

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Sercan ÇALCI

GILLES DELEUZE ve FELIX GUATTARI'DE ARZU ONTOLOJİSİ ve POLİTİKA

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2012

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Sercan ÇALCI

GILLES DELEUZE ve FELIX GUATTARI'DE ARZU ONTOLOJİSİ ve POLİTİKA

Danışman

Prof. Dr. Hasan ASLAN

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2012

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Sercan ÇALCI'nın bu çalışması jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Getin BALANUÇE
Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Hasan ASLAN
Üye : Yrd. Doç. Dr. Gönül DEMER

Tez Başlığı: Gilles Deleuze ve Felix Guattari'de
Arzu Ontolojisi ve Politika

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

Tez Savunma Tarihi : 10.08/2012

Mezuniyet Tarihi : 14.08/2012

Doç.Dr.Zekeriya KARADAVUT
Müdür

.....

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	v
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GELENEKSEL ARZU MANTIĞI

1.1Platon'un <i>Şölen</i> 'inde Eros ve Arzu.....	5
1.1.1Eros ve Kozmolojik Belirsizlik.....	6
1.1.2 Eros ve Androgynoslar.....	8
1.1.3 Eros ve Kayıp Arzu.....	9
1.2 Freud ve Oedipal Arzu.....	11
1.2.1 Bilinçdışı Arzu.....	14
1.2.2 Ayrımlar.....	16
1.3 Lacan ve İmkansız Arzu.....	17

İKİNCİ BÖLÜM

ÜRETİCİ ARZUNUN BİLEŞENLERİ

2.1 Nietzscheci Güç Ontolojisi.....	29
2.1.1 Güç Ontolojisi.....	30
2.1.2 Ebedi Dönüş ve Fark.....	34
2.2 Bergson ve Virtüel.....	36
2.3 Spinoza'da İçkinlik ve Arzu.....	41
2.3.1 Tiranın Arzusu.....	43
2.3.2 İçkinlik ve Arzu.....	46

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARZU ONTOLOJİSİ

3.1 Deleuze’de Fark ve Politika.....	53
3.1.1 Ontolojik Fark.....	53
3.1.2 Kendilik ve Politika.....	59
3.1.3 <i>Pickpocket ya da</i> Arzunun Yersizyurtsuzlaşması.....	62
3.2 Guattari ve Makinenin Soykütüğü.....	66
3.2.1 Makine ve Yapıdan Firar.....	69
3.3 <i>Anti-Oedipus</i> ’u Okumak.....	73
3.3.1 Arzulayan-Üretim ve Arzulayan-Makineler.....	76
3.3.2 Borç rejimleri ve Makineler.....	86
3.3.3 Şizoanaliz.....	89
3.3.4 Anahtarlar.....	94
3.3.4.1 Arzu.....	94
3.3.4.2 Organsız Beden.....	96
3.3.4.3 Makine/Organizma.....	97
3.3.4.4 Rizom.....	99
3.3.4.5 Sentez.....	103
3.3.4.6 Göçebibilim ve Savaş Makinesi.....	104
3.3.4.7 Edimsel/Virtüel.....	107
3.3.5 Arzu ve Ontoloji ve Politika.....	109
SONUÇ.....	111
KAYNAKÇA.....	116
ÖZGEÇMİŞ.....	120

ÖZET

Bu çalışmada, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'unu arzulayan-üretim ve arzulayan-makineler kavramları ekseninde okumanın yollarını araştırıyoruz. Öncelikle reaktif arzu varsayımlarını üreten negatif arzu kavramlarının eleştirisine odaklandığımız ilk bölüm, *Anti-Oedipus*'ta “geleneksel arzu mantığı” olarak adlandırılan ve arzuyu “yasaya”, “olumsuzlamaya” ve “eksikliğe” kodlayan anlayışların eleştirisini de zorunlu kılıyor. Bu açıdan geleneksel arzu mantığının kuruluşu Platon'un *Şölen*'de gösterdiği gibi arzuyu “sahip olmanın” tarafına yerleştirmekle başlıyor. Psikanaliz'in rolü ise kapitalizm ile ilişkisi içerisinde, Oedipus'un kuruluşu ve arzulayan-üretimnin tüm toplumsal bağlarının koparıldığı “yapı”ların üretilmesiyle geliyor. Deleuze ve Guattari, kendi kavramsal yaratımlarının ürünleri olan “şizoanaliz” yoluyla arzulayan-üretimni kuşatan reaktif, yasaya ve koda dayalı mantıkları reddederek arzuyu tüm toplumsal alana nüfuz eden “makinesel” bir bağlantı süreci olarak düşünmeyi deniyor. Böylesi bir düşünüşün felsefi soykütüğüne yakından baktığımızda karşımıza Nietzsche, Spinoza ve Bergson'dan alınan kavramların dönüştürülerek üretici bir arzu mantığının oluşturulması için sentezlendiğini gözlemliyoruz. Özellikle Nietzsche'nin “olumlama”, Bergson'un “virtüel” ve Spinoza'nın “içkinlik” kavramları arzulayan-üretim bileşenleri olarak “arzu ontolojisi”nin etkin parçaları haline geliyor. “Fark ontolojisi” eksenini, bize fark ve tekrar arasındaki oyunun olumlayıcı bir arzu ontolojisinin vazgeçilmez varyantlarından birini oluşturduğunu düşündürüyor. Arzulayan-üretim edimselleştiği düzlemlerde makinesel bağlantılar yoluyla oluşturduğu ilişkiler arzunun “çokluk”la kurduğu bağlantı ve ilişkileri oluşturur. Bu yüzden “çokluk” kavramı, Bir ve Çok diyalektiğinin ötesindeki dolaylımsız, heterojen, indirgenemez ve yaratıcı bir kavram olarak düşünülmelidir. Öte yandan makine kavramı, teknolojik makine imgelerini aşan bir bağlamda karşımıza çıkıyor. Makine bedenlerle, toplumsal akışlarla, cinsellikle ilişkisi içerisinde bir bağlantı ve bağlantıların düzenlenmesi sürecidir. *Anti-Oedipus*'ta arzulayan-makineler en özgün kavramsal yaratımlarından birisini oluşturan Organız Beden'le asimetrik ilişkisi içerisinde inceleniyor. Arzu, haz, tatmin ya da ihtiyaç gibi kategorilere indirgenemez; o üreticidir, üretici bir düzenlemedir ve bu yüzden ona verili ne bir nesne vardır ne de arzulama süreçlerine hükmeden bir özne. Arzu, akışlar içerisindeki bağlantılar yoluyla edimselleşir. Arzu politikası, arzuyu reaktif hale getiren ve onu kendi baskılanışını arzulamaya iten düzenlemelerin şizoanaliziyle ortaya çıkar. Artık, bilinçdışı arzu yatırımlarının düzlemindeyizdir ve bu düzlem paranoid ve şizoid arzu yatırımlarının ayırt edilmesini sağlar,

ancak bu ayrım düalist ya da dikotomik bir ayrım değildir. Her yerde molar-paranoid ve şizofrenik çizgilerin kesişimi ve dağılımını görebiliriz. Arzu ontolojisi, “dır” kipi üzerine kurulu “mevcudiyet metafiziğini” kıran içkin, yatay ve makinesel bir bağlantı biçimi olarak “ve” bağlacını kullanır. “ve” bağlacı diyalektik olmayan moleküler bir sentez düşüncesini getirir beraberinde. Arzu ve ontoloji ve politika ve...

ANAHTAR KELİMELEER

Arzu, arzulayan-üretim, arzulayan-makineler, yasa, eksiklik, virtüel, olumlama, içkinlik, şizoanaliz, “ve” ontolojisi

ABSTRACT

In this study, we seek a reading way of Deleuze and Guattari's *Anti-Oedipus* on the axis of concept of desiring-production and of desiring-machines. To begin with first chapter we have concentrated on the critics of negative concepts of desire which produce the reactive assumptions of desire that necessarily requires critics of desire understandings called "traditional logic of desire" in *Anti-Oedipus* and which codifies desire to "law", "lack" and "negation". In this context, the constitution of traditional logic of desire begins with that replacing desire on the side of "acquiring" as Plato has showed in *Symposium*. The role of psychoanalysis in turn with its relationship by means of capitalism progresses with constitution of Oedipus and production of "structures" in which is broke off whole social relationship of desire. That denying the logics based on reactive, law and code which envelope desiring-production, Deleuze and Guattari try to think desire as a machinic connection process which penetrates to whole social field via "schizoanalysis as a production of conceptual creation of their owns. When we come to close philosophical genealogy of such a thinking way, then we would observe that the concepts borrowed from Nietzsche, Spinoza and Bergson have been synthesised with some transformation in order to compose a productive logic of desire. Especially the concepts as components of desiring-production that "affirmation" by Nietzsche, "virtual" by Bergson and "immanence by Spinoza have been becoming the active parts of an ontology of desire. The axis of "ontology of difference" sets us thinking that the game between difference and repetition is a necessary variant of an affirmative ontology of desire. That relations composed through machinic connections in the planes which desiring-production actualizes itself constitute the connections and relations of desire with "multiplicity". Therefore, the concept of multiplicity must be considered as an immediate, heterogeneous, irreducible and creative which is beyond the dialectics of One and Multiple. On the other hand we have been confronting the concept of machine in a context which exceeds the technological images of machine. Machine is a connection and arranging connection process in its relationship with bodies, social fluxes, sexualities. Desiring-machines have been examined in its asymmetrical relationship with Body without Organs as one of the most unique conceptual creation in *Anti-Oedipus*. Desire can not be reduced to categories as "need", "satisfaction" or "pleasure", it is productive, a productive assemblage.

Therefore there is neither a given object to desire nor a subject dominates the process of desiring. Desire actualizes via connection in the fluxes. Politics of desire emerges with sczhizoanalysis of organisation pushed it desire if desiring its own repression which made desire a reactive desire. Now, we are on the plane of the unconscious investment of desire and this plane enables to distinguish between the paranoid and schizophrenic investment of desire. But, the difference between them includes no dualism or dichotomy. Everywhere we can see the convergence and divergence of molar-paranoid and schizophrenic lines. Ontology of desire uses the conjunction “and” as an immanent, horizontal, machinic connection style which is breaking off the mod of “is” based on “metaphysics of presence”. Conjunction “and” brings with it that thinking way of a molecular synthesis which is no longer dialectical. Desire and ontology and poltics and...

KEYWORDS

Desire, desiring-production, desiring-machine, law, lack, virtual, affirmation, immanence, schizoanalysis, ontology of “and”.

GİRİŞ

“Arzu niçin kendi bastırılışını arzular?”, “ Kitleler nasıl olur da bir kölelik rejimini kendi kurtuluşlarıymış gibi arzularlar?” Wilhelm Reich, bu soruları tam da faşizmin kitleler tarafından nasıl arzulandığını göstermek için sorar. Oysa faşizmin bir kitle kültürüne nasıl dönüştüğüne ilişkin geleneksel açıklamalar, kitlelerin iktidar tarafından büyülenmiş olduğuna inanır; bu bakış açıları içerisinde kitlelerin arzulama rejimleri görmezden gelinir; kitleler masumlaştırılır. Bu yüzden Reich’in sorusu birçok anlamda kışkırtıcıdır. Reich soruyu, “kitleler niçin faşizmi tercih eder?” şeklinde sormaz; tersine kitleleri faşizme götüren şeyi iktidar ilişkileri içerisinde sorunsallaştırır. Reich, kitlelerin aldatılmış olduğuna inanmaz, onların aktif bir şekilde faşizmi arzuladıklarını düşünür.

“Arzu niçin kendi bastırılışını arzular?” sorusu siyaset felsefesinin ve psikanalizin kesiştiği bir çizgiyi de açığa çıkartır. Büyük harflerle yazılan, negatif bir iktidar yapısı ve bu iktidarın altında ezilen masum kitlelerden oluşan bir çerçeve, arzunun kendini bastıran şeyi, yasayı, otoriteyi, eksikliği niçin arzuladığını kavrayacak güçte değildir. Soru, tam da iktidar ve arzuya ilişkin gerçekliğin dönüşümü üzerine sorulmuştur. Sadece bastıran ve bastırıldığı şeyi köleleştiren, tahakkümcü bir iktidar kavramı, kitlelerin arzusunun faşizmin iktidarıyla nasıl baştan çıkarıcı bir makineye dönüştüğünü açıklayamaz. Foucault’nun tahakkümcü ve disiplinci iktidar ayrımı ve öznelerin iktidar-bilgi düzenlemeleri içerisinde üretilişine ilişkin gözlemleri bu soruyla birlikte bir kez daha önem kazanır. Elbette Foucault, artık tüm yaşamı nesne edinmiş olan ve öznelerini bastırmaktan çok üreten, gündelik yaşamlarımızın, konuşmanın, dilin, enformasyonun içerisindeki “iktidar ilişkileri” olarak biyo-iktidar kavramını önerdiğinde Reich’in sorusunu iktidar kavramını dönüştürerek yeniden sormuştu.

Genel olarak Mayıs 68’in post-yapısalcı temsil eleştirisi ve iktidar pratiğini yeniden düşünme girişimi üzerindeki etkileri, arzunun eksikliğe bağlı bir “yapı”nın ötesinde düşünülmesine de olanak tanıyacak şekilde genişledi. Deleuze ve Guattari’nin *Anti-Oedipus*’u sözünü ettiğimiz etkiyi temel bir hareket çizgisi olarak kullanırken Reich’in sorusunu psikanalizin bilinçdışı ve arzu kavramlarının radikal eleştirisi içerisinde dönüştürerek yeniden soruyordu.

Bu çalışmada “Arzu kendi bastırılışını nasıl arzular?” sorusunu yeniden düşünmenin yollarını arıyoruz. Özellikle negatif arzu varsayımlarının felsefi yapısını oluşturan düşünme tarzlarına odaklanıyoruz. Deleuze ve Guattari’nin “geleneksel arzu mantığı” olarak adlandırdıkları negatif ve reaktif arzu kavramlarının Nietzscheci anlamıyla soykütüksel

deneyine adım atıyoruz. Birinci bölümde, Deleuze ve Guattari'nin geleneksel arzu mantığının temelinde gördüğü Platon'un Eros ve arzu arasında kurduğu bağlantıları *Şölen* okumasıyla açığa çıkarmayı deniyoruz. Psikanalistler için önemli olan bu metnin incelenmesiyle arzunun psikanalitik mantığına bir giriş yapıyoruz. Freud'un geç dönem metinlerinden biri olan *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*'nde bastırma-kaygı ilişkisinin yeniden kuruluşuna ve penis kıskançlığı kavramına ilişkin bir gözlemlerle geleneksel arzu mantığına yaklaşıyoruz. Birinci bölümün sonunda Lacan'ın imgesel, sembolik ve gerçek düzlemlerinde arzu ve yasa arasında kurduğu karmaşık ilişkileri okumayı deniyoruz. Kendi okumamızın yanı sıra Deleuze ve Guattari'nin okumaları ve eleştirilerinin ipuçlarına da bu bölüm de değiniyoruz. İkinci bölüm, üretici bir arzu kavramının ve pratiğinin Nietzsche, Bergson ve Spinoza'yla bağlantısını araştırıyor. Deleuze'ün kendi ontolojik fark düşüncesinin oluşumunda üç filozofun da farklı etkileri vardı ve olumlu bir arzu kavramının ontolojik bağlantılarını araştırırken Deleuze'ün felsefe tarihi okumaları bazı derin ilişkileri kavramamızı kolaylaştırdı. İkinci bölüm, üretici ve aktif bir arzu kavramının güç, virtüellik ve içkinlik kavramlarıyla nasıl ilişkilendiğini göstermeyi hedefliyor. Üçüncü bölüm, Deleuze'ün fark kavramının *Difference and Repetition* ekseninde kuruluşunu ve kendinde tekrar ve kendisi için fark¹ kavramlarının “kendilik” ve politikayla bağlantılarına yönelik bir araştırmayla başlıyor. Guattari'nin öz-üretimsel makine kavramını incelediğimiz bir alt başlıktan sonra kendi *Anti-Oedipus* okumamızın anahtarlarını özetlemeye çalışıyoruz. Son bölüm aynı zamanda arzuyu ontolojik bağlantıları içerisinde düşünme girişimi olarak okunabilir. Arzu ontolojisini Deleuze'ün *Dialogues*'ta sözünü ettiği “ve” ontolojisiyle *Anti-Oedipus*'un üretici sentez olarak “ve” düşüncesinin bulunduğu bir eksen üzerinden düşünmeye çalışıyoruz. Organsız beden, göçebe savaş makinesi, edimsel ve virtüel ayrımı, şizoanaliz, arzu, sentez gibi kavramları incelediğimiz bir anahtarlar çalışması da son bölümde yer alıyor. Böyle bir bölüm, Deleuze'ün kavramsal yaratımlarının çeşitliliği karşısında kavramlar arasındaki bağlantıları kavramak açısından kaçınılmazdı. Arzu “ve” ontoloji “ve” politikaya ilişkin düşünce imgelerini yerinden eden bir meydan okuma olarak Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'unun “farklı” sözcelem akışları üzerinde geliştiği ve dilin “şizofrenik” kaçış çizgileri üzerinde görünmezleştiği düşünülürse artık “flu” bir düşünce coğrafyasında olduğumuz ve düşüncenin “yerleşik” imgelerden koparak göçebeleştiği çizgiler daha iyi anlaşılabilir; işte Deleuze ve Guattari'nin metni bu yerleşik düşünce imgelerini kırarak arzu ve politikaya ilişkin geleneksel düşüncenin Dışarı'sına doğru bir kaçış biçimini mümkün kılıyor.

¹ *kendinde fark*(difference in itself) ve *kendisi için tekrar*(repetition for itself) kavramları gramer açısından Hegelci çağrışımlar uyandırsa da Hegelci diyalektiğin tam aksi bir yönde ilerleyecektir. Bkz. *Difference and Repetition*.

BİRİNCİ BÖLÜM

GELENEKSEL ARZU MANTIĞI

“İnsan en sonunda arzularına aşık olur; arzuladığı şeye değil.”

Friedrich Nietzsche

Arzunun geleneksel mantığı, arzuyu penis gibi majör bir gösterenin eksikliğine, hiyerarşik dizgeler içerisindeki bir temsile, ihtiyaca ve en önemlisi de aşkın ve bastıran ama aynı zamanda arzunun nesnelere ve ilişkilerini kuran bir yasaya indirgeyen, arzuyu Nietzscheci anlamıyla reaktif bir güce mahkûm eden düşünme tarzlarından oluşur. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*’ta bu tür düşünme tarzlarının kaynağı olarak Platoncu arzu anlayışını gösterirler.

“belli bir dereceye kadar, arzunun geleneksel mantığı en baştan tümüyle hatalıdır: daha ilk adımdan beri, bizleri üretim ve sahip olma arasında bir seçim yapmaya zorlayan Platonik arzu mantığından beri. Arzuyu, sahip olmanın tarafına yerleştirdiğimiz andan itibaren, onu temel bir eksiklik olarak görmemize neden olan idealist bir kavram haline getiririz” (Deleuze ve Guattari 1994: 25)

Arzu, kendi doğasında idealist bir kategori değildir. Onun doğası derken, onun işleyişinden önce potansiyellerini, virtüelliklerini kastediyoruz. Spinozacı anlamıyla gücü, arzunun doğasıdır; eylem potansiyelleridir. Ancak edimselleştiğinde artık farklılaşır; doğadan rejime² doğru geçtiğimizde arzunun toplumsal yatırımları ve arzunun kayıt süreçleriyle karşılaşırız. Tüm bu süreçlerde arzu üretkendir ve üretimi gerçektir; işte geleneksel arzu mantığı, arzulayan-üretimnin gerçeklikle olan bu doğrudan bağlantısını idealist kategorilere ve sabit özne-nesne bağlantılarına asimile ettiğinde ortaya çıkar.

Sahip olma kategorisi, arzuyu negatiften başlayarak düşünme girişiminin en açık örneğidir. Bir şeyin arzu nesnesi olabilmesi için arzulayanla arasına aşılmaz bir sınır çekilir, arzulama süreci mesafelerden ve çatlaklardan oluşan bir tür paradoksal mantığa mahkûm edilir. Arzunun nesnelereyle ilişkisi eğer bir tür sahip olma ilişkisiyse ve sahip olunan şey arzulanan şey ise geriye şu kritik soru kalıyor: Peki gerçekten de arzulanan nedir öyleyse? İşte geleneksel arzu mantığının Platoncu kaynağı bu sorunun yanıtını veremez. Bu sorunun yanıtı iki bin yıldan fazla bir zaman sonra Sigmund Freud’dan gelecektir. Gerçekten de arzulanan şey, arzu nesnesinin yokluğudur, eksikliğidir; arzunun trajik mantığı olarak adlandırdığımız şey işte budur. Trajedinin iki çatışan gücü; olayları düzenleyen bir kader ve

² Rejim(regime) ve doğa arasındaki ayrımın kaynağında edimsel/virtüel ayrımı yatmaktadır. *Anti-Oedipus* için rejim kavramı bir sentezin “kullanım”ına işaret eder. Virtüel/edimsel ayrımı için bkz. Anahtarlar Bölümü

bu kaderin bilgisine sahip olmayan ama ona karşı mücadele eden ve sonunda o kozmik güce boyun eğen trajedi kahramanının iradesi ve bir de her şeyi bilen kör kahin. Belki de Yunan trajedisi Foucault'un dediği gibi bir tür hakikat araştırmasıydı; hakikat ilişkilerine ve hakikatin üretimine dair bir tür politikaydı. Ama arzunun trajedisinde işleyen hakikat politikası nasıl görünür kılınacak peki? Kâhin kim, kozmik kader nerede gizli? Arzuyu bir paradoksa hapseden trajik mantık sahnesinde arzulanan şeyin eksikliği ve sözünü ettiğimiz mesafe, kozmik kadere karşılık geliyorsa, arzulamanın kendisi de trajik kahramanın bu kaderle oynadığı oyunu karşılar. Bu oyunda trajik kahraman gibi o da başarısız olacaktır; sahiplik oyunu bir yitirişle sonuçlanacak ve oyuna ilişkin hakikat bir boyun eğişten başka bir şey olmayacaktır³.

Trajik arzu, kader karşısında özgür istencin varlığını kanıtlamaz; tersine istencin varlığını kaderin yasasına göre düzenler ve sınırlar; kader ve istenç arasındaki ilişkiyi yasa ve arzuya tercüme ettiğimizde geleneksel arzu mantığının kalbinde eksikliğin kurucu rolü temsilin hiyerarşikleştirilen işleviyle kesişir. Temsili ilişkiler bastırma ilişkilerine, imaj ve kopya üretimlerine açar sahneyi. Burası Freud'un üretici bilinçdışının ilişkilerini basit imaj üretimine dönüştürdüğü ve Lacan'ın Simgesel kaydı oluşturdukları düzlemdir.

Gerçekten de arzuya ilişkin soru Platon'dan beri Plâtoncu çerçevede soruldu; bu soruyu dönüştürmeye çalışanlar da hep "sahip olma" kategorisiyle ve onun duvarlarıyla karşılaştılar. Daha Platon'un döneminde bu duvara ilk darbe Plâtoncu bir idealizmi reddeden Aristo'dan gelmişti. Daha sonraları Epikuros'un içkin mutluluk etiği bu soruyu başka türlü sorma girişimlerinden biridir. Augustinusçu Tanrısal istenç, sahip olma ilişkisine son vermeyen ama bunu tanrısal bir özneye taşıyan bir düşünüş önerdiğinde de soruyu değiştirecek ve kavramın düşünce imgesini yersizyurtsuzlaştıracak güçte değildi. Belki Descartes, iki töz anlayışı içerisinde arzunun trajik çelişmesini derinleştirerek, sorunun da sınırlarını gösteriyordu. Ve Spinoza içkin ve tekanamlı tözle bedeni ve duyguları tanıyan bir conatus⁴tan söz ettiğinde Plâtoncu duvara büyük bir darbe daha gelmiş oldu. Ancak yine de soruyu ve kavramı dönüştüren hamle Nietzsche'den gelecektir. Nietzsche'nin çekici sadece "sahip olma" kategorisini parçalamakla kalmaz, aynı zamanda güç istencini, güçlerle ilişkisi içinde farklılaşan, kendini yaratan ve dönüştüren bir yaşam fikriyle birleştirir. Güç istenci

³ Boyun eğme ya da tabi olma Lacancı özneyi karakterize eder. Ego , ancak dilsel ve sembolik düzeyde Baba'nın yasası altında ve temel arzu nesnesinden radikal bir vazgeçiş yoluyla özneleşebilir. Yasa'nın bu rolü, Deleuze ve Guattari için geleneksel arzu mantığının en temel hatalarından birisidir.

