temel ayrımı sonuna dek götürerek, teorik olarak bağımsız iki bellek hayal edilebilir. Birincisi, gündelik yaşamımızın tüm olaylarını cereyan ettikleri ölçüde imge-anılar biçiminde kaydeder; hiçbir ayrıntıyı ihmal etmez; her olguyu, her jesti kendi yerine ve tarihine yerleştirir. Yararlılık ve pratikte uygulama gibi bir artı düünce olmaksızın, yalnızca do al bir zorunluluğun etkisiyle geçmişi biriktirir. [...] Ama her algı, doğanın eylemin içinde sürer ve bir kez algılanan bu imgeler bu belleğin içinde sabitlenip dizilirler, onları devam ettiren hareketler organizmayı deşirir, bedeninin içinde harekete geçecek yeni düzenekler yaratırlar. Böylelikle tamamen bağımsız bir düzende bir deneyim olur (Bergson, 2007, s. 61).

Böylece imge-anı ve eylem-anı arasında bir ayrım yapan Bergson eylem-anının devindirici özelliğini vurgular: Eylem-anının dâhil olduğu bellek “daima eyleme dönük, imdiki zamanın içinde bulunan ve yalnızca geleceğe bakan bir bellek. Onun geçmişi sahipliği çıktıktan sonra, birikmiş çabayı temsil eden zekice koordine edilmiş hareketlerden bağımsızdır” (Bergson, 2007, s. 62). Oysa imge-anı, yarar bakmaksızın her şeyin içinde toplandıktan sonra bir belleğe dâhildir. Bu bellek, “kendi içinde biricik olan olguları ve imgeleri sürenin her anında” “do al bir zorunluluğun etkisiyle” kaydeder. Bergson’un argümanında dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan biri de budur. İçinde her şeyin kaydedildiği do al bir zorunluluk vardır ki bu zorunluluk bizi hala psikolojik olan alandan çıkararak belleğin kendisinin işleme prensiplerine götürecektir. İmdilik imge-anıyı hatırlamanın eylem-anıyı hatırlamaktan çok farklı bir süreç işareti ettiğini söylemekle yetinelim: “Geçmiş işi imge biçiminde anmak için, imdiki zaman eyleminden soyutlanmak gerekir, işi e yaramaz olana değeri bağılamayı bilmek, düğ görmeyi istemek gerekir” (Bergson, 2007, s. 62).

Anıların kendilerini bağımsız türlü koruduklarını, beyinde meydana gelen rahatsızlıklarla kaybolmadıklarını yalnızca bazı rahatsızlıklarda kendileriyle bağlantı kurulma yollarının, bağlantıyı sağlayan hareketini sekteye uğradığını söyler Bergson. Geçmiş, psikolojik ya da fizyolojik olarak beynimizde deşildir, çünkü zaten hiç yok olmamıştır Bergson’a göre, yalnızca artık bir yararı kalmamıştır. Eğer geçmiş, geçmiş olmak için beklemek zorunda olsaydı, kendi içinde “genel olarak geçmiş” olmasaydı, hiçbir zaman olduğu haline gelemezdi. Yani hiçbir zaman “bu geçmiş” olamazdı (Deleuze, 2004, s. 29). Demek ki “genel olarak geçmiş” “bu geçmiş”in oluşumu için temel olur turur. Belirli bir geçmişin ontolojik temelini oluştururan “genel olarak geçmiş” ya da “orijinal geçmiş”, her belirli imdinin

“geçi inin” ko uludur (Deleuze, 1991a, s. 56)². Geçmi , imdide “ imdi” olarak kendiyle birlikte aynı anda (coexistent) bulunur. Geçmi in kendini imdide korudu unu söylemek, takip eden anın bir önceki an yok olmadan ortaya çıktığı nı, aynı anda birlikte var olduklarını söylemektir. Geçmi , imdi ile birlikte aynı anda bulunması dı nda kendi içinde kendini korur. “Her imdi ile birlikte var olan bizim bütün geçmi imizdir.” (Deleuze, 1991a, s. 59). Bu, bütün olası aralıkları kapsadığı anlamına gelir.

Geçmi AB imdi olan S ile birlikte bulunur, ama bunu S ile ilgili olarak saf ideal bir yakınlık ya da mesafe derecelerini ölçen A'B', A"B", vb. bütün bölümleri kendi içinde kapsayarak yapar. Bütün bu bölümlerin her biri *virtüeldir*, geçmi in kendi içindeki varlığı na aittir. Bu bölümlerin her biri ya da bu düzeylerin her biri geçmi in belirli bile enlerini de il, her zaman geçmi in tümünü kapsar. Bu tümlü ü az ya da çok yayılmış ya da kasılmış [contracted] bir düzeyde içerir (Deleuze, 1991a, s. 59-60).

Bergson bütün geçmi lerin varlığı nın olanaklılık ko ulu olan bu genel, hiç imdi olmaması geçmi fikriyle artık psikoloji alanından çıkmı tır. Deleuze, bütün Bergson teorisini özetleyen Madde ve Bellek'teki u “hayranlık verici” pasaja gönderme yapar.

Bir anıyla mı buluyoruz, tarihimizin bir evresini mi hatırlıyoruz? imdiki zamandan koparak, öncelikle genel olarak geçmi e, sonra da geçmi in belli bir bölgesine yerleştirilimi *sui generis* bir edimin bilincindeyiz: Bir fotoğraf makinesinin ayarlanmasına benzeyen, elle yoklayarak yapılan bir iş. Ama bizim anımız hala gücül [virtüel] evrede kalır; böylece, tek yapabildiğimiz, uygun tavrı benimseyerek onu alımlamaya hazır olmaktır. Yavaş yavaş bir bulutsu olarak belirir ve sıvılaşır; gücül [virtüel] halden edimsel [aktüel] hale geçer (Bergson, 2007, s. 101).

² Deleuze bu tartışmayı Difference and Repetition'da şöyle aydınlatır: “ imdinin iddiası, tam olarak, geçen bir şey oldu udur. Ancak zamanın temeli olarak görülmesi gereken, imdinin geçi ine neden olan, imdi ile alı kanlı nın kendisine ait olduğu eydir. Zamanın temeli bellektir. Belle in elde edilen aktif bir sentez olarak nasıl alı kanlı nın üstüne dayandığı nı gördük: Gerçekte her şey bir temele dayanır. Ancak bu bize belle in neyin olduğu turdu unu söylemez. Kendisini alı kanlık üstüne temellendirdi i anda bellek, alı kanlıktan ayrı ba ka bir pasif sentez tarafından temellendirilmelidir. Bunun karılı nda alı kanlı nın pasif sentezi belle in bu daha derin pasif sentezine atıfta bulunur: Habitus ve Mnemosyne, gökyüzü ile yeryüzünün ittifakı. Alı kanlık geçen zamanın ya amını olduğu turan özsel [originary] zaman sentezidir; Bellek geçmi in varlığı nı (imdinin geçmesine neden olan) olduğu turan temelsel [fundamental] zaman sentezidir.” (Deleuze, 1994, s. 79-80)

Deleuze'ün burada üstünde durdu u ifade “sui generis” ifadesidir. Bu ifadeyle Bergson'un psikolojiden ontolojiye geçti ini, psikolojiyi yalnızca ontolojiye bir açılı , bir geçi kapısı olarak kullandı nı anlarız. Kendisine ula mak için argümanını algı ile arasındaki farktan kurmu olsa da (ki algının da maddeye dair, maddesel bir ey olarak psikolojinin ötesinde ve zamanın hareketine dair bir anlam ifade etti ini daha sonra görece iz) Bergson'un “saf anı” olarak adlandırdı ı eyin psikolojik bir varlı ı yoktur. “Bu yüzden virtüel, inaktif ve bilinçdi ı olarak adlandırılır” (Deleuze, 1991a, s. 55). Bergson burada “bilinçdi ı” kelimesini psikolojik olmayan bir gerçekli i anlatmak için kullanır: “kendi içinde oldu u gibi varlık. Yani psikolojik olan imdidir. Yalnızca imdi “psikolojik”tir; ama geçmi saf ontolojidir; saf anı yalnızca ontolojik bir önem ta ır” (Deleuze, 1991a, s. 56). Gerçekten “genel olarak geçmi ” bütün geçmi leri mümkün kılan varlı ın kendisidir. Ancak bu ontolojik varlı a bir sıçramayla, “sui generis bir edim” ile yerle tikten sonra anı psikolojik bir de er, aktüelle me kazanır (Deleuze, 1991a, s. 57). Bergson'un argümanını hatırlarsak psikolojiden ontolojiye geçi in do al biçimde gerçekle ti ini anlarız. Önce bedeni ve elbette ona dâhil olan beyni, uzamın içine yayılmış bir imge olarak tasarlamı ve bir eylem merkezi olarak kavramı tık. Yalnızca bir eylem merkezinden ibaret olan beden, ancak devindirici mekanizmalara, yani belirli hareket olanaklarına sahip bir araçtı. Geli mi bir beyni bulunan geli mi bir bedenin di erlerinden farklı olarak yapabildi i ey, algılama olanaklarını artırmak ve algı ile ona kar ılıklı gelecek hareket arasındaki süreci dolayım yoluyla uzatmaktı. Böylece bir tercih yapmak için gereken aralık olanaklı oluyordu. Ancak bu tercihin yapılmasının ön ko ulu olan geçmi deneyimleri hatırlamayı (devindirici mekanizmalar haricinde) açıklamıyordu. Ayrıca saf anıyı, imdinin geçmesinin ön ko ulu olan geçmi in beyne yerle tirilmesi durumunda “bu evrenin sürenin her bir anında gerçek bir mucize sonucu yok olup dirildi ini kabul etmek” zorunlulu u ortaya çıkıyordu (Bergson, 2007, s. 111). Hatırlamanın sekteye u radı ı çe itli rahatsızlıkları da inceledikten sonra Bergson, anıların de il hatırlama hareketi, eyleminin, yani anılara ula ma imkânının ortadan kalktı nı söylemi ti. u durumda maddi bir ey olarak kabul edilen bedene tanınmayan ayrıcalık (anıları kendi içinde saklama ayrıcalı ı), maddi dünyanın herhangi bir yerine de tanınmazdı. te bu argümanla Bergson belle e ontolojik varlık statüsü verir. Ancak bellek bir “ ey” de ildir. Bellek, eylerin aktüelli ine kar ıt olarak virtüeldir.

Benim güncel duyularım, bedenimin yüzeylelerinin belirli bölümlerini i gal eden eylerdir; tersine katı ıksız anı [saf anı] bedenimin hiçbir bölümünü ilgilendirmez.

Bu anının maddile erek duyumlara yol açacağından kuşku yoktur; ama o belirgin anda anı olmaktan çıkıp, edimsel [aktüel] olarak ya anan, mevcut bir şey halini alacaktır ve onu yeniden anı haline getirebilmem için, *geçmişimin dibinde*, onu gücül [virtüel] olarak andırma işlemi kafamda canlandırmam gerekir (Bergson, 2007, s. 105).³

te virtüelin gerçekliği buradadır. Deleuze “Virtüelin gerçekliği yapısıdır” (Deleuze, 1994, s. 209) derken, bu “geçmişimin dibinde”ne, aktüel olmayan ancak tamamen belirlenmiş yapı olarak atıfta bulunur. Biri yapıdır diğeri o yapıda yaayan olarak orijinal geçmiş ile şimdi arasındaki farkın bir nicelik değil, nitelik farkı olmasının temeli budur. Deleuze Bergsonculuğun en derin, belki de en az anlaşılabilir yönlerinden birinin bellek teorisi olduğunu söyler. Buna göre şimdinin varlığı yoktur (is not), o daha ziyade:

[...] her zaman kendisi dışında olan saf olmaktadır. Yoktur ama eylemde bulunur. Ona uygun element varlık değil, aktif ya da yararlıdır. Diğer yandan geçmişin, eylemde bulunması ya da yararlı olması sona ermiştir. Yararsız ve inaktif, kayıtsız [impassive], o kelimenin tam anlamıyla VARDIR [it IS]: Varlığın kendisiyle özdeşdir. “Daha önce var oldu” [it “was”] söylenmemelidir, çünkü o, varlığın kendi-içindeki hali ve (varlığın tüketildiği ve kendini kendisi dışına yerleştirdiği şimdi formuna karşı biçimde) varlığın kendi içinde korunduğu formdur (Deleuze, 1991a, s. 55).

1.3 Gerçek Zamanın Kavranması

Bir önceki bölümde bıraktığımız nokta, gerçek zamanın kavranması için yeterli değildir. Aksine, geçmiş ile şimdiyi ontolojik olarak varlık ve oluş ile ele tirmek yoluyla problemin yaamın farklılaşması konusunda daha derinlere inerek göstermemiz olmayı umuyoruz. Varlığın kendisi olarak tanımlanan ve gerçekliğin yapı olduğunu söylediğimiz bu orijinal geçmiş ya da virtüelin yapısı nasıl bir yapıdır? Muhtemelen, soyut bir kavram olarak kalmasını önlemek ve gerçek zamanı kavramak için bu soruya yanıt vermek gerekir.

³ Metinde bulunan “geçmişimin dibinde” ifadesine yapılan vurgu orijinal kaynaktan alınmıştır, bize aittir.

Bergson madde ile tasarım, saf algı ile saf anı arasındaki tür farkında ısrar ederken bunu zamanı, ba ta ifade etti i madde ile tin arasındaki ikilikten birinin altına yerle tirmek ve uzamı maddeye indirgemek için yapmaz. Deleuze, Bergson'un kaçındı ı eyin zamanın uzama asimile edilmesi, uzamsalla tırılması, sabitlenmesi oldu unu söyler. Virtüelin yapı olarak tamamen gerçek olması, bütünün verili oldu u anlamına gelmez. Aksine "Bütün" hiçbir zaman verili de ildir. Hatta bütün bir Bergson felsefesi, Deleuze'ün okumasının da katkısıyla yeninin sürekli yaratımının savunması olarak dü ünülebilir. Deleuze, Bergson'da devamlılık gösteren temanın ba ından beri bu oldu unu söyler:

Uzamın ve zamanın karı tırılması, zamanın uzam içine asimile edilmesi bize prensipte bile olsa, yalnızca Tanrı'nın gözünde bile olsa bütünün verili oldu unu dü ündürür. Ve bu, mekanizm ve finalizmin ortak yanlı ıdır. Önceki her eyin bir durum ba lamında hesaplanabilece ini, sonraki ise her eyin bir program ba lamında belirlenebilece ini varsayar: Her durumda, zaman yalnızca bizden ebedi olanı saklayan ya da bir Tanrı ya da insanüstü bir zekanın tek bir bakı ta görece ini bize birbiri ardına gösteren bir ekran gibi varlık gösterir. Bu illüzyon zamanı uzamsalla tırdı ımızda kaçınılmazdır (Deleuze, 1991a, s. 104).

Buradaki tehlike, virtüelin gerçek-olanaklı çizgisinde görülmesidir. Olanaklı olan yalnızca gerçekle meyi bekler. Hâlihazırda ne oldu u bellidir. Deleuze e er var olmayan olanaklıysa, kavramda zaten içeriliyorsa ve kavramın kendisine bir olanak olarak yerle tirdi i bütün karakteristikleri içeriyorsa var olan ve olmayan arasında nasıl bir fark olabilir diye sorar. Soruyu olanaklı ve gerçek ba lamında sordu umuz her defasında varolu , bize "her zaman arkamızdan gerçekle en ani bir patlama, saf bir eylem ya da sıçrayı gibi gelir, yasası ya hep ya hiçtir" (Deleuze, 1994, s. 211).

Varolu aynıdır ancak kavramın dı ındadır. Bu sebeple varolu un uzay ve zaman içinde gerçekle ti i varsayılır, ancak, varolu un üretiminin karakteristik bir uzay ve zamanda gerçekle mesi yerine bunlar farksız alanlardır. Fark artık kavram tarafından belirlenen olumsuzdan ba ka bir ey olamaz. [...] Buna kar ılık virtüel, deaların karakteristik halidir: Varolu onun gerçekli ine dayanarak, deaya içkin olan bir zaman ve bir uzayda üretilir (Deleuze, 1994, s. 211).

Di er bir deyi le olanaklı-gerçek ili kisi bir benzerlik ili kisidir: Gerçek olan “gerçekle tirdi i” olanaklının imgesindedir ve ona benzer. Oysa aktüel, kendisinde vücut bulan virtüelli e benzemez: “Aktüelle me sürecinde ilksel olan farktır. [...] Kısaca, virtüelli in karakteristi i, farklıla mak yoluyla aktüelle ecek biçimde var olmaktır ve aktüelle mek için kendini farklıla tırmaya, farklıla ma çizgilerini yaratmaya zorlanır” (Deleuze, 1991a, s. 97).Virtüelin gerçekli inin neden yapı oldu unu bu “karakteristik” bize açıklar. O halde zamanı, virtüelin yapısını nasıl anlamak gerekir? Yanıt yine farklıla mada gizlidir.

Bergson’a göre *fenomenolojik* açıdan iki tip zaman oldu u söylenebilir: Uzamsal zaman (maddeye, algıya kar ılık gelir) ve süre (duration, belle e kar ılık gelir). Bu iki ayrı zaman anlayı nın birbirlerinden ayrı bir varlıkları yoktur, ikisi e zamanlı olarak var olurlar, ancak farklı i levsel yönlelere sahiptirler. Zihin veriyi aynı anda iki farklı, ancak birbirine indirgenemez biçimde i leme “yönelimindedir” (Borradori, 2001, s. 4). Uzamsal zaman, veriyi veri olarak kaydedebilmek için eyleri olu larından çıkararak adeta birer foto raf karesinde oldu u gibi sabitler. Nesnel ve nedensel tanımlamaların altında uzamsal zaman vardır. Olu u belli bir an için dondurarak, zamanın de i ken karakterini ontolojik olarak etkisizle tirir. Deneyimdeki di er zaman türü süre ise zihnin saf niteliksel durum sekanslarından olu ur, tamamen heterojendir ve indirgenemez. Bölünemez, uzunlu u olmayan anlardan olu an bir sonsuzluk gibi dü ünülerek analiz edilemez. Zaman durdurulamaz bir geçi , sürekli bir içsel farklıla ma halindedir. Bergson’daki bu ayrım, zaman (heterojen) ve uzamın (homojen) asimetric oldu u fikrine dayalıdır. nsan deneyimini bunlar olu turur. Bergson, insan deneyiminin bu yapısının dünyanın içsel özelliklerinden kaynaklandı nı söyler. Bu Bergson’un yönteminde birinci ayrımdır: Uzay ve zaman ya da algı ve anıdan olu an aktüel bile iklerin ayrılması (Deleuze, 1991a, s. 95). Burada bir tür farkı vardır.

Ancak yöntemde deneyimin dönüm noktasının ötesine geçildi inde aradaki türsel fark ba ka bir yapıya bürünür. Uzamsal zamanda, hareket, kendini ürününe, sonucuna ba lar ki bu da onu kesintiye u ratır; di erinde ise ürünü ortaya çıkaran hareketi bulmak için geri döner ve adımlarını takip eder (Deleuze, 2004, s. 24). kisi de do aldır tabi, biri do aya göre olu ur ancak do a her seferinde kendini kaybetme riski ile kar ı kar ıyadır, di eri ise do aya kar ı olu ur ama do a bunun içinde kendini yeniden bulur ve tekrar bir gerilimle ba lar. Bu bir kaza ya da bizim tarafımızdan gerçekleştirilmi bir ey olamaz der Bergson, aksine eylerin bizden

uzakla mı olmaları gereklidir: eylemler önce kendilerini kaybetmelidirler ki biz onları kaybedelim. Çünkü aklın ontolojik prensibi maddedir, maddenin ya da uzamın psikolojik prensibi olan bir akıl söz konusu değildir. Bu sebeple Bergson bilimi dışlamaz, bilimin bir eylemleri yakaladığını reddetmez. Ancak bilimin yakaladığını yalnızca doğanın kendinden çıkararak rahatladığını (relaxation) hareket ettirir. Bu rahatlatma hareketini uzamsallık olarak anlayabiliriz. Uzamdaki maddeleri olularından kopararak algılıyorsak ve bilimler bu oluların kopmuş maddeyi konu olarak alıyorsa, bunun sebebi bizzat bu maddelerin kendi zamansallık ve uzamsallık dereceleri arasındaki farktır.

Doğadaki fark hiçbir zaman bir eylem değildir, bir yönelimdir. Doğadaki fark iki ürün arasında ya da iki eylem arasında değildir, bir ve aynı eylemin içinden geçen iki yönelim arasında, bir ve aynı ürünün içinde birbirleriyle karşılaştıran iki yönelim arasındadır (Deleuze, 2004, s. 26).

Farkın eylemler arasında değil yönelimler arasında olması ne demektir? Bundan çıkarılacak ilk ve önemli sonuç farkın kaynağının verili olanlar arasında olmayıdır. Gerçek fark, diğer bir deyişle farklılaşma sebebi belirlenmiş, aktüel eylemler arasında bulunmaz; gerçek farkın temeli eylemler arasındaki farklılıklarda aranmaz. Çünkü öncelikle, bir eylemin diğerine göre farkından bahsettiğimiz anda, farkı dışsallaştırmış oluruz. Farkın dışsallaştırılması, varlığının zorunluluğunun kalmaması, tesadüflere bağlı olması anlamına gelir. Yaşam felsefesinin gerektirmelerinden biri, yaşam farkının ancak içsel fark olarak deneyimlenebileceği ve düşünülebileceğidir; çünkü ancak bu şekilde “değişim eylemi” kazaya bağlanmaz ve çeşitliliklerin kendileri bu eylem içinde kendilerine içsel bir neden bulabilirler (Deleuze, 1991a, s. 99). İkinci bir neden ise aktüel olanlara yoğunlaştığımızda bunlar arasında bizim yalnızca derecelendirme ve karşılaştırmaları görebileceğimizdir. Örneğin insan ile hayvan arasında yalnızca bir derece farkı ilişki kurarız ya da ikisini karşılaştırmalar olarak değerlendirir, birbirlerinin olumsuzunu, tersi ya da önüne çıkan engel olarak ele alırız (Deleuze, 1991a, s. 101).

Demek ki yöntemde ikinci ayrımı yapmak için deneyimin dönüm noktasından öteye gittiğimizde başka bir fark keşfederiz: Saf süre ve saf madde ya da saf geçmiş ve saf şimdi. Ancak bu ayrımın yapısı farklıdır çünkü başlangıç noktası bir birlik, bir basitlik (simple), virtüel bir bütünlüktür. Saf süre, bir geçmiş diğer şimdi olmak üzere iki yöne gider. Bir teleolojik sonuç içinde barındırmayan canlıların yaşam atılımı olarak tanımlanan élan vital ise

her an maddeye inen rahatlama ve süreye çıkan gerilim olarak iki harekete ayrılır (Deleuze, 1991a, s. 95). Kısaca artık tür farklarından değil, iki farklı hareketten ya da aynı hareketin iki ayrı yöne gitmesinden söz edilebilir. Dolayısıyla, artık zaman ve uzam arasındaki farka bağılı olarak bir teoriden bahsetmeyiz, çünkü tin ile madde arasındaki fark bizzat kasılma ve rahatlama / yayılma derecelerine bağılı olarak virtüelin aktüelle en düzeyleri tarafından yaratılmaktadır. Deleuze maddenin rahatlayıcı halinde olma durumuna ilişkin şöyle der: “[...] madde tinin, diğer bir deyişle kavramın özdeşidir, ancak kendisinin bilincinde olmayan ve kendisi içinde olan yabancılaşmış bir kavram” (Deleuze, 1994, s. 286). Devamlı bir imdi içinde yaayan, kendini bu sebeple tekrarlayan (basit tekrar) madde, sürenin en rahatlamış / yayılmış halidir.