⁴ Conatus, her ne kadar çaba olarak çevrilse de daha başka anlamları da içeren bir Spinoza kavramıdır. Conatus'u burada yaratıcı bir çaba ve güç olarak düşünüyoruz; yaşamı olumlayan bir etkinlik olarak.

arzuyu hiçbir mesafe ya da eksikliğe terk etmez; tersine onun varlığını bir oluş içerisinde geliştirir.

Yüzyıllardır arzuya ilişkin felsefi soruyu belirleyen Plâtoncu sahip olma kategorisi nasıl kurulur peki? İdealist bir kategori olarak arzu, Erosla bağlantısı içinde ele alınır Platon'da. Arzunun trajik mantığını kuran sahip olma sorusu ilk kez Eros üzerinden sorulur.

1.1 Platon'un *Şölen*'inde Eros ve Arzu

Atinalıların tanrılara kurban sundukları bir Dionysos ayininin ertesi günü, muhtemelen Sokrates'in ölümünden birkaç ay önce Agathon'un ilk tragedyasıyla ödül kazanması şerefine bir ziyafet verilmişti. Davetliler çoktan avludaki yerlerini almış ve sedirlere kurulmuşlardı. Köleler ve flavtacı kızlar seçkin konuklarına karşı efendilerini onurlandırmaktaydılar. Dünden kalma sarhoşluklarından dolayı konukların başları ağrıyordu, Eros'a en güzel övgülerden birini düzecek olan hekim Eryksimakhos' un tavsiyesiyle çok içmeden bu ziyafeti bir konuşmayla onurlandırmayı düşündüler. Bu konuşma Yunanlıların Aşk tanrıçası Eros hakkında olacaktı.

Eryksimakhos' un sorusu şuydu:

“şairler başka tanrılar şerefine hymnoslar(tanrılar için yazılan şarkılar), paianlar(Apollon için yazılmış şarkı ve övgüler) yazdıkları halde, Aşk tanrısı(Eros) için, bunca kudretli, bunca ulu bir tanrı için şimdiye kadar neden bir tek şair bile çıkıp en ufak bir övgü şiiri olsun yazmamış? (Platon 2000: 22)

Birçok yarı-tanrı için, kahraman için bir çok övgü şiiri varken Eros hakkındaki bu suskunluğun sebebi nedir?

Ziyafetten Sokrates'in de haberi vardır ve davetlidir de, en ateşli takipçilerinden Aristodemos, Sokrates' i süslenmiş olarak bulur ve bu durum karşısında şaşkınlığa kapılır. Sokrates alaycı bir cevap verir(ki onun alaycı tavrı şölenin sonunda aşığı Alkibiades tarafından açığa çıkarılacaktır). Yola koyulurlar ancak Sokrates birkaç adım arkadan yürümektedir(belli ki daimonuyla başı derttedir) ve Aristodemos'a kendisini beklememesini önden yürümesini söyler. Aristodemos Agathon' un evine girer, Agathon onu karşılar ve Sokrates' in nerede olduğunu sorar. Aristodemos arkasını dönünce Sokrates' in artık orada olmadığını görür ve şaşkınlığa düşer. Ancak Sokrates komşu avluda ayakta kendi başına dikilmektedir. Aristodemos onu çağırarak üzere bir kölesine emir veren Agathon' u durdurur ve onu kendi haline bırakmalarını sonradan kendisinin geleceğini söyler. Bu, Sokrates' e sık sık olur; şölenin sonunda aşığı Alkibiades de onu bir cephede saatlerce dikilip düşünürken

tasvir eder. Alaycı, sorularıyla herkesi şaşkına çeviren, bir köleye geometri öğretmeyi başaran, gençlere kur yapan, erdemin öğretilbilir olup olmadığını tartışan birçok Sokrates vardır ve bu kendi üstüne kapanma anları, üzerinde düşünmeye değerdir. Bu kapanma anları, metinde Sokrates'in daimonuyla ilişkisini temsil etmekten başka bir şey yapmazlar mı? Sokrates kaybolmamıştır, yan komşunun bahçesine girmiştir; hastalanmamıştır, ayaktadır. Şöyle düşünülebilir belki de: Sokrates şölene geç kalmıştır, diğerleri yemeklerinin yarısına gelmişken o avluya yeni girer ama yeni bir şölen başlayacaktır ve o bu şölene çoktan başlamıştır.

Şölen bize Eros'un kozmolojik hikâyelerini anlatırken arzulamaya ve aşka ilişkin bir takım akıl yürütmeler sunar; elbette ki bu akıl yürütmeler her bakımdan pratiktir. Aşk ve sitenin kuruluşu, aşk ve politika, Eros'un arzusunun hep sahip olmadığı şeye bir arzu olduğu düşüncesi, beden arzusu, ölümsüzlük arzusu gibi pratiklerden bahsediyoruz. *Şölen* bize aşk ve arzu, Eros'un arzusu hakkında sorular ve yanıtlarla dolu bir düşünüş sunuyor. Felsefe tarihine uzun yıllar egemen olacak olan bir arzulama mantığı üretiyor. Bu yüzden eşikler halinde okuyoruz bu metni. *Protagoras* diyalogunu hatırlayalım, konuşma bir tür krize sürüklenmişti; çünkü Protagoras uzun söylevler halinde konuşmak isterken Sokrates onu kısa kısa sorular ve yanıtlar şeklinde konuşmaya zorluyordu ve bu kriz ancak Prodikos ve Hippias'ın araya girmesiyle aşılabilmiş ve diyalog devam edebilmişti (Platon 2001: 335b,c). *Protagoras* diyalogu kendi tekilliği içerisinde böyle eşiklere sahiptir; konuşmanın krize girdiği eşiklere sahiptir ve konuşulan şeyler (erdemin öğretilbilir olup olmadığı) sözün akış biçimi olmaksızın tek başına değerlendirilemez. *Şölen* de bir takım eşiklerden örülüdür; şölenin sonuna doğru Alkibiades'in sarhoşluk içindeki meydan okumaları ve övgüleri bir eşik olarak düşünülebilir. Bir metafor olmanın ötesinde bunlar hatırlama eşikleridir ve zaten diyalog Aristodemos tarafından anlatıcı Apollodoros'a (bir arkadaşının ısrarı üzerine kendisine anlatılanları anlatmaktadır) anlatılmıştır. Aristodemos bazı konuşmaları hatırlamamaktadır ve Apollodoros da dinleyiciyi her şeyi hatırlamadığıyla uyarır.

1.1.1 Eros ve Kozmolojik Belirsizlik

İlk konuşmacı Phaidros'dur. Eros'u yücelten birkaç cümlenin ardından Eros'u en eski tanrılardan bir olarak gösterir (Platon 1972: 178 b, c). Ancak Phaidros, Hesiod'dan bir alıntı yapar ("başlangıçta Kaos vardı") ve Eros'un eski bir tanrı oluşuyla onun annesiz ve babasız oluşunu ilişkilendirir. Bu, konuşma için önemli bir andır çünkü Eros kozmolojik bir belirsizliğe itilmiştir daha doğrusu Kaos'la ilişkilendirilmiştir. Phaidros şairlerden alıntılar yaparak savını desteklemeye devam eder ancak bu belirsizlik daha sonra Sokrates'in bilge

kadını Diotima tarafından aşılacaktır; çünkü o Eros'un eksikliğiyle ve "araf"ta oluşuyla soyu hakkında bağlar kuracaktır.

Phaidros'a göre âşıklar Eros'tan bir atılganlık yeteneği alırlar ve bunu cesaret ve utanç duygularının arasında yaşarlar; kadın ve erkek âşıkların aşığı için ölmesi de aşkın gücündendir(Platon 1972: 179 c, d). Başkası için ölmek gibi bir temanın seçilmesi, üzerine düşünölmeye değerdir gerçekten de. Bu ve "âşıklardan kurulmuş bir ordu ya da site" teması Eros' un pratik ve politik gücüne ilişkindir. Eros ve politika arasındaki bağlantılar daha sonra diğer konuşmacılar tarafından da dile getirilecektir. Eros'un gücü öylesine büyüktür ki âşık biri başkası için ölüme gidebilir ve "âşıklardan kurulmuş bir ordu ya da site" dünyaya karşı koyabilecek güçtedir.

İkinci konuşmacı Pausanias Eros'un kozmolojik belirsizliğine iki Eros tarifiyle katılır. Aslında sadece onun konuşmasına bakıldığında iki Eros tarifiyle bu belirsizliğin hakkından gelmiş görünür ancak bu belirsizlik Diotima'nın tasvirleriyle aşılacaktır ve Pausanias bir bakıma Eros'u Kaos'a daha da yakın kılar; çünkü iki tanrının da iki Eros'un da var olduğu yadsınamaz. Biri sıradan insanların Eros'udur ve annesi Dione ve babası da Zeus'tur. Sıradan insanların aşkı erkeğe olduğu kadar kadına da yöneliktir oysa diğer aşk Göksel aşktır, Göksel Eros'tur ve onda güçlü ve akıllı olan erkeğe yöneliktir. Burada durmalı ve Platon'un ontolojik iki dünya anlayışının tekrarı üzerine düşünmeliyiz. Aşkın olanın kuruluşuna eşlik eden eril olanın kutsanışı burada önemli görünüyor. Pausanias'ın konuşması(Platon 2000: 181d,e) diyalogun bir politik pratiğin tam ortasındaki durumunu onaylıyor görünüyor. Bu pasajda Göksel Eros'un yalnızca erkeği arzuladığı bir resimle karşılaşırız; bu onun soyunda hiçbir kadınlığın bulunmamasıyla(Uranos Göksel Eros'un babasıdır ama onun annesi yoktur) açıklanır ve Pausanias bilge kişilerin delikanlılarla aşkını da böyle anlatır. Ancak bilge kişiler delikanlıları akılları ermeye başlamadan önce sevmezler, sakalları bitmeye başlayınca sevmeye başlarlar; çünkü akılları o zaman işler; bilge kişiler bu delikanlılara ömür boyu bağlı kalmaya hazırdırlar. Pausanias'ın konuşması giderek aşk ve yasa arasında bir bağıntıya doğru ilerler.

Pausanias'ın yasası ruhun yasasıdır, Plâtoncu idenin yasasıdır, bedene ve görünüşlerin bağımsız varlığına karşı olan Platon, Pausanias'ın(184 a, b) konuşmasının sonlarına doğru aşk ve arzuya ilişkin sahiplik ve elde etme mantığının ilk izlerini ortaya koyar.

"insan kendini başka birinin hizmetine verirken, eğer onun sayesinde daha yüksek bir bilgiye, ya da erdemın başka herhangi bir parçasında daha yüksek bir düzeye erişebileceğini düşünüyorsa, bu gönüllü kölelikte hiçbir çirkinlik, hiçbir yaltaklık yoktur"(Platon, 2000: 32).

Erişilecek bir mükemmel erdem, en yüce iyi gibi bir imge yaratmak belki de eksiklik mantığını oluşturan temel düşünsel hareketlerden biridir. Şu soru burada önem kazanıyor: Plâtoncu Göksel Eros ve arzunun sahip olmadığı şeyi arzuladığı bir eksiklik mantığı birbirlerini karşılıklı olarak nasıl üretebilmiştir? Pausanias'ın sorularında bu eksiklik mantığının ilk izlerini görüyoruz.

Konuşma sırası Eryksimakhos'tadır ve o, Pausanias'ın ayrımını derinleştirerek devam eder. Ama yeni ve belki tüm Yunan düşüncesi için çok önemli bir kavramı işletmeye başlar: ölçülülük. Ölçsüz arzular bereketi, mevsimlerin armonisini ve sağlığı bozan şeyler olarak değerlendirilir onun konuşmasında(Platon 2000: 188d). Beden, arzu, itkiler ve duyguların ikili bir ontoloji içerisinde hiyerarşik yapılanışı ontolojik olduğu kadar etik de bu yüzden arzu ve beden soruları Platon' da politik sorularla karşılaşılır; örneğin Devlet'teki hiyerarşi ve duygular hiyerarşisi arasındaki paralellikler.

1.1.2 Eros ve Androgynoslar

Eros bir Androgyos arzusu mudur? Komedi yazarı Aristophanes'i konuşturur Platon artık. Burası Şölen'deki ikinci eşiktir. Eros'un kozmolojik belirsizliği ve Kaos'la olan akrabalığı yerini Androgyos mitine bırakır(Platon 1972: 190c, d). Burası bir eşik oluşturur; çünkü Androgyos mitiyle birlikte aslen Sokrates tarafından diyalogda savunulacak olan arzunun sahip olunmayan şeyin arzusu olduğu tezine bir geçiş sağlanır.

Androgynoslar insan var olmadan önceki bir türdür ve onlar iki beden bütünü olarak yaşarlar bu yüzden yuvarlanarak hareket ederler. Androgynoslar bir gün Zeus'a kafa tutarlar, Zeus önce onları da Titanlara yaptığı gibi yıldırımlarıyla yok etmeyi düşünür daha sonra insanın atası olan bu türden gördüğü saygıyı kaybetmemek için onları yok etmemeye ama güçsüz kılmaya karar verir ve onları tam ortadan ikiye böler. O ikiye kestikçe şifacı tanrı Apollon onların yaralarını bağlar ve iyileştirir. Ancak ikiye ayrılan Androgynoslar iyileştikten sonra diğer yaralarını özlemeye başlarlar(Platon 1972: 191b). Birbirlerini bulduklarında sarılırlar ve öylece kalırlar. Böylece Zeus onlara acır ve onlara üreme ve haz alma yetisi verir. Erkeğin kadına ve erkeğe, kadının erkeğe ve kadına aşkı böyle ortaya çıkar. Platon, Aristophanes'in konuşmasının son pasajında(Platon 200: 193 a, b) Eros'un baştaki bu bütünü arzulamak, ona kavuşmaya çabalamak olduğunu söyler. Androgynoslar ölçsüz, isyancı varlıklardır ama insan, doğası itibarıyla bu baştaki bütünü özler, ona ulaşmaya çalışır. Platoncu arzu mantığının en büyük sıçrama çizgilerinden birisi de budur: Erotik eylemin kaynağı, bütünden kopmuş ve eksik olmaktır, erotik atılım ve yitirilmiş bütünlük ya da arzu ve eksiklik paralelizmi.

1.1.3 Eros ve Kayıp Arzu

Agathon'un konuşma sırası gelmiştir ve herkes ondan çok iyi bir konuşma beklemektedir. O ise Eros'un kozmolojik belirsizliğini yeniden gündeme getirir ve onun tanrıların en genci olduğunu iddia eder (Platon 1972: 195b, c). Agathon'un övgü dolu konuşmasında dikkat çekici bir yan vardır; Agathon ölçülülüğü tanımlar ve ama bu tanım doğrudan doğruya arzu ve zevkler üzerinden gelişir. Ölçülülük arzu ve zevklere hâkim olmayı gerektirir; ancak aşk zevklerin ve arzuların en büyüğü olduğundan o, zevk ve arzulara hakim olabilecek tek güçtür. Böylece Agathon'un övgüsü ölçülülükle aşkı yeniden ilişkilendirir.

Üçüncü eşik Sokrates'in konuşma sırasının geldiği ana rastlar. Sokrates övgüden vazgeçtiğini zaten beceremeyeceğini bildirir. Farklı bir konuşma yolu izleyecektir, iki kritik soruyla başlar:

1-aşk doğası gereği bir şeyin aşkı mıdır?

2-aşk aşkı olduğu şeyi arzular mı?

Sokrates'in akıl yürütmesinin zirve noktası, Plâtoncu arzu mantığının en kritik sorusu şudur:

“Peki, Aşk bir şeyi arzuladığı ya da ona âşık olduğu anda, âşık olduğu ya da arzuladığı şeye sahip midir yoksa değil midir?” (Plato, 1997: 483)

Sokrates'in yanıtı açıktır; güçlü biri güçlü olmayı isteyemez, sağlıklı biri için sağlıklı olmayı arzu etmek mümkün değildir; çünkü onlar bu niteliklere zaten sahiptir. Arzu da bu akıl yürütme yoluyla sahip olunmayan niteliklerin arzusuna dönüşür. Sahip olunan bir şeyi arzuluyorum demek bir hezeyan durumundan ibarettir sadece.

“devam edelim, dedi Sokrates. Üzerinde anlaştığımız noktaları bir özetleyelim. Birincisi, Aşk bazı objelere yönelir; ikincisi, o, eksikliğini duyduğu şeylere yönelir” (Platon, 2000: 63).

Peki, aşk güzelin aşkı mıdır yoksa çirkinin mi? Aşk eğer güzel ve iyi şeylerle bir tutuluyorsa bu bir çelişki oluşturur; çünkü aşk hep kendinde olmayı arzular ve ona sahip olmak ister. O halde aşk güzellikten ve iyilikten yoksundur. Bu akıl yürütmelerin ardından diyalogda yeni bir hatırlama daha işlemeye başlar; bu, Sokrates'in bilge bir kadın olan Diotima'dan Aşk üzerine öğrendiklerinin aktarımıdır (Platon 1972: 202 a, b, c, d). Diotima çok önemli birkaç soru sorar Sokrates'e ve bu sorular Platon'un Herakleitosçu diyalektikle olan kavgasını da açığa vurur:

“yoksa güzel olmayanın mutlaka çirkin olması gerektiğini mi sanıyorsun? Elbette – Ve de bilgin olmayanların mutlaka cahil olduğunu? Bilgiyle bilgisizlik arasında bir orta yer olduğunun farkında değil misin?”(Platon, 2000:66).

Bu orta yer Eros’un ya da Aşk’ın yeridir(Platon 1972: 204a). Diotima Eros’un kozmolojik belirsizliğine karşı son darbeyi indirecek bir anlatıdan söz etmeye başlar. Bu anlatıya göre Eros’ un annesi Penia yoksulluğun, babası Poros da çarenin simgesel halleridir. Diotima Eros’un bir taraftan herkesin sandığı gibi narin ve güzel olmadığını; tersine onun kaba ve katı olduğunu anlatmıştır Sokrates’e. Ancak diğer yanıla babası gibi iyi bir avcı ve iyi bir sofisttir. Güzel, kararlı ve gözüpektir. Diyalog ilerledikçe yeni bir tarifile daha karşılaşıyoruz. Bu tanım içinde dört bileşen içerir: 1. Eros, 2. iyi, 3. sahip olmak, 4. arzu

“aşk iyi olana her zaman için sahip olmak arzusudur”(Platon, 2000: 73).

Bu dört bileşenin yanında bu tanımı bir başka yere bağlayan “her zaman”ın buradaki görevi arzuyu bir tür ölümsüzlük arzusuna bağlamaktır. Peki, ölümsüzlük arzusuna nasıl ulaşır Platon? Ölümlü varlık ölümsüzlüğü arzular ve bunun için soyunu sürdürmeyi düşünür, ölümlü olan varlığını ölümsüz kılmak için çabalar. Diotima bu anda bir ayırım yapar: bedensel üretme gücü ve ruhun ürettikleri arasında; bedenın doğurduklarının yanında ruhun ne doğurduğunu sorar; yanıt düşünce ve her türlü form mükemmelliğidir. Eros, Platon için yalnızca estetik değil etik ve ontolojik öneme de sahip bir düşünce imgesi oluşturuyor; özellikle de arzulamaya ilişkin bir mantık ve kategori geliştirdiği katmanlarda.

Deleuze, arzunun geleneksel mantığının Plâtoncu kaynaklarını *Anti-Oedipus*’ta da dile getirmişti. Çünkü arzuyu idealist bir kategori olarak düşünmenin yolunun, onu “sahip olma”nın tarafına yerleştirmekle başladığını düşünüyordu. Plâtoncu aşk gibi arzu da, aşkın bir alana fırlatılmış olarak kalır. Elde edilemeyen bir şey olarak arzu, elde edildiğinde zaten çoktan yok olup gidecektir. İşte tam da bu paradoksal yapıda kavranan arzu, geleneksel arzu mantığının temel sorunlarından birisidir.

1.2 Freud ve Oedipal Arzu

Arzuya ilişkin iki bin yıllık sahip olma kategorisi Freud’la beraber yeni bir yola girer; artık olmak ve sahip olmak çiftiyle karşı karşıyayız. Olmak, arzuyu sahip olmanın zincirlerinden kurtarmaz, arzunun varlığını bir oluşla desteklemez; tersine, olmak, arzunun makinesel ilişkilerini gerçekten kopararak güçlü ve otoriter kişiliklere, onların yasalarına boyun eğmeye ve sonuçta onlarla özdeşleşmeye götürür. Freud, olmak ve sahip olmaktan söz ederken, olmaktan vazgeçip sahip olmaya yönelen ve böylelikle temel arzu nesnesinden

vazgeçen bir öznenin hikâyesini anlatmaktadır. Freud'un düalizmi sahip olma kategorisini temellendirecek olan bir "olmak" kipi üretir ve bu kip tüm nevrozların temel itkisi olarak işlev gösterir.

Olmak ya da özdeşleşim öncelikle bir çocuğun temel arzu nesnesi olan anneyle gerçekleşir Freud'a göre. Hem erkek hem de kız çocuğu için anne ilk arzu nesnesidir. Ancak erkek çocuğu temel arzu nesnesi olan anneyle ilişkisinde bir rakip olarak Babayı fark eder. Baba, çocuk için kastrasyonun temsilcisidir ve kastrasyon tehdidiyle çocuk babaya karşı içgüdüsel saldırganlık hislerini açığa çıkarır. İşte tam bu nokta Freud'un Oedipus kompleksinin kırılma anıdır. Çocuk bu andan itibaren ya enseste karşı babanın tehdidinde boyun eğecek ve normalliği seçecektir ya da Oedipus kompleksine takıntılı olarak nevrozlu bir yaşama mahkûm olacaktır. Temel olarak, Oedipus kompleksi arzuyu oedipalleştirir; insanın arzulama süreçlerini yeni bir trajik mantığın egemenliğine teslim eder. Arzuyu kastrasyona ve temel arzu nesnesinin yitirilmesine doğru kodlar. Arzu nesnesi yitirilişi olarak olmaktan çıkış Freud'u sahip olmanın paradoksal mantığını yeniden üretmeye götürecektir. Kız çocuğu ise komplekse daha paradoksal bir biçimde girecek ve onun için Oedipus'tan tam bir kurtuluş yaşamı boyu pek de mümkün olmayacaktır. Kız çocuğu öncelikle kendisinde olmayan ama erkekte bulunan bir nesne keşfedecektir: bu nesne penistir(Freud 1997: 155). Kız çocuğu kendisini kastrasyona uğramış olarak tanıyacak ve kendindeki penis eksikliğini telafi etmeye çalışacaktır. Artık onun arzusu bu penise ulaşmak onunla özdeşleşmek ve sonunda bir penise sahip olmak arzusu olarak oedipalleştirilecektir. Böylece Freudçu psikanaliz kadının arzusunu bu penis üzerinden kodlayacaktır. Nihayet Freud'un kadının arzulama süreçlerini dayandırdığı yer "penis kıskançlığı" olacaktır.

"İğdiş edildiğini keşfetmesi, kızın gelişmesindeki bir dönüm noktasıdır. Bu, üç olası gelişim seyrinden birisine yol açar: bunlardan birisi cinsel ketleme veya nevroz, diğeri erkeklik kompleksi anlamında bir kişilik değişikliği, üçüncüsü ise normal kadınlıktır."(Freud 1997: 155)

Penisi ayrıcalıklı bir gösteren, arzulama süreçlerini belirleyen bir otorite olarak belirlemek Freudçu arzu mantığının temel hareketlerinden birisidir. Gerçekten de kadınlar kastrasyona uğradıklarına mı inanırlar yoksa bu yalnızca Freudçu bir kurgu mudur? Freud'un paradoksunun açıklayamadığı şey şudur: kadınları nevroza sürükleyen kendilerinde olmayan bir nesne olarak penisi keşfetmeleri ve kastrasyona uğradıklarına inanmaları ise onları 'kriz'den çıkaracak olan ve normalleştirecek olan şey nasıl olur da yitirilmiş nesne penise

duyulan bir arzu ve bu arzunun tanınması olabilir? Problem ve çözüm olarak penis, tam da bu çelişki içerisinde Freudçu arzu paradoksunun maskesini düşürür⁵.