Sürenin (kasılma) uzamsal zamandan (rahatlama, yayılma) ayrılması, kendi içinde kendinden farklılaşmasıyla mümkündür. “Süre maddeden ayrılır, ancak bunu kendi içinde ve kendinden farklılaşarak yapar, bunun sonucunda farklılaşmış madde hala temel olarak süreye aittir” (Deleuze, 2004, s. 27). Süre aslında tam olarak budur: Farkın doğası. Süre doğasından farklılaşan, madde yalnızca dereceleri olan olarak birbirlerine karşı konulamazlar; daha derinlemesine bir analiz yapıldığında farkın kendisinin de dereceleri söz konusudur. Bu derecelerde en düşük maddedir, çünkü madde tam olarak farkın kendisinin yalnızca bir derece farkı olduğu noktada durur (Deleuze, 2004, s. 27). Bu sebeple, maddenin kendisinin tanımlanması için onu yalnızca bir engel olarak görmek ve sürenin karşısına koymak yanlış olur. Maddenin kendisi süre içindeyse, sürenin belirli derecelerinde tanımlanıyor demektir. Süre yalnızca maddenin en kasılmış (contracted) derecesini, madde ise sürenin en yayılmış derecesini oluşturur (Deleuze, 1991a, s. 93).

Böylece daha önce belirttiğimiz gibi ikili yapıdan monistik yapıya geçiyoruz. Bu zamanın monizmidir. Başlangıçta zamanın fenomenolojik açıdan ikili bir yapısı olduğunu söylemiştik. İmdi ise monizmden bahsediyoruz. Burada bir çelişki var gibi görünür, ancak Deleuze hiçbir çelişki görmez:

Bu monizm ile düalizm arasında yöntemin anları olarak hiçbir çelişki yoktur. Çünkü ikilik deneyimdeki ilk dönüm noktasının ötesine götüren aktüel yönelimler, aktüel yönler arasında geçerliydi. Ancak birlik ikinci bir dönüm noktasında gerçekleşir: Bütün derecelerin, bütün düzeylerin birlikte varoluşları virtüeldir, yalnızca virtüel. Birleşim noktasının kendisi virtüeldir (Deleuze, 1991a, s. 93).

Deleuze virtüel konusunda Proust'un "aktüel olmadan gerçek, soyut olmadan ideal" formülünü hatırlatır (B, 96). Virtüel, içinde farkın bütün derecelerini barındıran bir çokluktur, ancak bu çokluk aktüel çokluk gibi sayısal ve süreksiz değil, niteliksel ve süreklidir Bergson'a göre. Deleuze, virtüel çoklukların tek bir zamanı ima etmekle kalmadıklarını, aynı zamanda virtüel çokluk olarak sürenin bu "tek ve aynı Zaman" olduğunu söyler (Deleuze, 1991a, s. 83). Doğasında farkı barındıran virtüel çokluklar ancak tek bir *karakterize Zaman* içinde anlaşılabilirler. "Zorunlu olarak aynı virtüel bütüne katılan (sınırlı plüralizm) sonsuz sayıda aktüel akımlar [fluxes] olsa da (genelleştirilmiş plüralizm) yalnızca tek bir zaman vardır (monizm)" (Deleuze, 1991a, s. 82). Bizim akımlımız, diğer bir deyişle psikolojik süre, "belirli bir iyi tanımlanmış gerilim, kendi kesinliği mümkün olan sonsuz sayıda süre arasında bir seçim gibi duran" sonsuz sayıda diğerlerinin arasında sadece biridir (Deleuze, 1991a, s. 76).

Borradori Bergson'un virtüelli sürenin ontolojik desteği olarak adlandırdığını hatırlatır:

Süre içinde zihinsel durumlar bitmek bilemeyen bir yaklaşım dönümü ve farklılaşma içindedirler. Böylesi bir dönüm / farklılaşma onların somut bulunmaları, aktüel etkiler ve kendini içeren varlıklar olarak katılmalarını önler. Süre içinde hiçbir şey bir varlık ya da bir öz haline gelmez. Süre aktüelliklerin toplanması değildir, çünkü gerçek olabilecek ya da olmayacak bir olanak aralığı bırakır. Süre saf progresif farklılaşma olduğu sürece "virtüel hareket"tir (Borradori, 2001, s. 11).

Peki, virtüel bizim süremizde nasıl aktüelleşir? Burada yine sezgi devreye girer. Bergson sezginin "anıyı çağırılmaktan, ona bir beden vermektan, onu faal ve dolayısıyla güncel [aktüel] kılmaktan başka bir şey" olmadığını söyler (Bergson, 2007, s. 50). Bu aktüelleşme sürecini Deleuze şöyle özetler: Geçmiş ile şimdi birbirleriyle eşanlı olarak bulunan iki elementtir. Virtüel, birbirleriyle aynı anda bulunan düzeylerden, diğer bir deyişle düzeyler çokluktan oluşur. Dahası her bir düzey, geçmişin bütünü az ya da çok farklı kasılma derecelerinde içindedir. İmdi, geçmişin en kasılmış halidir. "Dolayısıyla kasılmanın derecesi, düzeyler arasındaki farkı ifade eder" (Deleuze, 1991a, s. 64). Ontolojik bilinçli "saf, virtüel, kayıtsız, inaktif, kendi içindedir"; buna karşılık psikolojik bilinçli "bir vücut bulmaya çalışan Leibnizci olanaklı dünyalar" gibi anının kendini aktüelleştirme sürecindeki

hareketini ifade eder (Deleuze, 1991a, s. 71-72). Virtüelin aktüelle mesi dört hareket çerçevesinde gerçekleşir: Psik anları ekillendiren çeviri ve dönme hareketi, önceki iki belirlenimin istikrarlı dengesi için zorunlu olan bedenin tavrı ve aktüelle menin son a masasını temsil eden motor ema, mekanik hareket. Geçmişin bütünü, imdiki zamanın çarısına (çünkü aktüelle me için hareket gereklidir) çeviri-kasılma ve dönme-kasılma olarak iki ekillerde yanıt verir. Çeviri-kasılması, iki düzeyin birbirlerinden farkının, yani ontolojik farkın ifadesi *de il*, hatırlamanın aktüelle ti i hareketi ve o hatırlamanın bulunduğu düzeyi ifade eder (Deleuze, 1991a, s. 64). Geçmişin bölgeleri, bölümleri ya da düzeyleriyle bilinç düzeylerini karıştırmamak için yonun ontolojik kasılma ile çevirisel, psikolojik kasılmayı ayırmak önemlidir (Deleuze, 1991a, s. 65). Çeviri hareketiyle her aktüelle en anı, kendisiyle birlikte bütün bir düzeyi ifade eder. Yalnızca çarılan anı *de il*, kendisinde bütün bir yapıyı taşıyan düzey *de* aktüelle ir. Dönme hareketiyle ise çarılan anı, çarıldı ı duruma doru dönerek kendisinin duruma en yararlı olabilecek tarafını gösterir (Deleuze, 1991a, s. 64). Deleuze bu dönme hareketini, çeviri hareketinin bütün bir düzeyi, tam olarak belirgin bir imge gibi *de il de*, “bölünmemi bir temsil” olarak ifade etmesine bakar. Bergson’un “dinamik ema” olarak adlandıracağı bu bölünmemi temsil içinde aktüelle me süreci içindeki bütün anılar karışıklı olarak birbirlerinin içindedirler (reciprocal penetration) (Deleuze, 1991a, s. 66). Çarılan belirli anı ancak imge halini alınca imdi ile bir çe it “çevrim” içine girebilir ve i te dönme hareketi anıyı bu çevrimin içine sokacak temeli hazırlar. Beinci bir art daha sayılabilir, bu da anının çarıldı ı imdinin, daha önce ya anımı imdiden farklı olmasıdır ki bu da imdinin sürekli geçme halinde olan kendi do ası tarafından karılanmaktadır (Deleuze, 1991a, s. 71).

Deleuze, bütün olarak geçmiş i (ki bu virtüel yapıdır) barındıran önceki imdi ile içinde ya anan *farklı* imdinin karışılmasındaki kasılmanın süre oldu unu söyler. Bu sebeplerin varlıklarını sürdürdükleri [endure] kendi içlerinde *de il*, daha ziyade evrenin bütünüyle olan ilişkileri bakımında söylenebilir. Dolayısıyla bir eker parçası bizi sadece evrene bir bütün olarak açıldı ı için bekletir. Bu anlamda, her eynin kendine ait bir süresi yoktur. Kendine ait süresi olanlar bize benzeyen varlıklar (psikolojik süre), do al olarak göreceli kapalı sistem olu turan canlılar ve son olarak evrenin bütünüdür (Deleuze, 1991a, s. 77). Sürenin özünde farklılaşma prensibinin bulunduğu akılda tutarak, yeninin ortaya çıkışını Deleuze’den dinleyelim:

Kasılmaya karşı olan saf tekrar ya da maddedir: Tekrar ancak di er imdi kayb oldu unda ortaya çıkan bir imdi modudur- imdinin kendisi, ya da dı sallık, titre im, rahatlama. Di er yandan kasılma farkı belirler çünkü özündeki fark bir tekrarı olanaksız kılar, çünkü herhangi bir tekrarın temel ko ulunu yok eder. Bu anlamda fark yenidir, yenili in kendisidir (Deleuze, 2004, s. 45).

Virtüelin aktüalizasyonu, belirlenimi, tam olarak farkın, kendisini belirleyen gücüdür. Bergson'un ünlü "Virtüel saf anıdır, saf anı farktır" formülü, ancak virtüelin yapısı ve kasılma hareketi akılda tutuldu unda anlaşılabilir. imdinin üstüne kapanan bütün bir geçmi , önceki imdiyle birlikte bu imdiyi her an farklılaştırır. Bu anlamda anı "daha önce olmu bir eyi temsil etmez, basitçe var olan bir eyi anlatır... Bu *imdinin hatırlanmasıdır.*" (Deleuze, 2004, s. 44). Kasılma her imdide yeniyi oluşturan harekettir. imdi her imdi olu unda, her kasılmada farklı bir imdidir. Bu her anın yeni bir an olmasını sağlayan ey, bizzat olumlu belirlenimdir. Virtüel aktüele her geçi inde, başka bir deyi le her belirlenimde kendini farklılaştırarak bir güç söz konusudur.

Virtüellik kendini aktüelle tirdi inde, yani farklılaştırıldı nda, bunu ya am yoluyla ve ya amsal bir formda yapar. Bu anlamda farkın ya amsal oldu u doğrudur. Ama virtüellik kendini yalnızca içinde aynı anda birlikte bulunan dereceleri kullanarak farklılaştırabiliyordu. Farklılaştırma yalnızca süre içinde birlikte bulunanın ayrılmasıdır. Elbette virtüel eylem halinde olmayanın bir modudur, çünkü eyleme ancak kendini farklılaştırarak geçer, içinde kendi kaynağından bir eylem barındırır da kendi içinde eylem de ildir artık (Deleuze, 2004, s. 44).

Ya am böylece her belirlendi i anda, her oluşturma, her imdide sabitlemelere direnir. Tam olarak bu noktada bir kere daha Deleuze'nün bütün projesine hareketini veren diyalektik eleştirisini hatırlamak gerekir, çünkü Deleuze'nün Bergson okumasını temellendiren, diyalektiğin olumsuz belirlenimine karşı çıkışıdır. Hegel'in Mantı ı basit dolaylımsızlı ı içinde saf varlıkla beraber, bu basit varlı ın bir niteli i ya da farkı yoktur, boşluk ve karşıtı olan yokluğa denktir. "Varlı ın yokluktan farkını ortaya koyması için yokluğa aktif bir şekilde olumsuzlanması şarttır. Belirlenimi varlık bu karşıtlığı barındırır ve varlık ile yokluk arasındaki bu fark kendi gerçekliğini oluşturan gerçek farkların ve niteliklerin temelini tanımlar" (Hardt, 1993, s. 3). Demek ki diyalektiğe göre varlı ın belirlenimi özsel olarak olumsuzdur. Deleuze belirleniminin bu dışsal ve olumsuz hareketi yerine, farklılaştırmanın içsel ve olumlu hareketini

savunur. Bergson'un virtüelinde, etkin ve üretken içsel fark prensibini bulur. Yeninin olu umunu içsel fark prensibine dayandırmak yeniyi, de i imi ya amin prensibi yapmaktır. Bergson belle in i levlerinden birinin "sürenin çoklu anlarını tek bir sezgi içinde bize kavratarak, bizi eylemlerin akı hareketinden, yani zorunlulu un ritminden" kurtarmak oldu unu söyler (Bergson, 2007, s. 167). Deleuze'ün de belirtti i gibi "süre özsel olarak bellek, bilinç ve özgürlüktür" (Deleuze, 1991a, s. 51). Yaratıcı eylemi, kendi i leyi iyle korur. Zamanın karakteri yeninin olu umunun garantisidir.

Son bir noktaya daha de inmekte fayda vardır. Bergson virtüel çoklu u aktüel çokluktan ayırırken onun niteliksel ve sürekli karakterine vurgu yapar. Deleuze, Bergson'un niteli e, onu kar ıtılık ya da çeli kiye ba layan yüzeysel hareketten (aralarında yalnızca derecelendirme ve kar ıtılık kurabildi imiz aktüellerin de erlendirmesinden) kurtarmak adına yo un niceliklerin (intensive quantities) derinli ini verdi ini söyler, Deleuze'e göre Bergson'un süre ile olu u (becoming) birbirine kar ıt olarak konumlaması, olu içinde birbirine kar ıt ya da birbirleriyle sınırlandırılmı , birbirlerine göre derecelendirilmi gibi görünen ancak derinde içsel bir farkı barındıran varolu u, varolu un farklıla tırıcı prensibini kurtarmak için yapılmı bir hamledir:

Fark, yalnızca içinde açımlandı ı [explicated] uzamsallık içinde derece ile ilgilidir; yalnızca o uzamsallık içinde kapsadı ı nitelik anlamında tür ile ilgilidir. Bunların ikisi arasında farkın bütün dereceleri bulunur – ikisinin altında ise farkın bütün bir do ası yatar, di er bir de i le yo un olan. Derece farkları yalnızca farkın dü ük dereceleridir ve tür farkları farkın en yüksek formudur. Tür ya da derece farklarının ayırdı ı ya da farklıla tırdı ı [differentiate] eyi, farkın dereceleri ya da do ası Aynı kılar ancak bu aynı, fark için söylenir. Daha önce gördü ümüz gibi Bergson u a ırı sonuca kadar gitmi tir: Belki de bu 'aynı', farkın do asının ya da derecelerinin özde li i, Tekrardır (ontolojik tekrar) (Deleuze, 1994, s. 239-240).

K NC BÖLÜM

DELEUZE'ÜN NIETZSCHE'S YA DA TEKRAR

Felsefe dans eder:

“Bu dü ünçe ya da u de er neyi ister?”

2.1 Ele tırel Bir De er Felsefesi ve Kuvvetler

Deleuze, Nietzsche and Philosophy kitabına Nietzsche'nin anlam ve de er felsefesinin bir ele tiri olması gerekti ini dü ündü ünü söyleyerek ba lar. Nietzsche'den sonraki felsefe büyük ölçüde ondan beslenmi tir ancak bu beslenme, örne in fenomenolojide görüldü ü gibi ele tiri olmaktan ziyade bir konformizm biçimini almı tır. De erler prensipler gibi “görünür ya da verilir ve de erlendirme, fenomenin ele alınma temelinde de erleri varsayar. Ama di er yandan ve daha derin olarak, de erlendirmeleri ön ko ul olarak varsayan de erlerdir. Ele tirinin problemi de erlerin de eri, bunların de erlerinin ortaya çıkmasını sa layan de erlendirme süreci, yani bunların *yaratım* problemidir.” (Deleuze, 2002, s. 1). De erlerin soy bilimi bu yaratım problemini çözmeye yönelir. Bir de erin kendisi ba ka bir de erlendirme sürecinin hareket noktası olamaz. Hareket noktası ancak o de erin kendi yaratım ko ullarına göre ele alındı nda ortaya çıkacaktır. Bu noktada Bergson'un yöntemiyle Nietzsche arasında bir benzerlik görülür. Bergson nasıl sonuca bakarak problemin kendisine gidemeyece imizi söylüyorsa, Nietzsche'nin de erlerle ilgili soy bilim çalı ması da aynı yönde ilerler. Soy bilimcilik bir yorumlama ve de erlendirme i didir, ancak bu de erlendirme bizzat de erlendirilenin kendine has durumuna göre yapılır. Bir yargılama vardır, ancak bu Kant'ta oldu u gibi her eyin üstünde duran bir aklın yargılaması de ildir. Bu yargılama tamamen yargılanan eyin kendi belirledi i kurallar üstünden yapılır (Winchester, 1994, s. 81). Bu kurallar, Bergsoncu bir dille konu ursak farklıla ma çizgileri ele alınan her konuda, konuya göre farklılık gösterirler. Kısaca genel bir de erlendirme söz konusu olamaz. Nietzsche, sistem haline gelmi dü ünçeye kar ı sistem haline gelmeye direnen bir dü ünçe geli tirecektir.

De erler aslında bir de erlendirme sürecinin, bir olu un istikrarlı hale gelmesidir. çinde hiç bir zaman bir istikrar barındırmayan olu böylece olu halinden çıkar ve sabitlenir.

Bergson'da nasıl zamanın kendisi ve yönelimler, maddeyi oluşturan hareket, kendini unutu, rahatlama ve süre olarak ayrılıyorsa, deşerler de bir oluşturun maddele mesi gibi düşünülebilir. Nietzsche'nin bilim eleştirisi de bu maddeleme, bu istikrara yöneliktir. Deleuze'ün Nietzsche okumasını özellikle farklılaştırma ve etkileyenin Bergson okuması olduğunu unutmamak ve okumanın özgünlüğünü bu bakımdan değerlendirerek bizim konumuz açısından yararlı olacaktır.

Nietzsche'nin soy bilimi öncelikle iki tür kuvvet ayırt ederek ifade eder: Aktif kuvvetler ve reaktif kuvvetler. Her deşerin altında yatan ve incelenmesi gereken kuvvetler çoklu olduğunu bu kuvvetler oluşturur. Bu kuvvetler yine Bergson'da olduğu gibi niteliksel olarak farklıdır. Ancak bu nitelik bir öz gibi düşünülmez. Deleuze, Nietzsche'nin kuvvetleri niceliksel olarak değerlendirildiğinden emindir, ancak mekanik yorumlara yaptığı bir nicelikten başka bir şey görmedikleri, oysa farkın nitelikte olduğunu eleştirisi başka türlü düşünmemize imkân verir. "Nicelikteki fark, demek ki, bir anlamda niceliğin indirgenemez bileendir ve diğer bir anlamda niceliğin kendisine indirgenemez bir bileendir" (Deleuze, 2002, s. 44).

Aktif ve reaktif kuvvetlerin prensiplerini anlamak bu nicelik-nitelik tartışmasını aydınlatır. Aktif kuvvet temel olarak güçeri mek için uzanan kuvvettir. "Dönüşüm gücü, Dionizyan güç, aktivitenin temel tanımıdır" (Deleuze, 2002, s. 42). Demek ki aktif kuvvet dönüşümü, farklılaşmayı içinde barındıran güçtür. Reaktif kuvvet ise temelde güçeri mek için uzanmaz, tam tersi güçeri mek için uzanan aktif kuvveti yapabileceğiyden ayırarak ifade eder. "Reaktif kuvvet, boyun eğdiğinde bile, aktif kuvveti sınırlar, ona sınırlandırmalar ve kısmi yasaklamalar getirir ve hâlihazırda olumsuzun ruhu tarafından yönetilmektedir" (Deleuze, 2002, s. 56). İşte aktif ve reaktif kuvvetlerde niteliksel denilebilecek fark, bu ifadeyi prensibinden kaynaklanmaktadır. Biri, yani aktif olan, kendini çoğaltarak, farklılaştırarak, farkını olumlayarak ifade eder. Reaktif olan diğeri ise aktif olanı azaltarak, onu sınırlayarak ifade eder. Bu ifadeyi prensibindeki fark, bize ele aldığımız konunun anlamını verir. Bu noktayı daha iyi anlayabilmek için virüs örneğini ele alabiliriz. Virüs sağlıklı hücrelere onların yapabileceklerini kısıtlayarak zarar verir. Bu arada kendi sayısını artırır ve kendi niteliklerini yitirmemesi sağlıklı hücreleri artan sayısı ile zayıflatarak vücudu ele geçirir. Virüs ancak bu şekilde, sağlıklı hücreye karşı yaşamını sürdürebilir. Diğer bir deyişle, hastalık yalnızca bozuk olan bir sağlık değildir. Reaktif kuvvet olarak virüs, ele geçirdiği hücreleri yapabileceklerinden ayırarak kendilerine karşı dönmelerini sağlar. Bozuk bir sağlık, yerinde bir sağlıktan tamamen başka türlü ifadelemesiyle ayrılır. Nitelik farkı bu şekilde anlaşılabilir.

Geri kalan hücreler hala sağlıklıdır ancak artık vücut virüse teslim olduğundan yapabilecekleri sınırlanmıştır. Kendilerine karşı dönen sağlıklı hücreler de artık reaktif kuvvet prensibiyle işlemeye başlarlar.

Kuvvetlerin Nietzscheci yorumlanma kriterleri şöyledir:

Reaktif kuvvet;

- 1) Uyum ve kısmi sınırlamanın faydacı kuvveti,
- 2) Aktif kuvveti yapabileceklerinden ayıran, aktif kuvveti inkâr eden kuvvet,
- 3) Yapabileceklerinden ayrılan, kendini inkâr eden ya da kendine karşı dönen kuvvettir. (zayıf ya da kölenin hükümdarlığı)

Aktif kuvvet ise;

- 1) Plastik, hükmeden ve boyun eğdiren kuvvet,
- 2) Yapabileceklerinin sınırlarına giden kuvvet,
- 3) Kendi farkını olumlayan, farkını bir haz alma ve olumlama nesnesi yapan kuvvettir (Deleuze, 2002, s. 61).

Hastalık örneğine geri dönersek, virüsün kendi yapabileceğinin sınırlarına gittiğini ve sağlıklı hücrelere boyun eğdirdiğini, bu sebeple aktif kuvvet olarak yorumlanması gerektiğini söyleyemez miyiz? Hayır. Çünkü aktif kuvvet herhangi başka bir kuvvete karşı işlemez. Yani prensip olarak virüslerin yaptığı gibi, kendi farkını başka bir şeyden fark olarak ayırmaz ve kendi farkını başka bir şeye göre belirlemez. Virüs, reaktif kuvvet olarak vücudu tamamen ele geçirdiğinde, yani kendi farkını olumsuz bir biçimde genelleştirdiğinde, farkına karşı bir “tek biçimlilik” (virüslük) vücuda yaydığı anda, sonunda bu vücutla birlikte ölecektir. Reaktif kuvvetin doğası budur: Sınırlayacak bir şey kalmadığında aktif olarak kendine dönerek kendini, yok edene kadar sınırlama. Buradan, yani aktif ve reaktif kuvvetlerin işleyiş prensibindeki farklılıktan başka önemli bir nokta daha anlaşılabilir. Bu, kuvvetlerin zorunlu olarak çözüldüğüdür. Yani aktif ve reaktif kuvvetler hiçbir zaman tek başlarına bulunmazlar. Nietzsche reaktif kuvvetin aktif kuvvetten hiçbir zaman daha güçlü olamayacağını söyler.