Normal kadın kimdir diye sormak zorundayız? Normal kadın, kastrasyona uğramış olduğunu ve penisi arzuladığını kabul eden kadındır Freud için. Normalliğin, normal özne oluşun bir tür boyun eğmeyle kurulduğunu apaçık resmeder Freudçu dizge. Normal olmayan kadın ise yitirdiği nesne tarafından büyülenmiştir ama bunu inkâr eder ve sonuçta nevroza mahkûm olur. Geleneksel arzu mantığı arzuyu bir nesnenin eksikliğine doğru kodlarken, o nesneyi de ayrıcalıklı bir gösterene dönüştürerek reaktif bir arzu tanımını üretir. Reaktif arzu ise yitirilmiş olan şeyin imajını o şeyin gerçekliğiyle telafi etmeye yönelir; imaj üretimi arzuyu reaktifleştiren bir yapı kurar. Penis kıskançlığı kadının tüm arzulama süreçlerini kuşatan ve yitirilişini telafi eden bir arzu mantığı sunacaktır hatalı bir şekilde.

“Freud’ a göre kız çocuğunun gelişmesindeki en alt- üst edici olay, kendisinde yokken başkalarının penisi olduğunu keşfetmektir.”(Horney 1998:85)

“Freud’ un kadını ‘penis kıskançlığı’ kavramıyla düşündüğünü biliyoruz. Kadın erkekten çok daha kıskançtır der Freud. Çünkü küçük kız, küçük erkeğin penisine verilen değeri görünce kendisinin hadım edilmiş olduğunu anlar. Zaten çoktan hadım edilmiş olarak atılmıştır dünyaya. Erkek çocuk cinsel organını annesini arzuladığı için babası tarafından hadım edilerek kaybedeceğinden korkar. Kız ise çoktan hadım edilmiş, kaybetmiştir. Denebilir ki, Freud’ a göre kıskançlık kaybetme korkusu değildir, çoktan kaybetmiş olmanın bir sonucudur.”(Direk 2010: 32)

Nevroz ve normallik arasında bir de ara bir süreç tanımlar Freud. Kadın için bu, erkeklik kompleksidir. Gerçekten de bir norm üretmek normalliği ve anormalliği tanımlayan bir iktidar ilişkisi üretmektir. Bu anlamda erkeklik kompleksi kadın için ‘sapkın’ bir eşcinselliğe gönderme yapar ve bu, cinsiyetçi bir söylem olarak dışlayıcıdır.

Penis kıskançlığı, kastrasyon, nevroz, yasa v.b. tüm bunlar Freudçu arzu mantığının negatif belirlenimle çalıştığını gösterir. Negatiftir; çünkü arzuyu yitirişin trajik özlemine mahkûm eder. Arzulama süreçlerini topyekün eksiklik üzerinde yerliyuftlulaştırır, arzunun pratik bağlantılarını ve varlığını görmezden gelir. Oedipus, arzuyu oluşun ontolojisinden söküp eksikliğin negatif teleolojisine gönderir. Oedipal arzu, tüm potansiyelleriyle belirlenmiş olmasıyla diğer tüm arzu varsayımlarında ayrılır; onun ereği yitirdiği arzu nesnesinin yerine ikame edeceği bir telafi nesnesi üretmektir. İşte Freudçu arzu mantığını bu yüzden negatif teleoloji olarak adlandırıyoruz. Negatif teleoloji içerisinde arzulama süreçleri hiçbir farklılaşma, dönüşme potansiyeline açılmaz, trajik bir mantığın arzu nesnesi arzulama

⁵ Deleuze ve Guattari paradoksun bu ikili yönünü bilinçdışı sentezlerin gayrimeşru kullanımı olarak görürler ve sentezlerin bu kullanımını paralojizm olarak adlandırır. Bkz. Arzulayan-üretim ve arzu –makinelere.

süreçlerine aşkın bir alanda yerliyurtlulaştırılır. İşte yitirilen arzu nesnesi böyle aşkın bir alana fırlatıldığında teleoloji negatif bir yoldan kurulmuş olur; arzu, bir amaca doğru, gerçekleşmeyecek bir amaca doğru harekete geçirilecek ve ikame bir tatmin nesnesiyle karşılaşacaktır. Arzu, nesnesinden nesnesinin imajına doğru yeniden harekete geçirilecek, bu kez ikame nesne asıl arzu nesnesi olarak kodlanacaktır. Freudçu negatif teleoloji arzulama süreçlerini bir labirente sokacaktır; girişi ve çıkışı aynı olan bir labirent⁶.

1.2.1 Bilinçdışı Arzu

Freud'un dinamik, topografik ve ekonomik psike modelleri temelde bir bilinçdışı varsayımına dayanıyordu. Bilinçdışı, egonun gerçeklik ilkesiyle uyuşmayan arzuların kaynağı olarak işlev görüyordu bu modellerde. Bilinçdışı arzularsa bastırılarak ikame nesnelere karşılanıyordu. Freud'un libido kuramı ise arzunun üretimselliğine ilişkin ipuçlarını barındırıyordu içerisinde. Deleuze ve Guattari *Anti-Oedipus*'ta açıkça psikanalizle “al ya da bırak” oyunu oynamayacaklarını bildirirler ve psikanalizin arzunun üretimsellikle ilişkisini keşfettiğini düşünürler. Nasıl ki Ricardo ve Adam Smith gibi burjuva ekonomi-politikçileri “emeğin soyut ve öznel özünü” keşfettilerse, Freud'da onlar için “arzunun soyut ve öznel özünü” keşfetmiştir. Ancak Ricardo ve Smith, emeğin yersizyurtsuzlaşmış bir güç olarak bu üretici özünü keşfettikten hemen sonra, onu “özel mülkiyet” içerisinde yeniden yerliyurtlulandırır; tıpkı Freud'un arzunun üretimselliğini “ailede” yerliyurtlulandırması gibi.

Aslında arzunun üretimselliğinin Freudçu keşfi daha doğduğu anda Oedipus'a ve onun yasasına terk edilir.

“psikanalizin büyük keşfi arzunun üretimiymi, bilinçdışının üretimiydi. Ama Oedipus resme girdiğinde bu keşif, yeni bir idealizm damgası altında ortadan kayboldu”(Deleuze and Guattari 1994:24)

Freudçu psike modelleri en başından beri iktidar modelleri olarak çalışan organizmalardır. Toplumun ve ahlakın yasalarına göre yasaklayan süperego, haz ilkesine göre işleyen isyancı bilinçdışı arzular ve ikisi arasındaki diplomatik teması sağlayan gerçeklik ilkesi olarak ego: otorite, isyan ve diplomasi arasında birbirini yenide üretme esasına dayalı düşük yoğunluklu bir savaş, ateşkes. Ancak, bastırılan bilinçdışı dürtüler sonucu kişi bir tür kaygı ve nevroza sürüklenir, işte burası bilinçdışının tüm üretimselliğinin çöktüğü yerdir. Çünkü o, bastırılışına mahkûm bir hareket ya da bir anormallik tiyatrosuna dönüşür böylece.

⁶ Problem ve çözüm olarak bu yapı Çifte Bağ paralojizminin temel itkisini oluşturur.

Bastırılan bilinçdışı dürtü kendisini temsil edecek bir temsilciye ihtiyaç duyar bundan böyle. Aslında temsil ve bastırma bilinçdışını tarif eden aynı hareketin iki farklı çizgisidir. Özellikle ekonomik psike modeli⁷ ile Freud, bilinçdışının tüm üretici varsayımlarından uzaklaşarak, arzuyu tümüyle bastırma ve temsile doğru çözümler.

Freud, son dönem metinlerinden biri olan *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri* 'nde şaşırtıcı bir şekilde bastırma-kaygı ilişkisini tersine çevirir.

“Kaygıyı yaratan bastırma değildi; kaygı daha önce geliyordu; bastırmaya yol açan şey kaygıydı.”(Freud 1997: 115)

Bastırma-kaygı ilişkisinin tersine çevrilişinin bilinçdışı açısından sonuçları nelerdir? Kaygıya verilen bu öncelik bilinçdışı arzu varsayımının gücünü de ortadan kaldırır mı? Freud burada bizce çok önemli bir kavramsal dönüşüm gerçekleştirir. Doğum anında anneden kopuşun yarattığı kaygı, geri dönüşü olmayacak bir şekilde bastırmayı gereksinir. Kaygının önceliği bastırmanın meşruluğunu gizler. Freud bu hamlesiyle libido kuramının tüm üretici izleklerini de ortadan kaldırır; tahakkümcü psike modeli bastırmayı meşrulaştırmak için doğumdaki ayrılığı, anneden kopuşu kullanır. Bastırmanın kuramdaki yeri, bilinçdışının tahammül edilemez dürtülerinden doğumun geri çevrilemez kaygısına doğru kaydırılır. Bastırmayı meşrulaştıran tekrar, toplumsal bağlamından sökülüp organik bir trajediye dönüştürülür. Kaygı ve bastırma ilişkisi aslında, arzuyu temsile doğru hazırlayan temel bir süreç olarak dönüştürülür. İlksel bastırma ilksel kaygıyla yer değiştirdiğinde bastırmanın sonucunda oluşan kaygı ortadan kalkmaz. Freud, ilişkiyi tersine çevirmeden önceki durum şuydu: B(bastırma)- K(kaygı)-B2(bastırmanın tekrarı). *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri* 'nde ise K-B-K ilişkisi karşılıklı olarak birbirini üreten bu zincirleme süreci ortaya koyar.

Negatif teleoloji içerisinde arzu, temsili düzeyde tatminini arayan bir sürece indirgenir. Psikanalizin kült kitabı *Rüyaların Yorumu* 'nda Freud sözünü ettiğimiz arzu-temsili ilişkilerinin temelini atmıştı.

“rüyaların, arzuların giderilmesinden başka bir şey olmadığını, kaygı rüyalarının yarattığı çelişkinin de bununla açıklandığının anlatılması kuşkusuz hepimiz şaşırtacaktır”(Freud 1998:663)

“bunaltıcı rüyalar birer ‘ceza rüyası’ da olabilir. Bunun anlaşılmasının rüyalar teorisine yeni bir ilave anlamına geldiğini kabullenmek gerek. Bunlarda gerçekleşen şey de aynı ölçüde bilinçsiz bir arzudur, yani rüya sahibinin bastırılan yasak bir arzu giderici dürtüden ötürü cezalandırılabilirdiği bir arzudur.”(Freud 1998: 671)

⁷ İd, ego ve süperegodan oluşan model bilinçdışının ekonomik modeli olarak adlandırılır.

Rüyaların Yorumu'nda 'Arzu Giderici Rüyalar' başlığıyla bir bölüm de yer alır. Gerçekten de rüyalar bastırılan bilinçdışı arzuların temsili olarak ortaya çıkan ve arzunun tatminini gerçekleştiren süreçler midir yoksa arzulayan-üretim sonucu gerçekleşen bilinçdışı kaotik ürünler midir? Rüya da gerçekleşen şey mi arzudur yoksa arzuda gerçekleşen şey mi rüyadır? Eğer arzuyu bir fantezi ya da imaj üretimiyle sınırlarsak o zaman Freudçu dizge bize tutarlı görünecektir ve rüyada gerçekleşen şeyin bastırılmış arzu olduğu sonucuna varırız; ancak eğer bir arzulayan-üretim ve onun somut pratik bağlantıları varsa, bu üretimin ürünleri gerçekse rüyanın arzuda, arzulayan-üretim içerisinde üretildiğini çıkarırız. Rüyanın yorumunu mümkün kılan şey bastırılmış arzu olsa da, bir rüyayı mümkün kılan şey arzulayan-üretimin sentezleridir ve yorum, sentezlerin gayrimeşru kullanımıyla sonuçlanır.

1.2.2 Ayrımlar

Freud'un dizgesi içerisinde bilinçdışı arzu ve dürtüler arasında, ihtiyaçlar ve arzu arasında belirgin bir ayırım yapılmaz. Arzu, ihtiyaç gibi tatminini arayan bir süreçtir yalnızca. Hatta ihtiyaç arzuyu önceler. İhtiyaç, tatmin edildiğinde ortadan kalkar ve arzu da tatminini arar yalnızca. Negatif arzu teleolojisi arzunun ayrımlarını ve onun ontolojik farkını görmezden gelir; çünkü arzuyu virtüelliği içerisinde kavrayacak güçte değildir. Arzunun pratik bağlantıları ve sentezleri içerisindeki işleyişini değil, arzunun temsili ve fantezi üretimini esas alır. Deleuze ve Guattari arzunun ihtiyaçlara tabi kılındığı dizgeleri, arzulama süreçlerinin idealist kategorilere dönüştürüldüğü mantıkları reddederler.

“arzu ihtiyaçlarca desteklenmez; tersine, ihtiyaçlar arzudan türetilir.”(Deleuze ve Guattari 1994: 26)

Aslında, arzuya ilişkin yaygın kavrayış onu ihtiyaçtan ve talepten farklılaşmamış olarak bırakır; çünkü arzuyu farklılaştıracak olan ontoloji en baştan reddedilmiştir. İhtiyacın arzuya öncelikli olduğunu düşünmek temel bir yanılgıdır; ihtiyaç bir bilinç kategorisiyken arzu bir bilinçdışı sürecidir. Ayrımı yapmamak, sadece kategorik bir hataya yol açmaz ama aynı zamanda süreçlerle kategorileri de aynılaştırır.

Tatmin gerçekleştiğinde arzuya ne olur? Burada da varlık/yokluk paradoksu iş başındadır. Bu, bize Zenon'u hatırlatmaktadır. Uzam, sonsuz olarak bölünebilir olduğu için atılan okun her bir nokta da durması zorunludur. Ancak hedefle okun atıldığı nokta arasında sonsuz sayıda nokta var olduğundan ok asla hedefe ulaşamaz. Oysa nokta ve çizgi farklı şeylerdir. Tatmin ve arzu paradoksu da böyle kurulur esasında. Tatmin gerçekleştiğinde arzu ortadan kalkar; psikanalitik hamle ise tatminin ertelenmesi, kısmen gerçekleştirilmesi ve

imkânsızlaştırılmasıdır. Sonsuz sayıda arzu nesnesinin olması sonsuz sayıda tatmini mümkün kılmaz. Tatmin teleolojik bir kategoridir arzuysa süreçlerle sentezlerden oluşur.

Negatif arzu teleolojisi ya da Freudçu arzu mantığı,” arzu niçin kendi bastırılışını arzular?” sorusunu en iyi ihtimalle mazoşizm ile açıklamaya girişir. Mazoşizmi özellikle kadınlıkla ilişkilendirerek hem kadınlığı ham de mazoşizmi anlamaktan uzaklaşır. Kadınlıkla ilişkilendirdiği şey, temel arzu nesnesini kaybetme korkusudur aslında. Bu korku sonucu kadın arzu nesnesine bağlanır. Mazoşizm, onun dizgesinde “hazza ulaşmanın yolu olarak acı çekmek” ten daha fazla bir anlam taşımaz. Freud, mazoşizmin arzulama stratejilerini görmezden gelir, mazoşistin arzu politikasını açıkça küçümser. Mazoşistin haz deneyine “acıdan zevk almak” tan fazla bir anlam yükleyemez. Mazoşizmin bu şekilde sunulduğu psikanalitik mazoşizm yorumlarının sınırlarını da belirler ki bu sınırlarda üretilen bilgi tümüyle hatalıdır.

“Helene Deutsch, Freud’ un varsayımını geliştirmiş ve mazoşizmi kadının ruhsal yaşamındaki temel güç olarak adlandırmıştır. Deutsch, kadının cinsel birleşmede nihai anlamda istediği şeyin tecavüz ve zorlama olduğuna inanıyor; ruhsal yaşamda ise istediği şey küçük düşürülmektir; aybaşı kadın için önemlidir, çünkü mazoşistik fantezileri besler; çocuk doyurma ise mazoşistik doyumun doruğuna karşılık gelir... Rado ise kadının erkekliği tercih etmesinin, kadını mazoşistik arayışlara bir savuma olduğunu iddia ediyor.”(Horney 1998: 93)

Arzunun kendini bastırıldığı dizgelerin kuruluşunda psikanalizin pratik, politik bilgi-iktidar üretiminin kilit bir rol oynadığı açıktır. Freud, gerçekten de arzunun niçin bastırılışını arzuladığını hiç sormadı; çünkü arzunun kendisini bastıran şeye aşık olarak, “mazoşist” bir yolla var olduğuna inanıyordu. Bu inancı takip eden aktif ve pasif ayrımı da bu durumu çok iyi bir şekilde özetler. Freud için aktif penisin etkinliğiyle, pasif vajinal bir yapıda sıkıştırılır. Zıtlığın bu kullanımı psikanalitik arzu mantığının bir çıkmazını ele vermektedir: Reaktif arzu. Arzu hangi ilişkiler içerisinde reaktif hale gelir? Aktif ve pasifin bu şekilde kullanımı arzunun üretici kullanımlarını nasıl sınırlandırır? Arzulayan-üretimin sentezlerle ve süreçlerle olan ontolojisi Freudçu dizge içerisinde hangi stratejilerle görmezden gelinir? Aktif ve pasif arasındaki geleneksel ilişkiyi Deleuze’ün Nietzsche okumasıyla yerinden ettiğini biliyoruz. Deleuze, aktif ve pasif ilişkisine reaktifin kuruluşu üzerinden yaklaşacaktır ve bu da olumlayıcı bir güç ontolojisinin coğrafyasında gerçekleşecektir.

1.3 Lacan ve İmkânsız Arzu

Michel Foucault, *Anti-Oedipus*'a yazdığı önsözde savaş sonrası Fransa'sında entelektüel etiğin ve söylemin birkaç disiplinle tanımlandığını söyler. Bu disiplinlerden biri Marxizmse diğeri de yapısalcılıktır(Deleuze ve Guattari, 1994: v). Yapısalcılık, temel olarak Saussure'nin dile göstergebilimsel bir analiz boyutu kazandırmasıyla ayrıştırılır. Saussure için dil ne etimolojik bir incelemeyle ne de salt tarihsel bir yaklaşımla kavranabilir. Öncelikle dil ve söz arasında bir ayırım yapar Saussure. Bu ayırımı söz, konuşulan, pratik bir edim olarak kavranılırken, dil ise göstergelerden oluşan bir sistem olarak tarif edilir. İşte Saussure için bu sistemin içindeki artzamanlı ve eşzamanlı hareketleri inceleyecek bir bilim gerekir ve bu bilim göstergebilimdir. Bir gösterge nedir? Gösterge, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin ya da bağıntının adıdır. Gösteren bir ses imgesidir, gösterilen ise bu ses imgesinin bağıntı kurduğu şeyin zihindeki kavramıdır. Saussure, tam burada Augustinus'tan beri hüküm süren bir kavrayışı yerinden eder; Saussure için gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki zorunlu bir bağıntı oluşturmaz; tersine keyfi bir bağıntıdır bu. Bu olguyu örneklendirmek için de aynı masa imajına başka başka dillerde başka başka karşılıkların gelmesini gösterir. Saussure bu yaklaşımıyla dili göstergelerden oluşan bir sistem olarak düşünür; sonsuz bağıntılardan oluşan bu sistem içinde farklılaşan şey gösteren-gösterilen bağıntılarıdır(Homer 2005: 37-38). Levi-Strauss ise antropolojik incelemelerde 'akrabalık ve kan bağları'nı toplumsal ve kültürel ilişkiler için temel bir 'yapı' olarak düşünmeyi önerir. Böylelikle temel değiş tokuş sistemlerinin altındaki yapı açığa çıkarılır onun için. Althusser üstyapının, kültürün ve gündelik hayatın içerisinde üretildiği makinelerin ve aygıtların 'ideolojik' olarak kuruluşunu betimleyen bir 'yapı'dan söz eder. Birbirinden çok farklı yönlerde ve farklı metodlarla çalışan tüm bu düşünürleri yapısalcı olarak adlandırmak mümkün mü?

Yapısalcılığın yarattığı en önemli değişimlerden biri de tarihselci bakış açılarının ve ilerlemeci tarih anlayışlarının sınırlarını göstermesidir. Gerçekten de Saussure, göstergeler arasındaki bağıntılardan oluşan bir sistem olarak dilden bahsettiğinde bu dil ne tarihsel dildi ne de salt konuşma edimiydi. Tarihselci bakış açıları dil sorununu temelde, düşünme ve dilin artzamanlı ilişkisi üzerinden ele alırken göstergebilim dili eşzamanlı gösterge oluşumları içerisinde sorunsallaştıracaktır. Ancak tarihselciliğe yönelik eleştirilerinin yanı sıra yapısalcılık kendi içerisinde yeni bir sorun daha ortaya çıkarır: yapı-özne ilişkisi. Gerçekten de yapısalcılık başlığı altında incelenen düşünürlerin hiç birisi yapı-özne ilişkisini dönüştürmeksizin bırakmamıştır. Tarihsel olarak belirlenen ve tarihin yapıcısı olan Marxist öznenin arkeolojisinin izleri Althusser'de görülebilir. Sadece nedensel ve artzamanlı ilişkilerin belirlediği ve düşünmeyle çok doğrudan, organik bir şekilde ilişkilendirilmiş dil,

yani ‘insanın dili’, bu son derece insan-merkezci ve insan-biçimli dil, Saussure’de çok önemli bir meydan okumayla karşılaşacaktır.

Çoğunlukla yapısalcı olarak adlandırılan Lacan için de öznenin kuruluşu, öznenin bir yasayla birlikte kuruluşu çok temel bir sorun olarak karşımıza çıkar. Ancak Lacan’ı gösteren-gösterilen ilişkilerinin oluşumu konusunda Saussure’den ayıran önemli bir fark vardır. Saussure, ses imajıyla kavram arasındaki bağıntıyı “keyfi” olarak nitelemekle büyük bir dönüşümü başlatmıştı. Bu bağıntı, tarihsel dillerin farklılaşmasının da koşuluydu. Ancak burada sorulması gereken soru şudur: Saussure, gösteren gösterilen bağıntısında ağırlığı bir tarafa vermiş olabilir mi? Saussure yönelik idealist okumalar içerisinde Saussure’nin, gösterilenden yani kavramdan taraf bir ağırlık oluşturduğuna ilişkin yorumlarla karşılaşırız. Saussure, ses imgesinin ve kavramın göstergesel bağıntısını oluştururken eğer kavramın, imajın, temsilin yani gösterilenin kurucu rolüne inanıyorsa bu, Saussure’nin bağıntının zorunlu olmayan doğasına yönelik argümanlarını zayıflatmaz mı? Aslında Saussure bir keyfilikten söz eder ama bu keyfiliğin de sistemin içinde zorunlu olduğunu anımsatmadan geçmez. Her şey karşıtlıklar içerisinde farklılaşır Saussure’de. Eğer idealist bir okumanın ötesinde hala kavrama ve temsile inanan bir Saussure bulursak işte o zaman zorunluluğun mantığı konuşma edimi üzerinde, sistemlerin sıkı zincirleri dil üzerinde yeniden yerli yurtlulaşır. Bizse Saussure’e yönelik en iyi okumanın, göstergesel dizgelerin oluşumunda bağlantıların tesadüflüğünü, değişebilirliğini ve kaçınılmazlığın artzamanlı mantığını göz ardı etmeyen; idealist olmayan bir okuma olduğunu düşünüyoruz.