Ama aslında zayıflar, köleler, galibiyeti kuvvetlerini birbirine ekleyerek de ilâhî ötekinin kuvvetini azaltarak kazanırlar: Kuvvetli olanı yapabileceğinden

ayırırlar. Onlar güçlerinin bir araya gelmesi ile de il, bula malarının gücüyle galip gelirler (Deleuze, 2010, s. 34).

E er tek ba larına bulunmaları söz konusu olsaydı, reaktif kuvvetlerin kendilerini aktif kuvvetlere bula tırarak onların güçlerini kısıtlayabilmeleri mümkün olmayacaktı. Devamlı birbirleriyle kar ıla ma halinde olan kuvvetler, bu kar ıla malar içinde niceliklerine kar ılıklı gelen bir nitelik kazanırlar. Nitelik artık özsel ve sabit bir biçimde dü ünülemez. Nietzsche'ye göre temelinde reaktif olan bilinç, her eyi kendi ba ma, sabit, atomistik olarak görme e ilimindedir. Bu sabitlikler arasında bo luk vardır reaktif bilince göre. Oysa “Nietzsche'nin atomizm ele tirisi, bir atom ile di eri arasındaki mesafe ya da ayrılı ın, her kuvvetin di er kuvvetle ili kiye geçti i farklıla tırıcı bile enin kendisi oldu unu ileri sürer” (Borradori, 2001, s. 13).

“Kaynak, kaynaktaki farktır, kaynaktaki fark hiyerar idir, bu, hükmeden kuvvetin hükmedilen kuvvetle olan ili kisi, boyun e diren ile boyun e en istencin ili kisi demektir.” (Deleuze, 2002, s. 8). Soy bilimci bu kuvvetlerin birbiriyle ili kisini yorumlayarak eyin anlamına ula ır. Ancak aktif-reaktif kuvvetlerin birbirleriyle ili kilerinde bir hiyerar i meselesi olan de eri tek ba larına vermezler. E er aktif olmak hükmeden olmayı garanti altına almıyorsa, di er bir deyi le, hastalık bula tıran virüs örne inde gördü ümüz gibi reaktif kuvvetler de aktif kuvvetler üstünde hükmedebiliyorsa, u halde de erlendirme yapabilmemiz için ba ka bir bile ene daha ihtiyacımız vardır. “Yorumlama hangi kuvvetin eye anlam verdi ini belirlemektir. De erlendirme, eye de erini veren güç istencini belirlemektir” (Deleuze, 2002, s. 54).

2.2 Güç stenci

Kuvvetlerin niteli ini olu turan ve eylere anlamlarını veren aktiflik ve reaktiflik dı nda, de erlendirme ölçütü olarak ikinci bir bile en daha vardır demek ki: Güç istenci. Güç istencinin temel nitelikleri olumlu ve olumsuzdur. Kuvvetlerin nitelikleriyle farkı urada yatar: Kuvvet yapabilendir, güç istenci isteyendir (Deleuze, 2002, s. 50). Aktif ve reaktif olan kuvvetler, güç istencinin olumlu ya da olumsuzla yönelimine kendi özelliklerini kaybetmeden boyun e erler. Temel olarak aktif kuvvetler olumlama, reaktif kuvvetler olumsuzlama ile de erlendirilirler. Ancak olumsuzlama yönünde i leyen aktif kuvvetler olabildi i gibi, olumlama yönünde i leyen reaktif kuvvetler de olabilir. Nietzsche'nin e e in a zından çıkan “evet” kelimesinde gördü ü sahte olumlama buradan kaynaklanır.

Böylece e e in olumlamasının anlamını, hayır demeyi bilmeyen evetin anlamını tahmin edebiliriz: Bu tür bir olumlama katlanmaktan, kendi üstüne almaktan, gerçe i oldu u gibi kabul etmekten, gerçekli i kendi üstünde oldu u gibi de erlendirmekten ba ka bir ey de ildir. Gerçek fikrinin kendisi bile e e in fikridir. E ek, yüklendi i a ırlıkları, üstüne aldıklarını gerçe in olgusalı ı olarak hisseder. Olan udur: Yer çekiminin ruhu olumsuzun ruhudur, yer çekimi ruhunun bile i i, olumsuzun ruhu, nihilizm ruhu ve reaktif kuvvetlerin bile iminden olu ur (Deleuze, 2002, s. 181).

E ek, yalnızca öncüllerinden ayrılımlı sonuçları algılayabilir. Gerçekli in olgusalı ı olarak de erlendirdi i ey aslında yalnızca kendi varlı ının, ta ıycılı ının bir sonucuyken, bu yüklerden hareket ederek, kendi varolu biçimini onaylayacak biçimde gerçe e evet der. “Bu yüzden varolu eklimiz ya da ya am stilimiz göz önüne alındı ında her zaman hak etti imiz inançlara, hislere ve dü üncelere sahibizdir” (Deleuze, 2002, s. 1). Burada olumlanan e e in varolu unun farkı de ildir, gerçekli in bütün varolu lara yayılan kavramsalla tırılmasıdır. E e e göre yer çekimi gerçektir, yalnızca kendi gerçe i de ildir ve genelle tirilir. Burada olumsuzlama i levi gören bir evet ile kar ı kar ıya geliriz. E e in durumunda reaktif kuvvetler, aktif kuvvetlere hükmederler. Reaktif kavramının içinde her zaman bir nedensellik oldu unu akıldan çıkarmamız gerekir. Re-aktif aktif olana kar ı, onu sınırlandıracak biçimde kurulmu tur. Deleuze, Gorgias’ta Sokrat ve Callicles arasındaki tartışmayı hatırlatarak bu noktayı anla ılır kılar. Callicles Sokrat’a do a ve yasalar arasındaki farkı anlatmaya çalı maktadır. Bir kuvveti yapabilece i eyden ayıran her eyi yasa olarak tanımlar. Yasa bu anlamda zayıfların güçlülere kar ı zaferi demektir. Oysa Sokrat, do a ile yasanın ayrılamayaca ını savunur. Zayıflar güçlerini birle tirip güçlüden daha güçlü olabilir ve kendi güçleri güçlünün güçlerini kısıtlamalarını sa lar. Sokrat’a göre Callicles, do anın gücüne zevk alma perspektifinden bakıyordu. Oysa Callicles, güçlü ve zayıf kuvvetlerin türsel farklılı ına i aret ediyordu. Güçlü kuvvetler arzularını izler ve kendi yapabileceklerinin ve arzularının sınırlarına gitmeye yönelirler. Bu zayıfların re-aktif olu larından tamamen farklı bir varolu tur.

[Callicles] Sokrat’a “arzu”nun bir zevk ve bir acının ortaklı ı olmadığını, deneyimlemenin acısı ve tatmin etmenin zevki olmadığını nasıl anlatabilir? Zevk ve acının reaksiyon oldu unu, reaktif güçlerin özellikleri oldu unu, uyumun ya da

uyum eksikli inin bir kanıtı oldu unu nasıl açıklayabilir? Ve Sokrat zayıfın daha güçlü bir kuvvet olu turmadı ını nasıl anlayabilir? (Deleuze, 2002, s. 59)

te sonuçlardan öncüllere gidebilece ini sanan e ek, kendisi dı ında tanımladı ı gerçekli i onaylarken buna benzer bir hata yapmaktadır. Temelde farklıla mayı bir eyden farklıla ma, bir eye göre farklı olma olarak kavramsalla tırdı ımızda bizim de yaptı ımız hata budur: Reaktif olumlamak. Kendi içinde farkı de il, ba ka bir eyden farkı olumlamak reaktif kuvvetin bir özelli idir.

Deleuze olumlamanın eylem olmadı ını, aktif olu un gücü (power of becoming active) oldu unu, aktif olu un ki ile mi hali oldu unu söylerken bu ayrıma i aret eder (Deleuze, 2002, s. 54). Demek ki kuvvetlerin niteliklerini olu turan aktiflik ve reaktiflik, ancak kuvvetler arasındaki ili kileri farklıla tıran güç istenci göz önüne alınarak bakıldı ında bir anlam kazanabilir. “Nietzsche'nin kuvvet kavramı ba ka bir kuvvetle ili ki içinde olan bir kuvvet hakkındadır: Bu ekliyle kuvvet istençtir. stenç (güç istenci) kuvvetin farklıla tırıcı bile enidir” (Deleuze, 2002, s. 7). Deleuze'ün Nietzsche yorumunda Bergson etkisini burada bir kere daha görürüz. Deleuze Nietzsche'deki güç istencini üstünlüklerin zaferi olarak de il, farklılıkların ve tekilliklerin olumlanması olarak yorumlar. Farklıla tırma kuvvetleri ile farklılı ı indirgeme kuvvetleri arasındaki ili kide belirginle ir güç istenci. Olumlama, farklıla manın kendisinin olumlanmasıdır. Deleuze bunu öyle anlatır:

Olumlamak olanın sorumlulu unu, yükünü almamaktır, ya ayanı serbest bırakmak, özgürle tirmektir. Olumlamak yükten kurtarmaktır: Ya ama yüksek de erlerin a ırlı ını yüklemek de il, ya amdan gelen ve ya amı hafif ve aktif kılan yeni de erler yaratmaktır. Yaratım, uygun bir ekilde söyleyecek olursak, ancak yeni ya am formları icat etmek için a ırıyı [excess] kullandı ımızda mümkündür, ya amı yapabileceklerinden ayırdı ımızda de il (Deleuze, 2002, s. 185).

Olumsuzlama olumlamayla kar ıtlık içindedir, ancak olumlama olumsuzlamadan farklıdır. Olumlama yeninin yaratımıdır, olumsuzlama her zaman kar ıtlık içinde olaca ı ba ka bir eye ba lı oldu u için yaratıma kar ıdır. Bu anlamda olumsuzlamanın ruhu nihilizmin ruhudur. te bu nokta güç istencinin farklıla mayla aynı anda olumlama oldu unu anlamak için büyük önem ta ır. Daha önce güç istencinin olumlama ve olumsuzlama olarak

iki özelli i oldu unu söylemi tik. Peki, nasıl oluyor da olumsuzlama bir anda bu tanımdan çıkarılabiliyor? Deleuze olumsuzlamanın güç istencinin “ratio cognoscendi”si oldu unu söyler, buna kar ılık olumlama güç istencinin “ratio essendi”sidir.

Güç istenci ruhtur, ama ruhu bize tuhaf güçler veren intikam ruhu olmadan nasıl tanıyabiliriz? Güç istenci bedendir, ama bize bedeni duyuran hastalık olmadan bedeni nasıl tanıyabiliriz? Böylece nihilizm, hiçlik istenci, yalnızca bir güç istenci, güç istencinin bir özelli i de il, güç istencinin genel olarak ratio cognoscendi’sidir [tanıma ölçütü]. Bütün bilinen ve bilinebilir de erler, do aları gere i, bu ölçütten ortaya çıkarlar [...] Güç istencinin di er yüzü, bilinmeyen yüzü, güç istencinin di er niteli i, bilinmeyen niteli i olumlama. Ve olumlama, bunun kar ılı nda, sadece bir güç istenci, güç istencinin bir niteli i olmakla kalmaz, güç istencinin genel olarak ratio essendi’sini [varlık sebebi, ölçütü] olu turur (Deleuze, 2002, s. 172-173).

u durumda bilinebilirli i yaratan olumsuzlama ile bilinemez olan, ancak temel hareketlili i sa layan olumlama arasında gerçekten türsel bir fark vardır. Daha derinde gömülü olan olumlama, bütün hareketin özünü olu turur çünkü farklıla ma prensibini içerir. Olumlama bir eyin kendi içinde farklıla ması, bu farklıla mayı bir olumlama nesnesi kılmasıyla mümkündür. Bergson’da sürenin nasıl kendi kendine farklıla tı ı hatırlanırsa Nietzsche’yi Deleuzecü bir biçimde anlamak da kolayla ır. Aslolan, ilksel olan kendi kendine farklıla an süredir. Burada da ilksel olanın, özü olumlama olan güç istenci oldu unu görüyoruz.

Nietzsche’nin felsefesinde büyük yer tutan Darwinizm ele tirisi aktif-reaktif kuvvetler ile güç istencinin olumlama / farklıla ma olarak kavranmasını kolayla tırır. Nietzsche’ye göre uyum sa layanın hayatta kaldı nı, dolayısıyla güçlü oldu unu savunan Darwinizm, dü üncenin reaktifle mesine bir örnek olu turur. Yine sonuçlardan, kuvvetlerin ili kisinden do an ürünlerden kaynaklanan bir dü ünce söz konusudur burada. Realizmi ele tiren Nietzsche Zerdü tün a zından unları yazar: “ nanca layık olmayan: Size bu adı veriyorum, siz realistlere! Siz verimsizsiniz. Siz mezar kazıcıların e i inde bekledi i yarı açık kapıyorsunuz. Ve bu sizin gerçekli iniz!” (Deleuze, 2002, s. 182) Görünen gerçeklikten yola çıkarak uyum sa layanların güçlü oldu u sonucuna varan Darwinizm, tersine çevrilmi bir dü ünce imajı sunar. Reaktif kuvvetlerin sınırlayarak i ledikleri göz önüne alındı nda bunu

Bergson'daki kendini unutu halindeki, maddenin bilimlere konu olan kısmını olu turan yöneline benzetmek çok zor olmayacaktır. Reaktif olan sabittir, sınırlıdır. Reaktif kuvvet güç istencinin tanınma ölçütüdür. Tam da bu sebeple görünür olandır. Ancak bu görünür olandan yola çıkarak görünür olanın altında yatanın da görünür ile aynı türden oldu unu söylemek yapılabilecek en büyük hatadır. Evrim sürecini sonsuz bir yaratım olarak gören Bergson ile evrimi bir uyum süreci olarak tanımlayanları ele tiren Nietzsche'nin Deleuze'ün okumasında birle tikleri pek çok noktadan biri budur. Deleuze sert bir ele tirmene yazdı ı mektupta “Hayal gücü kıt bir realistsiniz” (Deleuze, 1995, s. 12) derken tam olarak Bergson ve Nietzsche çizgisindeki bir realizm ele tirisinin içinden konu ur. Bu realizm, her türlü içerikten ba ımsız özgür dü ünçe savunuculu u yaparak yorumsal yetersizlik ve güçlerin niteliklerinden haberdar olmama hatasına dü er. Bu sebeple Nietzsche özgür dü üncenin kar ısına özgür ruhu çıkarır.

Ebedi dönü te sonsuza kadar geri gelmeye devam edecek olan güç istencinin temelde, özünde olumlama / farklılaşma oldu unu kavrayabilmek için Nietzsche'nin Deleuze tarafından farklı bir ekilde yorumlanan ebedi dönü kavramına dönmemiz gerekir.

2.3 Ebedi Dönü

Ebedi dönü fikrinde öncelikle anlamamız gereken ey, bunun bir ba langıcı ya da sonu olmadı ıdır. u anda olu halinde olan evren, olu olmaya herhangi bir zamanda ba lamamı tır. “ u an varlı ın bir anı ya da “en katı anlamda” imdinin anı de ildir, geçen an bizi olu u dü ünmeye *zorlar*, ancak bu dü ünçe, olu u tam bir kesinli i içinde, ba laması mümkün olmayan ve bitemeyecek olan olageli olarak dü ünmeektir” (Deleuze, 2002, s. 48). Nietzsche'nin geçmi zamanın sonsuzlu u dedi i ey tam olarak budur. Olu un bir zamanda ba lamı olması demek, geçmi zamanın sonsuzlu unu dikkate alırsak, imdiye kadar çoktan olmaya do ru gitti i ey olmu olmasının gereklili ini de kabul etmektir. Nietzsche daha açık bir ifadeyle öyle der:

E er evren kalıcılık ve sabitlik yetene ine sahip olsaydı ve bütün gidi atı içinde en katı anlamıyla varlı ın [sabitlenmi] var oldu u tek bir anı bile içinde barındırsaydı, bu andan sonra artık olu la bir ili kisinin kalması mümkün olmazdı, böylece kimse olu u dü ünemez ya da gözleyemezdi (Deleuze, 2002, s. 47).

Olu un zamanın bir yerinde ba ladı ı dü üncesi, Bergson'un yanlı problemler dedi i aklın illüzyonlarından biridir. Varlı ın kar ısına yoklu u koyup “neden yokluk de il de varlık var?” sorusunu sorabilmenin daha derinde yatan sebebi aklın reaktif olarak dü ünmesidir. Olu a bir ba langıç atamaya çalı an dü ünçe, varlıktan önce bir yokluk oldu u dü üncesiyle sıkı sıkıya ba lıdır. Peki, varlıktan önce bir yokluk varsa, varlı ın olagelmeye ba lama sebebini kim açıklayabilir? Varlık en ba taki durumunu terk ederek olagelmeye neden ba lamı tır? Anla ılabilece i gibi bu sorulara felsefi olarak verilebilecek yanıtlar çok azdır. Nietzsche bu sebeple ebedi dönü ün temelini saf olu üstüne kurar. Deleuze sorar: Peki olu halinde olanın, olageli e ba lamayan ve olageli i bitmeyen varlı ı nedir? Burada “varlık” olageli in sabit karakterine i aret eder. Di er bir deyi le soru öyle de sorulabilir: Devamlı de i en olu ta de i meyen ne vardır? Nietzsche yanıtlar: “Bir olu dünyasının bir varlık dünyasına en çok yakla tı ı yer her eyin tekrar edi idir” (Deleuze, 2002, s. 48). Deleuze'e göre bu tekrar edi in kendisi, yani olumlananın tekrarı olu un varlı ını olu turur. Bu aynı olanın tekrarı de ildir, tekrar edi in kendisinin sürekli karakteridir. Aynı olan de il farklı olan tekrar edilir, geri gelir. Bu noktayı açıklarken Deleuze açıkça Bergson'dan kaynaklanan argümanları kullanır.

Geçen an, imdi oldu u anda, aynı zamanda geçmi ve gelecek olmasaydı, hiçbir zaman geçmesi mümkün olmazdı. E er imdi kendili inden geçmeseydi, e er geçmi haline dönü mek için yeni bir imdinin gelmesini bekleyseydi genel anlamda geçmi zaman içinde olu turulamazdı ve bu belirli imdi geçmezdi. Bekleyemeyiz, anın geçebilmesi için aynı anda imdi ve geçmi , imdi ve gelecek olması (ve di er anların u runa geçmesi) gerekir (Deleuze, 2002, s. 48).

Deleuze'e göre tam da bu sebeple ebedi dönü , zaman ve onun boyutlarının bir sentezi, çe itlili in ve onun yeniden üretiminin bir sentezi, olu un ve olu ta olumlanan varlı ın bir sentezi olarak dü ünülmelidir. te ebedi dönü ün prensibi olan güç istencinin farklıla tırma hareketi burada yatar. Ebedi dönü seçicidir. Yalnızca olumlanan geri gelir. Peki, bu ne demektir?

Ebedi dönü ün kayna ında (zamansal bir kaynak de il, origin) aktif ve reaktif kuvvetler vardır. Bunlar birbirini zamansal olarak takip eden bir sırada de il, aynı anda birlikte bulunurlar. Bu sebeple kaynak fikrinin kendisine bir tersine çevrilmi lik e lik eder: Ba ndan

aktif kuvvetlerle bir arada bulunan reaktif kuvvetler, aktif kuvvetlerin yarattığı ve bir olumlama nesnesi yaptığı farklara “hayır” derler. “Fark bir olumsuzlama, olumlama ise çelikiye dönüştür” (Deleuze, 2002, s. 56). Bu reaktif kuvvetler tarafından tersine çevrilmiş kaynak düüncesini diyalektikten tanırız. Bunun bir adım sonrasında, reaktif kuvvetler uygun şartları bulduklarında aktif kuvvetleri nötralize etmeyi başırırlar. Bu sefer gerçekte en yalnızca tersine çevrilmiş bir resim değil, bu resmin gelişmiş halidir. Bu gelişmiş durumda deşerlerin kendilerinin, en düşük olan en yüksek e, en yüksek olan da en düşük e konulacak şekilde tersine çevrildiğini görürüz. Bu zaferi hiçlik istenci yoluyla kazanan reaktif güçlerin ancak aktif güçleri sınırlayarak bir zafer kazanabileceklerinden daha önce söz etmiştik. Aktif kuvvet böylece kendi yapabileceğinden ayrılır ve farkını inkâr ederek reaktif kuvvete dönüşür. Bu reaktif oluşturma. Reaktif oluşun varlığı olumsuzlama ile yani hiçlik istenci ile yakınlık içinde olduğunu biliyoruz. Ancak bu hiçlik istenci her zaman bir şeye karşı konumlandığından hiç bir zaman tamamlanamaz. Tamamlanabilmesi yani hiçliğe ulaşabilmesi için olumsuzlamanın olumsuzlanması, yani reaktifin aktif oluşu gereklidir⁴. Bu da ebedi dönüşle ilgili içinde mümkündür. Ebedi dönüşe giren hiçlik istenci, olumsuzlamanın olumsuzlanması yoluyla bir olumlama yaratan ebedi dönüş tarafından tamamlanır. Yani reaktif kuvvetlerin kendileri inkâr edilir ve hiçliğe doğru sürüklenir. Kendi kendini yok etme bu anlamda aktif bir yıkımdır ve reaktif kuvvetler ancak bu şekilde aktif oluşu içinde bulunabilirler (Deleuze, 2002, s. 70).

Ebedi dönüş oluşun varlığıdır. Ama oluş çifttir: Aktif oluş ve reaktif oluş, reaktif kuvvetlerin aktif oluşu ve aktif kuvvetlerin reaktif oluşu. Ancak sadece aktif oluş varlığına sahiptir; çünkü oluşun varlığının kendisinin, nihilist olan reaktif oluşla olumlanması çelişkilidir olurdu (Deleuze, 2002, s. 71-72). Burası önemlidir. Deleuze’ün son çalışmaları arasında, örneğin “Pure Immanence: Essays on A Life” metninde bir yaşam ile kastettiği kavram, bize göre ancak Nietzsche yorumunda yalnızca aktif oluşun bir varlığına sahip olduğunu anlayabiliriz. Deleuze şöyle der: “Saf içkinliğin BİR YAŞAM olduğunu ve başka bir şey olmadığını söyleyeceğiz” (Deleuze, 2001, s. 27). Bu noktaya daha sonra geri döneceğiz.

⁴ Bu noktaya Deleuze bölümünde geri dönecektir, ancak burada reaktifin bilinç olduğunu hatırlamakta yarar vardır. Bilinç ya da düşünce reaktifliğini ancak aktif oluşla, zamanın “saf ve boş formuna” dalarak kendi farkını oluşturmak yoluyla yok edebilir. Reaktif düşünce ile kaybedilen ve yeniden kazanılması gereken şey budur: “düşünmenin düşünce içinde yarattığı fark, düşünmenin jenitalliği, onu zamanın saf ve boş formunda yalnızca kendi tutkusunu ve hatta kendi ölümünü düşünmeye iten Ben’in o derin kırığı [fracture of the I]” (Deleuze, 1994, s. 266).