Lacan ise ne tesadüflü ne de kaçınılmaz gösterge bağıntılarına inanmaz; tersine Lacan göstergebilimsel unsurlardan birisini bağıntıdan yersizyurtsuzlaştıracaktır, koparacaktır öncelikle. Gösteren artık gösterilenin belirleniminden çıkıp bağımsız zincirleme faaliyet alanları yaratacaktır(Homer, 2005: 40-41). Örneğin bir semptom kendi başına bir göstergesel bütün ise, Lacan için bu semptomun göstereni özneyi simgesel kayıta başka gösterenlere götüren bir ilişkisellik üretir. Göstergesel düzey verili olabilir; ancak Ötekinin alanına geçtiğimizde gösteren zincirlerinden başka bir taşıyıcı mümkün değildir. Analistin görevi de tam bu çizgide göstergesel bir bütünün içinden eksik nesnenin gösterenini çekip çıkarmak olarak belirlenir. Gösterenin bu rolü tüm post-yapısalcı düşünüş için bir esin oluşturmuşsa da Lacan’a yönelik en ağır eleştiriler de yine gösterenin yasaya doğru üst-kodlanmasından kaynaklanacaktır. Gösterenlerin gösterilenlerden kurtuldukları bu dünyada ister keyfi ister kaçınılmaz bir bağıntıyla kurulmuş olsun hiçbir gösterme edimi de tam olarak gerçekleşemez. Gösterilen ile gösteren arasında bilinçdışının coğrafyasını belirleyen bir yarık ve mesafe

vardır. Lacan bundan kimi zaman bir uçurum olarak da söz eder. Lacan için dil, bir bilinç kategorisi olamaz ve tam sözünü ettiğimiz uçurumun dibinde ünlü formülünü dile getirir.

Eğer psikanaliz bilinçdışının bilimi olarak oluşmuşsa, yola bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır kavramından çıkılmalıdır(Lacan 1998: 203).

Burada her biri birçok kavramsal işlemde meydana gelmiş olan üç kavramla karşı karşıyayız: bilinçdışı, dil, yapı. Lacan, bize göre burada, çok ciddi bir kavramsal dönüşümü ve yöntemi aynı anda ele vermektedir. Öncelikle Lacan, Freudçu bilinçdışı kavramı üzerine odaklanır. Seminerlerinden oluşan *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*'de incelenen dört kavramdan ilki bilinçdışıdır: bilinçdışı, tekrar, aktarım, dürtü. Gerçekte Lacan'ın Freud okuması, Freudçu bilinçdışı kavramının sınırlarının açığa çıkarılmasına ve Lacan'ın kendi bilinçdışı kavramını üretmesine imkân tanır. Lacan için arzu da bu bilinçdışı alanla yasanın kaçınılmaz mesafesi arasında bir imkânsızlıkla ilişkilendirilecektir. Lacan'da her yerde mesafeler, oyuklar, delikler, boşluklar ve uçurumu buluruz; eksikliğin türevleri olarak. Lacancı ontoloji adeta bir tür eksiklik ontolojisidir, verili olan hiçbir özne, hareket ya da edim yoktur, en temelde duran bir “eksiklik” ontik açıdan kurucudur.

Eksiklik nasıl olur da ontolojik olarak kurucu bir ilke haline gelebilir? Lacan bu soruyu sormaz; çünkü onun için bilinçdışı da arzu da pre-ontolojik bir evrede süre giden imkânsızlıklardır.

Lacancı düşünce coğrafyasını oluşturan imgelerden biri olan uçurum, öznelin kuruluşuyla da incelenebilir(Homer 2005: 87-88). Lacan için herhangi bir sabit, bütün, verili öznellik mümkün olmamakla beraber ifadenin öznesi(subject of statement) ile sözcelemin öznesi(subject of enunciation) arasında bir ayırım da ortaya çıkar(Homer 2005: 45). Gerçekten de konuşan kimdir? Ben bir önermenin öznesi olarak mı yoksa bir konuşma ediminin öznesi olarak mı konuşurum? Yoksa Foucault'un söylediği gibi konuşmanın ve anlamının sınırlarını içinde barındıran bir ‘söylem’ midir burada konuşan? İster önerme düzeyinde bir ifadenin öznesi olsun isterse de pratik bir sözcelem öznesi olsun uçurumu kapatabilecek ‘Akıl’a sahip bir özne yoktur.

“Peki, gerçekte deneyimlenmiş şeyle anlatılan şey arasında açık bir uçurum varken rüyanın aktarımı hakkında şüphesi olmayanlar kimlerdir?”(Lacan 1998:36).

Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis'de çokça alıntılanan Descartes'in ünlü keşfine yakından bakmayı dener Lacan. *Düşünüyorum öyleyse varım*'ın öznesi bir sözcelem öznesi midir yoksa önerme öznesi mi? Şunu belirtmek gerek ki Lacan için özne ile ego ayrı kavramlardır. Çoğunlukla ayırt edilmeyen bu iki kavramı ayırt etmek için Lacan'ın ayna

evresi olarak adlandırdığı döneme yakından bakmalıyız. Lacan'ın ayna evresi olarak adlandırdığı dönem İmgesel Kayıt dönemine karşılık gelir. Bir insan sekiz aylıkken başlayan bu dönemde bebek, kendisini bir ego olarak imgeleyebileceği yansıtıcı yüzeylerle ilişkiye geçer. Bu yansıtıcı yüzeyler annenin yüzü olabildiği gibi, bir ayna veya bir oyun arkadaşı da olabilir. Bebek kendisini bütünlüklü bir ego olarak, bütün bir vücut olarak tanır. Lacan'a bunu düşündüren şeylerden birisi de Roger Caillois'in böcekler hakkındaki kuramıdır(Homer: 2005: 22). Çevrenin renklerine göre renk değiştiren birçok böceğe ilişkin geleneksel açıklama, bu organizmaların potansiyel düşmanlarına karşı çevreye gizlendiği argümanı üzerine kuruludur. Cailloise'e göre ise böcekler çevrelerine uyum sağlamak üzere dönüşmezler; aslında çevreleri tarafından kuşatılırlar ve uzamın içinde, böcek ve çevresi ayrımını ortadan kaldıran bir bütünlük kurarlar. İşte Lacan için ego, imgesel düzeyde ortaya çıkan bir tür kuşatılma halidir. Bir egoya sahip olmak demek kişinin kendisi hakkında yanılısamalı imajlarla örtülü olması demektir. Ayna evresi yabancılaşma sürecinde henüz öznenin ortaya çıkmadığı bir dönemdir. Özne ise çok daha büyük bir çelişki içerisinde, dilin ve kültürün içerisinde, temsili yapıların bir ürünü olarak ortaya çıkacaktır.

“özne, artık arzusunun taşıyıcısı ya da arzusunun kendisinin gerçek yapısı olarak düşünülemez; arzusunun öznesi, içsel bir çelişki olarak ortaya çıkmıştır”(Butler 1987: 187).

Lacan, egoyu İmgesel Kayıtta oluşan imajların bir etkisi olarak ortaya çıkan süreçler içerisinde kavriyorken, özneyi Simgesel Dönemde dilin, kültürün ve en önemlisi de Babanın Yasası'nın içinde olduğu bir süreçle resmeder. Ancak her durumda özne bir boyun eğişin sonucudur. Özne, Baba'nın Yasası'na boyun eğmek suretiyle kültürün dünyasına adım atar ki bu, yabancılaşmanın doruğudur. İşte simgesel bir dünyada egemen olan gösterenler zinciri içerisinde öznenin rolü bir göstereni bir başka gösteren için temsil etmek olacaktır. Çünkü gösterenler zincirinin dışındaki bir ihtimal özneye verili değildir. Simgesel dünyada gösterenlerin devindiricisi ana gösteren Fallus tarafından gösterilmeyen hiçbir olanaklı nesne var değildir. Fallus, basitçe penis değildir; tümüyle penisin çağrışımlarıyla dolu olsa da fallusun taşıyıcısı diğer her hangi bir arzu nesnesi olabilir. Arzu ile nesnesi arasında bir uçurum bir mesafe kurduğu açıktır Lacan'ın. Ancak bu mesafe de eksikliğin yasalarıyla yönetilir.

“arzu, nesnesinin en can alıcı noktasındaki bir imajda dışa vurulan eksiklik yoluyla kendisini rüya içerisinde gösterir”(Lacan 1998: 58).

Lacan, psikotiklerin Ayna evresinin imajlarıyla örülü bir dünyaya sahip olduklarına ve kültürün, simgeselin dünyasına geçmediklerine, Baba'nın yasasını tanımadıklarına inanıyordu. Ancak simgesel düzene adım atmak yasaklamaya boyun eğmek anlamına

geliyorsa, arzu kendisini ve nesnesini bir yasaklama üzerinden tanıyorsa, arzu ve nesnesi arasındaki bu paralel olmayan hareket tam da yeni bir arzu paradoksuna yol açmaz mı? Arzunun nesnesi ortaya çıktığında arzunun öznesi yok olur; özne ortaya çıktığında ise nesne ile arzu arasındaki mesafe derinleşir. Arzunun yeni bir paradoksu karşısındayız.

Reaktif arzu, temel bir bastırmayı kendi varoluşu için kaçınılmaz ve zorunlu olarak ortaya koyan; nesnesiyle arasındaki mesafeyi imkânsızın penceresinden okuyan, simgesel düzeydeki temsil mekanizmaları yoluyla arzuyu “Fallus olmak” arzusuna dönüştüren yeni bir tanım bulur Lacan’da. Niçin Fallus olmak arzusu? Çünkü Lacan için çocuk annenin bedeniyle kendisinininkini ayırt etmediği bir bütünlük imajı tarafından tutsak alınmıştır; kendi imajı tarafından büyülenmiştir. İşte tam burada Lacancı arzu mantığının eneste ilişkin bir hareketini bulgularız. Çocuk imkânsız bir eneste doğru mu salıvermiştir arzularını? Yoksa Baba’nın yasasıyla karşılaştığında vazgeçeceği enest arzusunun gerçekleşmeyen tortularını bilinçdışında sürekli yeniden üretecek midir? Enest imkânsızsa “fallus olmak arzusu” nasıl mümkündür?

Gerçekten de Lacan, *objet petit a*’ dan söz ettiğinde arzulamanın yapısına ilişkin büyük bir dönüşümün haberini veriyordu. Çünkü küçük a ya da küçük öteki enest arzusuna yönelik imkânsız salınımlardan kurtarıyordu özneyi. Ancak tam bu anda Lacan a’yı büyük yazarak arzuyu dolayımlayan ayrıcalıklı bir gösterene yer açar yeniden. Bu gösteren artık Ötekidir. Ötekinin dolayımından geçmeyen bir arzu mümkün olamaz; Ötekinin alanı Simgeselin alanıdır; Babanın-Adının otoritesidir, Yasanın hükmüdür.

“İnsanın arzusu Ötekinin arzusudur”(Lacan 1998: 37).

Lacan niçin Öteki’yi büyük harfle yazar? Lacancı paradoksun kaynağı *objet petit a*’yı keşfetmesi ve ardından arzuyu büyük Öteki’nin dolayımına terk etmesidir yeniden. Lacan büyük Öteki’den bahseder; çünkü Baba’nın Yasası kastrasyonun taşıyıcısı olan gösterenlerin göstereni Fallus’un emrindedir ve Ötekinin arzusu, arzunun öznesini hep yasayla karşılaşmaya götürür.

“arzuyu oluşturan yasaklama, onun nihai tatminini engelleyen şeydir; bundan dolayı arzu paradoksal bir şekilde kendisini arzu olarak taşıyan bir sınırla sürekli olarak karşılaşır. “(Butler 1987:192).

İhlal, yasa tarafından sürekli olarak üretilen bir sınıra verilen tepkidir. Arzu, yasaklama dolayımıyla kodlandığında; nesnesiyle arasına aşılmaz bir uçurum çekilir ve Lacan’ın “Gerçek” dediği düzleme dair bir ipucu sunar bu bize. Eksikliğin perspektifinden “Gerçek” pre-ontolojik bir kategoridir ve “Gerçek”, gerçeklik demek değildir. Lacan için Gerçek, arzunun paradoksu bağlamında ilksel bastırmanın tortularına ve yabancılaşmanın

artığına gönderme yapan bir düzeyin adıdır. Gerçek, her zaman bir eksiklik içerisinde edimselleşir ama onun edimselleşmesi eksikliği bir ontolojik düzeye taşımaz. Arzu, asla yasanın sınırına dokunmaksızın yitirişin trajedisine giremez. Yitirişin trajedisi, arzu metonomisini kuran şeydir; onun yeni paradoksunun sahnesidir. Bu sahne içerisinde imkânsız olan; bu karanlık madde, arzuyu çıkmaz bir sokakta kaybolmuş olarak bırakır. İmkânsız olan gerçek olabilir mi? Gerçek zaten mümkün olan şey değil midir?

Eğer Leibniz konuşuyor olsaydı diferansiyel bir hesaba göre “mümkün dünyaların en iyisinde” varolan bizler için imkânsız diye bir kategorinin var olamayacağını söylerdi. Ancak Lacan’ın matematiği “sonsuz küçük hesabına” değil “eksik büyüklük paradoksuna” dayanır. Gerçek düzlemi imkânsızla iç içedir bu yüzden; çünkü arzu gerçekleştiğinde tüm nesne ve arzu dolayımı ortadan kalkacaktır, ama mesafelerden ve deliklerden oluşan bir düşünce coğrafyası üzerinde pre-ontolojik bir eksiklik kategorisine eşlik eden bir tür imkânsız paradoksu bizi şaşırtmamalıdır. Arzuyu niçin ontolojik bağlantılarından koparır Lacan ve hemen ardından Yasa’nın belirlenimine terk eder? Yasa artık insanlaştırıcı bir rol edinir kendisine; insanlaştırıcı kastrasyon.

Deleuze ve Guattari, Gerçeğin Lacancı düşünce imgeleri yoluyla eksiklik yoluyla imkânsız üzerinde yerliyurtlaştırılmasına karşı çıkarlar. Böyle düşünmek arzulama süreçlerinin nesnel varlığını idealist bir kategoriye asimile etmektir onlar için. Arzunun Gerçekle olan organik bağlantısını açığa çıkarmak için öncelikle eksiklik kavramının kuruluşuna meydan okurlar.

“eksiklik, toplumsal üretim içerisinde ve toplumsal üretim aracılığıyla yaratılmış, planlanmış ve örgütlenmiştir”(Deleuze ve Guattari 1994:28)

Toplumsal üretim, arzu üretimini bastıran ilişkiler üreten organizasyonlar içinde örgütlendiğinde, arzunun nesnesiyle arasına duvarlar örülüp, mesafeler çekildiğinde, yaşam araç gereçleri özel mülkiyet kategorisi içerisinde emeğin yaratıcı özünü sınırlandırdığında, eksikliği üreten daha derin bir bağlantı kümesi çıkar karşımıza. Gerçekten de eksikliğin ne ontolojik ne de pre-ontolojik açıdan hiçbir kurucu rolü olamaz; tersine eksiklik bir dizi molar organizasyon aracılığıyla bir “yapı” içerisinde kurulur, dağıtılır, yeniden üretilir.

“ ancak Gerçek, yalnızca bilinç perspektifinden olanaksız olabilir. Bilinç dilbilimsel olarak, tamamıyla ayrımsal olarak tanımlandığı kadarınca, aslında Gerçek-bilinç için- olanaksızdır. Ancak yaşam için olanaksız olamaz. Canlı varlıkların perspektifinden Gerçek, yalnızca olanaksız olmamakla kalmaz, aslında mutlak biçimde zorunludur da. Bu, Deleuze ve Guattari’yi Lacan’dan ayıran temel farktır(Holland 2006:106).

Öte yandan Lacan, Freud'un hiçbir zaman yapmadığı bir dizi ayrımı yapmayı başarmıştı. Özellikle de ihtiyaç, talep ve arzu arasında kurulan Lacancı formül bir kez daha anılmaya değerdir. Lacan, arzuyu ihtiyaçtan talebin çıkarılması olarak belirler. Gerçekten de bu çıkarma işleminin sonucu nedir? Anne ile bebek arasındaki ilişkide bebeğin her ihtiyacı için anneye yönelmesi aslında basitçe ihtiyaç tatmininin ötesine geçen bir ilişkiyi de yanında getirir; artık bebek sadece ihtiyaç duyan olarak durmaz annenin karşısında aynı zamanda "talep eden" dir de. Ancak Lacan için arzu ne tatminle ne de edimselliğiyle kucaklaşabileceğinden, bu dolaysız ihtiyaç ve talep ilişkisi bir çıkarma işlemiyle imkânsızlaştırılır yeniden. Arzu, ihtiyaçsız taleptir; burada Lacan'ın arzunun doğasına bir çıkarma işlemiyle varması trajik mantığın izlerini taşır. Arzu, bu trajik mantıklar içerisinde asla kendi ürünleri ve sentezleriyle sınırlanmaksızın karşılaşmaz; arzunun gerçekleşmesini engelleyen kuşatıcı bir "yapı" ve "Yasa" tarafından tüm süreçler ve akış güçleri üst-kodlanır. Oysa Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi tam aksi yönde gelişim gösterir. Onlar arzunun gerçeklikle kurduğu üretken ilişkide arzunun doğasına ilişkin çok sayıda olumlu hareket bulurlar. Bu hareketlerin her birisi de "Geleneksel Arzu Mantığına" meydan okumadır.

"eğer arzu üretiyorsa, onun ürünleri gerçektir. Eğer arzu üretkense, o yalnızca gerçek dünyada üretken olabilir ve yalnızca gerçekliği üretebilir"(Deleuze and Guattari 1994: 26).

"gerçek imkânsız değildir; tersine gerçek içinde her şey mümkün hale gelir. Arzu, özneye molar bir eksikliği dışa vurmaz, tersine molar örgütlenme arzuyu kendi objektif varlığından yoksun bırakır"(Deleuze ve Guattari 1994: 28).

Arzu metonomisi, Lacancı arzu paradoksunun adıdır. Paradoksun işleyişi arzunun sentezlerine karşı kördür ve süreçlere Yasa ve yapı adına düzenlenmiş ilişkileri dayatır.

Arzunun Geleneksel Mantığı, Platon, Freud ve Lacan'da farklı sahnelerde, arzuyu, ihtiyaca, eksikliğe, penise ve imkânsıza doğru geliştirdi. Arzu niçin kendi bastırılışını arzular? Sorusuna sanki bu bastırma arzunun doğası ya da onu kuran şeymiş gibi yanıt verdiler. Sorunun arzunun üretimselliğiyle ilişkili tüm taraflarını görmezden geldiler. Özellikle Freudçu arzu mantığı içerisinde mazoşizmin ele alınışı soruyu geliştirmenin imkânlarını ortadan kaldırdı; çünkü Freud'un mazoşizm incelemesi tümüyle aktif-pasif ayrımının kötüye kullanımını üzerine kuruluydu. Lacancı paradoks ise ilişkileri karmaşıktırmıştı, mesafeleri büyütmişti. İhlal ve Yasa arasında kendine özgü bir diyalektik geliştiren Lacan, arzuyu imkansız gerçeğin tarafına fırlatmıştı; Yasaya simgesel bir anlam vermekle birlikte Fallus'un merkezi pozisyonunu sorgulamaksızın bırakmıştı.

"fallus-merkezciliğin kökeninde yatan Derrida'nın 'varlık metafiziği(metaphysics of presence)' dediği şeydir"(Perez 2008: 80)

Fallus, o büyük gösteren, her durumda çağrışım zincirlerinden koparılmış ayrıcalıklı bir imgedir. Şimdi üretici bir arzu kavramının olanaklarını araştırmanın sırası geldi. İkinci bölümde Deleuze'nin Spinoza, Nietzsche ve Bergson okumalarına ve *Anti-Oedipus'un* arzunun sentezleri sorununa odaklanıyoruz. Bilinçdışı sentezlerin doğasına ilişkin gözlemlerin ardından üçüncü bölümde özellikle psikanalizin bu sentezleri nasıl kötüye kullandığını inceleyeceğiz; elbette makine ve fark kavramlarının soykütüğü içerisinde.

İKİNCİ BÖLÜM

ÜRETİCİ ARZUNUN BİLEŞENLERİ

Her karşıtlık ilişkisi diyalektik bir ilişki üretir mi? Diyalektik düşünce tarzları ne türde bir düşünce imgesi üretirler? Diyalektiğin ötesine geçmeye çalışan her tür düşünsel hareket onun sınırlarıyla mı karşılaşır? Diyalektik düşünce, daha Herakleitos'ta ki görünümünde Parmenidesçi metafiziğin, varlığın Bir olduğuna ve Bir'in kendinde Varlık olarak görünüşler dünyasından ayrı, hareketsiz bir ontolojik koşula dayandığına yönelik inancını mahkûm ediyordu. Diyalektik düşünce, Herakleitos'la birlikte karşıtlıkları belirleyen ve varlığın hareketini ortaya çıkaran bir düşünce haline geliyordu.

Diyalektik düşünce, arkeolojik bakımdan kazınırsa karşımıza çıkacak olan düşünce imgesi 'hareket' olabilir. Mutlak biçimde deneyim dünyasından ayrı ve hareketsiz bir ontolojik koşul olarak Bir'e yönelik bu meydan okuma, ontolojiyi Varlık-Bir ekseninden varlıklar-Çok eksenine taşır. Ancak Herakleitos'un ürettiği düşünce imgesi olarak "hareket" belirsiz ve kaotik değildir; Logos'un için ilkesine göre yaratır ve yıkar. Her şey, hareketini arasındaki zıtlıktan alır, varlıklar bu zıtlıklar içerisinden farklılaşır. Bu farklılaşma sadece nicel bir farklılaşma mıdır peki? Varlıklar hareketleriyle birlikte farklılaşır; insan ve evren arasındaki paralellikler, maddenin düzeniyle, insanın ve hayvanın düzeni arasındaki süreklilikler, nicel ve nitelin modern ayırımına olanak tanımaz. Yunan düşüncesinin özellikle Sokrates öncesi dönemde doğanın ve evrenin düzeniyle insanın ve ahlakın düzeni arasında varsaydığı, form ve madde arasında varsaydığı paralellikler içerisinde hareket, niceli ve niteli bütün olarak kapsar.

Diyalektik, düşünceyi hareket imgesi yoluyla yeni problemlere taşımıştı. Herakleitos'çu diyalektiğin bir diğer düşünce imgesi ise Fark'tır. Hareketsiz Bir, Aynı'nın hükmünü bütün varlıklar için bir kader olarak taşırken Logos, varlıkların hareketini yani farklılaşmasını tanır ve farklılaşmanın yasasını oluşturur. Herakleitos'un ünlü nehir örneği de farklılaşma ekseninde anlaşılmalıdır. Her şey değişim halindedir ve aynı nehre iki kez giremezsin, çünkü nehir değişmiştir ve başka bir nehir olmuştur. Herakleitos düşüncesi, indirgenemez bir "oluş" düşüncesiyle Aynı'nın döngüsel mantıklarını en baştan reddediyordu. Herakleitos Aynı'yı mümkün kılan düşünce imgelerini yıkan bir "oluş" düşüncesine ulaşıyordu: Hareket, Fark, Oluş.