Bazı kaynaklarda Deleuze'ün Nietzsche'nin güç istencinin varlık sebebi olarak olumlamayı çıkarmasının havada kaldığına ilişkin yorumlar bulunmaktadır: "Deleuze'ün, olumlamanın güç istencinin varlık sebebinin olduğu olduğunu yazarken neyi kastettiğinden emin değilim, çünkü Nietzsche'yi anlamam kadarıyla, güç istenci var olmak için bir sebebe ihtiyaç duymaz. Basitçe vardır." (Winchester, 1994, s. 84). Ancak bizce, bu kolay alınabilecek bir güçlük. Güç istencinin kendisi ebedi döngünün farklılaşma prensibiyle ve farklılaşma ölçüsünde varsa, diğer yandan olumlama da farklılığı olumlamak, farklılığı bir olumlama nesnesi yapmaksa bu düşünce zinciri gayet açıktır. Olumlamak, farklılaşma prensibi olarak güç istencinin varlık sebebinin olduğu bir yerde durur. Güç istenci prensibinin ilgili farklılığı olumlamaktır da diyebiliriz.

Ancak insan özsel olarak reaktiftir. İnsan kendinden başka bir şey olmadığını süreç gerçek olumlamaya, olumlamanın olumlanmasına, Dionizyak istence tanık olamayacaktır. Nietzsche'nin aktif insanda gördüğü ve kendisinde üzüntüye yol açan şey de budur: Aktif insan genç, güçlü, yakıncı insandır. Yüzü henüz yakalanmadığı hastalığın belirgin işaretlerini taşımaz, bu bulaıcı hastalık onu yarın etkileyecektir. Güçlü zayıfa karşı korunmalıdır. Ama bu umutsuz bir girişimdir. Güçlü adam zayıfa karşı gelebilir, ama ona ustaca bakan olan kendi zayıf-olmuşuna karşı gelemmez (Deleuze, 2002, s. 167). İnsan durumunda güçlü olanın, aktifin maddi dünyaya bağlılığı söz konusudur. Ölüm, hastalık her ne kadar reaktif kuvvetler, yani maddenin kısıtlayıcı kuvvetleri olsalar da insanın kendini sabitleyen doğası onu yenilgiye sürükleyecektir. Bu sebeple Nietzsche aktif insandan her bahsettiğinde bunu, onun önceden biçilmiş kaderini görmenin hüznüyle yapar. İnsan bilinci reaktif kuvvetlerce ele geçirilmiştir. Bütün değerler bu reaktif olmanın sonucuyorsa şu durumda insanın aktif olma, aktif kuvvetlere katılma şansı nedir?

Ebedi döngü prensibini hatırlarsak insan için de bir aktif olma yolu olduğunu görebiliriz:

Olumlamadaki farkı üreten ve geliştiren farklılaştırıcı bileşen, olumlamanın olumlanmasındaki farkı yansıtan ve onu, kendisi olumlanan olumlamaya geri döndüren olarak güç istenci. [...] Bunlar Dionizyak istencinin ebedi döngü prensibi olarak hizmet eden özellikleridir (Deleuze, 2002, s. 189).

Ancak elbette olumlamadan anlamız değil, fark felsefesine ciddi bir tehlike olduğu için "güzel ruh" (beautiful soul) olmaması gerekir. Deleuze uyarır: "Güzel ruh, tarih

kanlı çeki melerle yazılmaya devam ederken, her yerde farklar gören ve onlara yalnızca saygı duyulabilecek, uzla tırılabilir ya da birle tirilebilecek farklar olarak ba vurandır” (Deleuze, 1994, s. 52). Deleuze’e göre kimsenin ruhu Nietzsche’ninkinden daha güzel olamaz, ancak bu “güzel ruh” anlamında bir güzellik de ildir. Kimse Nietzsche kadar gaddarlık hissi ya da yıkım zevkine sahip de ildir (Deleuze, 1994, s. 53). Farkı bir olumlama nesnesi yapmak bu anlamda kavranmalıdır. Fark uzla tırılabilirse, reaktif dü üncenin içindeyiz demektir. Yapılması gereken ya amı bütün çe itlili i içinde inkar eden, farkları uzla tıran, kimlikleri bu uzla ılan zararsız farklar çerçevesinde olu turan ve sabitleyen her eye kar ı direnmektir. Bu da ancak ya amın yapabilece inin sınırlarına giden bir dü ünçe ile mümkündür: “Ya ama kar ı olan bir bilgi yerine ya amı *olumlayacak* bir dü ünçe. Ya am dü üncenin aktif kuvveti olur, dü ünçe de ya amın olumlayıcı gücü olur. [...] Dü ünme böylece yeni ya am olanakları ke fetme, icat etme anlamına gelir” (Deleuze, 2002, s. 101). Burada dü ünçeye kar ı konumlanmı “bilgi”den kasıt, dünyayı aldaticı bir görünümünden ibaret sayan ve “sahtenin en yüksek gücünü” a a ılayarak ondan ba ka bir ey isteyen çileci idealin hakikat istenci tarafından üretilmi olan bilgidir. Hakikat istenci ya amdan, ya amın çe itlili i ve sürekli de i iminden memnun olmayanın, bu dünya yerine bu dünyanın ötesinde ba ka bir dünya, ahlaki bir dünya isteyen istencidir. Ya amı ba nda hep bir “aslında” bulunan cümlelerle yorumlayan bu istenç, ya amın güzelliklerinden biri olan sahtenin gücünü yapabileceklerinden ayırır. Hakikati isteyen en sevdi i eylerden biri “yanlı ların da ıtımını yapmaktır, sorumluluk altına sokar, masumiyeti inkâr eder, hayatı suçlar ve yargılar, görünümü reddeder” (Deleuze, 2002, s. 96). Bilgi böylece de i ime, farklıla maya kar ı farklıla mayanı, reaktif, zayıfı korumak i levini kazanır. Nasıl dinin yerini ahlak aldıysa, ahlakın yerini de bilginin aldı ı gözlenir. Burada soy bilim prati inin incelikli bir i oldu unu görebiliriz. Reaktif kuvvetlerin aldıkları çe itli ekoller içinde takibi zordur. Ancak bir yerde bir eyler kısıtlanıyor, yasaklanıyorsa orada reaktif kuvvetlerin i ba nda oldu unu görebiliriz. Örne in Nietzsche, bir dogma olarak Hıristiyanlı ın kendi ahlakı tarafından yıkıldı nı söyler. Hakikat içgüdüğü sonunda kendisine Tanrı inancı yalanını yasaklar (Deleuze, 2002, s. 98). Artık din insana içselle mi ve ahlak eklini almı tır. Bu ahlakın da daha seküler bir biçimde bilimsel bilginin hakikat iddiasına dönü tü ü açıktır. Ancak Nietzsche’ye göre artık hakikat istencinden ba ka arkasına saklanaca ı bir yer kalmayan olumsuzlayıcı çileci ideal, bu hakikat istencinin kendisine yüzünü dönecektir. Yapılması gereken bu sorgulamayı daha ileri götürerek olumsuzlama olarak hakikat istencini toptan yok etmektir:

Bu anlamda biz de “hakikat” ya da “bilgi arayışı”ndayız”. Çileci idealin yerine bir şey koymak istemiyoruz; o yerden geriye hiçbir şey bırakmıyoruz, yerini yerle bir etmek istiyoruz, ba ka bir yerde ba ka bir ideal, ba ka bir bilme ekli, ba ka bir hakikat istenci istiyoruz; bu da bir hakikat istencinde varsayılmayan, onun yerine tamamen farklı bir istenci varsayan bir hakikat anlamına gelir (Deleuze, 2002, s. 99).

Bu nokta, ba ka türlü bir his ile karıştırmamız noktasıdır. Deleuze’e göre soy bilimci tarafından yapılan deneyler ele tirisinin amacı da budur: Bir doğrulama deneyi, ba ka bir hissetme ekli (Deleuze, 2002, s. 94). Çünkü güç istenci kendini önce kuvvetlerin hissedilebilirliği, sonra da kuvvetlerin hissedilebilir olmaları olarak belli eder. Nietzsche’de reaktif kuvvetlerin ağırlık hissi, aktif kuvvetlerin hafiflik hissi yarattıkları açıktır. Deleuze’ün Nietzsche’de Spinozist bir ilham bulduğu yer de burasıdır: Güç istenci kendini bir etkilenme kapasitesi olarak belli eder. Bu kapasite soyut bir olasılık deneyidir, her an, verili kuvvetin ilikisi kurduğu diğer kuvvetler tarafından gerçekleştirilir, ya ama geçirilir (Deleuze, 2002, s. 62). Ba ka bir his olarak kendini belli eden güç istenci, Nietzsche’nin felsefesini kurarken ne kadar dikkatli olduğunu da bize gösterir. Nietzsche, kavramlarını oluştururken ele tirisini yaptığı olumsuzlamanın yakalanması çok kolay olan tuzaklarından özenle kaçınır. Örneğin ya amı kısıtlayan hastalık, sağlıktan olumsuz bir biçimde, birinin dışından dışlanmasından ayrılmaz. Aksine sağlık üstüne farklı bir perspektif sağladığı ölçüde deneylidir. Hem sağlık hem hastalık öyle bir biçimde ya anmalıdır ki, sağlık hastalığa dönük, hastalık da sağlığa dönük ya ayan birer perspektif olsunlar; önemli olan hastalığı bir sağlık kefi, sağlığı da bir hastalık soruşturması yaparak ya ayabilmektir (Deleuze, 1990, s. 173). Farkın olumlanması, farkın kendisinin bir olumlama nesnesi yapılması bu şekilde kavranmalıdır. Soy bilimcinin ele tirisinin sırrı, bu iki farklı durum arasındaki olumlu mesafede, dolulukta, kuvvetlerin durmaksızın ilikisi bu aralıkta bulunur. Olumsuzlamayı içine alıyacak sabit bir kimlik olumuna, dışsal farka, yokluğun varlıktan, olumsuzun olumludan önce varsayılmasına meydan vermez. Hastalık sağlığın bir kefi haline gelirken hastalığın ağırlığı hafifler. Hastalığı hayatın bir gerçeği olarak kabullenip, pasif bir şekilde onun ağırlığı altında ezilmek yerine (ki eylemin yer çekimiyle üstünde olunan ağırlık ile ilgili yaptığı sahte olumlama budur) onu fark yaratan aktif bir görüş olarak ya amak. Ancak soy bilimsel düncenin bu olumlanması Ford’un vurguladığı gibi görecelilik ile karıştırılmamalıdır:

Bir yandan, soy bilimci düşünmenin kendisine yakalanması ve ba ka

fenomenlerle ili kiye giren belirli bir anlamı, belirli bir istikrarı olan bir fenomen, bir kuvvetler kompleksinden ba ka bir ey de ildir, özel bir de erlendirme için gereken temeli güvence altına almaktan yoksundur. Di er yandan, soy bilimsel dü ünme tikel ve belirlenmi dü ünçe sistemlerini ba layan anlamın sınırlarının devamlı açığı çıkarılmasından oluşur. Soy bilim anlamın kaçırdığı bu sınırın tekrarından ba ka bir ey de ildir. Soy bilimsel olarak dü ünme de erlendirme ve yaratımdan ba ka bir ey de ildir; de erlerin ayırt edilmesi de il, geli tirilmesidir (Ford, 2005, s. 54).

Olumlama aktif kuvvetin yapabileceklerinin sınırına gitmesiye, dü ünmenin olumlayıcı karakteri anlamların sınırını zorlamak ve yeni anlamlar yaratmaktır. steuç özgürle tirir ve ebedi dönü te geri dönecek olan, hep tekrarlanan da her türlü sabitlenmeye direnen bu mutlak özgürlük, di er bir deyi le farktır.

Deleuze, Nietzsche'nin Böyle Dedi Zerdü t'te iki kere ebedi dönü sorusunu ortaya koydu unu söyler (Deleuze, 1994, s. 297): Birincisi Görüntü ve Bilmece Üzerine bölümünde cücenin konu tu u yerdedir. Burada cüce, zamanın kendisinin bir çevrim oldu unu söyler (Nietzsche, 2005, s. 189). Bu Zerdü t'ü hasta etmeye yeter. Daha sonra bir önceden görmekten, kehanetten bahseder Nietzsche. Gördü ü ey bir çoban ve onun a zından sarkan bir yılanıdır. Yılanı ısırıp koparmasını söyler bütün içinden gelen sesler Zerdü t'e. Ama çoban ısırımı tır ve o "artık çoban de il, artık insan de il"dir. "Yeryüzünde hiç kimse gülmemi ti onun güldü ü gibi" (Nietzsche, 2005, s. 192). kinci ebedi dönü atfı ise ifa Bulan bölümündedir (Nietzsche, 2005, s. 265). Her eyin sonsuza dek yeniden geli inden bahseder Zerdü t'le konu an hayvanlar. Zerdü t ise bu dü ünceden bıkmı tır. Aynı olanın geri dönü ü onu bıktırmı tır. Zerdü t yılanın ba ını ısırıp koparmı tır, bu yüzden hastadır. nsan olmaktan çıkmı tır ama artık. Deleuze'e göre insan olarak yok olurken "kaderinin yalnızca söylenmeyen bir üçüncü zamanda belirlenece ini bilir" (Deleuze, 1994, s. 297).

Bu iki anın birincisi dü ünçenin antik temellerine atıfta bulunur. Zaman bir çevrimdir. Kehanetler yapılıır çünkü henüz tanrılar ölmemi tir. kinci an ise aynı olanın geri dönü üyle vurgulandı ı için dü ünçenin temsiliyete, kavramdaki özde li e, özneye geçti i andır. Birincisi Platon'un anıysa ikincisi Descartes'ın anıdır. Henüz söylenmeyen üçüncü an ise ebedi dönü ün dü ünçeyi yerinden etti i andır, di er bir deyi le yalnızca farkın tekrar etti i an.

Temel, temelleme ve temelinden etme... Deleuze dü üncenin macerasını böyle anlatır. Ebedi dönü , yalnızca bu üçüncü zamanda vardır:

te burada dondurulmu kare yeniden hareket etmeye ba lar ya da zamanın düz çizgisi, kendi uzunlu u tarafından çekilmi gibi önceki çevrime hiçbir biçimde benzemeyen ancak formsuzun içine do ru giden tuhaf bir döngüyü yeniden olu turur ve yalnızca bu üçüncü zamanda ve kendine ait olan ey için i ler. Gördü ümüz gibi, eylemin ko ulu prensip yoluyla geri dönmez; ajanın ko ulu metamorfoz ile geri dönmez; geri dönen tek ey, ebedi dönü , üründeki ko ulsuz olandır. [...] Olumsuz, benzer ve analog tekrardılar, ancak geri dönmezler, ebedi dönü ün çarkı tarafından sonsuza kadar uzakla tırılmı lardır (Deleuze, 1994, s. 297).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BERGSON ve NIETZSCHE’N N DELEUZE’Ü

Felsefe sıçrar:
“Kavramlarımı onları tekrar eden ve farklıla tıran hareketli
bir ufuk boyunca, her zaman merkezinden edilmi bir merkezden,
her zaman yerinden edilmi bir çeperden
yapar, yeniden yapar ve bozarım.”
Deleuze

3.1 Ele tırel Dü ünçe Çizgileri

Difference and Repetition’da Deleuze modern felsefenin görevini öyle ifade eder:

Modern felsefenin görevi zamansal/zamansal olmayan, tarihsel/ebedi ve tikel/evrensel alternatiflerinin üstesinden gelmektir. Nietzsche’yi takip ederek zaman ve ebediyetten daha derin olan bir eyi, zamansız [untimely] ke federiz: Felsefe ne tarih felsefesidir, ne de ebedinin felsefesidir, felsefe zamansızdır, her zaman ve yalnız zamansız – bu, ’zamanımıza kar ı eylemde bulunma ve dolayısıyla’ zamanımız içinde eylemde bulunma demektir ve umudumuz, gelecek bir zamanın yararına olmasıdır (Deleuze, 1994, s. xxi).

Deleuze, Nietzsche’de i te böylesi bir ele tırel kuvvet bulur. Böylece Deleuze felsefesi ya amdan gücünü alır ve ya ama kar ı olan her eye zamansızlı ının içinden kar ı çıkar. Her ey halihazırdaki tekilli i içinde ele alınır. Ba lıca dü man olan diyalekti in ele tırisi tam olarak ya amdan ba lar. Deleuze’e göre diyalektik dü ünçe, ya amdaki gerçek farkları anlamak konusunda, tam olarak verili olanlar arasındaki farkı de il, verilinin verili olmasının sebebi olan fark prensibini anlayamadı ı için yetersiz kalır. Dolayısıyla verili olan farkları birer kar ıtlı a indirger. Çünkü diyalektik, farkın dı sal oldu u temelinde ekillenir. Varlık önce kendisine kar ıt olarak konumlanan yokluktan kendini ayırarak var olmaya ba lamı tır. Bu noktada Aynı olanı buluruz, Aynı olan kendi kimli i içinde ba ka olanı kendinden ayırır. Bu dü ünçe, bu olumsuz ontoloji kaçınılmaz olarak sabit bir kimli i olan özne dü ünçesini do urur.

Dü ünce tarihi içinde diyalektik, özlerden kurtulma çabası sonucunda ortaya çıkmı tır. Varlık ba ta bo tur, hiçbir niteli i yoktur. Kendini yokluktan ayırdıktan sonra bütün gerçek farklarını ve niteliklerini kazanır. Elbette bu dü ünce tarihi için bir dönüm noktasını ifade eder. Sabit özlerden kurtulunmu tur. Ancak bu kurtulu gerçek farkları feda etmek yoluyla gerçekle tirilmi tir. Deleuze diyalekti in bu sorununa kar ı yaratıcı ele tiri gücünü Bergson ve Nietzsche’de bulur ve olumlu ontolojisinin dayana ı olan kavramı olu turur: Yo un tekillikler (intensive individualities). Bergson’da yöntem gere i ilk a amada aktüel yönelimler arasındaki nitelik farkı vurgulanır, ancak bu nitelik farkı, geçmi ile imdi arasındaki fark, ikinci a amada, imdinin yalnızca geçmi in en kasılmı (contracted) hali oldu unun anlaşılmasıyla nicelik farkına dönü ür. Söz konusu olan sabit bir öz de ildir, niceli in indirgenemez niteli i aç ı a çıkmı tır. Rölli’nin deyi iyle “özel, indirgenemez bir e itsizli i içeren yo un bir büyüklük” (Rölli, 2003, s. 44). Nietzsche’de aktif ve reaktif kuvvetler arasındaki nitelik farkı da buna çok benzer. Kuvvetlerin niceliklerinin indirgenemezli i, bilinen anlamda yayılımsallık ve nitelik dı nda onların kurucu özelliklerini olu turur ki bu da indirgenemez e itsizlik, di er bir de i le yo un tekilliktir. Böylece gerçek fark, bir öze gereksinim duyulmadan kurtarılabilir. Deleuze’ün Nietzsche’de buldu u asıl hazine, bilinen yayılımsallık ve nitelikte olumsuzlanan, kendini iptal etme e iliminde olan bu özelli in daha derin bir biçimde olumlanmasıdır. Yani özü olu turan yo unluk, yayılımsalla mak ve niteli e dönü mek yoluyla kendini iptal etmez; tanımlanamayan, bilinç tarafından temsil edilemeyen virtüel varlı nda ısrar eder. Bergson gibi varlı ın farklarının empirik evrimini kendi prensipleriyle teorize etmeye çalı an Mekanizmcilik, özlerden kurtulma çabası içinde varlı ın özel ve zorunlu niteli ini yok etmi tir.

Deleuze’ün Mekanizmcili e Bergsoncu kar ı çıkı ı tuhaf bir önerme biçimini alır: Varlı ın zorunlu olması için belirlenmemi [indeterminate] olması gerekir. Ontolojik belirlenme tartı ması farkın do asının analizine dönü ür (Hardt, 1993, s. 4).

Böylece Deleuze diyalektikte dı sal olan farka radikal bir ekilde yeni bir rol verir: Fark varlı ın temelidir. Varlı ın görünen yüzünde de il, derinlerinde kendini saklayarak olu halindeki evrenin kayna ında oturur. Diyalekti in dı sal farkı varlı ın varlı ının zorunlulu unu açıklayamazken ve varlı ı yalnızca bir kazanın sonucu kılarken, varlı ın temeline içsel farkı koymak, onu zorunlu kılmanın tek yoludur. Deleuze ile birlikte felsefenin öldü ü söylemlerinin popüler oldu u bir zamanda, felsefenin yeniden, bu sefer daha büyük

bir enerjiyle yeniden doğdu u söylenebilir. Özlerin dünyasından formların dünyasına geçilmi ken, bu dünya Deleuze'ün dü üncesi açısından metafizik ölümünü ilan etmekten ziyade onu daha derin bir yerde, eynin kendi kendinden farklılaşmasında konumlar. Metafizik artık ne ile de il nasıl ile ilgileniyordur. Deleuze'ün dü ünçe hareketinde Bergson'da “neden ba ka bir eynin de il de bu eynin?” sorusunu, Nietzsche'de “bu dü ünçe ya da de er ne istiyor?” sorusu takip eder.

Sofist Hippias ona “ne?” sorusu soruldu unda “hangisi?” sorusuna yanıt verirken bir çocuk de ildi. “Hangisi?” sorusunun en iyi soru türü, özü belirlemek için en uygun soru oldu unu dü ünüyordu (Deleuze, 2002, s. 76).