İlk sorumuza dönelim. Karşıtlık ilişkisi hareketi, oluşu ve farkı referans alan bir ontoloji içerisinde gerçekleşiyorsa bir diyalektik ilişki üretir. İlk soruyu Herakleitosçu diyalektiğe sorduğumuzda bu yanıtı alırız. Modern felsefenin diyalektikleri ise daha farklı

süreçler içerisinde karşımıza çıkar. Örneğin Hegel'in diyalektiği olumsuzlama ve olumsuzlamanın olumsuzlaması gibi bilinç süreçleriyle ilişkilidir. Deleuze'un felsefe tarihi incelemelerinde sıkça karşılaştığımız diyalektik eleştirisi de Hegelci diyalektiği radikal bir şekilde sökmeye ve aşındırmaya çalışır. Deleuze'un diyalektikle ilişkisi eleştirinin de ötesine geçecektir. Nietzsche'nin 'çekiçle felsefe yapma'sı gibi eleştirinin ötesindeki Deleuze bir 'savaş makinesi' icat eder. Gerçekten de Hegelci diyalektik, karşıtların ilişkisini neye dönüştürür? Hegel, daha en baştan itibaren diyalektiği 'aşamalar' biçiminde düşünür. Karşıtlık ilişkisi içerisindeki kutuplar ya da terimler kendi 'fark'ları yoluyla değil, bilinç süreçleri ve aşamaları tarafından hangi düzeyde tanındıklarına göre ilişkiye geçerler. Herakleitosçu indirgenemez oluş içindeki fark ve hareketin Hegelci diyalektikle idealist bir kategoriye dönüştürüldüğünü görüyoruz. Çünkü Hegel karşıtlığın ürettiği hareketi ontolojik düzlemde çekip bilincin düzlemine kaydırır ve bu yüzden de aslında verili süreçleri aşamalar halinde düşünmeye başlar. Bir ve Çok arasındaki diyalektiği düşünelim. Ne Bir ne de Çok indirgenemez değildir birbirine, çünkü ilişki, ontolojik bir hareket ve fark düşüncesini nicel bir aynılığa asimile eder. Bu yüzden, tez olan 'Bir', antitez olan Çok karşısında olumsuzlamanın şiddeti bakımından galip gelir ve indirgenemez karşıtlık ilişkisi uzlaştırılabilir zıtlıkların sentezine doğru kayar. Burada Hegelci bir paralojizmle karşı karşıya kalırız. Bir ve Çok diyalektiğini, Çok'un Birliği olan bir sentez olarak düşünmeye iten şey de bu paralojizmdir. Hegelci diyalektik, aşamalı yapısı içerisinde süreçlerin doğasını yanlış kavrar ve olumsuzlamayı temel bir hareket ettirici ilkeye dönüştürerek hareketi nicel farklar arasındaki bir harekete dönüştürür. Paralojizmin son ve en tehlikeli görünümü ise 'sentez' fikridir. Sentez düzeyinde, yani diyalektiğin son düzeyinde artık ne yalnızca Bir'e ne de yalnızca Çok'a ait olmayan 'yeni' bir bütün ortaya çıkar. Gerçekten de ortaya çıkan şeyin nicel bir farkın ötesinde 'yeni' olduğu söylenebilir mi? Bir ve Çok'un diyalektik birliği karşıtlık ilişkisini terimleri aynılaştırmanın süreci olarak kullanır ve sentezin yeni bir bağlantı açığa çıkarmasını engeller, ortaya çıkan şey yalnızca nicel bir farktır ya da Bergsoncu anlamıyla "derece farklarıdır". Çok'un Birliği, sentezin yapısını homojenleştiren bir mantık icat eder. Sentez, düşünce için gerçek bir buluştur, ancak bu buluşun tüm etkilerini imkânsız hale getiren şey Hegel'de kavramlar arasında kurulan ilişkinin hareketidir. Kavramları trajik bir yazgıya kapatan şey onları belli bir ereksellik içerisinde, belli bir aşama düşüncesi içerisinde düşünme ısrarıdır. Bu şekilde kavramlar arasındaki ilişki tümüyle soyut bir niteliğe bürünür ve gerçekliğe nüfuz edemez. Niçin kavramlar arsındaki çelişkide ısrar eder diyalektik? Bu ısrar gerçekten de hareketin doğasına dair bir ipucu mu taşır yoksa "doğa farklarını" geri çevrilemez bir şekilde niceliğe doğru mu yönlendirir? Diyalektik, Bir ve Çok arasındaki karşıtlığı niçin tersi yönde geliştirir? Niçin antagonistik çelişkiyi uzlaştırılabilir bir

senteze geri götürme uğraşı? Dolaysız bir ilişkiyi niçin olumsuzlamanın sonsuz dolayımına geri götürmeyi amaçlar Hegelci diyalektik?

Deleuze ve Guattari'nin ortak çalışmalarının bir ürünü olan *Felsefe Nedir?*'de vurgulanan "kavram" tümüyle diyalektik dışıdır. Kavramlar, yaratımlardır. Bir müzisyenin ses dizileri arasında yeni ilişkiler keşfetmesi ve yeni sesler yaratması gibi ve bir ressamın yeni tonlar ve görme biçimleri yaratması gibi filozof da kavramlar yaratır. Kavramlar basitçe terimler değildir; kavramlar bileşenlerden oluşur ve her kavramsal düzey bir işlemdir. Örneğin Descartes'ın 'Cogito' su öncelikle şüphe düzeyinde çalışır. Şüphe süreçlerini düşünme ve varolma süreçleri eşzamanlı olarak güçlendirir. Cogito bu üç bileşen olmaksızın sadece soyut bir bağıntıdır; oysa Cogito'nun kavramsal evrimi tam da sözünü ettiğimiz işlemlerle mümkün hale gelir. İşte kavramsal işlemlerin meydana geldiği yer 'içkinlik düzlemi'dir. İçkinlik düzlemi, düşüncenin imgelerini mümkün hale getiren içkin bir tözselliktir. Duyum, fonksiyon ve kavrama düşünce imgeleri sunan şey içkinlik düzleminin bağlantılarıdır. Deleuze ve Guattari her kavramın verili olan düşünce imgelerini yersizyurtsuzlaştırarak kendini yarattığını düşünürler. Mesela Cogito, kendisine verili hiçbir dış dünya ya da idea kabul etmez başlangıçta ama şüphe, düşünme ve varolma süreçlerinden düalist bir töz anlayışına ulaşır. Şimdi kavramın bir sentez olduğunu söyleyebiliriz ama bu kesinlikle Hegelci anlamıyla diyalektik bir sentez değildir; diyalektik sentez homojenleştirerek bağıntıları soyutlar ve gerçeklikle ilişkisini koparır kavramın. Deleuze ve Guattari'nin 'kavram'ı ise daha çok anonim bir doğa içerisinde 'kavramsal kişilikler' yoluyla etkinleşir yani farklılaşır. Deleuze ve Guattari'nin kavramsal kişilikler dediği yoğunluklar, öznelere karıştırılmamalıdır; onlar daha çok 'etki'lerdir⁸. Konuşan öznenin içinden konuştuğu sestir ve bu ses tarih içerisinde sonsuz yankıya sahiptir; kavramsal kişilikler içkinlik düzleminin hayaletleridir ve bu hayaletler düşüncelerimize musallat olmaya devam ederler; düşünce imgelerini yerinden etmekte onlar hep işbaşındadır.

Kavramın doğası, felsefenin de temel sorunlarından birisidir. Ama gerçekten de felsefeciler kavramın doğasıyla, kavramı bir düşünce imgesi yaratmaya, bir düşünce imgesini aşındırmaya iten şeyin ne olduğuyula ve kavramın onu mümkün kılan içkinlik düzlemiyle ilişkisine yeterince eğildiler mi? Aslında her kavram bir soru sorma biçimini dönüştürür. En sonunda da filozof bir soruyu kendi problemleri ve işlemleriyle başka türlü soran ve düşünce imgesini dönüştüren kişidir.

⁸ Örneğin Schopenhauer genç Nietzsche için bir kavramsal kişiliktir ve Nietzsche "kamu profesörleriyle" "bireysel düşünür" arasındaki ayrımı Schopenhauer ekseninde yapar. Ancak burada Schopenhauer bir "etki" olarak düşünülmelidir, başka "etki"lerle birleşen bir kavramsal kişilik olarak.

Kavramın bu sunumu Hegelci diyalektiğin düşünce imgelerini ve onların sınırlarını tahrip eder. Çünkü kavram bir sentez olarak ne bilincin varsayılan aşamalı yapısına indirgenebilir ne de özne-nesne ya da özne-dış dünya gibi ayrımlara sıkıştırılabilir. Kavramın doğası onun özgül hareketlerinden başka bir şey değildir.

Kavram, diyalektik bir olumsuzlamadan ve olumsuzlamanın olumsuzlamasından geçerek kendini kursaydı, o zaman kavram ve kavramın temsil ettiği şeyler arasında bir ayrım mümkün olabilirdi ama, kavram simge değildir, sözcük ya da gösteren de değildir, bu yüzden temsil zincirlerine kapatılamaz. Kavram, düşüncenin pratiğidir; eylemdir, fark ve oyundur; eylem, fark ve oyun diyalektiğe asimile edilemeyen çoklukla ilişkili kavramlardır. Deleuze'ün özellikle vurguladığı şey, düşüncenin pratik oluşudur. Teori ve pratik arasındaki molar bir ayrım bu iki düşünce gücünün ilişkilerini kavrayamaz; düşüncenin nasıl eylem olduğunu kavrayamaz. Teori, pratiğin virtüel gücüdür, pratik ise teorinin edimsel gücüdür. Deleuze'ün Bergson yoluyla yürüttüğü virtüel-edimsel tartışması ona sentezin diyalektik olmayan bir yorumunu verecektir(Deleuze 1991: 42-43). Düşünce ile eylemin birliğini vurgulamak, onların farklarını yok sayarak nicel bir farkı dayatmak değildir, tersine nasıl bir makinesel ilişki ürettiklerini gözlemlemektir; yani nasıl üretici bir bağlantı gelişir aralarında ve bu bağlantıyı olumsuzlamalardan kurtararak olumlu üretici bir bağlantı haline dönüştüren sentez nasıl çalışır? Teori, pratiğin imkânlarını sorunsallaştırırken, pratik ise ona yeni düşünme alanları ve problemleri sunar; aralarındaki ilişki makinesel bir ilişkidir, üretici bir bağıntıdır.

Arzulayan-üretim, Hegelci diyalektik varsayımlarını tümüyle etkisiz bırakır, olumsuzlamayı yerinden söker, soyut ilişkileri aşındırır. Arzulayan-üretim, kendisini belli bir mantık içerisinde örgütleyen makineler ürettiğinde de bu makinelerin örgütleyici mantığına direnen ve kendi şekilsiz, imajsız, organizmasız bedenini üreten “organsız beden”le karşılaştığında da hiçbir diyalektik ilişki geliştirmez. *Anti-Oedipus*'un hareket çizgilerinden birisi de arzulayan-makinelerle organsız beden arasındaki karşılaşmadır. Ancak her karşıtlık diyalektik olmadığından ve Hegelci diyalektiğin özel koşullar gerektirmesinden hareketle bu hareket çizgisinin diyalektik bir düşünce imgesine asimile edilemeyeceğinde ısrar ediyoruz. Arzuyu, eksikliğe bağlı “yapı”lara ve negatifin yasına mahkûm eden mantıklara karşı olumlayan bir düşünce her koşulda olumsuzlamacı diyalektik bağıntıların ötesine geçmek zorundadır. Üretici bir arzu kavramı, pratiği hangi sentezler içinde mümkün hale gelir? Arzulayan-üretim atölyelerini, fabrikalarını nasıl işletir? Makineler nasıl çalışır?

Geleneksel arzu mantığının radikal bir eleştirisi, arzulayan-üretim hareketli bileşenlerine yakından bakmayı zorunlu kılıyor bizim için. Nietzsche'yle başlıyoruz. Kendinin ve dışındaki her şeyin bastırılışını arzulayan bu kölece değerler nereden

kaynaklanır; nasıl gelişir? Hepimizi hasta eden şey, istememizi hasta eden bu berbat kölece ahlak, arzunun üretici bağlantılarına da el koyan şey değil midir? Güç istencini iktidar arzusuna dönüştüren hangi güç ilişkileri, hangi “hakikatler” hayatlarımızın efendisi olmuştur?

2.1 Nietzscheci Güç Ontolojisi

Nietzsche'nin düşüncesi “hakikatlere yönelik bir “çekiçle felsefe yapma” girişimidir. Bize verili olduğuna inandığımız tüm hakikatleri yıkmak, onları sınırlarıyla yüzleştirmek ve tüm bu hakikatleri üreten “yorumlama”, “değerlendirme” tarzlarının maskelerini düşürmek onun birincil görevidir. Yıkıcıdır; çünkü düşünceyi ve istenci sakatlayan şey, tümüyle kölece olan akıl yürütmelerin, merhametin ve hıncın içerisinde üretilen hakikatlerin, yaşamı yaratan, çoğaltan güçlere egemen olarak bu güçleri kendilerine karşı çevirmesidir. Ancak bu yıkımın stratejileri oldukça karmaşıktır. Nietzscheci yıkım, hakikate “şiddetle” yaklaşır ve en önemli hamlelerinden birisi şudur: hakikatin süreçlere verili ve dışsal kurgusunu, hakikatin icat edilen bir kurgu olduğunu açığa çıkararak def etmek. Artık hakikatin “keşfedilen” bir gerçeklik değil “icat edilen” bir yorum olduğunu reddedemeyiz Nietzsche'yle birlikte. Nietzsche düşüncesi, “eleştiri” ve “soykütüğü” de hakikatin imajlarına ve hakikatin kendisine yönelik gerçekleştirdiği yıkım süreçlerinde harekete geçirir. Eleştiri ne güçsüz bir muhalefet ne de karşıtını üreten bir diyalektik döngüdür Nietzsche'de; tersine, eleştiri ahlaki değerleri kendi sınırlarına taşır ve onları bir hakikate dönüştüren değerlendirme tarzlarını açığa çıkarır⁹. Eleştirinin sınırlarında ise modern felsefe için yeni bir düşünce pratiği olan “soykütük” harekete geçer. Soykütük, değerlerin kaynağını araştırırken sadece bir köken araştırması olarak çalışmaz; kökenin kendisi de “icat edilmiştir”, bu yüzden soykütük araştırması kökeni değerler için bir “köken” olarak üreten güçlerin ve güçler arasındaki ilişkilerin radikal bir coğrafi incelemesine doğru açacaktır düşünceyi(Deleuze 1992: 1-2-3).

Nietzsche, eleştiri ve soykütük aracılığıyla iki düşünce imgesini yersizyurtsuzlaştıracaktır: sınır ve köken. Düşünceyi verili bir sınıra hapseden ve hakikati bu sınır aracılığıyla yerliyurtlulaştıran tüm diyalektik ilişkilere karşı radikal bir eleştiri pratiği ve düşünceyi perspektiflerin çokluğuna rağmen aşkın bir köken üzerinde yerliyurtlulaştıran mutlak “ide”lere karşı “soykütük”. Nietzsche düşüncesinin iki yıkıcı izleği de hakikati çırılçıplak bırakır ve onun imajlarını ve kurgularını dağıtır:

⁹ Deleuze'ün bakış açısından Kant “eleştiri”yi bir düşünce imgesi olarak kuran kişidir; ancak eleştiri “yerleşik değerler”le yüzleştirdiğinde maksimin evrensel yapısı ve Aklın kategorik mantığı tarafından sınırlanır. Bu bağlamda Nietzsche, bir bakıma Kantçı eleştiri düşüncesinin sınırlarını ihlal eder.

“şüphesiz bu, Nietzsche'nin felsefesinin en önemli noktasıdır: kendimiz için yarattığımız düşünce imgesinin radikal bir dönüşümü; Nietzsche düşünceyi hakikat ve sahtelik öğelerinden koparır, onu yorum ve değerlendirmeye dönüştürür, güçlerin yorumu ve iktidarın değerlendirilmesi”(Deleuze 1983: xiii)

Düşüncenin hakikatten kopması, hakikatten yersizyurtsuzlaşması nasıl mümkündür? Felsefe birçoklarına göre bir hakikat araştırmasından başka nedir ki? Gerçekten de hakikat oyunlarından kopmak, hakikate ilişkin düşünce imgelerini hakikatin içinde üretildiği güç ilişkilerinin coğrafyasına açacaktır. Düşünce, güçler arasındaki savaşa kayıtsız kalan hiçbir aşkınlığın varolmadığı gerçeğiyle yüzleşecektir.

2.1.1 Güç Ontolojisi

Deleuze'ün Nietzsche okuması aktif, reaktif ve pasif arasındaki ince bir ayrımı açığa çıkarır.

“Nietzsche'de pasif, aktif olmayan anlamına gelmez, aktif olmayan reaktif demektir; pasifse eylemsiz olan anlamına gelir”(Deleuze 1992:112)

Aktif güçler, değerler yaratan eylemin ve oluşun güçleridir; reaktif güçlerse bir eylemi sınırlayarak bir eylemle karşıtlık kurarak, eylemin bir kopyasını, imajını üreterek aktif güçlerle savaşırlar. Reaktif güçlerin hareketi tam anlamıyla diyalektik bir stratejiye dayanır(Deleuze 1992: 112-113). Nietzsche'nin “yırtıcı kuş” metaforu karşıtlık çizgilerini diyalektiğe dönüştürerek, eylemi sınırlayan reaktif güçlerin mantığına meydan okur. Kartal, kuzuyu kapma eyleminin kendisidir; o dolaysız eylemdir. Ancak reaktif güçler, sanki “eylem”inden ayrı bir kartal varmış gibi kuzuyu kapma eyleminden ayrı bir kartal “kurgu”su ya da “imajı” üretirler. Eylem olarak kartal için herhangi bir “merhamet” ya da “intikam” paradoksu düşünülemezken eyleminden soyutlanmış bir kartal, ahlakın ve hakikatlerin öznesi haline getirilir. İşte reaktif güçlerin stratejisi burada açıkça görülür: dolaysız bir eyleme eylemin imajını dayatarak bir “fail” üretmek. Ancak Nietzscheci yıkım, eylemin radikal bir şekilde olumlanması olmaksızın kavranamaz.

“ama orada hiçbir öz, yapmanın, eylemenin, oluşun ötesinde hiçbir varlık yoktur. ‘Fail’,yalnızca yurdurmadır ve eyleme eklenir- eylem her şeydir”(Nietzsche 2009: 32)

Kartalın eylemi, onun hareketidir, oluşudur ancak reaktif güçler eylemin kopyasını üreterek eylemi kendisine karşı çevirmeye çalışırlar. Kartalın eylemi iyi ya da kötü değildir adil ya da merhametsizce değildir. Kartal'ın eylemi, Hıristiyan ahlakının dayattığı hiçbir

suçluluk duygusuna, çileciliğin ürettiği hiçbir merhamet ilkesine terk edilemez, bu eylem hiçbir bölünmeye ve mesafeye yer bırakmayan saf ve dolaysız bir eylemdir. Nietzscheci “oluşun masumiyeti”¹⁰ eylemin yaratıcı doğasına içkindir.

Dil içerisinde “fail” eylemin yaratıcısı olarak bir olumlama görünüşü yaratsa da Nietzsche gramerin tuzaklarına karşı sürekli bir mücadele içindedir. Kartalın eylemi değil kartal-eylemi demeliyiz. Tanrı, gramerin içindeki mevcudiyetiyle bizi varlığına inandırabilir mi? Nietzsche, Tanrı’nın ölümünü gramerden radikal bir kopuşla pekiştirmek ister; çünkü gramere yönelik idealistçe bir inanç Tanrı’yı eyleme ve oluşa aşkın bir hakikat olarak yaşatmaya devam eder; eylemleri “fail”lere terk eden tüm gramer parçalanmalıdır.

Nietzsche reaktif güçlerin hareketleriyle ilişkili olarak niçin “kurgu” ve “kopya” üretiminden söz eder? Reaktif güçler, kendilerinden devindirici bir ilke üretmezler ve ancak aktif bir eylemin kopyasıyla kendi hareketlerini oluştururlar; aslında reaktif güçler ahlaki, dinsel, dilsel bir kurgu yaratmak için eylemin dolaysız doğasını parçalarlar. Eyleme aşkın ve eylemi önceleyen bir özne üreterek oluşu Varlığa, süreci sabit perspektife çevirirler. Adlar ve eylemler, neden ve etki arasındaki tüm bu oyun, reaktif güçlerin aktif güçler üzerinde egemenlik kurmasıyla sonuçlanır; tarih reaktif güçlerin gelişimiyle var olan köle ahlakının soykütüğü yapılmaksızın anlaşılabilir.

Köle ahlakı ve Soylu ahlak arasındaki çatışma, güç ontolojisi içerisindeki savaşın zirve noktasıdır. Ancak ne köle ne de efendi, özneler ya da failer olarak düşünülmemelidir, onlar güç dereceleri; eylemin figürleri değil güç ilişkilerinin sonuçlarıdır. Nietzscheci köle ahlakı ve soylu ahlak paradoksu, Hegelci köle-efendi diyalektiğinden tümüyle ayrılır. Hegel, ilişkiyi kölenin kendisini bir köle olarak ve efendinin kendisini bir efendi olarak tanıması üzerinden inceler; ilişkinin temel hareketi “tanınma” ve “belirlenim”dir. Ancak tam bu anda şu soru açığa çıkar: gerçekten de bu ilişkideki “köle” ve “efendi” arasında bir “fark” var mıdır? Nietzsche için kendisini dışsal bir “belirlenim” ilişkisine sokan her tavır köle ahlakıyla ilişkilidir. Aktif ve yaratıcı bir eylem hiçbir dışsal belirlenime dayanmaz; o kendi devinimini gücün sentezlerinden alır. Hegel’in efendisi öz-bilince erişme serüveninde “efendi”nin kendisinden yola çıkmaz; kendisini tanıması için köleyi olumsuzlaması gerekir; ancak olumsuzlamanın olumsuzlamasıyla kendine ilişkin bir öz-bilince kavuşacaktır; çifte olumsuzlama bir olumlama üretir mi?

¹⁰ Kara vicdanın ürettiği bütün suçluluk hislerine karşı “oluşun masumiyeti” imajsız ve saf eylemin ilkesi olarak düşünülmelidir. Kara vicdan suçu içselleştirerek çileci öznelliklerin temelini oluştururken “oluşun masumiyeti” dışsallığı olumlar.

“soylu ahlak birinin kendisini utkuyla olumlamasından doğarken, köle ahlakı ‘dışarıda’ olana, ‘öteki’ olana ve kölenin kendisi olmayana söylenen ‘Hayır’dan başlar. Ve bu ‘Hayır’ onun yaratıcı eylemidir”(Nietzsche 2009: 25)

Deleuze’ün Nietzsche okuması da Hegel’in kölesiyle efendisi arasında güç dereceleri bakımından hiçbir “ontolojik fark”ın bulunmadığını açığa çıkarır. Deleuze, kölenin bir efendi tarafından hükmedilen bir özne olarak düşünülmemesi gerektiği konusunda bizi uyarır ve köleyi güç sentezlerinin bir ürünü olan reaktif güçlerle ilişkili olarak düşünmek gerektiğini vurgular. Deleuze, Nietzsche’nin yanlış anlaşılmasının kaynaklarından biri olarak kölenin güç ilişkilerinin dışında düşünülmesini gösterir. Kölenin eylemi bir olumsuzlamadır; bu açıdan Hegel’in efendisi tam anlamıyla bir köledir. Kölenin Hayır’ı yaşamın yaratıcı güçlerini durduracak güçte midir? Aktif güçler reaktif güçlerin oyununa nasıl kapılırlar? Eyleminden ayrı bir kartal üretmek, aslında onu bir temsil sisteminin içinde yeniden tanımlamaktır; artık o, eyleminin temsilcisi olarak kendisini tanır; efendinin köleyle dolayımınarak öz-bilince erişmesi gibi aktif güçlerin eylemlerinin yaratıcı doğası temsil sistemleri, failer, mesafeler içinde parçalanır. İşte Kölenin Hayır’ı kendi hareketini kazanmak için hep bir “dışarı”ya yönelir; dışarıda olanı suçlar, hınç üretir, intikam ve öç duyguları geliştirir; adaleti ve erdemi savunur; iyiyi kutsar ve kötü, şeytani olanı lanetler; sürü kendi varlığını düşmanlık duygularıyla, yaşama ve dünyaya düşmanca bakarak sürdürür; sürü için tehlike her yeredir, ama en çok da “dışarıda”. İşte *ressentiment*¹¹, kara vicdan ve çileci ideal köle ahlakının zirve noktaları olarak burada karşımıza çıkar(Deleuze:1992: 117, 118).