“Hangisi?” sorusu gerçek olan farklıları i aret eder. “Ne” sorusuna ise ancak genel kategorilerle yanıt verilebilir, di er bir deyi le soyutlama, temsiliyet yoluyla. Deleuze'ün bütün projesinin kar ısında dikildi i dü man budur. Bergson'un ö rencisi olarak, gerçekli in özelli i ve tekilli ini yakalayamayacak kadar gev ek bir a kuran aklın kategorilere tirmeye ilimine kar ı durur. Deleuze'ün, Bergson'un en sa lam ürünlerinden biri oldu unu belirtti i bu kar ı duru , Bir ve Çok'un diyalektik birli inin iddiasına, gerçe e soyutlama yoluyla ula ılabilece i gibi bir çıkarımda bulundu u ve bunun yanlı bir hareket oldu u yanıtını verir. Birbirine kar ıt kavramları birle tirerek, Bir (tez), Çok (antitez) ve Çok olanın birli i (sentez) olarak kurulan bu dü ünçe gerçekli i kavrayamaz (Deleuze, 1991a, s. 44). Bu genel kavramlar, verili olana dayanan gerçekçilik adına farklı eynlerin birbirine göre farkı, di er bir deyi le dı sal fark olarak kurarken, varlı ın varlık ko ulunu dı salla tırmak yoluyla varlı ı *zorunlu* olmaktan çıkarırlar. Deleuze bunun yanlı bir dü ünçe hareketi oldu u konusunda Bergson ile aynı fikirdedir. Bir genelli in kar ısına, onun yetersizli ini düzelterek ba ka bir genellik konularak, soyut dolayım yoluyla gerçek farklar anla ılamaz. Aksine böylesi bir dü ünçe, farkları verili olanlar arasındaki farklarla sınırlı olarak algıladı ı için bir eynin di er eyniden farkı, bir zorunluluk, o eynin kendi varlı ını belirleyen bir vazgeçilemez ko ul olarak anla ılamaz; fark yüzeyde kalır ve kendisinden vazgeçilebilecek tesadüfi bir özellik olarak anla ılır. Burada ontolojik problemin politik bir probleme i aret etti i görülür: Gerçek çoklu u feda eden soyut bir birlik. Oysa “fark bir belirlenim de il, ya amla olan özsel ili ki içinde bir farklılaşma madır” (Hardt, 1993, s. 14). Bu noktada “gerçek” terimini Deleuze'ün virtüeli ba lamında anlamamız gerekir. Di er bir deyi le burada kullanılan “gerçek” kelimesi verili, aktüel, empirik gerçeklere de il, virtüelli in içindeki yo un tekilliklerin aktüel olmadan

gerçek olma hallerine i aret eder⁵. Virtüelin yapısına göre aktüelle en ve ait oldukları virtüel düzlemin bütünü de yapı olarak kendileriyle birlikte aktüelle tiren yo un tekilliklerin hareketi, olasılıkların gerçekle mesine benzemez. Olasılıkta tek eksik olan gerçeklik iken, di er bir deyi le gerçek olan ile gerçekle me olasılı ı ta ıyan tür olarak birbirlerinden bir farklılık göstermezken, aktüelle me sürecinde virtüel ile aktüel arasındaki tür farkı hayati önemdedir. Deleuze'ün bu konudaki ısrarının sebebi açıktır: Gerçeklik olasılık olarak bile olsa verili olamaz. Aktüelle me gerçekle meye kar ıt olarak devamlı bir yeninin yaratımı halidir. Deleuze Aristo'nun sorular ve çözümler konusunda arada yalnızca bir ifade etme farkı oldu una dair söylediklerinden alıntı yaptıktan sonra öyle der: “Problemlerin hazır olarak verili oldu una ve yanıtlar ya da çözümde kaybolduklarına inanmaya do ru itiliyoruz” (Deleuze, 1994, s. 158). Oysa virtüel ile aktüel ikilisinde olan tür farkı, do a farkı böyle bir önceden belirlenmi li e izin vermez. Peki, bu durumda Deleuze'de bir düalizmden söz edilebilir mi? Evet, ancak bu özne-nesne dünyasını ya da olasılık-gerçeklik dünyasını olu turan düalizmden çok farklı bir düalizmdir. Hem Bergson'da hem Nietzsche'de gördü ümüz bir çe it ikili yapısal harekette bu düalizme tanık oluruz. Bergson'da uzamsal ve zamansal olarak ikiye ayrılan, bunlar arasındaki nitelik farklarında ısrar eden kurgu ile Nietzsche'de aktif ve reaktif kuvvetlerin nitelik farkları üstünde önemle duran kurgu bize Deleuze'ün bu anlamda bir ikili e kar ı olmadı ını sezdirir. Bu ikilikler temelde kendini farklıla tıran ve böylece “çoklu a” dönü en “bir”lerdir. Bergson'da uzam ve süre olarak kırılan zaman, dev bir bellek, “hiçbir zaman imdi olmamı , orijinal bir geçmi ” olarak bu çoklu un indirgenemez birli ini olu turur. Nietzsche'de ise yalnız “aktif olu un” (becoming active) bir varlı a sahip oldu unu anladı ımızda çokluk, kendinden bir ey kaybetmeden, bir nicelik sıfatı olarak “bir”e indirgenmeden (çünkü sıfat olan bir, kendinden ba ka bir ey, verili bir ey hakkında olmak zorundadır) “bir” olana dönü ür. Fark niteliktedir; nitelik de, yayılımsallık gibi yo un niceliklerin farklıla ması sonucu olu ur. Daha do ru bir ifadeyle yo un nicelikler kendilerinin birer i areti olarak nitelikleri olu turur. Deleuze, Bergson'un niteli i kurtarmak istedi ini, bu sebeple de ona yo un niceli in derinli ini verdi ini söyler. Oysa Bergson'un dü ünçe zinciri, niteli i kurtarmaktan çok daha derine, bir bakıma Nietzsche'nin ebedi dönü fikrinde bulunan farkın tekrarına kadar gitmi tir.

⁵ Burada önemli olan “gerçek” (real) teriminin ima etti i tüketilemezliktir. Yayılımsallık ve nitelik içinde kendisini iptal etmeye yönelen farkın gerçekli i, ya amın gerçekli idir. Deleuze'ün akıl yürütmesi öyledir: Dünyada her ey açıklanıyorsa ve bir dengeye ya da farkın iptaline do ru gidiyorsa ve bunun bir istisnası yoksa her eyin kaybolması gerekirdi. Nietzsche'nin söyledi i gibi ba ta her eyin dengede oldu unu ve dolayısıyla dengeye do ru gitti ini dü ünme, hareketin, varolu un ortaya çıkı ını açıklamaz. Deleuze tam olarak bu noktada gerçe in ba ka bir boyuta, düzene ait bir eylerin varlı ına tanıklık etti ini söyler (Deleuze, 1994, s. 255). Gerçek, empirik verilerin tüketilebilirli ine kar ıt olarak tüketilemez bir ey ta ımalıdır.

Deleuze'ün çoklu un birli i diyerek üzerinde durdu u ey ancak filozofun gerçek ya amdaki farkları, tekillikleri savunma konusundaki kararlılı ı göz önüne alındı nda anlaşılabilir. Felsefenin gerçe i aramak olarak belirlenmi amacı, ona göre, ya amın ötesinde mu lak bir kutsallı ı, ya ama bula mamı lı ı aramak de ildir. Gerçe i aramak gerçek olanın, ya amın, olu un derinliklerine bakmaktır. Bu bakı belirlenmenin olumsuz oldu u anlayı ndan çok uzak bir bakı tır. Bu sebeple, Nietzsche'de buldu u ya amın olumlanması, olumlamanın ya am olması fikri Deleuze'ün bütün dü ünçesinde kendini iddetle hissettirir. Deleuze sırtını olumsuza yaslayanların ne yaptıklarını bilmediklerini söyler: “Gölgeyi gerçek sanıyorlar, hayaletleri cesaretlendiriyorlar, sonuçları öncüllerinden ayırıyorlar ve epifenomene fenomenin ve özlerin de erini veriyorlar” (Deleuze, 1994, s. 55). Bütün bir Deleuze'cü dü ünçe hareketi, ya amı gerçekte oldu u ekliyle, yani farklıla ma ve olumlama olarak görmekten aciz sonuç ve öncüllerin yanlış anlaşılacak soyut kavramlarla olumsuzun yaratılmasına karşı bir sava olarak görülebilir. Ancak bu sava diyalekti in anlamı gibi bir karıtlık içinde yapılmaz. Deleuze Nietzsche'de diyalektik olmayan radikal bir olumsuzlama bulur: Diyalekti in kendisinin olumsuzlanması. Bu da farkın olumlanmasıdır, öncüllerin ve sonuçların yerli yerine konmasıdır. Bergson'un olumlu, mantıksal dinamizmi Nietzsche'de yeni bir alana, kuvvetler alanına girer. Deleuze böylece “gücün ontolojik temelinden varlı ın etik yaratımına” (Hardt, 1993, s. 26) geçer. Varlı ın olu una ve olu un varlı ına odaklanan Deleuze, burada kurgulanabilecek her türlü metafizikten daha karma ık bir sırrın varlı nı açığa çıkarır. Bu sır empirisizmin sırrıdır.

3.2 Yöntemin Önemi

Deleuze, “What is Philosophy?” adlı kitabında İngiliz empirisistleri hakkında şöyle yazar:

Temelleme- n a Etme- çinde Ya ama üçlemesinde, Fransızlar in a eder ve Almanlar temelleri atar, ancak İngilizler içinde ya ar. Onlar için tek gereken ey bir çadırıdır. Ola anüstü bir alı kanlık kavramsalla tırması geli tirirler: Alı kanlıklar dü ünme ve dü ünüleni sıkı tırma [contracting] yoluyla edinilir. Alı kanlık yaratıcıdır. Bitki suyu, topra ı, nitrojeni, karbonu, kloridleri ve sülfatları dü ünür ve bunları kendi kavramını elde etmek ve kendini onunla doldurmak (zevkle) için sıkı tırır. Kavram, kendilerinden geldi imiz elementler

üstünde dü ünerek edinilen bir alı kanlıktır (ngiliz felsefesinin son derece özel Yunanlı 1, neo-Platonculu u budur). Hepimiz dü ünçeyiz ve dolayısıyla alı kanlı ız. Ben, bir alı kanlıktır. Alı kanlı ın oldu u her yerde kavramlar vardır ve kavramlar radikal deneyimin içkinlik düzleminde geli tirilir ve yine aynı yerde onlardan vazgeçilir: Bunlar “uyla ımlardır”. Bu yüzden ngiliz felsefesi özgür ve vah i bir kavram yaratımıdır. Verili bir önerme hangi uyla ıma yöneliktir; onun kavramını yaratan alı kanlık nedir? Pragmatizm tarafından sorulan soru budur (Deleuze & Guattari, 1994, s. 105-106).

imdiye kadar hep Deleuze’ün bütün projesinin olumlama üstüne kurulu bir ontoloji yaratmak oldu undan bahsettik. Ancak olumsuzlamayı iddetle reddetmesi ve olumlayıcı ontolojiyi savunmasının gerçek nedenlerine nadiren de indik. Yukarıda bulunan ve içerdi i anlamla kıyaslandı nda kısa olan alıntı Deleuze’ün bütün felsefi yaratım projesinin, di er bir deyi le ele tirelli in bütün gücünü ta ıyan “yeni bir dü ünçe imgesi” ya da daha do rusu “dü ünçeyi, onu hapseden imgelerden kurtarma” (Deleuze, 1994, s. xvi-xvii) projesinin tohumlarını içerir. ngiliz empirisistlerinin “özgür ve vah i bir kavram yaratımına” olanak veren felsefi gücü dü ünçeyi ön kabullerinden, Deleuze’ün deyi iyle kendini varsayan dü ünçe imgesinden kurtarmak konusunda ba arılı olmalarıdır. Gerçek bir ele tiri ve gerçek bir yaratımın (true critique and true creation) ko ulları aynıdır der Deleuze: “Kendini varsayan bir dü ünçe imgesini yok etmek ve dü üncenin kendi içinde dü ünme eylemini ba latmak” (Deleuze, 1994, s. 139). Dü ünçe imgesinin “dü üncenin ön kabullerini” içerdi ini daha önce belirtmi tik (Deleuze, 1995, s. 148). Bunlar, her felsefenin ifade etmedi i yerde bulunur. Örne in Descartes Cogito’yu klasik dü ünçe imgesi üstünde, bu imgenin ko ullandırdı ı biçimde olu turmu tur, bu dü ünçe imgesinin ki isi bir “budala”dır (idiot). Deleuze, Sokrat ile Descartes’i dü ünçe imgesinin ki ileri ba lamında öyle kar ıla tırır:

Budala, halk ö retmenine (okul adamı) kar ıt olarak mahrem dü ünürdür: Ö retmen sürekli olarak ö retilmi kavramlara atıfta bulunurken mahrem dü ünür herkesin do u tan sahip oldu u güçlerle bir kavram olu turur (“Dü ünüyorum”). Burada “do al ık” ile dü ünme isteyen ve kendi adına dü ün en çok tuhaf bir ki i tipi vardır (Deleuze & Guattari, 1994, s. 62).

Descartes’in Cogito’sundaki ön kabuller “örtük, öznel ve kavram öncesine ait” bir dü ünçe imgesi olu turur: “Herkes dü ünmenin ne demek oldu unu bilir. Herkes dü ünebilir;

herkes hakikati [truth] ister” (Deleuze & Guattari, 1994, s. 61). Deleuze’ün dogmatik, ortodoks ya da ahlaki dü ünce imgesi olarak adlandırdı ı bu klasik dü ünce imgesi gücünü tamamen sa duyudan (common sense), genellikten alır ve temsiliyeti, dü ünce ile gerçek arasında bir yakınlık oldu unu varsayarak me rula tırır. Dolayısıyla Descartes’ın felsefesinden dü ünmenin ne demek oldu una dair yaratımlar sunması beklenemez. te dü ünce imgesi, kavramları yoluyla, içinde olu abilecek bütün dü ünceler için böyle bir olanaklılık dünyası yaratır. Dü ünmenin ne oldu u herkes tarafından bilindi i, herkesin sahip oldu u bir yetenek oldu u için açıklanma gere i yoktur. Aksine kendisi açıklama i levi görür. Oysa felsefede nereden ba lanaca ı her zaman çok önemli bir sorun olu turmu tur, çünkü ba langıç, en azından felsefede bütün ön kabulleri elemek anlamına gelir (Deleuze, 1994, s. 129). Nietzsche’nin ele tirisini burada devreye girer: Klasik dü ünce imgesinin kendisine dönerek felsefeyi bu imgenin ve içerdi i postulatların radikal bir ele tirisinden ba latmak. Ancak bu ele tirinin radikal bir ele tiri olabilmesi için dü ünce imgesinin prensiplerine yönelmi olması gerekir, verilerine de il. Bu da ele tirinin, o dü ünce imgesinin içinde bulundu u içkinlik düzlemini takip etmesi, çizgilerinin izlerini sürmesi anlamına gelir.

imdiye kadar gördü ümüz kadarıyla Deleuze’ün Bergson ve Nietzsche okumalarında temel vurgu hep yöntem üstüneydi. Di er bir deyi le, her iki filozofun dü üncelerinin hareketi önce dü ünceyi olu turan temellere gidiyor, sonra oradan yola çıkarak dü üncenin kendisini yeni bir biçimde kuruyorlardı. Dü ünme yönteminin merkezi rolü Deleuze’ün projesinin bütünü ile ilgilidir. Bu da Kant’ın gerçeikle tiremedi i içkin ele tiri projesini tamamlamaktır. Deleuze Kant’ın sözde a kınsal yapıları empirik verilerden yola çıkarak izledi ini söyler, bütün hata buradadır:

Yukarıda dü ünce imgesinin empirik itirazlar bazında de il, prensipte iddia ettikleri bazında yargılanması gerekti ini söyledik. Ancak, bu dü ünce imgesine yöneltilecek ele tiri tam olarak sözde prensiplerini bazı verilere, özellikle de Tanıma gibi, günlük banallinin ki ile mi hali olan önemsiz verilere dayalı kestirim üstüne kurmu oldu udur; sanki dü ünce kendi modellerini daha tuhaf ve daha ödün verici maceralarda aramamalıymı gibi (Deleuze, 1994, s. 135).

Oysa Kant Cogito’ya zamanın “saf ve bo formunu” ekleyerek gerçek a kınsal yapıya ula ma konusunda büyük bir adım atmı tır. “Dü ünüyorum” belirlenimi (determination)

“Varım” önermesinin belirlenmemi (indeterminate) varolu una, belirlenmemi olanın hangi form altında belirlenebilir (determinable) oldu unu belirtmeden anında dayandı ı süreçte Cogito dü ünme olana ının kenarında duracak ancak dü ünemeyecektir. Belirlenebilirin formu onda eksiktir. Bu form bir maddeye atıfta bulunan belirli bir form ya da bir imdiye atıfta bulunan bir bellek de ildir, zamanın saf ve bo formudur. “Dü ünçeye dü ündü ü ey bazında Farkı katan ve dü ünçe içinde Farkı olu turan, belirlenmemi olan ve belirlenim arasındaki fark formunda bo zaman formudur” (Deleuze, 1994, s. 276). Gerçek a kınsal yapıyı burada ke federiz. Kant’ın Kopernikçi devrimi de budur: Zamanı hareketten önceye, farklı bir konuma yerle tirmek, onu birincil kılmak. Zaman artık içinde hareketin gerçekleşti i eyden ibaret de ildir, hareketle ölçülmez, bo ve saf olarak bir forma sahiptir. “Hareket eden ve de i en her ey zamanın içindedir ancak zamanın kendisi de i mez, hareket etmez [...] Ebedi bir form de ildir, ebedi *olmayan* formudur, de i im ve hareketin sabit formu” (Deleuze, 1984, s. viii). Bo zaman formu demek, zamanın bizzat kendisinin geçi ini sağlayan form demektir. Ancak bu bir formdur. Deleuze’ün Bergson’unda gördü ümüz gibi bu form farklıla ma prensibi ile i leyen virtüelin yapısı ba lamında anlaşılabilir, öyle anlaşılmalıdır da. Di er türlü “virtüel yapıdır” ifadesini de anlamamız zorla ır. Dü ünçe bo ve saf zaman formunda kendi düzlemine, dü ünçe olmayana, dü ünülemeyecek olanın içine dalar. te Cogito’da eksik olan, Kant’ın tamamladı ı ey budur. Ancak Deleuze Kant’ın Ben’deki bu kırılmaya, zamanın yarattı ı bu çatla a ula tıktan sonra onu onarmaya çalı tı ını, bu çatla ı, gerçek a kınsal yapı olan zaman tarafından olu turulan bu kırılmayı empirik düzlemde doldurmak için u ra tı ını söyler. Burada Kant kendi a kınsal ele tiri projesini tamamlamaktan vazgeçerek Benli in birli ini yetilerin birli i ile garanti altına almaya çalı mı tır. Nasıl Cogito’nun kendi birli ini garantiye almak için bir Tanrı’ya ihtiyacı varsa, Kant’ın Benli i de aynı ölçüde sa duyuya (common sense) ihtiyaç duyar. Kant böylece Nietzsche’nin söyledi i gibi problemi de erler ba lamında ortaya koymadı ı için kendi ele tiri projesini tamamlayamamı tır (Deleuze, 2002, s. 1). A kınsala ula tıktan ve burada empirik olan içinde olu an çatla ı gördükten sonra daha ileri gitmek, bu çatla ı ke fe çıkmak, burada deney yapmak yerine geri dönerek Benli i onarmaya çalı mak, a kınsal yöntemin kendisinden, benli in ne i e yaradı ını, hangi kuvvetin benlik formunda kendini gösterdi ini anlamamaktan, anlamak istememekten kaynaklanır Deleuze’e göre.

[...] Kant’ın duyumsanabilirin ötesinde ke fetti i alan, ele tirel güçlerin üstünde bir sınırlama olarak ele tirel güçlerden kaçma i levini etkin biçimde gören

ele tirinin sınırları dı ında bir bölgenin yaratımıdır. Bunun tersine, bütünsel bir ele tiri, bütün birle ik ufkun ele tirinin yerinden edici sorgusuna açık ve hassas [vulnerable] oldu u materyalistik, monistik bir perspektifi gerektirir. Dolayısıyla, ele tirinin kısmi kalmasını gerektiren (ya da buna izin veren) a kınsal yöntemin kendisidir. deal de erler güvenli biçimde duyumsanabilirin ötesinde [suprasensible] korunurken Kantçı ele tiri do runun ve ahlakın kendisini tehlikeye atmadan do ru ve ahlak ile ilgili iddialarla u ra maya devam edebilir (Hardt, 1993, s. 29).

Sorun, Kantçı ele tirinin problemin do rulu unu bir çözüm bulma olana ı ba lamında tanımlamasıdır (Deleuze, 1994, s. 161). Oysa burada söz konusu olması gereken problemin çözüm olana ı de ildir, varlı ın kendisi problematiktir. “‘Problematik’ olan dünyanın bir durumu, sistemin bir boyutu ve hatta onun ufku ya da evidir: Bu, tam olarak deaların objektivitesini, virtüelin gerçekli ini tanımlar” (Deleuze, 1994, s. 280). Deleuze Kant’ın kendisinin dealara çözümü olmayan problemler olarak i aret etti ini söyler:

Bununla deaların zorunlu olarak yanlı problemler olduklarını ve dolayısıyla çözümsüz olduklarını kastetmez, tam tersine gerçek problemler dealardır ve bu dealar “kendi” çözümleriyle yok olmazlar, çünkü onlarsız hiçbir çözümün var olamayaca ı vazgeçilemez ko ulu olu tururlar (Deleuze, 1994, s. 168).

Demek ki Deleuze Kant’ın projesini onun tamamlayamadı ı biçimde tamamlamak için a kınsal felsefe yönteminden ileri gidecek ve Kant’ın saf ve bo zaman formuyla ortaya koydu u a kınsal alanı, onu yeniden empirik düzlemde i e yarar kılmaya çalı madan, kendi gerçekli i içinde ke fetmeye çalı acaktır. Empirik olanın ko ulunu olu turan a kınsal alan, empirik olana geri dönülmeden bamba ka terimlerle, bamba ka bir biçimde, di er bir deyi le kendine özgü özellikleriyle anla ılmalıdır. Deleuze’ün a kınsal empirisizm olarak tanımladı ı kendi yönteminin her anlamda sırrı budur: Fark.

3.3 İçkinlik Düzlemi ve A kınsal Alan ya da Empirisizmin Sırrı

Deleuze kendi yöntemini “a kınsal empirisizm” olarak tanımlar. Öncelikle bu terimi açıkla a kavu turmak gerekir. A kınsal felsefe olarak ele tirdi i Kant felsefesi de dahil olmak üzere belirli bir felsefe gelene ini Deleuze’ün her seferinde vurguladı ı içkin felsefeden

ayırarak hayati önemdedir. Deleuze kendi felsefesi bakımında a kınısaldan bahsederken burada bir çeli ki söz konusu de ildir. Aksine Deleuze bilinç olmasaydı a kınısal alanın saf bir içkinlik düzlemi olarak tanımlanaca mını söyler (Deleuze, 2001, s. 26). Peki, içkinlik düzlemi nedir? Deleuze içkinlik düzleminin in a edilmesi gerekti ini, içkinli in in acılık oldu unu söyler ve öyle devam eder:

Verili olan her türlü çokluk, düzlemin bir alanı gibidir. Bütün süreçler içkinlik düzlemi üstünde ve verili bir çokluk içinde meydana gelir: Birle tirmelerin, öznel tirmelerin, rasyonelle tirmelerin, merkezile tirmelerin herhangi bir özel statüsü yoktur; bunlar ço unlukla çoklu un büyümesini, çizgilerinin yayılımını ve açılanmasını, yeni bir eyin üretilmesini engelleyen bir çıkmaz ya da kapanma olu tururlar (Deleuze, 1995, s. 146).

Deleuze felsefeyi bir çokluklar mantı ı olarak gördü ünü söyler ve kavram yaratımının bu düzlemde bir alan yaratma, var olan alanlara yeni bir tane daha ekleme, yeni alanı ke fetme, eksik olanları doldurma oldu una i aret eder. Ona göre, dü üncenin yerini alan in acılık, ileti imin yerini alan ise ifadeciliktir (Deleuze, 1995, s. 147). n acılı ın kar ısına yerle tirdi i ifadecili e daha sonra de inece iz, ancak imdilik içkinlik düzlemi olarak adlandırdı ı bu in acılı ın felsefe ve yeninin yaratımı için ne anlama geldi ini kavrayabilmek için Deleuze'ün dü ünce imgesi ve içkinlik düzlemi ili kisi üstünde biraz daha durmakta yarar vardır.

Bütün dü ünceler, bir içkinlik düzleminde bulunan dü ünce imgesi üstünde ekillenirler. Her dü ünce imgesinin, içkinlik düzleminin ön kabulleri, kavramları, kavramsal ki ileri oldu u gibi olu turdu u alanda kendili inden ortaya çıkan illüzyonlar, kötü hisler ve hatalı algıları vardır. Hiçbir dü ünce imgesi “bir sakin belirlenimler seçkisine” indirgenemez (Deleuze & Guattari, 1994, s. 54). Yarattı ı kavramlar düzleminde filozofun öngörmedi i, öngöremeyece i hareketler belirir. Örne in Descartes'ın çalı malarında konu an “budala” Descartes'ın bilinçli olarak yarattı ı bir ki i de ildir. “Kelimeleri ya da cümleleri de açmalı ve içlerinde ne söylendi ini bulmalıyız” (Deleuze, 1995, s. 96) derken Deleuze dü ünce imgesinin alanını popüle eden ve filozofun kontrolü dı ında, ondan ba ımsız, adeta bir delilik içinde mırıldanan dü üncenin içkinlik düzleminde yükselen bu hareketlerini kasteder. Felsefenin bir yaratım olması ancak bu hareketlerin varlı ı ile mümkündür. Bu dü ünce imgeleri, aynı anda birlikte bulunurlar, birbirlerinin içinden geçerler, kimi kavramsal çizgileri

çakı ır, kimi paralel gider. “Felsefe olu tur, tarih de il; düzlemlerin bir arada varolu udur, sistemlerin birbirini ardına gelmesi de il” (Deleuze & Guattari, 1994, s. 59). Deleuze bu sebeple felsefe tarihinin bu kavramsal ki ilerinin, düzlemlere göre de i imlerinin ve kavramlara göre gösterdikleri çe itliliklerin üstünden geçmesi gerekti ini söyler (Deleuze & Guattari, 1994, s. 62). Kendi felsefesini böylesi bir felsefe tarihi anlayı ı ile olu turan Deleuze’e göre, felsefede yeninin yaratımı içkinlik düzlemindeki hareketleri, gözden kaçan, söylenmeyen, aç ı a çıkarılması gereken hareketleri de yeni ba lantılarla ortaya çıkarmaya ba lıdır.