“ahlaktaki köle isyanı, yaratıcı bir reaksiyondan uzaklaştırılmış bu varlıkların *ressentiment*’i aktif bir şey olduğunda ve bunu yalnızca imgesel bir intikamla telafi ettiğinde başlar”(Nietzsche 2009: 25)

Hegel’in efendisi “boyun eğdiren bir köle”, kölesi de “boyun eğin bir köle” olarak ontolojik bir fark taşımazken Nietzscheci köle ve efendi birbirlerine indirgenemez biçimde “farklıdır”. Aralarındaki savaşın diyalektik ilişkinin tersine hiçbir uzlaşım noktası yoktur. Gerçekten de Hegel’in Kölesi ve Efendisi antagonistik güçler olarak mı var olurlar yoksa “farksız” kurgular yoluyla sadece soyut bir çelişki düşüncesini mi sürdürürler? Diyalektik çelişki, çelişkinin dağıldığı sentez düzeyinde, Efendi ve Kölenin sentezinden nereye varacaktır? Modern insana mı? Tinin kendisini açtığı bir “tarihin sonundaki” Çok’un Birliği olarak devlete ve aileye mi? Karşıtlık özsel olarak diyalektik değildir ve hatta diyalektik karşıtlıklar bir uzlaşmaya doğru ilerleyen soyut ve “farksız” terimlerden oluşur. Çelişki gerçek midir? Nietzscheci Köle ve Efendi arasında hiçbir çelişki yoktur; tümüyle yıkıcı bir savaş

¹¹ *Ressentiment*, kimi zaman hınç olarak çevrilse de içerleme anlamını da taşımaktadır. Bu yüzden burada *ressentiment* kavramını içerlemeyi üreten “içsellik” bağlamında hıncı da kapsayan bir kavram olarak çevirmeden bırakıyoruz

sürer aralarında. Diyalektiğin olumsuzlaması, *ressentiment*i ve kara vicdanı yaratan “Hayır”la doğrudan ilişkilidir. Kartalı eyleminden koparan da eylemin soyut bir imajını üreten de diyalektik olumsuzlama değil midir?

“Bu, kölenin garip kıyasıdır: o bir olumlama görünüşü üretmek için iki kez olumsuzlamaya ihtiyaç duyar. Biz, felsefe tarihinde başarılı olmuş olan kölece akıl yürütmenin farkındayız. Ressentiment’in ideolojisi olarak diyalektik.”(Deleuze 1983: 121)

Nietzscheci güç ontolojisi yaşam düşüncesini dönüştüren bir kavramla kurulur: güç istenci. Güç istenci, ne hakikat istenci ne de iktidar arzudur. İktidar arzusu ya da otorite aşkı güç istencinin reaktif varsayımlarını oluşturur; iktidar arzusu, güç istencinin en “güçsüz” varsayımlarıdır; çünkü onun gerçek yaratıcı potansiyellerini kuşatamaz. Nietzsche’nin en yanlış anlaşılan kavramlarından birisi olan güç istenci hakkında Deleuze’un yorumu “güç sentezlerine” odaklanacaktır(Deleuze 1992: 49-50-51). Deleuze, Nietzsche okumasında gerçekten de yepyeni bir sentez düşüncesinin işaretlerini verir. Sentez, güç ilişkilerinin güç dereceleri içinde çoğalmasını sağlar ve bu bakımdan hiçbir homojen özelliği yoktur; tümüyle diyalektik-dışıdır

“Güç istenci, burada kendi doğasını güç sentezlerinin ilkesi olarak açığa çıkarır”(Deleuze 1983: 58)

Nietzsche için yaşam kavramı, güç istenciyle yeni bir tarif bulur kendisine. Nietzsche gücün olumlu, aktif ve yaratıcı bir tanımı yoluyla yaşam kavramını dönüştürmeyi hedefler.

“Peki, ama yaşam nedir? Burada biz ‘yaşam’ kavramının yeni ve daha açık bir formülasyonuna ihtiyaç duyuyoruz. Benim formülüm şu: yaşam güç istencidir”(Nietzsche 1968: 148)

Kartal, kuzuyu kapma eyleminin kendisi olduğundan eyleminden ayrı bir kartal olamayacağı için, güç istencinden ayrı bir yaşam da düşünülemez; böylesine bir yaşam yalnızca bir soyutlama, temsil ya da kurgu olurdu. Güç istenci, yaşam eylemidir: “kartalın eylemi“nden “kartal eylemi”ne.

“yaşama ilişkin hiçbir şeyin güç dereceleri dışında bir değeri yoktur- bu yaşamın kendisinin güç istenci olduğunu varsayan”(Nietzsche 1968:37)

2.1.2 Ebedi Dönüş ve Fark

Ebedi Dönüş, bize varolanların aynı şekilde geri döndüğü döngüsel bir zaman kipi mi verir yalnızca? Ebedi Dönüş aynının geri dönüşü içerisinde varolanların basit bir tekrarının ötesinde düşünülebilir mi?

Ebedi Dönüş düşüncesi, Nietzsche felsefesinin zirvesinde gerçekleşen bir tufan gibi düşünülmelidir. Güçler arasındaki savaş, Ebedi Dönüşle birlikte, reaktif güçlerin kendilerine karşı çevrilerek dağılmasıyla sonuçlanacaktır. Gerçekten yaşamı yaratan güçler ayakta kalacaktır bu tufandan sonra, yaşamı körelten güçlerse kendi sınırlarına doğru genişleyip yok olacaktır? Ama gerçekten de tekrar eden nedir ebedi dönüşte? Deleuze, Ebedi Dönüşün seçim ilkesiyle¹² gerçekleşen bir hareket olduğunu söyler; bu seçim, ileriye ya da geriye doğru yönelmeyen bir aşma hareketidir: güç sentezlerindeki bir dönüşüm anı, bir kriz. Ebedi Dönüş “Aynı”nın tekrarı değildir. Aynı olan, yaşamı olumlayan üretici bir eylem ortaya koyamaz; o, reaktif güçlerin soyut bir ilkesidir yalnızca. Tüm soyut ilkeler ve reaktif güç birikimleri ebedi dönüşle birlikte ortadan kalkar, aktif güçlerin esareti son bulur ve onlar yaratıcı güçlerini yeniden harekete geçirirler. Ebedi Dönüş en iyi “fark”ın ve “yaratım”ın tekrarı olarak anlaşılabilir. Farklılaşan şey, edimselleşen şey hareketinin hiçbir dışsallığa bağlı olmaksızın kazanır. Ebedi Dönüş yaşamı olumlar, yaratmayı, farkı, şans ve dansı; o, çifte olumlamadır(Deleuze 1992: 47-48-71).

Deleuze, Ebedi Dönüşün etik bir yorumunun da izini sürer. Eylemin sonsuz şekilde tekrar ettiği bir olumlama düşüncesi verir ebedi dönüş. Ebedi Dönüş, Kantçı kategorik imperatifi dönüştürmenin bir yolunu sunar Deleuze’ye.

“İstedğin şey öyle bir şey olsun ki, onun ebedi dönüşünü de iste!”(Deleuze 1992 : 62)

Ebedi dönüşün, etik yorumu eylemin yaratıcı ve olumlayıcı, tekrar eden ve farklılaşan doğasını açığa çıkarır. Eylem için dışsal ilkeler üreten tüm etik bakış açıları Ebedi Dönüşün olumlayıcı tekrarı içerisinde soyut ilkeler olarak dağılacaktır; çünkü bu tekrar, eyleme aşkın olan hiçbir ilkenin mümkün olamayacağı bir yaratım düşüncesiyle gelişir. Eylemek ve eylemden uzaklaşmak, eylemek ve eylemden ayrı soyut bir ilkeye göre “özneleşmek” mümkün değildir. Nietzsche’nin felsefesi Ebedi Dönüşle birlikte yaratıcı bir eylem estetiğine doğru gelişir. Deleuze için Ebedi Dönüş, “yaşamın çifte olumlamasıdır”(Deleuze 1992: 186). Bu çifte olumlama şansın, tesadüfün, farkın, yaratımın ve tekrarın olumlanmasıdır. Nietzscheci “Amor Fati” düşüncesi, yaşamın yaratıcı güçlerine, saf eyleme ve oluşun masumiyetine duyulan “aşk” olarak düşünülmelidir.

Nietzsche felsefesi bir olay ve eylem felsefesidir. Nietzsche, gücü tüm olumsuzlama ilişkilerinden özgürleştirerek yaratıcı bir doğayla ilişkilendirir.

¹² Seçim olarak Ebedi Dönüş düşüncesi için bkz. *Pure Immanence* s. 85-87

Deleuze, Nietzsche'nin hakikat düşüncesini yerinden ederken bir dramatizasyon¹³ metodu geliştirdiğini düşünür(Deleuze 1992: 78). Dramatizasyon, güç ilişkilerinin haritasını çıkarır, sorun özneler ya da failler değildir; bu özne ya da faillerin hangi güç derecelerine ait olduğunu açığa çıkarmaktır. Bununla birlikte Deleuze için Nietzsche felsefi soru sorma biçimini radikal biçimde dönüştürür.

“Nietzsche'nin felsefesinin en kökensel özelliklerinden biri ‘...nedir?’ sorusunu ‘hangisi...?’ sorusuna dönüştürmesidir. Örneğin, herhangi bir verili önerme için o, “hangisi onu ifade etme gücüne sahiptir”? sorusunu sorar. Burada, kendimizi tüm kişisel referanslardan(personalist referance) kurtarmalıyız”(Deleuze 1983: x1)

Nietzscheci oluş ve fark düşüncesi üretici bir arzu kavramı için yeni bir hareket çizgisi sağlar. Arzulayan-üretim, bilinçdışının sentezlerinin oluşturduğu bağlantılardan ve kopuşlardan oluşur; süreçlere dışsal olan ve soyut hiçbir ilke, üretici arzu düşüncesi içerisinde işleyemez. Deleuze ve Guattari, kölenin stratejisinin tümüyle farkındadırlar; kölenin aktif güçler üzerinde bir kurgu yoluyla egemenlik kurması gibi, reaktif arzu da arzulayan-üretim temsili sistemlere ve yapılara kaydedilmesiyle arzunun olumsuzlanmasıyla bedenleşecektir. Arzulayan-üretim, moleküler kaçış çizgilerine ulaşmak için bu kurgu ve temsilleri parçalamak zorundadır.

Nietzsche, imajsız ve temsilsiz bir eylem düşüncesiyle birlikte, güç sentezlerini yaratıcı bir yaşam düşüncesiyle buluşturan ilk kişiydi. Gerçekten de güç-istenci gücü her türlü olumsuzlama stratejisinin ötesine taşıyordu. Deleuze ve Guattari de arzulayan-üretimle arzuyu, tüm diyalektik ilişkilerin dışında düşünmeyi deneyeceklerdir.

2.2 Bergson ve Virtüel

Bir ve Çok arasındaki diyalektik, Çok'un Bir'liğiyle sonuçlandığında, varlıklar arasındaki “fark” Bir'in yasasına terk edilmiş olur. Eğer devletin Bir'liği toplumun Çok'luğuyla diyalektik bir ilişkiye sokulursa bu ilişki, hiyerarşik bir düşünce dizgesi kuran bir model olarak toplumun “fark”lı bileşenlerini devletin aşkınlığına kaydeder. Ama bu ilişki Bir'i ve Çok'u gerçek bir bağıntı olarak mı yoksa soyut bir kurgu olarak mı kurar? Platon'dan beri düşüncenin imgeleri Bir ve Çok diyalektiğini yeniden üreten dikey hiyerarşiler ve

¹³ Özellikle *Pure Immanence*'ın son bölümünde dramatizasyon “karakterler”in analizine götürür Deleuze'ü. Bu açıdan Nietzsche'nin metninde bir çok Dionysos vardır. Deleuze, Dionysos'u önce Sokratesle karşıtlık içerisinde sonra ise çamıha gerilen İsa figürüyle karşıtlık içerisinde izler. Dramatizasyon, Nietzsche felsefesinin “çokluk”la kurduğu bağlantıları anlamak için önemli bir anahtar sunar Deleuze'e. Çok sayıda Zerdüşt vardır; örneğin hasta Zerdüşt, ayınının Ebedi Dönüşü düşüncesiyle birlikte ortaya çıkar, oysa bu ayınlık düşüncesi kırıldıkça o, iyileşmeye başlar.

yapılarla sürekli olarak karşılaştı. Bergson ise düşüncenin imgesini Bir ve Çok diyalektiğinden yersizyurtsuzlaştıracak olan uğraklar keşfedecektir. Ontolojik hareketi Bir ve Çok'un dışında olanaklı ve gerçeğin dışında düşünmek, Bergson'a yepyeni bir düşünce ufku kazandıracaktır. Varlığın hareketi hangi yönde kavranmalıdır? Bir ve Çok, olanaklı ve gerçek çiftleri varlıklara için "fark"ları kuşatabilecek güçte midir gerçekten de?

Bergson, felsefi soruların birçoğunun kökeninde temel bir hata keşfeder.

"kanıtlamaya giriştiğim şey deterministler ve onların karşıtları arasındaki tüm tartışmanın daha önceden süreyle uzamsallığın, artzamanlılıkla eşzamanlılığın nitelikle niceliğin birbirine karıştırılmasına dayandığıdır"(Bergson 2001: x)

Soru sorma tarzlarının temelindeki bu hata Bergson'un felsefi soruların doğasına ilişkin bir incelemeye götürür. Felsefi sorular kendileri için soruldukları varlıkların doğasını kuşatabilen ve onlara için "fark"ları kavrayabilen sorular mıdır? Bir soru doğru ya da hatalı olabilir mi? Bergson, soruların da hatalı ve eksik olabildiği bir çerçeve önerir. Bu çerçeve içinde Bergson, bir sorunun varlıklara için "doğa farklarını" ele alıp almadığıyla ilgilenecektir(Deleuze 1991: 18-23). Bergson'un düşüncesinin daha başlarında "fark"ın ontolojik düzlemdeki bir ayrımla kavramsallaştırıldığını görürüz. Bergson "fark"ı, "doğa farkları" ve "derece farkları" olarak ayırt edecektir ve bu ayırım hem Deleuze'ün kendi projesi hem de Guattari'yle birlikte ortak projeleri *Capitalism and Schizophrenia* için temel bir hareket çizgisi oluşturacaktır.

Bergson, doğa farklarını görmezden gelen iki problem tipini ayırt eder: varolmayan problemler ve kötü ya da eksik bir şekilde ortaya konan problemler. Az ya da çok terimleriyle ortaya konan problemler aslında varolmayan problemlerdir; eğer özgürlüğe ilişkin soruyu nicelik ekseninde soruyorsak bu bir özgürlük problemine yaklaştığımız anlamına gelmez. Niceliğin terimleriyle düşünülebilecek herhangi bir özgürlük problemi yoktur. Eksik bir şekilde ortaya konan problemler ise yalnızca derece farklarını kavrayabilirler, varlıkların gerçek doğasını kuşatamazlar; bilimin ve metafiziğin ortak hatasının bu tür problemlerde yattığını düşünür Bergson. Sezgi, düşüncenin dolaysız hareketi olarak işte tam bu anda Bergson felsefesini niceliğin, derece farklarının ötesine taşıya bir itki sağlar. Sezgiyle birlikte şeylerin kendi doğalarını kavramanın bir yolunu buluruz. Doğa farklarının indirgenemez karakterini tanıyan bir yöntemdir sezgi. Bergson felsefesinin eksenini oluşturan dört yörüngeye yapılacak bir geçiş sezgi gibi dolaysız bir yöntem ihtiyacı duyar: süre, doğa farkları, çokluk, Elan Vital.

“çünkü o, derece farklarının altındaki doğa farklarını yeniden keşfeder ve zihnin doğru ve yanlış problemler arasında ayırım yapmasını sağlayan ilkeyi zihne taşır.(Deleuze 1988:21)

Bergson felsefesi “gerçek” problemleri keşfederken karşıtlıkların haritasını çıkarır: süre-mekân, nitelik-nicelik, heterojen-homojen, virtüel-edimsel, olanaklı-gerçek, algı-anı. Karşıtlıkların haritası, Bergson’a doğa farklarını varlığa içkin bir şekilde düşünmenin ve ontolojik hareketin çerçevesini tümüyle değiştirmenin yolunu açacaktır. Karşıtlıkların çözümlenmesi, zaman ve mekân kategorilerini düşünmek için yeni bir başlangıç sunacaktır Bergson’a.

Süre problemi, Bergsoncu düşüncenin en özgün hareketlerinden birisini açığa çıkarır. Bergson, zamanın mekân terimleriyle düşünülmesine karşı çıkar. Gerçekten de çizgisel zaman kavrayışları zamanı hep mekânın dolayımından geçirerek düşünür; fiziğin ve metafiziğin zamanı sorgulama biçimleri sadece derece farklarına dayanır, birinde sadece hareketin sayısı diğerindeyse soyut dışsal bir bütünlük. Kullandığımız saatler, zamanı hesaplama aygıtları zamanı nicelleştiren çerçeveler sunmaktan başka ne yaparlar ki? Peki, gerçekte zaman deneyimimizin “fark”ı nedir? Zaman, hiçbir nicelleştirmeye indirgenemeyen öznel sürelerden oluşur. Süre, mekânın dışsal, homojen ve süreksiz doğasına karşı içsel, heterojen ve sürekli bir deneyimi ortaya koyar. Ancak bu noktada süreyi psikolojik bir deneyimin ötesinde düşünmek zorundayız; çünkü süre, bilinç süreçlerine indirgenemeyen bir deneyimdir. Süre deneyimi varlıkların doğa farklarıyla doğrudan ilişkilidir. Bergson bir şekerin erimesi örneğini verir. Bir şekerin suda erimesi, şekerin kendi varlığıyla ilişkili olarak bir süre içinde edimselleşir; ancak şekerin erimesini bekleyen biri gerçekten de şekerin içinde olduğu sürede mi yoksa kendi bekleme deneyiminin gerçekleştiği süre deneyiminin içerisinde midir? Nasıl olur da şekerin erimesini bekleyebilirim?

Bergson süreyi Kantçı mekân ve zaman kategorilerinin ötesine taşırken, sürenin heterojen doğasını da vurgular. Bu heterojenlik, Bergson düşüncesinin en temel kavramlarından biri olan “çokluk” kavramıyla doğrudan ilişkilidir.

“Kant’ın büyük hatası, zamanı homojen bir ortam olarak ele almasıydı. O, gerçek sürenin biri diğerinin içinde olan anlardan meydana geldiğine dikkat etmedi.”(Bergson 2001: 232)

Çokluk kavramı Bir ve Çok diyalektiğindeki Çok değildir; çünkü ilişkideki Çok kavramı Bir gibi homojendir; sentezin diyalektik düşüncedeki homojenliği gibi. Zaman kavramı tüm sürelerin diyalektik bir sentezini oluşturamaz. Zaman hareketin sayısı olmadığı gibi, tüm anların ya da sürelerin toplamı olan homojen bir bütün de değildir. Benzer bir şekilde, çokluk kavramı da derece farklarının nicel çokluğundan meydana gelmez. Bergsoncu

strateji, karşıtlıkların haritasını çıkarır ve öznel, içsel, sürekli ve heterojen doğa farkları olarak çokluğu, derece farklarından ayırt ederek ilerler(Deleuze 1991: 39). Deleuze'ün Bergson okuması çokluğun Bergsoncu keşfini diyalektik düşünceye yeni bir meydan okuma olarak kullanır.

“çokluk kavramının çok önemli bir tarafı da, Bir ve Çok teorisinden ayrıldığı yoldur. Çokluk kavramı bizi Bir ve Çok' terimleri içinde düşünmekten kurtarır.”(Deleuze 1988: 43)

Deleuze, diyalektik akıl yürütmeler içerisinde, Bir'e indirgenemeyen çokluk düşüncesinin parçalandığının farkındadır. Gerçekten de diyalektik çelişki, gerçek doğa farklarını görmezden gelerek kutuplar arasında hatalı bir geçiş sergiler. Bir ve Çok, bu ilişki içerisinde öznel, sürekli ve içsel bir “fark” ilkesiyle hareket etmezler; tersine hareketleri soyut bir çelişki mantığına dayanır. Köle ile efendi arasındaki ilişkinin efendiyi “boyun eğdiren bir köleye” köleyi ise “boyun eğen bir köleye” dönüştürmesi gibi, Bir ve Çok arasındaki ilişkide de Bir Çok'a Çok da Bir'e asimile edilebilir. İşte Bergsoncu düşünce, karşıtlıkların birbirine niceliksel bir şekilde tercüme edilmesine itiraz edecektir. Deleuze, Bergson'daki bu anti-diyalektik eksenini yeniden gündeme getirir.

“Bergson, diyalektiği, yanlış bir hareket olarak eleştirir; bu, soyut kavramların hareketi bir zıtlıktan diğerine hatalı bir şekilde geçer.”(Deleuze 1988: 44)

Çokluk, Kaos'un habercisi midir? Kendisine aşkın hiçbir yasayı tanımayan ve herhangi bir hiyerarşik temsil yapısını kabul etmeyen, diyalektik sentezin homojen doğasına itiraz eden bir kavram olarak çokluk bizi, virtüelin edimselleşmesi yoluyla varlığın hareketine ilişkin yeni bir probleme taşır(Deleuze: 1991: 42-43)

“Bergson, iki büyük çokluk türü arasında bir ayrıma doğru hareket eder, biri ayrık ve süreksiz, diğeri sürekli; biri uzaysal diğeri zamansal; birisi edimsel ve diğeri virtüel olan”(Deleuze 1988: 117)

Yaşam, her şeyin edimselleşmiş olduğu, bütün gizil güçlerin açığa çıktığı ve tümüyle “gerçekleşmiş” bir potansiyel midir? Eğer öyleyse yaşam artık üretken ve yaratıcı olmayan hareketi varlığından soyutlanmış içi boş bir potansiyeldir. Ama gerçekten de maddenin hareketinden canlıların hareketine ve yaşam için yeni problemler oluşturan yeni yaratımlara kadar her şeyde bir farklılaşma bir edimselleşme görmüyor muyuz? Yaşam, bir yaratım ve çeşitlilik şöleninden başka ne ki ve bunu en iyi anlayanlar da deliler, kâhinler ve şairler değil mi?

Elan Vital, yaşamın sonsuz farklılaşması ve edimselleşmesidir. Elan Vital edimselleştikçe kendisini üreten virtüeldir. Bergson, virtüeli edimselle ilişki halinde düşünürken; varlığın ontolojik hareketinin güzergâhını da yersizyurtsuzlaştırır. Ontolojik

hareketin yüzlerce yıllık çerçevesi olanaklı-gerçek ilişkisi üzerinden düşünülmüştür. Olanaklı olan gerçekleşmemiş bir şey olarak ve gerçek olan da artık olanağın tükenişi olarak kavramsallaştırılmıştır. Oysa olanaklı olandan gerçeğe doğru bir geçiş gerçekten de nasıl gerçekleşebilir? Eğer olanaklı olan gerçek değilse varlığın hareketi yokluktan varlığa gerçekleşmiş olmaz mı? Buradaki en temel problem, olanaklıdan gerçeğe doğru olduğu varsayılan ontolojik hareket varsayımının yaratım sorusuna, oluş ve çokluk sorusuna kapıları kapatmasıdır. Olanaklıdan gerçeğe geçiş, varlıktan önceki bir yokluk düşüncesini varsaymak zorunda değil midir? Böylesine bir yokluk düşüncesi ise ancak olanaklıyı zamansal olarak gerçeğin önüne yerleştirmekle olabilir. İşte yine aynı hatalı soru sorma tarzını bulur burada Bergson. Olanaklıdan gerçeğe doğru giden bir varlık hareketi tümüyle derece farklarını göz önünde tutarken varlığa içkin farkları kuşatacak güce erişemez; çünkü olanaklıdan gerçeğe geçiş basit bir olasılık hesabına dayanır. Varlığın nasıl çokluk olarak çeşitlendiğini, Elan Vital'in nasıl bir yaratıcı ilkeye dönüştüğünü kavrayamaz. Olanaklı gerçek değilse ve gerçek olanaklı değilse; gerçek olmayan bir başlangıç noktasından gerçek bir noktaya varmak nasıl düşünülebilir? Hayır, olanaklı olan yalnızca çizgisel bir zaman modeliyle ya da zamanın mekânsallaştırılmasıyla kavramsallaştırılabilir ve felsefe tarihi zamanı, mekânın terimleriyle karıştırılmasına ilişkin onlarca örnekle doludur. Sanki varlığın hareketi problemi sadece bir öncelik sorunuymuş gibi, mekânsal bir indirgeme varolanları tümüyle homojen ve hiyerarşik bir evrene terk eder.

Ontolojik hareket tartışması olanaklı-gerçek düzleminden virtüel-edimsel ikilisine doğru taşındığında, ontolojik sorunlara ilişkin yepyeni bir yaklaşımla karşılaşırız. Artık varlığın hareketi, basitçe niceliksel bir çoğalma ya da zaman-mekânsal bir öncelik sorunu değildir. Virtüel, virtüel olarak gerçektir; edimsel olan gibi o da gerçektir(Deleuze 1994: 211-212). Virtüelin gerçek olmadığı söylenemez; onun bir hareketi vardır. Deleuze, Bergson'un olanaklı-gerçek ve virtüel-edimsel ayrımını, Bergsoncu bir stratejiyle, "karşıtlıkların haritalarını çıkararak" belirginleştirir.

"tüm bunların içindeki tek tehlike virtüelin olanaklı olanla karıştırılmasıdır. Olanaklı gerçeğe karşıtır; olanaklı tarafından yürütülen süreç bu yüzden bir 'gerçekleşme'dir.'"(Deleuze 1994: 211)

Virtüel, ne gücüdür ne de olanaklı olandır; virtüel varlık-yokluk varsayımlarını geçersiz kılan bir farklılaşma hareketidir. Olanaklıdan gerçeğe ilerleyiş sadece zaman-mekânsal bir geçiş sorunuyken, virtüelin edimselleşmesi varlığın bir tür sıçrayışı ve atılımıdır. Bu sıçrayış ve atılım içsel farkın yaratımıdır. Virtüelin edimselleşmesi yaratımdır. Bir sanat eserinin yaratılması olanaklıdan gerçeğe doğru gerçekleşmez; tersine sanatsal yaratım bir edimselleşmedir; potansiyellerin hareketidir. Bir bestecinin zihninde bedeninde onu

yaratmaya iten şey virtüelin hareketidir. Henüz bir enstrümanla icra edilmemiş bir bestenin varolmadığını söyleyemeyiz; şarkı virtüel olarak vardır. Virtüelden edimsele hareket bu yüzden bir yaratımdır; ama bir öznenin yaratımı gibi değil kendi kendisini besteleyen bir şarkı gibi.

Deleuze, Bergson okuması yoluyla, farkın içsel, yaratıcı doğasını ontolojiyle ilişkilendirecektir. Doğa farklarının derece farklarından ayırım çizgileri açığa çıktıkça, çokluk kavramı hiyerarşik olmayan bir ontolojiye doğru geliştirecektir Deleuze düşüncesini(Deleuze 1991:46). Deleuze düşüncesinin anti-diyalektik temalarının evriminde Bergsoncu çokluk ve doğa farkları kavramları, Nietzscheci güç sentezleri ve olumlayıcı fark eksenleriyle kesişir. Nietzsche, dolayumsuz, temsilsiz, imajsız bir eylem ve oluş düşüncesini, güç sentezlerinin ilkesi olarak güç istencini ve yaşamın çifte olumlanması olarak Ebedi Dönüşü yaratarak anti-diyalektik bir yönde gelişirken Bergson'da öznel ve heterojen süre düşüncesi, derece farklarına indirgenemeyen doğa farkları, farklılaşmanın sonsuz virtüelliği olarak Elan Vital ve çokluk kavramının radikal bir şekilde geliştirmesi yoluyla Bir ve Çok diyalektiğini parçalar.

Olumlayıcı bir arzu kavramı, doğa farkları olmaksızın yalnızca soyut bir kavram olarak kalırdı. Doğa farkları, arzulayan-üretimi çoklukla karşı karşıya bırakır ve Bergsoncu çokluk kavramı, arzulayan-üretimi idealist kategorilere karşı güçlendirir. Çokluk, molekülerdir; çokluğu hiçbir hiyerarşik yapıya kaydedemeyiz; hareketli öznellikleri üreten bilinçdışı arzunun sentezleri “fark”ın hareketinin itkisi olan çokluklarla, bağlantılarla, kopuşlarla yani üretimlerle ve karşı üretimlerle edimselleşir. Arzu virtüel bir güç olarak tüm toplumsal alana yayılır. Arzuyu virtüellikle birlikte düşünmek, onu “kod” ya da Yasa’ya bağlayan düşünce tarzlarından kopmakla eş anlamlıdır; çünkü virtüel olan belirlenmemiştir, bir fikir ve problem olarak henüz belirlenmemiş bir içeriktir.

2.3 Spinoza’ da İçkinlik ve Arzu

“arzu, insanın özüdür(duygulanışların birinci tanımı)yani insanın kendi varlığında devam etmek için yaptığı çabadır.”

Spinoza

Düşünce imgeleri, düşünme süreçlerine içkin makinelerdir; makineler, bir düşünceyi bir başkasıyla bağlantılandırarak ya da düşüncelerin farklı kaçış çizgileri içerisinde ayrılmasına yol açarak yeni sentezler yoluyla işlerler. Düşünce imgeleri, düşüncenin bedenini baştan sona kuşatan moleküller gibi ilişkilendirirler. Dağınık, çoğu zaman kaotik

çizgiler içerisinde gelişir bir düşünce imgesi. Bir düşüncenin evrimini izlemeye girişmek, aslında o düşünceye baştan sona yayılmış bulunan düşünce imgelerinin arkeolojisini yapmakla mümkün olabilir. Ancak düşünce imgeleri düşüncenin hareketini, eylemi ve nesneyi bir temsil sistemine doğru kodladığında Deleuze'ün “düşüncenin dogmatik imajı” dediği şeyle karşı karşıya kalırız. Aslında Deleuze'ün felsefeye yönelik en önemli girişimlerinden birisi de düşüncenin dogmatik imajını aşındırma çabasıdır. *Difference and Repetition*'da da gördüğümüz gibi düşüncenin dogmatik imajları, düşünme gücünü sürekli olarak Aynı ve Özdeş olana tabi kılarak Fark'ı dışsallığa mahkûm ederler. Geleneksel Arzu Mantığı'nın kökeni de arzuyu eksikliğin ve negatife bakış açısından temellendirmeye çalışan, arzuyla eylemini iki ayrı şey gibi düşünen bir dogmatik imaja dayanıyordu. Deleuze ve Guattari, arzuyla eylemini bir ve aynı şey olarak düşünmeyi denerler *Anti-Oedipus*'ta.

Deleuze, düşünceyi yaratımın bakış açısından yeniden düşünen Artaud'u düşüncenin dogmatik imajını parçalamak üzere yardıma çağırır. Çünkü Artaud'un kendisi de imajlar tarafından Aynı'ya tabi kılınmamış bir düşüncenin arayışı içindedir; negatif tarafından kuşatılmamış bir düşünce çekirdeğinin arayışı: İmajsız bir düşünce. Bir şeyin “kendisi”, o şeyin “imajı” ve yine o şeyin “fikri” arasındaki ayrımın yapısı problemin doğduğu felsefi coğrafyayı betimler.

Arzunun ayrımsal ve üretici edimselliği, binlerce kaçış çizgisinden kopup gelen göçebe bir sentezi barındırır içerisinde. Sentez göçebedir; çünkü arzulayan-makineler süreksiz bağlantılar ve kopuşlar üretir. Kavramların hareketi gibi öznelliklerin hareketi de sentezin göçebe karakteriyle ilişkilidir. Kavram, pratik bir sentezdir, bir işlemler sentezidir. Kavramlar, düşünce imgelerinin çölleri aslında; düşünce imgeleri bu çölün gezginleri ise, düşünmek bu gezginlerin yolculuklarından başka bir şey değildir. Ama imajsız bir düşünce, coğrafyanın tümüyle altüst olması demektir; belki bir tür tufandır; düşünce alışkanlıklarının fark ve tekrarın yaratıcı eylemi içerisinde yok olduğu, temsil dizgelerinin kırıldığı bir tufan. Deleuze'ün felsefeyi pratik bir çaba olarak kavraması ve yeni bir sentez düşüncesine ulaşmak için felsefenin dogmatik imajını yıkması gibi süreçlerin eşzamanlılığı gerçekten de dikkat çekicidir.

“bir felsefe bir tür kavramlar sentesayzıdır; bir kavram yaratmak ideoloji filan değildir; bir kavram bir hayvandır.”(Deleuze 2007: 31)

Bir sentesayzır nasıl işler? Bir sentesayzır, ses simülasyonlarını kaydeder ve bu kayıtların dağınık ve göçebe bağlantılar yoluyla çoğalmasını sağlar. Sintesayzır sesleri işleyen, dönüştüren bir makinedir, ne bir enstrümandır ne de sadece bir kayıt cihazıdır;

seslerin kaotik sentezleyicisi olarak sintesayzır, ses ve müzik enstrümanı arasındaki sürekli bağlantıları aşındırır; enstrümanı bir ses üreticisi olarak yersizyurtsuzlaştırırken, sesin farklı ses bağlantıları ve yeni frekans sentezleri içerisinde yeniden yeryurt edinmesini sağlar. Sintesayzır, melezdır, matematiksel mantığı içerisinde sesin özgür bağlantı sentezlerini, her türden armonik hiyerarşilerden sıyrır. Deleuze'ün felsefenin geleneksel imgesine yönelik başlattığı yıkım, sentezin bu yeni kullanımı üzerinden düşünülmedir. Felsefe de kavramların ve düşünce imgelerinin yeni bağlantılar içerisinde çoğalmasını sağlayan bir sentezleyicidir. Sintesayzır nasıl ki yeni frekans bağlantıları ararken klasik armonik tuzaklar karşısında “görünmezlik” ya da “duyulmazlık” biçimleri kazanıyorsa, felsefe de kavramın, ideolojik üst-kodlayıcı tuzaklardan atlamasını sağlar. İdeolojinin kurallarını koyduğu bir oyunda, kavram adına en iyi taktik, onu kendi patikalarına ve kaçış çizgilerine yani pratiğe açmak olacaktır. Bu yüzden kavramın pratik bir sentez olduğu söylenmelidir. Deleuze açısından, kavramlara soluk veren bir düşünce olarak “içkinlik düzlemi” burada jeofelsefi bir varsayımın habercisidir. Gerçekten de eğer kavramlar düşünce imgelerinin çölüyse, bu çöldeki tüm ekosistem içkinlik düzlemidir. İçkinlik düzlemi, kavramların evrimine olanak tanıyacak biçimde kavramın virtüelliğini, farklılaşma içerisinde çözer ve onu edimselleştirir, onun pratik doğasını güçlendirir. Çöl harekete geçer, kum fırtınaları ve seller ve seraplarla birlikte bedevi akınları, uygarlık ve savaş; hayvan evrimleşir, çevreyle savaşır, dayanışır, yeni akraba türlere ayırır, avlar, yok olur; kavram pratiktir.

Deleuze'ü üretici bir arzu düşüncesinin arkeolojisi içerisinde yepyeni fikirlerle buluşturan ve *Etika*'da arzuyu radikal bir ontolojiye açan Spinozadır. Spinoza'nın etkisi o denli büyüktür ki Deleuze *Anti-Oedipus*'da onu filozofların prensi ilan eder. Döneminde ateizmle suçlanan ve Yahudi engizisyonu tarafından aforoz edilen bu mercek işçisinin düşünceye sunduğu yepyeni ilke nedir? Gerçekten de Spinoza, arzunun felsefi imgesini hangi yollarla geri dönüşü imkânsız bir şekilde ters çevirmiştir? Merceğimizi odağa yaklaştırıyoruz ve bütün sintesayzırları çalıştırıyoruz.

2.3.1 Tiranın Arzusu

Spinoza'nın felsefesi, özellikle geometrik bir yöntemle yazılmış *Etika*'da, daha önce Descartes'ın uğraştığı töz sorununa yepyeni bir düşünceyle yaklaşır. Tözün düalist bir yorumunu yapan ve böylelikle maddi olanla düşünsel olan arasında aşılmaz bir uçuruma varan Descartes'in aksine Spinoza, tözü kendi kendisinin nedeni olan sınırsız bir düşünceyle kuşatır; çünkü öz ve varlık arasındaki ya da öz ve varoluş arasındaki yerleşik ayırım

Spinoza'nın tözü içerisinde geçersizleşir. Spinoza'da ayrımın hiçbir olumsuz imgesiyle karşılaşmayız; çünkü öz, varoluşu ya da varlığı tümüyle kuşattığında öz ve varlık tek ve aynı şey haline gelir. *Etika*'nın geometrik yöntemi ilk bakışta okurlarını şaşırtır. *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Etika*, çok katmanlı bir metindir; ilk bakışta yöntemi açıkça bir tümdengelim gibi görünse de, *Etika* yöntemlerin derinindeki “nedenler düzeninin” arayışındadır. Kanıtlamalar, scolieler, önermeler, aksiyomlar ve postulatlar biçiminde ifadesini bulan şey düşüncenin çoklu hareketidir. Ama bu eserin en görkemli yanlarından birisi, kanıtlamalar, önermeler, aksiyom ve postulatlar arasındaki tutarlılık çabasının yanında sonsuz sayıda giriş ve çıkış kapısına sahip olabilmesidir. Eğer sadece tümdengelimsel bir yöntemle yazılmış olsaydı *Etika*'yı okumak gerçekten de çok kolay olurdu, oysa bu metnin inanılmaz güçlülere sahip olduğu yerlerde Spinoza'nın çok özel buluşlarıyla karşılaşırız; örneğin arzuya ve conatus'a ilişkin önermelerde.

Peki gerçekten de geometrik düzen ve etiğin düzeni arasında nasıl bir paralellik görmüş olabilir Spinoza? Dairenin alanını bulmak için geliştirilen akıl yürütme ile bir eylemin kaynağına mı yoksa sonuçlarına göre mi değerlendirilebileceğine yönelik bir akıl yürütme arasında herhangi bir benzerlik var mıdır? Gerçekten de pre-Sokratik filozoflar için maddi düzen ve erdem arasında mutlak bir paralellik vardı. Hatta Grek felsefesinin bu fikirden tümüyle kurtulduğunu söylemek bile hatalı olur. Mitoloji belki de maddi düzen ve değerler düzeni arasındaki bir benzerlik durumu üzerinden var olabilmıştır. Ancak Spinoza, tümüyle başka bir yönde ilerleyecektir; nedenler düzeninin bilgisini elde etme yolundadır o; geometrik düzen de değerler düzeni de aslında aynı nedenler düzlemi içerisinde var olurlar. Buna ilişkin Spinoza'nın çok önemli bir varsayımı vardır *Etika'da*; sözü edilen düşünce, bir varsayım olmanın ötesinde töze ilişkin bir ilkedir.

“Fikirlerin düzen ve bağlantısı şeylerin düzen ve bağlantısının aynısıdır”(Spinoza 2006:84)

Spinoza'da bir fikrin ne olduğunu çözmek, duygu kuramına ve duygulanışlara ilişkin Spinozacı önermeleri anlamak için zorunludur. Fikir, temelde bir temsildir. Fikirlerin düzeni şeylere ilişkin temsillerin düzenidir; ancak bu iki düzen nedenler düzeninin bilgisi olmaksızın kavranamaz. Deleuze tam bu noktada Spinoza'nın nedenler düzeninin bilgisine erişme stratejisi olarak fikirle duygu arasındaki ayrımı işlettiğini düşünür. Fikir, temsildir; şeylerin temsildir; ancak duygunun nesnesi temsilin nesnesi olsa da ve bu nesne bir idea içinde verilmiş olsa bile duygunun kendisinin hiçbir şekilde temsili bir karakteri yoktur. Buraya kadar Spinoza fikirle duygu arasındaki bağıntıyı derinleştirir ancak Deleuze'ün yorumu duygulanışlara doğru geçtiğinde Spinoza'da çok önemli bir ayrım daha keşfedecektir. Deleuze, duygu(affect) ve duygulanış(affection) arasındaki ayrımın Spinoza tarafından

incelikle yapılmış olduğunu düşünür(Deleuze 1988: 48). Duygu, hiçbir temsili karaktere sahip değilken her duygulanış bir fikri varsayar. Aslında sorun fikir ve duygu arasında temel bir zıtlık ya da belirlenim ilişkisi keşfetmek değildir; tersine, ilişkilerin birleşme ve ayrışma çizgilerini izlemektir. Duygulanışlar fikirleri varsayarlar ancak kavramlar ve öz-fikirler de bu temsil kiplerinden diğer ikisini oluşturur. Öz-fikirler nedenler düzeninin doğrudan taşıyıcılarıdır; kavramlarsa artık nesnelerin ya da terimlerin dışavurumu ve temsilleri değildirler, onlar klasik idealist ya da Ortodoks rasyonalist akıl kavramından tümüyle uzak olan bir aklın işlemleridir. Duygulanışlar, kavramlar ve öz-fikirler, temsilin üç kipidirler.

Kederli ve sevinçli duygulanışlardan söz eder Spinoza. Etika'nın üçüncü bölümünde duygulanışların tanımlarına geçildiğinde bir duygulanışın ne olduğunu bilmek daha da önem kazanacaktır. Duygulanışlar, bedenın salt pasif etkilenmeleri değildir.

“Peki, nedir bir duygulanış? İlk belirlemede bir duygulanış şudur: bir cismin, bir bedenın, başka bir cismin eylemine maruz kaldığındaki durumdur. Ne demektir bu? ‘Güneşini üzerimde hissediyorum’, ya da ‘üzerinize konuyor bir güneş ışını’; bu bedeninizin bir duygulanışdır. Nedir bedeninizin bir duygulanış? Elbette güneş değil, ama güneşin sizin üzerinizdeki eylemi ya da etkisi. Başka terimlerle söylersek bir etki, bir sonuç; ya da bir bedenın başka bir beden üzerindeki eyleyişini”(Deleuze 2007:19)

Duygulanışlar, eylemler ve etkiler düzenindeki ilişkilerdir. Deleuze, Spinoza'nın duygulanışlar kuramında bedenler arası etkileşimin dinamiğini bulur. Kederli ve sevinçli duygulanışlar diğer tüm duyguların tanımları için arzu ve çabayla birlikte hareket ederler. Örneğin kin, dışsal bir fikre bağlı kederli bir duygulanışın sonucuyken; şevk bir sevgi olarak tanımlanır. Spinoza için sevinçli bir duygulanış insanı bir yetkinliğe ulaştırırken, kederli duygulanışlar tam tersine dışsal olana boyun eğmeye ve yetkinliğin azalmasıyla sonuçlanırlar. Tam burada Spinoza'nın özgürlük düşüncesi bize, tiranın egemenliğiyle kederli duygulanışlar arasındaki ilişkileri kavrama olanağı sunacaktır.

“sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş bulunan şeye hür diyorum.”(Spinoza 2006:32)

Spinoza, gücü ve etkinliği kendisinden çıkan şeye yani hiçbir dışsal, diyalektik dolayına tabi olmayan şeye özgür diyor. Kederli duygulanışlar ise yetkinleşmeye ve özgürlüğe götürmeyen ve etkinliği azaltan bir karaktere sahiptirler. Spinoza'nın siyaset felsefesi açısından çok önemli önermeleri, duygulanışları yani bedenleri ve arzuları egemenlik ya da hükümlerlik tarzlarıyla ilişkiye soktuğu yerlerde yepyeni alanlara açılır. Spinoza, tiranın egemenliğini sürdürebilmesi için halkının umutsuz ve kederli duygulanışlara sahip olmasına ihtiyaç duyduğunu belirtirken, kederli duygulanışların da kendilerine hep tiranlar

aradığını söyler. Bu önermeler beden, arzulayan ve duygulanan bedenin Spinoza ile birlikte siyaset felsefesine geri dönüşü imkânsız biçimde girişini müjdelir.

“Spinozacı fizik etik düzleme taşındığında artık basitçe hareket ve dinginlik halinde bedenler görmeyiz, daha çok arzuya dolu bedenler buluruz”(Hardt 2002: 164-5)

“Arzu, kendi bastırılışını nasıl arzular?” sorusunu yeni bir patikaya açabiliriz Spinoza ile birlikte. Gerçekten de Spinoza'nın yaşadığı dönemde büyük savaşlar gerçekleşmişti. Portekiz göçmeni Yahudi ailesi Hollanda Yahudi cemaatinin önemli ailelerinden birisiydi. Hollanda'daki Yahudi cemaatinin Spinoza'yı ateistlikle suçlayarak afroz etmesi ise onun yaşamındaki en büyük kırılmalardan birisi oldu. Tüm bunların içinde Spinoza, mektuplarında bu olayların onu felsefe yapmaya ve düşünmeye daha da çok ittiğini söylüyordu. Gerçekten de Spinoza kendi çağının büyük savaşlar içerisinde gittikçe tiranlaşması karşısında gücü, tüm iktidar modellerinden ayıran özgürleştirici bir kuram oluşturmaya çalıştı; bedeni ve arzuyu yeniden düşünerek.

2.3.2 İçkinlik ve Arzu

Arzunun kendi bastırılışını arzulayan reaktif bir arzu yapısına dönüşmesi ancak bir temsil sistemi¹⁴, bir gösterenler zinciri üzerinden gerçekleştirilebilir. Arzunun gerçek varlığı, onun etkin ve edimsel doğası, arzuya ilişkin bir imaj içerisine sürüldüğünde arzunun bağlantısal ve ayrımsal tüm sentez stratejileri iptal edilmiş olur. İktidar arzusu, gerçekten de güç ya da egemenlik arzusu mudur, arzunun egemenliği midir? İktidar arzusu, kitlelerin arzusunun iktidarın imajları tarafından alıkonmasından başka ne olabilir ki? Tiranın da yaptığı budur. Tiran, egemenliğin imajları tarafından boyun eğdirilen bir halka hükmederken, boyun eğmiş bir halkta kendi tiranlarını yaratır. Peki, tiranın bu aşkın ve hükmedici doğasından kopan bir düşünce nasıl mümkündür ve ne gibi potansiyeller barındırır içinde?

Spinoza, Tanrı'nın bir tiranın egemenliğine benzer şekilde tasavvur edilmesiyle en başından beri alay ediyordu. Nedenler düzeninin bilgisine sahip olmayanlar, basit bir akıl yürütmeye nedenlerin görünüşteki nedenlerini araştırıyor ve sonunda hiçbir tözselliğe ve doğa farkına varmayan insan-biçimli tanrılar icat ediyorlardı. Spinoza'nın *Etika*'da verdiği örneklerden birisi şuydu: yolda yürüyen birisinin kafasına bir kiremit düştüğünde kiremitin rüzgârın esmesiyle düştüğünü söyleyebilirsiniz ama kimileri size rüzgârın neden estiğini ve

¹⁴ Burada Spinoza'nın temsil kavramı ile simgesel temsil sistemleri arasındaki çok önemli ayrımı sürekli akılda tutmak gerekiyor. Spinozacı töz, temsil dünyasının Özdeşlik kiplerine indirgenemeyen bir ilke sunar. Bir temsil olarak fikir, özdeşlikten ve temsilin dünyasından farklı olarak “içkinlik”le buluşur Spinoza'da

neden tam da adam oradayken estiğini soracaktır. Ardından siz bunun tesadüflerin düzenine ait olduğunu ve denizdeki dalgaların kabarmasıyla rüzgârların oluştuğunu söylediğinizde onlar, size denizin niçin kabardığını soracaklardır. İşte bu yolla aşkın ve uzak bir nedene, Tanrı'ya varmayı deneyeceklerdir. Oysa Spinoza, klasik bir determinist değildir, tesadüfün, şansın doğasını tanır ve Tanrı'nın aşkın bir neden olmadığını düşünür(May 2005: 39).

“Tanrı her şeyin geçici(transciens) nedeni değil, fakat içkin(immanens) nedenidir”(Spinoza 2006: 54)

Peki, içkinlik nasıl bir düşünce ilkesidir, neyi sunar Spinoza'ya? Aşkın ve tirana benzeyen bir Tanrı, özü ve varlığı tümüyle birbirinden ayrılmış bir tanrıdır. Gerçekten de böyle bir Tanrı'nın eylemi ve varlığı birbirinden kopmuş, istemi parçalanmış, gücü ise tümüyle olumsuzlanmıştır. Spinoza'nın, aşkın bir neden olarak Tanrı fikrine meydan okurken ateizmle suçlanması muhtemeldir; çünkü tek tanrılı dinlerin Tanrı kavramı da bir tiran analogisi üzerinden, bir varlık hiyerarşisi içerisinde kurulmuştur. Oysa Spinoza'nın Tanrısı, ancak var olarak tasarlanabilen, sonsuz ve kendi kendisinin nedeni(causa sui) olan bir Tanrı'dır. Gücü, etkinliği ve eylemi olan hür, saf bir tözdür. Causa sui, varlığa ilişkin düşünce imgelerini tersine çeviren güçlü bir olumlama olarak anlaşılmalıdır.