Deleuze gerçek felsefenin ve yaratımın amacı olarak dü ünce imgesini yok etmeyi sayarken elbette kendisinin de fark temelinde ekillenen bir dü ünce imgesi önerdi inin farkındadır. Burada dikkat edilmesi gereken kritik nokta, kendini varsayan ön kabulleri yok etmektir; yani içkinlik düzlemini ba ka bir eye, “a kın” bir eye içkin kılan, ba ka bir eyin içine yerle tiren dü ünce hareketlerini yok etmek. Dü ünce imgesi olmayan bir dü ünce “dü ünce içinde do an, herhangi bir do u tan gelme ile verili ya da hatırlama tarafından önden varsayılmı olmayan, kendi jenitalli inden kaynaklanan” bir dü üncedir ona göre (Deleuze, 1994, s. 167). Dü üncenin jenitalli i, kendi içindeki üretken farkta gizlidir: Tam olarak saf bir içkinli in içindeki farkın olu turdu u yapıda, kendini farklıla tırmak için kendini ba ka bir eyden ayırmak zorunda olmayan, olumlu farkın yapısında. Deleuze “içkinli i ba ka bir eye teslim etmeyecek bir düzlem var mıdır? Herhangi bir a kını taklit etmeyecek bir “en iyi” düzlem var mıdır?” diye sorar ve içinde gerçek felsefe olarak tanımladı ı felsefenin tohumlarını ta ıyan yanıtı yine kendisi verir:

[Gerçek] içkinlik düzleminin aynı anda dü ünülmesi gereken ve dü ünülemeyecek olan oldu unu söyleyece iz. Dü ünce içindeki dü ünce olmayandır. Bütün düzlemlerin zeminidir, onu dü ünmeyi ba aramayan her türlü dü ünülebilir düzleme içkindir. Dü ünce içindeki en mahrem ey ancak aynı zamanda mutlak dı arısıdır-herhangi bir dı dünyadan daha uzak bir dı arısıdır çünkü herhangi bir iç dünyadan daha derin bir biçimde içerisidir (Deleuze & Guattari, 1994, s. 59).⁶

⁶ Orijinal metinde bulunan “THE” ifadesi için tam bir Türkçe kar ılıklı bulunmamaktadır ancak ifade edilen anlamın Türkçe’de “gerçek” kelimesiyle kar ılanabilece ini dü ünüyoruz. Burada “gerçek” kelimesi, “somut” ya da “do ru” anlamında de il, “aslolan” anlamında kullanılmı tır. Orijinal metin öyledir: “We will say that THE plane of immanence is, at the same time, that which must be thought and that which cannot be thought. It is the nonthought within thought. It is the base of all planes, immanent to every thinkable plane that does not succeed in thinking it. It is the most intimate within thought and yet the absolute outside-an outside more distant than any external world because it is an inside deeper than any internal world [...]” (Deleuze & Guattari, 1994, s. 59)

Peki, dü ünce imgesinin kendini varsayan ön kabullerinden kurtulmuş dü ünme eylemi nedir? Deleuze'ün bahsettiği felsefe, gerçek içkinlik düzlemine kendini yerleştiren ve dü ünce olmayan, dü ünülemeyecek olandan kaynaklanan felsefe nasıl bir felsefedir? İngilizlerin felsefedeki rolleri hakkında söyledikleri Deleuze'ün bu konuda dü ündüklerini ele verir: İngilizler başka herhangi bir şeyi varsaymadan içkinlik düzleminin içinde yaşarlar çünkü herhangi başka bir şeyi önsel olarak varsaymadan, daha doğrusu bütün ön kabullerin yalnızca uyuşmazlıklardan ibaret olduğu, bir tür orijinal temelsizliği tek ön kabul olarak benimseyerek, diğer bir deyişle her an dünya ile yeniden tanımlanarak felsefe yaparlar.

Dünyada bir şey bizi dü ünmeye zorlar. Bu şey, bir tanıma nesnesi değil, aslolanadır [fundamental] bir kavramdır. Kavramlaştıran şey Sokrat, bir tapınak ya da bir şeytandır olabilir. Bir duygulanımsal ton [affective tone] yelpazesi içinde kavranabilir: Hayret, korku, nefret, acı çekme. Hangi tonda olursa olsun ilksel karakteristiği yalnızca duyumsanabilir [sensed] olmasıdır. Bu anlamda tanımaya [recognition] kavramdır (Deleuze, 1994, s. 139).

Gerçek eleştireli gücüne sahip bir felsefe her zaman tek ön kabulü olarak böylesi bir kavramla mayı alan felsefe olacaktır. Deleuze bir felsefe tarihçisi gibi çalışarak ancak felsefeyi bir oluş olarak algılayarak kendi dü ünce imgesini yaratmıştır. Bergson'dan ayırtılmayı, farklılaşma çizgilerini izlemeyi öğrenmiş; Nietzsche'den radikal eleştirinin, dü üncenin gerçek gücünün mutlak yeniyi (her zaman yeni olan, yeninin oluşum sürecini) tanımlık eden temelini almıştır. Onun dü ünce imgesi içinde sadece duyuyla temelden ilikili tanıma (recognition) ile genellik (generality), empirik olandan yola çıkarak ağınsala ulaşma iddiası ile birlikte bu sebeple dillanır. Mutlak yeni, diğer bir deyişle her zaman yeniliğini koruyan şey farklıdır, benzerlik değil. Dü ünce bu şekilde dü ünce olmayan içinden çıkar ancak. Deleuze'e göre içkinlik düzlemi felsefe öncesine ait olduğu ve kavramlarla anında etkileşime geçmediği için el yordamıyla yapılan bir deneyi içerir ve düzeni düzlemler, patolojik süreçlerin, ezoterik deneyimlerin, sarhoşluk ve ağınsal düzenine aittir. “İçkinlik düzleminde ufka doğru yola çıkarız ve kan dolu gözlerle geri döneriz, ancak bunlar zihnin gözleridir. Descartes bile kendi dü ünü görmüştür. Dü ünme her zaman büyücünün uçuşunu takip etmektir” (Deleuze & Guattari, 1994, s. 41).

Bu anlamda içkinlik düzlemi ve Deleuze'ün “bilinç olmasaydı saf bir içkinlik düzlemi olarak tanımlanacaktı” söylediği “a kınlık alanı” (Deleuze, 2001, s. 26), temsiliyetin dünyasından tamamen farklıdır. Bu farkı Deleuze'ün düşünçesinin her zaman yeninin yaratımına yöneldiğini akıldan tutarak temsiliyetin eleştirisi üstünden anlamaya çalışır. Deleuze temsiliyetin a kınal bir illüzyon alanı olduğunu söyler ve bu alanda düşünçenin “hem iyleyişini hem de yaratımını bozan postulatlardan oluşan bir ‘imge’ ile kaplanmıştır” olduğunu söyler (Deleuze, 1994, s. 265). Bu postulatlar düşünce, duyumsanabilirlik, dea ve Varlık a kınalılık gelen dört ayaklı bir düşünce imgesi olarak dururlar.

1- Birinci illüzyon düşünçenin kendisine dair imge ile ilgilidir. Deleuze Platoncu dünyadan temsiliyet dünyasına geçildiğinde bir kaymanın meydana geldiğini ve Platoncu deanın üstün bir değer olarak garanti edildiğini iyiliğin ve deanın model olduğu üzerinden kaynaklanan ‘aynınlığın’ ya da benzerliğin bu kayma sonucunda düşünün özne üstünde temellendirildiğini söyler. Böylece dünyaya ahlaki bakış bu öznel özdeşlik (identity) içinde yayılır ve temsil edilir. Burada Descartes’i görmek zor değildir: Kendi içinde düşünün ve örtük olarak iyiye, doğrudan doğruya yöneldiği varsayılan bir özne. Ancak bu şekilde kavram özdeşliğine tabi tutulan düşünçedeki fark, “düşünmenin düşünçede yarattığı, düşünmenin jenitalinin farkı” kaybolur (Deleuze, 1994, s. 266). Bu illüzyon Nietzsche’nin eleştirisini yönelttiği düşünçenin isteminin iyiye yöneldiği varsayımı ile ilgilidir.

2- İkinci illüzyon farkın benzerliğe tabi tutulmasıdır. Kendi içinde çok çeşit gösteren duyumsanabilirliğin temsiliyet içinde kendine benzerliği olarak belirlenebilir. Illüzyon şöyledir: “Fark onu kapsayan nitelikte zorunlu olarak iptal edilme e ilimindedir, aynı zamanda e itsizlik de içine da ıldı ı uzamda e itlenme e ilimindedir.” Deleuze bunun a kınal bir illüzyon olduğunu söyler çünkü farkın niteliksel olarak ve uzam içinde iptal olduğu tamamen doğrudur, “ama yine de bu bir illüzyondur çünkü farkın doğası ne kapsandı ı nitelikte ne de içinde açıldı ı uzamdadır. Fark yoktur [...] Yokluk duyumsanabilir olan değil duyumsanabilir olanın varlığıdır [being of the sensible]” (Deleuze, 1994, s. 266). Burada Deleuze’ün a kınal alanın empirik alan ile arasındaki ontolojik farkı işaret ettiğini anlarız. “*Ko ullanılmı olan kendini ko ullanayana benzemez*” ilkesinden hareketle farkın verili olanlar arasında değil, verili olanın verili olması gerçeğinde aranması gerekliliğine vurgu yapılır.

3- Üçüncü illüzyon olumsuz ile ve ona tabi kılınan farkın, sınırlama ve kınalılık biçimi

alması ile ilgilidir. İkinci illüzyonda gördüümüz gibi aktüel olanlar arasında niteliksel ve uzamsal olarak iptal olma eilimi gösteren fark, yani yonun olan, tersine çevrilir ve aslında olumsuzluk olan olumlama, sınırlama ve karışıklık ekinde olumsuzlama gibi görünür. Oysa “ya ayan derinlikler, diyagonal olan, olumsuzlamasız farklarla doludur” (Deleuze, 1994, s. 267). Deleuze bu illüzyonun kaynağının bu sebeple derinliklerde eylemde bulunan ve duyulabilir dünyada vücut bulan içinde aranması gerektiğini söyler, diğeryer bir deyişle dealarda. deaların problematik varoluşlarının “olumsuz” olarak anlaşılması, bir önceki illüzyondan daha derin bir illüzyondur. Problematik varoluş olumsuz değildir. Deleuze burada argümanını Fransızca’da bulunan tamamlayıcı “ne” ekine vurgu yaparak sürdürür. Örneğin “istiyorum” anlamına gelen “je veux” ifadesinin olumsuzluğu “je ne veux pas” olacaktır. Burada asıl olumsuz ifade, fiilden sonra gelen “pas” ekinde bulunur. “Ne” eki, olumsuzluğu içermez, aksine boşluk doldurma eylemiyle tamamen olumlu (pozitif) olarak değerlendirilebilir. Bu sebeple Deleuze, deaların problematik varoluşları için “olumsuz bir ‘de il’ yerine tamamlayıcı bir ‘ne’ der (Deleuze, 1994, s. 267)⁷. Bu tamamlayıcı her türlü olumlamadan önce geldiği için olumlama ile pozitif arasında bir ayrım yapar: deaların ortaya konulmaları (posited) ve bunların ortaya çıkardıkları, içlerinde vücut buldukları ve çözüldükleri olumlamalar (affirmation) arasında bir fark vardır. Olumlamalar böylece yalnızca farklı olumlamalar olmaz, aynı zamanda “farkların olumlanmaları” olurlar. Diğeryer bir deyişle farkların olumlanması olarak anlaşılabilir. Olumlama, problemlerin farklı ortaya konulmaları olarak anlaşılabilir. Pozitiflik tarafından üretilir (Deleuze, 1994, s. 267). Virtüel çokluklar olan dealarda olumsuza yer yoktur, olumsuz ancak Fransızca cümle yapısında olduğu gibi olumlamadan, bütün eylemlerden sonra, olumlamanın güçsüz gölgesi gibi ortaya çıkar. Ancak bu gölge, deaların tamamen pozitif olan varoluşu ile karıştırılmamalıdır ve olumsuzluğun varlığına atfedildiğinde “diyalektik bozulunun uzun tarihi baları” (Deleuze, 1994, s. 268). Deleuze bu bozulmanın ahlaki varsayımları ve pratik sonuçları olmasaydı üstünde durulmaya değer olduğunu söyler ancak bu varsayım ve sonuçlar bazı hayati tehlikeleri barındırır: Olumsuzun böylesi değeryer kazanmasının eylemler içinde “bu girişimin tutucu ruhu, buradan ortaya çıktığı varsayılan olumlamaların bayağılığı ve en önemli görevimizden, yani *problemleri belirlemek ve onların içinde kendi yaratım ve karar verme gücümüzü*

⁷ Deleuze bu noktada “mon” ile “oukon” ayrımından yola çıkar. “Mon” henüz varlık olmayan anlamındayken, oukon varlığın olumsuzlanması anlamını taşır. Felsefi terim bakımından Bendann “mon”da “oukon” tarafından karılanmayan belirli bir zamansal anlam olduğunu bahseder: “[...] enerjik ve olmak üzere olan bir eylem anlamındadır. Gizemlidir [...] Asla matematiksel ‘hiçlik’ [nothing] değildir. Pek çok kere bir formu olmayan ancak bir biçimde var olan anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda mon önemli bir eylem anlamına evrilmiştir: özgürlük. Mon belirlenemeyen anlamında insan özgürlüğüdür. Buradaki anlam belirsizliktir, bir eylem olarak belirlenemeyecek olandır.” (Bendann, 2004, s. 191-192)

gerçekle tirmekten alıkonulmamız” vardır (Deleuze, 1994, s. 268)⁸. Demek ki Deleuze’ün u ra tı ı bu sorun, bütün felsefesi gibi yeninin yaratımı ve dolayısıyla özgürlük ile ilgilidir.

4- Dördüncü illüzyon ise Varlı ın analogik olarak anla ılması ile ilgilidir. Burada Varlık, kendi içinde kategorilere bölünmü olarak anla ılır, bu kategoriler Varlı a ancak kendileri yoluyla katılan bireylerden daha üstündürler. Ba ka bir deyi le Varlık, tekilliklerden de il, bu tekilliklerin bir takım farklar ta ıdıkları ancak genel olarak kendisine katıldıkları kategorilerden olu ur. Tekil olanlar, bireyler, kategorilerden (örne in türlerden) sonra gelir ve farkları, kategoriye katılmalarını sa layan benzerliklerine göre ikincildir. Tamamen temsiliyetin gerekliliklerine dayanan biçimde yapılan bu fark da ıtımı, özsel olarak dünyaya analogik bakı a aittir (Deleuze, 1994, s. 269). Gerçek bireyler yerine farkların benzerliklerde eritildi i, farkların benzerliklerle kar ıla tırılıp istisnaya dönü tükleri kategorilerle, soyut kavramlarla dü ünmenin temeli buradadır.

Temsiliyetin dü ünçe imgesini böyle ele tirirken Deleuze’ün amacı, dü ünceyi hapsoldü u bu kısır alandan kurtarmaktır. Temsiliyetin dü ünçe imgesi, özne ve nesne dünyasını kuran ve dü ünceyi buraya hapseden imgedir.

Özne ve nesne dünyasını kuran her eye kar ı bir a kınsal empirisizmden bahsedece iz. Bu a kınsal empirisizmde vah i ve güçlü bir ey var, bu elbette duyumsama elementi de ildir (basit empirisizm), çünkü duyumsama yalnızca mutlak bilincin akı nda bir kırılmadır. Bu daha ziyade, iki duyumsama birbirine ne kadar yakın olursa olsun, birinden di erine olu olarak, güçte artı ya da azalı (virtüel nicelik) olarak geçi tir (Deleuze, 2001, s. 25).

Di er bir deyi le a kınsal empirisizm, dü ünülemeyeni duyumsamak, dü ünçenin dü ünülemeyen temellerinde dola mak üstüne kuruludur: Verili dünyanın kendini iptal etmeye yönelen farklarına aldanmadan a kınsal alanda meydana gelen asıl i lemi, farklıla ma i lemini duyumsamak. Deleuze bu konuda Artaud’nun söylediklerini hatırlatır: Artaud için problem dü ünçesini yönlendirmek ya da dü ündü ü eyin ifadesini mükemmelle tirmek de ildir. Problem basitçe bir ey dü ünmeyi ba armaktır (Deleuze, 1994, s. 147).

⁸ Metindeki vurgu bize aittir.

Dü ünmek yaratmaktır – ba ka bir yaratım yoktur – ama yaratmak öncelikle dü ünce içinde “dü ünme”yi olu turmaktır. Bu yüzden Artaud içsellik [innateness] oldu u kadar hatırlamanın da [reminiscence] kar ısına jenitalli i çıkarır ve böylece bir a kınsal empirisizmin prensibini ortaya koyar (Deleuze, 1994, s. 147).

Deleuze dü üncenin her zaman bir i aret (signal) ya da ilksel bir yo unluk (primary intensity) temelinde gerçekle ti ini söyler (Deleuze, 1994, s. 243). Bütün bir temsiliyetin dü ünce imgesini kaldırmayı ba ardı ımızda ya da daha derine giderek temelinde yatan temelsizli e ula tı ımızda “yalnızca duyumsanabilir olandan yalnızca dü ünülebilir olana geçi i” deneyimleriz. Dü ünmek, Cogito'nun yalnızca olana ına sahip oldu u ancak gerçekle tiremedi i bir eylemdir, çünkü Cogito içinde dü ünmenin gerçekle ece i alana, zamanın saf ve bo formu tarafından yaratılan a kınsal alana sahip de ildir. Kendi dı ında, içinde belirlenebilece i ve böylece dü ünebilece i hiçbir ey yoktur. Deleuze için bu sebeple algılam (percept) ve duygulamaların (affect) bunları deneyimleyen insandan ba ımsız bir biçimde varolu a sahip olmaları hayati önemdedir. Dü ünmek her zaman bir çoklu a katılmaktır. O çokluktan bir eyler çıkarmaktır. Ancak bu çokluk, fiziksel bir çokluk olarak anla ılamaz. Bergson gibi Deleuze de niceliksel ve süreksiz çokluk ile niteliksel ve sürekli çokluk yani süre arasındaki ayrımı üstünde büyük bir dikkatle durduktan sonra, niteliksel ve sürekli olarak tanımlanan süreyi bir adım öteye ta ımı ve onun da temelinde niteli in de il, nitelikte kendini ima eden yo un niceliklerin daha temel olan varlı ını ortaya koymu tur. Deleuze'ün yo un tekilliklerden olu an çokluklar derken neyi kastetti i ancak Bergson'un süre kavramı ba lamında anla ılabılır. Yo un tekillikler “do alarını de i tirerek bölünme gücüne” sahiptir ve iki yo unluk asla birbirine özde de ildir (Deleuze, 1994, s. 254). Süre de daha önce gördü ümüz gibi ancak kendi do asını farklıla tırarak bölünebilen bir bölünemez olarak tanımlanmı tı. Bu anlamda dealar, virtüel yapılar olarak yo un tekilliklerden ve bunların birbirleriyle ili kilerinden olu urlar. Deleuze deanın varolu modu olarak tanımladı ı problemin, çözümleri dı ında var olmadı ını söyler, ancak bu ifadenin anlamı çok farklıdır çünkü çözümde yok olmaktan ziyade, “çözümlerinde ısrar eden ve ya amaya devam eden” problemler söz konusudur (Deleuze, 1994, s. 163). Bir problem belirlendi i anda çözümlenir ama belirlenmesi çözümümüyle aynı ey de ildir. te problemin, di er bir deyi le deanın bu çözümler, aktüelle meler üstünde bir bulut gibi ısrar eden varlı ını duyumsamak, ancak bir i aret temelinde gerçekle ir. Bu da ba ımsız varlıklara sahip algılam ve duygulamalar yoluyla

mümkündür. Duygular, başka birine dönüşüdür. Bunlar his değildir, kendileri aracılığıyla her kim yaşıyorsa onun ötesine geçen olurlar, dönüşümlerdir (becomings). Algılamalar ise kendilerini deneyimleyen herkesten bağımsız olarak yaayan duyumsamalar ve ilikilerden oluşan paketlerdir (Deleuze, 1995, s. 137). Her zaman düşününenin kendisi yoluyla gerçekleştiği iaret, onları deneyimleyenden bağımsız bir varlığa sahip olan, diğer bir deyişle öznel olmayan algılam ve duygular içindeki nitelikte kendini hissettiren yoğunluk farkındadır. Köüllanmış olanı köüllayanın farkını hissettiren ve empirisizme ağınsal bir prensip kazandıran da duyumsanabilirin bu varlığıdır (being of the sensible). Nietzsche’de güç istenci kendini “farklılaşan duyumsanabilirlik” olarak ortaya koyar ve bu şekilde “yüksek empirisizmin” özsel karakteristiği olan ağınsal yoğunluk prensibini ifade eder (Rölli, 2003, s. 37). Empirisizm, düşününenin bir ifadesi olarak devamlı kendi yaratıcı temelini geri döner, bunu yaratılan formların olumunu düşünerek yapar, duyumsanabilirin varlığı empirisizmin sürekli olarak kendisine geri döndürülmüş ağınsal prensibi oluturur. “Empirisizm, yaamın farklılaştırıcı aktivitesi olarak belirlenimi çağırın farkı ortaya çıkarır, ama yalnızca kendi sırrı olarak” (Ford, 2005, s. 66).

Peki, bir iaretle bağılayan düşünme eylemi nasıl bir yaratımdır? Deleuze şöyle der: “Düşünmek her zaman deneyimlemek, deney yapmaktır, yorumlamak değil deney yapmak ve deneyimlediğimiz, deney yaptığımız şey her zaman aktüelliktir, var olmaya bağılayan, yeni olan, ekil almaya bağılayan şey” (Deleuze, 1995, s. 106). Diğer bir deyişle, düşünce her zaman kendini oluturan kaynağına giderek, bilincin bilinçdışı temellerinde dolaşır; tam da bu sebeple Deleuze düşünmenin temel olarak bir hırsızlık olduğunu söyleyebilmektedir (Deleuze, 1994, s. 200). Bir fabrika gibi ileyen bilinçdışından çaldığı düşünceleri bilince kazandırır. Yeninin yaratımı sürecini Bergson’un virtüel-aktüel kavramlarıyla anlamadığımız sürece, Deleuze’ün demek istediğini anlamamız pek mümkün değildir. Deleuze düşünme ve anlam yaratımı konusunda yine Bergson’a başvurur ve Bergson’un dili de belleği analiz ettiği gibi analiz ettiğini söyler:

Bize söyleneni anlamak iklimiz, anıyı bulmak iklimizle aynıdır. Anlamı, duyulan sesler ve bağılantılı imgeler bazında yeniden oluturmaktan çok farklı bir biçimde, kendimizi bir kerede anlam elementinin içine, sonra da bu element içindeki bir bölgeye yerleştiririz. Varlığa gerçek bir sığınağı (Deleuze, 1991a, s. 57).

Bu ekilde virtüel düzlemde bulunan anlamlar, aktüelle tikçe, di er bir deyi le yaratıcı dilde belirlendikçe farklılı ırlar. Burada önermeler mantı ından çok farklı bir dil anlayı ı vardır. Deleuze'e göre dilin olumsuz biçimde, kar ıtlıklar içinde ele alınmasının nedeni dilin bilinçdi ına, bilincin bakı açısından bakılması, ba ka bir deyi le hâlihazırda konu an de il, dinleyen olunmasıdır. Daha az bir yerden ba lanıldı ı için dil olumsuz gibi görünür. Bunun yerine konu an ve anlamlar yaratan tarafta, dilin sıfır noktasında bulunuldu unda dilin içerdi i farklar her zaman olumlu olacaktır (Deleuze, 1994, s. 204-205). Konu an tarafından ele alındı ında dilin kullanımı aktüelle medir ve bu sebeple gerçek yaratımdır. Çünkü hatırlamak gerekirse “aktüel ko ullar vücuda getirdikleri tekilliklere [singularities] asla benzemezler. Bu anlamda aktüelle me ya da farklılı ma her zaman gerçek bir yaratımdır” (Deleuze, 1994, s. 212). Anlam her zaman virtüelde bulunan bir olay olarak dilde aktüelle tikçe farklılı ır. Dü ünçe, virtüelin aktüelle ti i, ya amın kendisiyle bulu tu u koninin sivri, en kasılmı ucunda bu ekilde anlamın sınırlarında dola ır, dilde kendini belirledikçe de anlamı farklılı tırır.

Ancak elbette yeni anlam yaratımı için dilin özel bir biçimde, yani yaratıcı olarak, konu an ya da yazan tarafından kullanımı arttır. Tamamen i levsellik amacıyla gerçekle tirilen günlük dil kullanımları (Bergson'da gördü ümüz eyleme yönelik devindirici mekanizmalardan olu an eylem-anılar gibi) var olan anlamı tekrar etmekten ba ka bir i e yaramazlar. Dü üncenin gerçekten dü ünebilmesi, di er bir deyi le yaratabilmesi için nasıl kendi içindeki farka, dü ünülemeyene ihtiyacı varsa, anlamı de i tirecek dilin de ifade edilemeyene, güçte bir artı ya da azalı , daha do rusu bir geçi olarak duyumsanana, duyumsanabilirin varlı ına ihtiyacı vardır. Bu da yine zamanın bo ve saf formu olan Aion⁹ içinde, Benlikte oldu u kadar verili bir anlamda da kırılma ya da çatlama yoluyla gerçekle ir.

Yazıda bir dilin belirli olan anlamı sarsılır, yorumlama, hazır de erlendirmelerin di ına do ru yöneldi inde yeni anlamlar ortaya çıkar ve bu yeni anlamlar istikrar kazandıklarında yeni dealar ortaya çıkar. Bir dea bu yeni yapıların anlamından ba ka bir ey de ildir. Ontoloji yeni boyutlar kazanır, ama bu dönü üm ancak

⁹ Deleuze Aion'u öyle tanımlar: “Aion zamanın ebedi gerçe idir: kendini var olan bedensel içerikten özgürle tirmi ve dolayısıyla kendi çemberini açmı , kendini düz bir çizgi olarak uzatan zamanın saf bo formu. Belki de bu yüzden daha fazla tehlikeli, daha fazla labirentvari ve daha fazla ızdırıp vericidir.” (Deleuze, 1990, s. 165).

ontolojik dönü ümler de erlendirici dönü ümler oldu u sürece gerçek sonuçları beraberinde getirir. Edebiyat yalnızca dü ünmenin herhangi bir temellendirilmi imgeye sürekli direni inin ifadesi de ildir, aynı zamanda ya amın herhangi belirli bir de er sistemine sürekli direni inin ifadesidir (Ford, 2005, s. 65).

Anlam kendi ifadesi dı nda var olmayan ve temelde “verili bir deanın parlayan noktalarının ayırımına ve da ılımına” ba lı olan bir eydir (Deleuze, 1994, s. 278). Bu parlayan noktalar deanın yapısını kar ılıklı ili kilerle kuran yo un tekilliklerdir. çinde açımlandı ı nitelikte kaybolma e ilimi gösteren bu tekillikler, kendilerini ima (implication) yoluyla korurlar. deada içerilirler ve duyumsanabilirin varlı ı sayesinde, güçte azalma ya da artı olarak duyumsanırlar. te bu sebeple dilsel ifadede stil, kendi içinde ima edilen farklara göre ifadenin bilinmeyen yönlerine do ru geli mesine izin vererek bir ifadenin kendine özgülü ünü ve yenili ini korur. “Bir ifade ba ka ifadelere kar ıt olarak konumlandı nda, olumsuzlanabilir oldu unda tekil olmaz, ancak kendisini olu turan kuvvetlerin farklı çizgilerine göre kırıldı nda ya da çatladı nda tekil olur” (Ford, 2005, s. 51). te Deleuze’ün üstünden ya amın geçmesine izin verdi ini söyledi i yazı bu ekilde, kendi içinde açıkça ifade etti inden daha fazla bir ey barındırır. Burada dilsel bir temsil de ildir söz konusu olan, aksine temsil edilmeyenin, edilemeyen hareketidir. Yazıda bu ima edilen, içerilen, ancak hiçbir zaman açıkça görünmeyen hareketlerle gerçek bir “kar ıla ma” meydana gelir. Yaratıcı yazı sürecinde bu “kar ıla ma”, okur için oldu u kadar yazar için de beklenmeyen bir eydir. Söylenenlerin aralarında, söylenilmeyenlerde bulunan hareket ettirici kuvvetler, böylelikle yazıyı ele geçirir, kendi varlıklarını yazının üstünden geçerek ancak hiçbir zaman tam olarak ifade edilmeden hissettirirler. te Deleuze’ün ifadecili inin temeli budur: fade her zaman ifade etti i, daha do rusu ifadesine yöneldi i eyden ba ımsız olan, ondan ba ka ve ondan daha fazla bir eyler içerir. Deleuze kendi felsefesini in acılık olarak tanımladıktan sonra ileti imin yerine de ifadecili i koydu unu söylerken böylesi bir büyük yaratım potansiyeline sahip bir ifade kavramsalla tırmasından yola çıkmaktadır. fade edilen bir anlamda “bilinçdı ı virtüel deadır” (Deleuze, 1994, s. 253). Bu noktada da Deleuze’ün Bergson ve Nietzsche okumalarını birle tirmek gerekir. Virtüel çokluk olarak ontolojik bilinçdı ndan (Deleuze, 1991a, s. 71) adeta sızan ve kendi aralarında farklıla an ili kileri ta ıyan deanın yapısı, Nietzscheci ebedi dönü ün de erlendirmesine, di er bir deyi le farkın kendisinin tekrarına tabi tutulur. Deleuze “Logic of Sense” kitabında olay olarak kavramsalla tırdı ı anlama dair unları söyler:

Olaylar bizim içimizde ya ama geçti i kadar bizi bekliyorlar ve bizi içeri davet ediyorlar. Bize i aret veriyorlar: “Yaram benden önce vardı, ben onu ta ımak [embody] için do dum.” Bu, olayın bizim içimizde yarattı ı bu istenci yakalamak, [...] meselesidir (Deleuze, 1990, s. 148).

Ya amak ve yaratmak böylece, her zaman ya amın içinden geçen, ya amı oldu u ey yapan kuvvetleri tanımak, duyumsamak, onları de erlendirmekten ba ka bir ey de ildir. Burada bir temelden hareket eden do ru-yanlı ba lamında bir de erlendirme de il, soy bilimsel bir de erlendirme söz konusudur. Dü ünmenin üretken ifadeselli i ile ilgilenen soy bilim, dü üncenin her önemli bile enini aynı anda hem bile enin tikelli ini ekillendiren anlama göre hem de bile eni olu turan kuvvetler bütünlü ünün ba ka fenomenlerin çe itli kuvvetleri ile devam ettirdi i ili kilere göre geli tirir (Ford, 2005, s. 54). “Yaram benden önce de vardı, ben onu ta ımak için do dum” cümlesi, ya amın farklıla tırıcı kuvvetinin, farklıla ma prensibinin derinlerde, adeta ya amın bilinçdi nda yarattı ı anlama bilinçli olarak katılma çabasının, di er bir deyi le yaratıcı biçimde ya ama çabasının ifadesidir. Köle, rahip ya da tirandan farklı olarak güçlü bir insan olarak ya amak, olumlamacı olmak, bilincin reaktifli ini aktif olu la kırmak bunu gerektirir.

Di er yandan Deleuze’ün çözülmü Benlik sistemi olarak atıfta bulundu u ebedi dönü ün dü ünürünün sistemi içinde “olanaklı bir dünyanın ifadesi olarak Öteki” olarak özetledi i ve felsefenin in acılı ının yanına ileti im yerine yerle tirdi i ifadecili inin temeli, içerilen yo unluklara, ima edilen ancak hiçbir zaman tam olarak açılanmayan farklara dayanır. Dünyada açımlandı ı ölçüde kendini iptal etme e iliminde olan farkın üretkenli i, ancak içerilen (enveloped, implicated) yo unluk duyumsandı nda anla ılır. Deleuze’ün özne ve nesne dünyasını olu turan her eye kar ı önerdi i a kınsal empirisizm, böylesi bir Öteki kavramsalla tırmasıyla, Ötekini Ben dı ndaki, bana benzer bir ey olmaktan çıkarır. Onu, a kınsal alana ve virtüelin yo un çokluklarının oyunundaki üretken farka ba lar. Aslında her ey Nietzsche’nin geli tirdi i ve vurguladı ı tavırla, yani ansın bütünsel olarak olumlanmasıyla ilgilidir. Farkın ve tekrarın oyunu ansın bütünsel olarak olumlanmasıyla Aynı olanın ve temsiliyetin yerini almı tır (Deleuze, 1994, s. 284). Çünkü ans olasılık de ildir, olumlanan olasılık de ildir. Olasılık her zaman bir sonuç ile zarın kaç geldi iyle ya da gelebilece i ile ilgilenir. Oysa ans her zar atılı nda bizzat bu atılı ın kendisidir, atılı ın

gerçekleebilmesinin kendisini olumlar. Gökyüzündeki dea-problemler yeryüzünde her zaman zaferle çözümler. Bu ikisi arasında ikisini ayıran ve zorunlu olarak ba layan (zarın atılmasını ve tekrar yeryüzüne dü mesini sa layan) Aion bulunur, saf ve bo zaman formu. Aion'un imdisi, aktörün ve dansçının imdisi (Deleuze, 1990, s. 168) oldu u kadar dü ünürün de imdisidir. Yaratımın hikayesinin özü her zaman budur. Ontolojik oyun, saf bir oyun deası, oyundan ba ka bir ey olmayan oyun. Bu yüce oyuna en yakın olan insan oyunu Rimbaud'nun dedi i gibi sanat eseridir (Deleuze, 1994, s. 283). Di er bir deyi le yaratımın kendisi.

Bir yaratım olarak felsefe de, felsefi anlayı ı oldu u kadar felsefi olmayan bir anlayı ı gerektirir. Burada felsefi olmayan anlayı tan kasıt kavramı (concept) oldu u kadar, algılam (percept) ve duygulamaları (affect) da içinde barındıran üçlü bir yapıdır. Deleuze felsefede stilin üç kutbunu öyle tanımlar: Yeni dü ünme biçimleri olarak kavramlar, yeni görme ve anlamlandırma biçimleri olarak algılamalar ve yeni hissetme biçimleri olarak duygulamalar (Deleuze, 1995, s. 165). te bu üçü olmadan yalnızca kavramlar yoluyla bir filozofu tam olarak anlamak mümkün de ildir Deleuze'e göre. Anlam, her zaman içerilen yeni görme ve duyumsama biçimlerinde kendini gösterir. Felsefe prati i de bu anlamda artık solipsist bir dü ünürün kendini dünyadan uzakla tırarak yaptı ı bir eylem de ildir. Aksine Deleuze'ün bahsetti i dü üncenin imgesiz kuvveti ile dü ünen filozof dünya *üstüne* dü ünmez, "yaratıcılı ın ikiye katlanmı kuvvetinin sınırında ortaya çıkan imgeler ve ifadelerle dünya *içinden [through]* dü ünür" (Ford, 2005, s. 52). Dü ünçe deneyi her yapıldı ında ve dille ifade edilmeye çalı ldı ında virtüelin aktüelle mesi gibi yalnızca ifade edilmek istenenin de il bütün bir düzlemin ortaya çıktığı görülür. Anlam önermelerle kısıtlanamaz, bütün bir düzlemedir, atmosfer gibi önermelerin oldu u kadar eylerin üstünde de uçu ur. Felsefe, felsefi olmayanın içinden geçerek her zaman yeni olan, hiç eskimeyen bir yaratım sürecinde kısmen bir dedektiflik romanı, kısmen de bilimkurgu romanı gibi yazılır (Deleuze, 1994, s. xx). Bir yandan bir dedektiflik romanı kahramanı gibi kavramlarının varlık alanlarıyla yerel durumları çözmeye u ra ır. Ancak bu kahraman her eyi bilen, üstün bir kahraman de ildir. Aksine bu romanlarda ola anüstü olan taraf, dallanıp budaklanan bir hatalar zinciri ile ilerleyen kahramanın açığı çıkardığı gerçek durumlar ve bunların yapısıdır (Ford, 2005, s. 64). Felsefe el yordamıyla, ya ama çıraklık yaparak ilerler. Dedektiflik romanının kahramanı önceden bir bilgi sahibi de ildir; olaylarla karıla tıkça, yanlı lar yaptıkça ö renir.

Bilimkurgu tarafı ise hem a kınsal alan ile olan ili kisinden (virtüeldeki ki i dı ı yo un tekillikler) hem de bilmedi i bir ey konusunda yazmasından ileri gelir. Deleuze öyle der:

Bir ki i bilmedi i ya da yeterli ölçüde bilgi sahibi olmadığı eyler dı ında ne hakkında yazabilir? Tam olarak burada söyleyecek bir eylerimiz oldu unu dü ünüyoruz. Yalnızca bilginin sınırlarında, bilginizi cehaletimizden ayıran ve birini di erine dönü türen sınırda yazıyoruz. Yalnızca bu ekilde yazma kararlılı ındayız (Deleuze, 1994, s. xxi).

Empirisizm bu ekilde bir stil, bir ifade halini alır. Ya amın her anında bilinmeyen yönlere do ru geli ebilecek bir özgürlük alanından hareket eder. Olu anının tekrarı yoluyla gizlice de olsa ortaya çıkardı ı ey, bu alanın anında farklıla tı ıdır (Ford, 2005, s. 45). Böylesi bir empirisizm, a kınsal ı bir kenara atmadan dönü türecek kullanabilir çünkü sırrı, zamanın içsel farklıla tırıcı gücünü anlayabilmesini, dü ünmenin ko ullarının dü ünmenin ifadesi ile farklı oldu unu görebilmesini sa lar. Yazıda ortaya çıkan ey, yeni anlamların ifadesini kendinde barındırmak için zorlanan, kekeleyen dildir. Empirik dünyada, verili eyler arasında, hep bir ba langıç ve son fikrinin geçerli oldu u yerde bu dünyanın geçmi te bir noktada ba lamı olmasının olanaksızlı ının ifadesidir aslında a kınsal empirisizm. Dü üncenin kendi ko uluna geri döner, dü ünceyi dü ünce yapan, dü ünce içinde yeniyi olu turanın dü üncenin kendisinden farkını açı a çıkararak ve yeninin yaratımını içsel fark prensibine ba layarak yeninin zorunlulu unu ortaya koyar. Stil bu anlamda özgürlüktür. Verili olanlara yönelik fazla dikkat, dü ünceyi yerle ik anlamlarla sınırlamaktan ba ka bir i e yaramazken, yanlı biçimde kavramsalla tırılan a kınsallık dü ünceye tabi olması gerekti ini söyleyen ba ka bir hapis yaratır. Oysa “varolu un hâlihazırdaki düzleminden ya da maddenin yalnızca yatay olan düzleminden özgürle mek, belirli bir dikeyselli e açılım gerektirir” (O’Sullivan & Zepke, 2008, s. 92). Ancak bu dikeysellik yine dü üncenin yaratımının hapisanesini olu turan kurucu bir özne ile içkinli e a kın bir ö e katarak elde edilemez. Deleuze her durumda içkinlik düzleminde oldu umuzu söyler ve öyle devam eder:

Ama dikey eksenler olu turarak dik durmayı mı denemeliyiz yoksa ufuk boyunca ko arak düzlemi daha da ileriye do ru iterek geni letmeli miyiz? Ve ne tür bir dikeylik istiyoruz, bize üstünde dü ünülecek [contemplate] bir ey veren bir

dikeylik mi yoksa dü ünmemizi ya da ileti im kurmamızı sa layan bir dikeylik mi? Ya da a kın oldu u gerekçesiyle bütün dikeyliklerden kurtulup yere yüz üstü yatarak görmeden, dü ünmeden, ileti im kurmadan yeryüzünü mü kucaklamalıyız? (Deleuze, 1995, s. 148)

Elbette Deleuze'ün kendi sordu u soruya verece i yanıt açıktır. A kınsal alan öyle bir biçimde in a edilmelidir ki dü ünneyi özne-nesne ikili i ya da kaba gerçekçili in içine hapsolmaktan kurtarmalı, ona kendi farkını iade ederek dü ünmesini sa lamalı, ileti imi de anlamlı kılmalıdır. Deleuze felsefeye in acılık, ileti ime ifadecilik olarak yakla makla bu projeyi gerçekle tirmi tir. A kınsal alan, bir ba langıcı ya da sonu olmayan farklıla ma prensibinin, ebedi dönü ün, “çivisi çıkmı olan” üçüncü zamanın alanıdır. Verili dünyanın ölümüne ya da fiziksel dengeye, e itlenmeye do ru giden yönelimine kar ılık varlı ın varlı ını açıklayan empirisizm üstüne in a edilen bu a kınsal alandır. Ya ayan gerçekten de yalnızca ya adı ı gerçe iyle “ba ka bir düzenin, ba ka bir boyutun heterojen düzeninin varlı ına tanıklık eder” (Deleuze, 1994, s. 255). Bu anlamda özgürlük ancak kendi ko ullarını kendinden farklı olarak algılayan, ko ulunu da görebilen, yatay oldu u kadar dikey de dü ünebilen a kınsal empirisizm ile mümkündür.

SONUÇ

Deleuze felsefe için dostluk sorusunun hayati önemde olduğunu söyler çünkü filozof bir bilgin de ildir, bir dosttur ve felsefenin ne olduğunu anlamak için filozofun neyin, kimin dostu olduğunu sorusunu sormak ve çok zor olsa da bazı yanıtlar bulmak gerekir (Deleuze, 1995, s. 162-163). Deleuze'ü anlamak için yola çıkılması gereken nokta tam olarak burasıdır: Onun neyin “dostu” olduğunu anlamak, her adımda o dostluğa göz önünde bulundurmaktır. Ancak bu biçimde Deleuze ile gerçekten karşılaşmak mümkün olur. Bize göre Deleuze yalnızca tek bir eyleme sadıktır: Her alanda yeninin yaratımına. Temel kavramları olan fark ve tekrar da yeninin zorunlu olarak yaratımını, ya amin yaratıcı gücünü savunmaya adanmıştır ve ancak bu bağlamda kavranabilir. Lawlor'ın da belirttiği gibi yola çıktığı “koşullu olan kendisini koşullayana benzemez” ilkesi, Deleuze'ün düşünçesinin yeninin yaratımı ile nasıl meşgul olduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir (Lawlor, 1998, s. 22). Bu çalışmada içinde yalnızca temel kavramları açıklamak için yeterli gördüğümüz Bergson ve Nietzsche okumalarına yer vermi olsak da, Deleuze'ün Hume, Leibniz, Kant ve Spinoza üstüne yaptığı diğer felsefi çalışmaları da yeninin yaratımı problemi çerçevesinde anlam kazanırlar. Deleuze'a kınasal empirisizmi, yeninin yaratımını, ya amin devamlı kendini deşirme gücünü ifade edecek biçimde her okumasında başka bir filozof üzerinden geliştirmiştir.

Deleuze Hume'da empirisizmin düşünce için yaratıcılığı mümkün kılan gücünü bulmuştur, bu sebeple kendini empirisist olarak tanımlar ve empirisizmin “bir duyular felsefesi değil, bir hayal gücü felsefesi” olduğunu söyler (Deleuze, 1991b, s. 110). Düşünmek, ancak hayal gücü ile mümkündür. Önemli olan düşüncenin kendi içindeki farktan kaynakladığını anlamak olduğu gibi, düşüncenin düşünce olmayan içinden, yeni bir şey olarak çıkmasını, yalnızca bu farka bağlı olan yeni anlamlar yaratma gücünü de her türlü sabitlemeye karşı korumaktır. Çünkü en önemli görevimiz “problemleri belirlemek ve onların içinde kendi yaratım ve karar verme gücümüzü gerçekleştirmek”tir (Deleuze, 1994, s. 268). Yalnızca bir empirisistin böylesine özgür düşünme olanağı vardır. Deleuze, yalnızca bir empirisistin mutlu bir biçimde riski altına girebileceği formülü son derece güzel biçimde gösterdiğini belirttiği Samuel Butler'ın sözlerini tekrarlar:

‘çünkü tarladaki bu day bile kendi varlığı konusunda batıl bir inanç temelinde büyür ve toprağı ve nemi bu daya, onsuz güçsüz olacağı kendi bu day üretme yeteneğine olan inancı sayesinde dönüyor.’ [...] Bu day dediğimiz şey, toprağın ve nemin bir kasılmasıdır [contraction] ve bu kasılma hem bir düşünmedir [contemplation] hem de bu düşünmenin kendi kendini tatmin edicidir. Tarladaki zambak, yalnızca varoluşu ile göklerin, tanrıçalar ve tanrıların yüceltildiği bir şeyiyle kasılarak düşünme elementlerinin arkasını söyler. [...] Her şey düşünmedir! (Deleuze, 1994, s. 75)

Deleuze kendimiz dediğimiz şeyin her zaman başka bir şeyi düşünmek yoluyla ortaya çıktığını söyler: “Kendimizden ancak bizim içimizde düşünen bu binlerce küçük tanıklamızında bahsedebiliriz: “Ben” diyen her zaman üçüncü bir taraftır” (Deleuze, 1994, s. 75). Empirisizmin bu, bir özne dolayımını tanımayan, bir özne tarafından sabitlenmeye her defasında direnen ve doğrudan kavram yaratımına gidebilen özgürlüğü bu sebeple Deleuze’ün projesinin temelindedir.

Deleuze’ün projesinin a kınal alanını oluşturan taraf ise bütünsel olarak Platon’un tersine çevrilmesi olarak da anlaşılabilir. Sonuçta felsefe için biçilmiş modern görev budur (Deleuze, 1994, s. 59). Ancak Deleuze’den bahsederken, bunlar artık Platon’un deaları değildir. Kavramı deşirmiş, felsefede yeninin yaratımı da böyle bir şeydir. Bergson ile Nietzsche (ve daha pek çok) okumaları nasıl Deleuze’e özgü felsefenin oluşumunu sağladıysa, bu yolla felsefede yeninin yaratımına da, kendi savunduğu biçimde örnek olmuştur. Peki, Platon’u tersine çevirmek ne demektir? Basit olarak Platon’da gerçekliğin birer model olarak işlev gören ve gerçekliğin kendileri dolayısıyla iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesini sağlayan sabit dealar, Deleuze’de “insanlığın tarihinin bir problematizasyonlar tarihi olarak anlaşılmasını sağlayacak olan” ve “aktüel dünya içinde kendileriyle karşılaşan”, diğer bir deyişle kesinlikle öznel olmayan “deneyime ilişkin problematik yapılara” dönüşür (Smith, 1997, s. 7-8). Böylece Nietzsche tarafından açılan yolda Deleuze, varoluşu *içkin biçimde değerlendirilecek* yolu bulur. Smith, dea-problemlerin a kınal alanının özelliklerini şöyle özetler: A kınal alan farklılaşmış (differentiated) bir topoloji diğer bir deyişle çokluk ile tanımlanmalı; belirlenebilirlik (farklılaşan bileşenler), karıllıklı belirlenim (bu bileşenlerin arasındaki farklılaşan ilişkiler) ve tam belirlenim (bu ilişkiler tarafından üretilen tekillikler - singularities) olmak üzere üç boyuttan oluşmalıdır. Bu

tekil noktalar aralarında çe itli pasif sentezler olu turan bir ileti im haline giren çe itli seriler boyunca zorunlu olarak ba ka bir tekilli in yakınına kadar uzanır. Bu pasif sentezler yapı içinde Deleuze'ün “olaylar” ya da “özgünlükler” (hacceties) olarak tanımladı ı saf uzay-zamansal dinamikler olu turur ve “bu kriterler (çokluk, tekilik, seriler, olay, vs.) bir kategori listesi ekillendirmezler, yalnızca olanaklı deneyimin de il gerçek deneyimin ko ullarını olu turan “empirik-ideal nosyonlar”dır” (Smith, 1997, s. 8). Böylece, dealar gerçek deneyimin kendisine benzemeyen, ancak yine de onun ko ulunu olu turan “gerçek ama aktüel olmayan” varlıklar olarak virtüeli, yani a kınsal alanı popüle ederler. Böyle bir kavramsalla tırmada Platon'un dealarının model olarak i lemesi ve eylerin onlara katıldı ı ölçüde iyi ya da kötü olması, di er bir deyi le model-kopya sistemi ve de erlendirmesi tamamen dı lanır. Deleuze'ün simulakrayı el üstünde tutması bu ekilde anla ılır. Artık varlık konusunda modele benzerli inden dolayı daha fazla hak iddia edebilecek herhangi bir gerçeklik kalmamı tır. Simulakra sistemi, modele benzeyen kopyalardan de il, herhangi bir modele sahip olmayan tamamen farklıla ma halindeki tekiliklerden olu ur. Öznelerden ya da eylerden önce farklıla an tekilikler vardır. Ancak böyle anla ıldı ında Deleuze'ün, aslında bir içkinlik düzlemi olan a kınsal alanın “herhangi bir nesneye atıfta bulunmadı ı ya da bir özneye ait olmadı ı” konusunda ısrarı ve buradan yola çıkarak yaptı ı Kant ve fenomenoloji ele tirişi¹⁰ anlam kazanır (Deleuze, 2001, s. 25). Deleuze dealarla, çokluklarla dolu a kınsal alan ile “içimizde dü ünen binlerce küçük tanık”tan olu an empirisizmin içkinli ini birle tirir. te Deleuze'ün “bir ya am”dan kastı budur: “Bir ya am, içkinli in içkinli i, mutlak içkinliktir: Tam güç, tam ne edir. [...] Faaliyeti artık bir varlı a atıfta bulunmayan ancak kendini devamlı bir ya am olarak ortaya koyan mutlak bir dolaysız bilinçtir” (Deleuze, 2001, s. 27). Nietzsche okumasında “olumlama eylem de ildir, aktif olu un gücü, *aktif olu un* vücuda gelmi halidir” derken Deleuze'ün kastetti i yine budur (Deleuze, 1994, s. 54). Böylece ontoloji eti e dönü ür.

Ben'in yalnızca bir inanç, bir alı kanlık oldu unu söyleyen Hume'dan daha ileri giden Nietzsche, bu inancı kendilik alı kanlıklarının olu tu u ve “bir ya amın” potansiyellerinin gerçekle ti i ans düzlemine ta ıyarak Deleuze'ün empirisist dönü üm olarak adlandırdı ı

¹⁰ Deleuze'ün fenomenoloji ele tirişi kısaca Kant'a yöneltti i ele tiriye benzer: Fenomenoloji özneli i duyumsama üstünden kurar, bütün mesele de budur. Öznellikten kurtulmak yerine “duyumsanabilirlik üstüne kurulu dördüncü bir sa duyu” ke feder ve bu ekilde hala bir bilgi formu içinde hapis kalır (Deleuze, 1994, s. 137). çinde tikellerin yer aldı ı ancak yine de “algılardan benzerlikler çıkaran, eyler tarafından fısıldanan anlamı dinleyen” bir genellik makinası olu turur (Lawlor, 1998, s. 16). Kısaca Deleuze'ün bütün dü ünçe sistemini olu turan ko ul ile ko ullanan arasındaki farkı görmeyi ba aramaz.

dönü ümü ba latır (Deleuze, 2001, s. 18). Bu dönü üm, “dü ünmenin emin olmak de il, aksine kesin olarak bilemeyece imiz yerde inanmak oldu unu”, ya ayanlar içinde “tekil ancak ki i dı ı olana evet demek” oldu unu söyler “çünkü insan Tanrı ya da Hume’un ondan ortaya çıktı nı dü ündü ü benlik kurgularına de il, dünyaya inanmalıdır” (Deleuze, 2001, s. 17-18). Bu nokta Deleuze’un dü ünncesinin niteli ini kavramak konusunda çok önemlidir. Bütün bir projesinin gerçekle tirmeye çalı tı ı ey dünyaya olan inancı sa lamaktır:

Bu dünyaya, bu ya ama inanmanın en zor görevimiz ya da bugün içkinlik düzlemimizde hala ke fedilmeyi bekleyen bir varolu modunun görevi haline gelmi olması mümkündür. Bu empirisist dönü ümdür (insan dünyasına inanmamak için çok sebebimiz var; bir ni anlı ya da tanrıyı kaybetmekten daha kötü bir ekilde dünyayı kaybettik). Problem gerçekten de de i ti (Deleuze & Guattari, 1994, s. 75).

Deleuze amacını “bireysel varolu lar içindeki o belirli ı ı ı yeniden yakalamak ve yayıldı ı kayna a kadar onu takip etmek” olarak tanımladı ı metafizikle u ra maktan bu sebeple çekinmez (Deleuze, 2004, s. 25). Aristo’da buldu u önceden belirlenmi bir da ıtıma tabi olmu varlı ın farklı dereceleri konusunda belirlenmi , hiyerar ik da ılıma kar ı, farkın kendisinin varlı ından bahseder ve farkı “nomadik nomos” olarak tanımlayarak ya amın çe itlili ini, belirlenmemi li ini, yenili ini metafiziksel bir temel üstünden güvenceye alır. “Böylesi bir “gezici da ılım” (Rönesans perspektivizmi tarafından kabul edilen) varlı a yakınlık ve varlık derecesi prensibi tarafından bölünmü , payla ılımı ve hiyerar i ile kurulmu Aristocu uzam de ildir” (Olkowski, 1999, s. 24). Gerçekli in tüketilemez karakterinin hakkı, Deleuze ve yaptı ı yaratıcı ve titiz felsefe okumaları sayesinde böylece ya ama geri verilir. Bunun yanında insan aklının sonsuzca kutsandı ı Aydınlanma’yı takip eden zamanlarda ortaya çıkan toplumsal ve siyasal hareketler ve felaketler sonucunda akla kar ı duyulan güvensizli in nedenlerini felsefi olarak son derece titiz bir biçimde inceleyen Deleuze, akla inancın yitirdi i zamanda felsefeye, felsefi olmayan yoluyla yeniden güç vermi tir. Foucault’nun “belki bir gün yüzyılımız Deleuzecü bir yüzyıl olarak görülecek” yorumu konusunda sorulan soruya verdi i yanıt da, felsefesinin gücünün kayna ını açıkça göstermektedir:

Foucault'nun ne demek istediğini bilmiyorum [...] Belki de benim kuşağımızın en naif filozofu olduğunu kastetmiş olabilir. Hepimizde çokluk, fark, tekrar gibi temaları bulursunuz. Ama ben bunların neredeyse tüm kavramlarını ortaya koyarken diğerleri daha çok dolayımınla çalışıyorlar. Metafizik ötesine gitmek ya da felsefenin ölümü konularında hiç endişelenmedim ve Totalite, Birlik, Özne'den vazgeçmeyi de büyütmedim. Hiçbir zaman doğrudan kavramlar oluşturmak için yola çıkan bir çeyrek empirisizmi bırakmadım. Eylemlere yapı ya da dilbilim ya da psikanaliz, bilim ya da hatta tarih yoluyla yaklaşmadım çünkü felsefenin, bu diğer disiplinlerle daha temel bir ilişkiyi girmesini sağlayan kendisine has ham materyalleri olduğunu düşünüyorum (Deleuze, 1995, s. 88-89).

Felsefenin ham materyalleri ile yaşadığı zaman konusunda felsefi olarak düşünülen Deleuze, "olaylara karşı etkide bulunarak, etrafımızda gerçekleşen olayların anlamını yakalamayı ve ifade etmeyi" başarır (Patton & Protevi, 2003, s. 26). Deleuze'ün felsefe yoluyla gerçekleştirdiği şey tek tiplemeye, kimlik karşı farkı yeni mutlak kılarak yenileme öncelik vermektir. Düşünceye yeniden düşünme imkanı veren Deleuze, dilsel ifadelerin bariyerine takılarak etkisizleşen ve ölümü konuşulan felsefeye geldiği yerin dünya olduğunu hatırlatarak güç kazandırmıştır. "İnsan her zaman bir şeyi ya ama getirmek için, ya amı tuza atıp düşünceden kurtarmak için, kaçış çizgilerinin izini sürmek için yazar" (Deleuze, 1995, s. 141) derken Deleuze, yazının olduğu kadar ulaşılan her şeyin Nietzscheci anlamda taşıdığı dikkat çeker. Deleuze, farkın yaşamın kendisini oluşturduğunu tekrar üzerinden bir değerlendirme ölçütü kılar. Onu okurken akıldan çıkarılmaması gereken, felsefenin olduğu kadar her türlü yaratımın da belirli bir değer taşıdığıdır. Bu değer, yaratılan şeyin kendisiyle nasıl bir karşılaştırmaya izin verdiği, diğer bir deyişle ne kadar özgürlük vaat ettiği itibarıyla olarak deşifre edilmektedir. Felsefe yeni anlam biçimleri yaratmaktır, bu da aklın temsiliyete teslim olma kategorileri ile gerçekleştiremez. Bu yüzden Deleuze karşılaştırmayı ve yarattığı etkiyi analitik değerlendirmeden önceye koyar. Kendisi için de yolum okuma olarak tanımladığı bir okuma biçimi önerir. "Bir metni okumak asla, ne anlatıldığının araştırılması yoluyla yapılan akademik bir eylem değildir [...] Daha ziyade edebi makinenin üretken kullanımı, arzulayan makinelerin montajı, metinden devrimsel gücünün özünü çıkaracak izoid bir egzersizdir" der Guattari ile birlikte yazdığı ve stiliyle son derece olağandışı olan Anti-Ödip'te (Deleuze & Guattari, 1983, p. 106). Çünkü düşünebilen düşünce ancak düşünce olmayanın içinden çıkar. Düşünce olmayanın içinde dolaştırmaya izin veren bir metin,

stil sahibi bir metindir. Stil, edebi eserlerde oldu u kadar Deleuze'ün metinlerinde de bulunur ve asıl ö retici olan bu stil yoluyla, stilin içinden geçerek yazarla birlikte anlamın sınırlarında, bilinmeyen, bilinemeyecek olan, ancak çıraklık yapılarak ö renilebilecek olanlar arasında dola maktadır. Bütün bir etik varsa, bir estetik de söz konusudur.

Büyük bir yazarda stil her zaman bir ya ama stilidir de, bu kesinlikle ki isel bir şey de ildir, bir ya am olana ı, bir varolu biçimi icat etmektir. İnsanların bazen filozofların stile sahip olmadıklarını ya da kötü yazdıklarını söylemeleri tuhaf. Bu yalnızca onları okumadıkları anlamına gelebilir (Deleuze, 1995, s. 100).

te Deleuze'ün Bergson ve Nietzsche okumaları ile oldu u kadar Spinoza, Hume, Kant, Leibniz okumalarıyla da felsefede açtı ı yeni ve güçlü yol budur. Elbette aynı yolda bulunan başka filozoflar da vardır ancak Deleuze'ü, en azından bizim için özel kılan, estetik ile güçlü bir eti i birle tirmesidir. Bu tavır perspektivizme izin vermeyen, ayakları yere bastı ı ölçüde yaratıcı da olan bir ontoloji ile özgürlü ü ve yaratıcılı ı, farkın kendisinin ve ya amın zorunlu olarak çe itlenen do asının sonuna kadar savunulması ile güvence altına alır. Bu noktada aynı zamanda üste alınması gereken büyük bir sorumluluk ortaya çıkar. Çünkü a kın bir varlı ın, özne ya da Tanrının olmadığı yerde bütün varolu umuzdan bizim sorumlu olmamız kaçınılmazdır. Deleuze “”Tanrı yoksa her şey mubahtır” dememek gerekir. Bunun tam tersi geçerlidir. Çünkü Tanrıyla birlikte her şey izin vardır” derken tam olarak bu sorumluluktan bahseder (Deleuze, 2009, s. 20). Bu sorumluluk, kendi anlamımıza katılma, kendi anlamımızı yaratma sorumluluğudur. Deleuze bu konuda son derece katıdır, Bousquet'nin “yaram benden önce vardı, ben onu ta ımak için do dum” cümlesinden sonra alıntı yapmaya devam eder: [Hayatımın olayları] “sanki en iyi ve en mükemmel olanı benden edinmek zorundalarımı gibi” (Deleuze, 1990, s. 148). Deleuze'ün büyük bir filozof olarak stiliyle önerdi i ya am biçimi budur.

‘Talihsizliklerinin adamı ol; onların mükemmelli ini ve parıltısını ta ımayı ö ren.’
Daha fazla hiçbir şey söylenemez ve daha fazla bir şey hiç söylenmedi: başımıza gelene layık olmak ve böylece olayı istemek ve ortaya çıkarmak, birinin kendi olaylarının sonucu olması ve bu sayede yeniden do ması, bir do um daha ya aması ve kendinin bedensel do umuyla başları koparması (Deleuze, 1990, s. 148).

Bu, aktif olu un, “bir ya amın” formülüdür. Deleuze, bütün eserlerinde radikal bir olumlamacılı ı savunur ve yoklukla, olumsuzla, belki de bizim için olumsuzun kendisini temsil eden ölümle u ra manın, insanı tek gerçek gücü olan yaratıcılıktan alıkoyan, yeni anlamlar yaratma özgürlü ünü elinden alan olumsuzun ruhunun anlamsızlı nını anlatır. te, Deleuze’ün dü üncesi konusunda kavranması gereken en önemli ey budur. Dü üncesinde, olumsuzun ruhunun tam bir özgürlük ve yaratım adına nasıl dı landı nını anlamak Deleuze’ün bütün karma ık kavramlarının, akıl yürütmelerinin, de erlendirmelerinin anahtarını verir. Deleuze’ün “bir ya am” savunusunun dü ünçe dünyasında zengin ve güzel bir kar ıla mayı sa laması, ancak söylediklerinin altında, onların üzerinde bir atmosfer gibi duyumsanan farkın, farkın tekrarının, aktif olu un, yaratımın kendisinin, saf içkinli in ve bütün bunların gerçek de erinin anla ılmasıyla mümkün olacaktır. Bu da ancak onunkiler kadar di er filozofların da metinlerine “bu metin i e yarıyor mu ve yarıyorsa ne i e yarıyor?” sorusunu sorarak yakla an bir "yo un okuma" ile gerçekle tirilebilir: “E er bir i e yaramıyorsa, e er içinden bir ey çıkmıyorsa ba ka bir kitabı denersiniz. Açıklanacak, anla ılacak, yorumlanacak hiçbir ey yoktur. Bu, bir elektrik devresine ba lanmak gibidir” (Deleuze, 1995, s. 8). Deleuze’ün dü üncesine bu ekilde bir ba lantı kurulamıyorsa, onun son derece felsefi olan argümanlarını takip etmek onun ne yapmak istedi ini anlamak için yeterli olmayacaktır. Böylece kavramlarının içi bo , konformist bir olumlamacılık için, tam olarak kar ı çıktı ı ey olan “güzel ruh” için kullanılması engellenemez. Deleuze dü üncesini anlayabilmek ve felsefesini zenginle tirerek, dönü türerek özgür bir ruh ile savunabilmek ona gerçekten çıraklık yapmayı, söylediklerinin yanında bir bulut gibi onlara e lik eden bütüne katılmayı gerektirir. Bizim bu çalı mada gerçekle tirmeye çalı tı ımız ey, Deleuze’e dü ünçe evreninde çıraklık yapmaya gönüllü olanlara oldu u kadar, çalı malarının çe itlili inden dolayı onların bütünsel ruhundan habersiz olarak kavramlarını kullanabilen ve böylece Deleuze’ün kendisini güçlü ele tiri gücünden alıkoyanlara da, onun dü üncesini canlandıran özgürlük ve yaratım istemini hissettirebilmektir. Bu sebeple böylesi dar bir çalı mada bütünsel olarak ele alınması mümkün olmayan Deleuze’ün çalı malarının bir bölümünden (ki bu bölüm son derece küçük bir bölümdür) bir i aretler koleksiyonu olu turarak onun istencini, felsefedeki varlı nın atmosferini, içkinlik düzlemini okuyucuya duyumsatmaya çalı tık. Deleuze’ün “Özgürlük eylemin özel bir nüansında ya da niteli inde aranmalıdır” (Deleuze, 2004, s. 51) sözünden hareket ederek akademik olarak sayfalarca yazılsa bile ifadesi mümkün olmayan o nüansı yansıtmaya çabaladık. Deleuze’ün büyük bir filozof ve yazar olarak icat etti i varolu ekli o nüansta saklıdır ve onu gerçekten anlamak istemek, dü ünçe olmayan, bilinmeyen, sanat dı nda pek de ifade edilemeyen alanlarda onunla birlikte maceraya atılma

istencine sahip olmayı gerektirir. Ancak yalnızca Deleuze ile de il bütün büyük filozoflarla çıkılacak böylesi maceralar yeni dü ünceleri do urabilir. Geri kalanlar, Nietzsche'ci bir ifadeyle söylemek gerekirse ebedi dönü te geri dönmeyecek olanlardır.

KAYNAKÇA

Bendann, F., *The Socratic Boogie: Creating Creativity*, Victoria BC: Trafford Publishing, 2004.

Bergson, H., *Madde ve Bellek: Beden-Tin li kisi Üzerine Bir Deneme*. (I. Ergüden, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

Borradori, G., *The Temporalization of Difference: Reflections on Deleuze's interpretation of Bergson*. *Continental Philosophy Review* 34 , 1-20, 2001.

Deleuze, G., *Bergsonism*, (H. Tomlinson, & B. Habberiam, Trans.) New York: Zone Books, 1991a.

Deleuze, G., *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, (D. Lapoujade, Ed., & M. Taormina, Trans.) Los Angeles: Semiotext(e), 2004.

Deleuze, G., *Difference and Repetition*, (P. Patton, Trans.) New York: Columbia University Press, 1994.

Deleuze, G., *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, (C. V. Boundas, Trans.) New York: Columbia University Press, 1991b.

Deleuze, G., *Francis Bacon Duyumsamannın Mantı ı*, (C. Batukan, & E. Erbay, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2009.

Deleuze, G., *Kant's Critical Philosophy*, (H. T. Habberjam, Trans.) London: The Athlone Press, 1984.

Deleuze, G., *Logic of Sense*, (C. V. Boundas, Ed., M. Lester, & C. Stivale, Trans.) London: The Athlone Press, 1990.

Deleuze, G., *Negotiations 1972-1990*. (M. Joughin, Trans.) New York: Columbia University Press, 1995.

Deleuze, G., *Nietzsche*. (. Karada , Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2010.

Deleuze, G., *Nietzsche and Philosophy*, (H. Tomlinson, Trans.) London: Continuum, 2002.

Deleuze, G., *Pure Immanence Essays on A Life*, (A. Boyman, Trans.) New York: Zone Books, 2001.

Deleuze, G., & Guattari, F., *Anti-Oedipus Capitalism and Schizophrenia*, (R. Hutley, M. Seem, & H. R. Lane, Trans.) Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

Deleuze, G., & Guattari, F., *What is Philosophy?* (H. Tomlinson, & G. Burchell, Trans.) New York: Columbia University Press, 1994.

Ford, R., *Deleuze's Dick*. *Philosophy and Rhetoric* , 38 (1), 41-71, 2005.

Hardt, M., Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy. London: UCL Press Limited, 1993.

Lawlor, L., The end of phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty. Continental Philosophy Review (31), 15-34, 1998.

Nietzsche, F., Böyle Dedi Zerdü t, (S. K. Dinç, Dü., & G. Sert, Çev.) zmir: İya zmir Yayinevi, 2005.

Olkowski, D., Gilles Deleuze and the Ruin of Representation, Berkeley: University of California Press, 1999.

O'Sullivan, S., & Zepke, S., Deleuze, Guattari and the Production of the New, London: Continuum, 2008.

Patton, P., & Protevi, J., Between Deleuze and Derrida, New York: Continuum, 2003.

Rölli, M., Gilles Deleuze: Philosophie des transzendentalen Empirismus, (P. Hertz-Ohmes, Ed., & P. Hertz-Ohmes, Trans.) Vienna: Turia & Kant, 2003.

Smith, D. W., Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference Toward a Transcendental Empiricism Volume One, PhD Dissertation, Chicago: University of Chicago, 1997.

Winchester, J. J., Nietzsche's Aesthetic Turn, Albany: State University of New York Press, 1994.

ÖZGEÇM

Adı ve SOYADI : Ay egül BARAN
Do um Tarihi ve Yeri : 05/07/1980 - ANKARA
Medeni Durumu : Bekar

E itim Durumu

Mezun Oldu u Lise : Çankaya Lisesi / Ankara
Lisans Diploması : Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü
Yüksek lisans Diploması : Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
 Felsefe Ana Bilim Dalı
Tez Konusu : Gilles Deleuze ile Bir Kar ıla ma
Yabancı Dil / Diller : İngilizce ve Fransızca

Bilimsel Faaliyetler

Erasmus Ö renci de i im programı ile Radboud Üniversitesi / Hollanda'da bir dönem ders alma ve bir dönem staj

Yayın: Realist ve idealist Öznenin Çeli kileri: Bergsoncu bir Ele tiri (Ethos: Felsefe ve Sosyal Bilimlerde Diyaloglar Dergisi, Ocak 2009, Vol. 1 / 4)

Deneyimi

Stajlar : Cumhuriyet Gazetesi Ankara Bürosu ve NTV Ankara Bürosu
Çalı tı ı Kurumlar : Çe itli basın ve yayın kurulu ları (Ekspres, Akdeniz Gazeteleri, Kanaltürk, Tourism World Dergisi), Antalya Kültür Sanat Vakfı (Altın Portakal, Piyano ve iir Festivalleri), Çe itli çeviri büroları (Bilgi, Destek, Semantik, Urban)

E-posta Adresi : aybaranster@gmail.com