“varlığın ayrımı kendi içinden doğar. *Causa sui* varlığın hem sonsuz, hem de sınırlı olduğunu ifade eder. Varlık olağanüstüdür. Öyleyse gerçek ayrımın ilk görevi varlığı tekil olarak tanımlamak, onun farkını başka herhangi bir şeyden bağımsız veya ona göndermeler yapmaksızın tanımlamaktır.”(Hardt 2002: 116)

İçkinlik, hiyerarşik ve hükmedici tüm dışsallıkların reddidir. İçkinlik, gücün içsel kaynaklarıyla derin bir ilişki içerisinde. Deleuze, Spinoza'nın “güç”e yönelik yepyeni bir ayrım üzerinden ilerlediğini düşünür. “Potentia” ve “potestas” ayrımı Tanrı'nın etkin özü üzerinden gelişir. Tanrının etkin özü onun “potentia” sıdır ve “potestas” ise varlıkların duygulanışlarının virtüel gücüdür(Deleuze 1988: 97-98-99).

“Tanrının gücü Tanrının etkin özünden başka bir şey değildir. O suretle ki bizim için Tanrıyı tesir etmiyor gibi tasarlamak var değilmiş gibi tasarlamak kadar imkânsızdır.”(Spinoza 2006: 81)

Güç, bir şeyin eylem kapasitesiyle paralel, üretici ve olumlu bir kavramdır Spinoza için. Tanrı'da öz ve varoluş bir ve aynı şey olduğundan, onun varlığı eyleminden, eylemi gücünden soyutlanamaz; Nietzsche'nin kartalı gibi. İşte bu andan itibaren “conatus” etkin bir öz olarak her varlığın kendi yaşamsal arzusuna işaret eder. Bedenlerimiz, yapabileceği şeylerden bağımsız anlaşılabilir; kendi conatus'u, kendi duygulanış ve eylem kapasitesine sahiptir beden. Bir varlığın etkin özü dışında hiçbir conatus'u, gücü ve varlığı olamaz; bir şeyi “güçsüz” olarak tasarlamak onu var olmayan olarak tasarlamak gibi saçmadır. Arzu'da negatif

tüm belirlenimlere direnecektir artık Spinoza'da, çünkü o etkin, olumlu ve üretici bir güçtür. Sadece bedenlerin duygulanışlarının itkisi değildir arzu, fiil halindeki özdür. Öz ve varlık arasındaki ilişki Spinoza'nın felsefesinin en büyük anahtarlarından birisidir aslında. Fiil halindeki öz, yani arzu, bir varlığın kendi kapasitelerine doğru hareketini oluşturur ve bu hareket içkinliğin coğrafyasına yapılan bir yolculuktur. Deleuze bu yüzden *Etika*'yı bir ahlak kitabı olarak görmez; tersine Etika, bir neşe etiğidir; kederli duygulanışlardan sevinçli duygulanışlara doğru bir firardır.

“Etik ile Ahlak arasında temel bir fark bulunur. Spinoza ahlak yapmaz; çok basit bir nedenle: Hiçbir zaman, ne yapmamız gerektiğini sormaz; her zaman nelere muktedir olduğumuzu, neyin gücümüz dâhilinde olduğunu sorar. Etik, bir güç sorunudur, bir kudret sorunudur; hiçbir zaman bir ödev sorunu değildir.”(Deleuze 2007:32)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARZU ONTOLOJİSİ

Varlık ve varolanlar arasındaki ayrım geleneksel ontolojinin en temel hareket çizgilerinden birisidir. Geleneksel ontoloji, varolanların ardındaki özü araştırırken bir Varlık hiyerarşisi kurar. İşte bu hiyerarşik düşünme geleneği içerisinde Varlık, tüm varolanları yutan bir kara deliktir. Varolanlara içkin tüm doğa farkları geleneksel ontoloji içerisinde görmezden gelinir; fark, öz ve varoluş arasındaki bir mücadele içerisinde maskelenir. Belki de bunun en açık örneği Platon'un mağara metaforu yoluyla dile gelir. Gölgelelerin ya da görünüşler dünyasının kendi özgül varlıkları form ve madde olarak tümüyle İdeanın içeriğine aittir; öyle ki mükemmel formun varlığı olan İdea, kendisine özdeş ve değişmez bir özle kuşatılmışken oluşun varlığı olan gölgeler soyut bir mantığa terk edilir. Deleuze, Plâtoncu ayrımı daha derinden okumayı önerdiğinde ise karşımıza “kopya”ların yanı sıra bir de “simülakr”lar çıkar. Deleuze bu ayrımı Özdeşlik ve Fark ilkeleri üzerinden okumayı dener. Kopyalar, ideal olana “benzeyen”(Deleuze düşüncenin dogmatik imajlarının ilkelerinden birisi olarak da benzerliği anar) ya da ondan pay alan gölgelerken, simülakrlar için durum farklıdır. Deleuze, simülakrların Aynı'nın ilkesini dışlayarak Başka'ya ilişkin bir model ürettiğini düşünür¹⁵. Elbette burada Deleuzecü taktik yine iş başındadır: Aynı'nın ya da Özdeş'in düzeni içerisinde Başka'nın ve Fark'ın göstergelerini işletmek. Ancak “mimesis” kavramına geldiğimizde yine bir güçlkle karşılaşabiliriz. Mimesis, burada kopyaların mantığı içerisinde mi yoksa simülakrların düzeni yoluyla mı anlaşılmalıdır? Deleuze'ün yaklaşımına bu soruyu yönelttiğimizde karşımızda “yaratım” kavramını buluruz. Ancak artık ontolojiye taşınmış bir yaratımdır bu ve “verili” her tür varlık varsayımını reddeder. Plâtoncu ayrım Deleuze tarafından farkın bakış açısından aşındırılrsa da geleneksel ontolojinin temel varsayımını üreten Platon, Batı düşüncesinin Varlığa ilişkin çizgilerini binlerce yıl boyunca belirlemiştir. Peki, varolanları Varlıkta eritmeksizin onları kendi tekilliği içerisinde, farkın bakış açısından bir ontolojik yaklaşımla incelemek mümkün değil mi?

Günümüz postyapısalcı temsil eleştirisi içerisinde ontolojiye yönelik imkânların da tüketilmiş olduğunu gözlemliyoruz(May 2005: 9). Gerçekten de geleneksel ontolojik varsayımların politik doğasını açığa çıkarmada çok başarılı olan temsil eleştirisi, gerçeklik tarafından kuşatılmış olan düşüncenin “dışarı”nı arayan Foucault örneğinde, ontolojik yaklaşımlara bir hayli mesafeli durur¹⁶. Verili gerçekliğin tüm mümkün “dışarı düşünce”sini maskeleyiği ve perdelediği doğrudur; Foucault tam bu noktada Nietzscheci hakikatlerin icat

¹⁵ Bu ayrım Deleuze tarafından *Sofist* diyalogu ekseninde geliştirilir. Bkz. *Difference and Repetition*

edildiğine yönelik düşünceyi stratejik bir şekilde işletir ve bize her şeyin sanki birer icat değil de Varlığın kendi doğasından kaynaklanan “doğal” şeyler olarak görünmeyi nasıl başardığını sorgular. Elbette, onun incelemesi, tüm bilgi ve iktidar süreçlerinin öznellik üretimleriyle ve söylemlerin evrimiyle kesiştiği bir alan olarak “episteme”lerin arkeolojisine uzanacaktır. İşte Foucault açısından sorun, düşünceyi kuşatan gerçekliğin içerisinde üretildiği tarihsel, söylemsel, etik ilişkilerin analizidir. Foucault’nun bu hamlesi zaten geleneksel ontolojiyi baştan reddeder ancak Kant okuması yoluyla güncelliğin yeni bir anlamını da yanında getirir: Şimdinin Ontolojisi. Bu terim, şimdiiyi oluşturan iktidar ilişkilerini, öznellik biçimlerini, söylemsel üretimleri, etik yaklaşımları ve bilgi üretimini sorunsallaştıran bir yöntem sunar Foucault’ya. Foucault, tüm ontolojik varsayımların ötesine geçer aslında, “şimdinin ontolojisi” geleneksel ontolojiyi parçalar ama ontoloji içerisinde bir yeryurt kurmaz. Şimdinin Ontolojisi, soykütüğün yepyeni bir yorumuyla bağlantılıdır. Nasıl ki Nietzscheci anlamıyla soykütük bize “hakikatlerin icat edildiğini” ve onların belli “perspektiflerden” üretilen ahlaki önyargılarla düğümlendiğini öğretirse, şimdinin ontolojisi de gerçekliğin bize “zorunlu” gibi görünen yapısının aslında tümüyle “tesadüfi” ilkelere dayandığını gösterir. Ancak bu tesadüflük yine şeylerin “doğal” düzeniyle kavga halindedir. İşte tüm bunların içerisinde sorun, “kendimizden kurtulmamızın anahtarları” olarak bir kendilik etiği üretmektir Foucault için; çünkü iktidar ilişkileri içerisinde her birimiz yaşamı tüm bedeniyle sorunsallaştıran bir biyo-iktidar içinde kuşatılır ve kuşatırız. Her yerde “kendi”ler ve “öznellikler” imal eden makinelerin teknolojisine “kendilik etiği” dediği şeyle karşı koyar Foucault ve bu etik, ontolojik varsayımlara pek de imkân tanımaz.

Derrida ise logos-merkezli Batı düşüncesi içerisinde üretilen “mevcudiyet metafiziği”ne odaklandığında yapısökümcü karakterinin radikalleştiği bir zirveye ulaşacaktır. Evet, Derrida “...dır”ın anlamını sorgular; bu sorgulama karşıtlıkların analizine geldiğinde ise Derrida ontolojiden kopuşa ilişkin çok güçlü eleştiriler sunar. Gerçekten de var/yok, eril/dişil, öz/varoluş, iç/dış gibi karşıtlıklar çok gizli bir mantıksal üretim alanıdır “mevcudiyet metafiziği” için(May 2005: 11-12). Yokluk, varlık karşısında bu yolla sadece ötekileştirilir mi? Aslında Derrida Batı düşüncesinin tüm bu logos-merkezli yapılarını kırma girişimindedir ve bu zıtlıkların karşılıklı bağlantılarının analizi onun için ayrı bir önem taşır. Deleuze’den farklı bir yolla olsa da o da buradaki diyalektik bağıntıyı parçalamaya çalışır ve bunun için öncelikle örneğin var/yok çiftinde yokluğun sadece ötekileştirilmediğini aynı zamanda varlıkla bütünleyici bir ilişki içerisinde geliştiğini gözlemler. İşte bu karşılıklı bağıntı yapısökümün gündemindedir ve Derrida’nın çabası “mevcudiyet metafiziğinden tümüyle sıyrılarak, dil içerisine hapsedilmiş differAnce’ın özgül bir dinamiğini geliştirmek olacaktır;

ancak Derrida da tüm ontolojik varsayımlardan uzak durur. Gerçekten de günümüz felsefesinin ontolojiden radikal bir kopuş yaşamasının kökeninde ne olabilir?

Ontolojiden kopuşun belki de en açık göstergeleri Emmanuel Levinas'ın felsefesinde görülebilir. Levinas, Varlık ve varolanlar arasında yaptığı ayırım nedeniyle, faşizmle ilişkisini de deşifre etmek üzere Heidegger'i suçlar. Levinas için ontoloji, varolanları “Varlığın tiranlığına” terk eder. Levinas, Holocaust'un acılarını yaşamış bir Yahudi olarak bu düşünme tarzıyla Nazizm arasında politik bağlantılar da yakalamaya çalışır. Benzer bir tavır Slovaç Zizek tarafından da modern Akıl varsayımı ve Holocaust arasındaki ilişkiye dair geliştirilmişti. Gerçekten de kendisini pür bir norm olarak ortaya koyan Akıl, tüm katliamları örgütleyen “araçsallaşmış” bir canavar mıydı? Zizek sorusunda, toplama kamplarının estetiğine, Nazi beden politikasına ve öldürmenin sıradan bir iş haline geldiği bu biçimsel mantığa yer veriyordu. Levinas ise ontolojik bir Varlık varsayımının zorunlu olarak tiranlar yaratacağını ve varolanları hiyerarşi içerisinde yok eden bir dünya kuracağını düşünür ve bu yüzde etiği “ilk felsefe” olarak yeniden kurmaya çalışır. Tümüyle “öteki”nden başlayacaktır Levinas etiği ancak etik ve ontoloji arasındaki bağlantıyı ve bu ikisinin politikaya açıldığı mevzileri tümüyle unutacaktır.

Ontolojiden kopuşun belki de en radikalleştiği yer Deleuze felsefesidir, ancak onun kopuşu kıta hareketleri gibidir; daha büyük bir kıtaya doğru kopar Deleuze ve bu yeni kıta ontolojinin yeni yer yurdudur onun felsefesinde. Deleuze, ontolojinin geleneksel düşünme imajlarıyla örülü çehreleriyle mücadele ederken Foucault ve Derrida gibi Nietzscheci fikirlerden esinlenir. Varlık da hakikat gibi verili değildir; bize zorunlu gibi görünen ve bizi gerçekliğiyle kuşatan bu Varlık kavramı pür bir varsayımdır ve soyut olmaya yazgılıdır; çünkü tekilin düşüncesini ve gerçekliğini tanımaz. Olanaklı olandan ortaya çıkan gerçeklik fikri ontolojik hareket tartışmasını tıkamıştı ve Deleuze bu sorunu Bergsoncu kavramlar etrafında yeniden gündeme getirmişti. Virtüelden edimsele hareket bir yaratımdı Deleuze için. Deleuzecü ontoloji düşüncesinin anahtarları:

- 1- Yaratım,
- 2- Fark ve
- 3- Oluştur.

1-Verili olan ve bizi kuşatan gerçekliğin varlığına karşı edimselleşme içerisinde her tekilin kendi çokluğuyla buluşmasını sağlayan “yaratım” ilkesi,

2- Aynı'nın düzeniyle kurulan temsil dünyasında, dogmatik bir düşünce imajıyla kuşatılmış olan varolanın, düşüncenin ve onların kavramlarının Özdeşliğine karşı her varlığın kendi dolaysız ve içkin gücüyle varolduğu içsel ve dinamik bir fark ilkesi,

3- hakikat metafiziği yoluyla yargıyı iyi-kötü, doğru-yanlış oyununa hapseden ve mevcudiyet metafiziği içerisinde varlık /yokluk diyalektiğini kurarak zıtlığın ötesindeki "çokluk"u maskeleyen metafiziğe karşı, şansın ve çabanın, eylem, edim ve arzunun varlığını ve doğasını, gücün sentezlerini ve varlığını olumlayan oluş ilkesi.

Deleuze'un Duns Scotus aracılığıyla geliştirdiği ontolojik varsayım, geleneksel ontolojinin sınırlarını aşmaya yönelik çok önemli bir girişim olarak okunmalıdır. Bu varsayım varlığın "tekanlamlılığına" işaret eder; burada tekanlamlılık çok özel bir kavramdır. Tekanlamlılık, Deleuze'un daha sonra Spinoza aracılığıyla yeniden gündeme getireceği gibi Varlığın bütünlüğünü ve varolanların farkını eş zamanlı olarak kuşatan bir bakış açısı sunar. Varolanlar kendi içsel farklarını korurlar ve kendi özgül evrimleri içerisinde gelişirler; ama bütün varolanlar Varlık içerisinde eşittirler(Deleuze 1994: 37). Varolan, Varlık tarafından temsil edilemez ancak kendi "ifade"si yoluyla Varlığı da ifade eder; çünkü Varlık ve varolan arasında hiçbir dışsal ve aşkın ilişki bulunmaz. Deleuze, Spinozayı sözü edilen tekanlamlılığı müjdeleyen ikinci düşünür olarak anar ve Spinozacı töz anlayışı tam da Varlık ve varolanlar ayrımı parçalayan bir çerçeve sunar Deleuze'e. Gerçekten de ancak kendi içsel farkları yoluyla varolan bir şeyin düşüncesi felsefe için yenidir. Özü ve varlığı bir olan Tanrı düşüncesi, Tanrıyı tüm aşkın ve antropomorfik biçimlerden sıyrarak Doğaya kaydeder. Ancak Deleuze bir yerde Spinoza'nın yine de Yaratıcı Doğa ve Yaratılmış Doğa arasındaki bir ayrımı sürdürdüğünü söyler. Spinoza'nın bu ayrımı Doğa aracılığıyla sürdürmesi bile çok büyük bir ipucudur; doğa, yaratımın sentezidir, ancak Doğa'da ve Doğa içerisinde mümkün hale gelir "yaratım". Deleuze, Nietzscheci Ebedi Dönüş aracılığıyla Varlık anlayışını Fark ile yeniden buluşturmayı dener. Ebedi Dönüş, Farkın, şansın ve yaratımın varlığını geliştirir; onu sonsuz bir olumlama gücü içerisinde çoğaltır. Her tekili güç istenci yoluyla kendi sonsuz tekrarına bağlarken Varlığı, Ebedi Dönüş yoluyla Fark'ın içsel ilkesiyle kuşatır.

Deleuze için ontoloji ve etik arasında Levinas'ın tümüyle koparmaya çalıştığından ötede organik ve içsel bir bağlantı vardır ve bu bağlantı bir fark politikasının da koşullarını doğuracaktır. Michel Hardt, Deleuze üstüne yazdığı harika kitabında bu içsel bağlantıyı araştırır ve bulgular.

"Nietzscheci etik, değer alanına taşınmış Bergsoncu ontolojidir. Spinozacı politika, pratik alanına taşınmış Bergsoncu ontoloji ve Nietzscheci etikdir. Sırasıyla ontoloji etiğe ve politikaya bağlıdır."(Hardt 2002: 102)

Deleuze'ün Transendental Empirizm düşüncesi de ontolojiyi yeniden gündeme taşır. Artık “duyulur varlık” tan değil “duyulurun varlığı”ndan söz ederiz bu bakış açısından. Özne-nesne bağlantısına gömülmüş bir aşkınlık değildir söz konusu olan ama arzunun “ve” bağlacı içerisinde mümkün bir “dışarı” düşüncesiyle bulunduğu arzu ontolojisidir.

3.1 Deleuze'de Fark ve Politika

“Düşünüyorum öyleyse varım”(I think therefore I am) üç düşünsel hareket çizgisinin kesişiminde gerçekleşen bir önermedir: düşünce, “kendi”, varlık. “Düşünüyorum”, “kendi” ve düşünce arasındaki lineer bir sentezidir ve “varım” da varlık ve “kendi” arasındaki belirlenmemiş bir ilişkidir. Ancak “düşünüyorum”daki “kendi” ile “varım”ın “kendi”si arasında önemli bir fark bulunur ve bu fark ancak “kendi”nin tekrarı yoluyla ortaya çıkar. “Düşünüyorum” eğer belirli bir kip olarak “varım”ın da belirleyeni ise “düşünüyorum”daki “kendi” ile “varım”daki “kendi”, belirleyen ve belirlenen olarak ikiye ayrılır. “Kendi”nin bu şekilde bölünüşü bir belirlenim oyununa dönüşürken aslında farkı temsil dizgeleri içerisinde soyutlayan bir mantık icat eder. Belirleyenin etkisi belirlenimin koşulu olduğunda “kendi”nin dönüşümü yalnızca niceliksel olarak kalır. Kartezyen mantık belirlenimi dışsal bir ilişki olarak kurduğunda, varlık ve düşünce arasındaki fark, tümüyle belirlenimin ve temsilin dünyasına terk edilir.” Düşünüyorum”, içinde düşünceyi bir töz olarak taşır ve aynı zamanda belirlenmiş aktif bir “kendi”yi varsayar. Sorun belirlenimin ve temsil dünyasının ötesinde, dolaylımsız bir ilişki keşfetme sorunudur. Peki, ilişki dediğimizde en baştan ikinin dolaylımsız coğrafyasına girmiş olmaz mıyız? “Düşünüyorum” ve “varım” arasındaki ilişki nedir peki? Eğer bu ilişki bir belirlenim ilişkisi ise birinden diğerine geçiş belki de bir uçurumu varsayar. Akıl ve gerçek arasında varsayılan hangi organik ve doğal bağlantı “düşünüyorum”dan “varım”a yapılan bir geçişi onaylayabilir?

Bir hakikat metafiziği yaratılmadan gerçeklik ile düşünce arasında hiçbir paralellik varsayılamaz. Nietzsche için bize verili olduğuna inandığımız hakikat varsayımlarının hepsi belli bir perspektiften yapılan değerlendirme tarzlarından ibarettir. Hakikatin kendisi güç ilişkileri içerisinde icat edilmiştir; perspektif çoğunlukla “kurbağanın perspektifi”dir. Şunu soruyoruz: hangi ilke ya da kurgu, düşünceden varlığa doğru bir geçişin koşulunu sağlar Descartes'a? Kendini içeriden belirleyen bir Ego mu yoksa bu Ego'nun aklın ilkelerine sahip bir Özne oluşu mu? Gerçekten de böylesine bir geçiş ancak “kendi” yoluyla “kendi”nin bir hakikat metafiziği içerisinde yerliyurtlulaştırılmasıyla mümkün olabilirdi.

Deleuze, hakikat metafiziğinin ötesinde, içsel, doğrudan, temsilsiz ve imajsız bir fark düşüncesinin koşullarını araştırırken tekrarın dinamiğine odaklanır. Tekrarı niçin hep Aynı ve Özdeş olanın tekrarı olarak düşünürüz? Tekrar ve fark arasındaki bağlantıyı yeniden düşünmek için öncelikle bu bağlantıya sürekli nüfuz eden Özdeşliğin düzenini tanımak gerekir. Temsilin düzeni hangi ilişkiler içerisinde kurulur? Bir şeyin “kendi”si, imajı ve fikri arasındaki ayrım yine de temsilin düzenine mi aittir?

3.1.1 Ontolojik Fark

Difference and Repetition, tekrarın yaratıcı özünü ve Özdeş’e indirgenemeyen farkın kavramını araştırır. Tekrara ilişkin geleneksel düşünce Aynı’dan başlar ve Aynı’ya geri döner; tekrar, bu perspektiften geçmişten şimdiye ve şimdiden geleceğe ilerleyen basit bir zamansal geçiş sorunudur. Deleuze, tekrarı boş ve niceliksel bir geçiş olarak düşünmenin bizi hep Aynı’nın zincirlerine hapsedeceğini öngörür. Tekrarın mantığı, genelliğin düzeninden farklıdır; tekrar, ne bir yasaya kaydedilebilir ne de özdeşliğe. Aynı’nın tekrarı ile Başka’nın tekrarı, rejimleri açısından ayırt edilmelidir. Aynı’nın tekrarı daha baştan tekili, genelin “kendi”sine mahkûm kılar. Tekrarın öznesinin somut gerçekliğini, öznenin kavramsal özdeşliğine veya bu öznenin temsil dünyasındaki rollerine doğru taşır. Tekrarın öznesi kendi temsili tarafından aşılır. Hiyerarşi, Aynı’nın egemenliğini gösterir ve temsil dünyasının bir parçasıdır. Aynı’nın tekrarı yoluyla bu simetrik, dikey ortam icat edilir; bütün tekillikler yasanın bakış açısından belirlenir. Bu yolla farkın gerçek varlığı, dışarıda bırakılır ve özdeşliğin yasasına tabi olur. Fark, Bergson’un terimleriyle yalnızca derece farkları olarak kalır. Ontolojik hareketi olanaklıdan gerçeğe doğru bir geçiş olarak düşündüğümüzde, varlığa içkin hiçbir fark kavramına ulaşamayız; çünkü olanaklı ve gerçek, mekânsallaştırılmış bir zaman düşüncesiyle Aynı ve Özdeş’in egemenliğindeki bir zaman kavramına göre farkın nesnel ve tekil varlığını maskeler. Olanaklı, basitçe henüz gerçekleşmemiş olandır ama gerçek olanağın tükeniştir bu perspektiften; varlıkta işleyen hiçbir fark, güç ya da yaratım sürece dâhil değildir; her şey farklılaşmamış olarak kalır. İşte olanaklı ve gerçek çifti bu yüzden bize varlığın gerçek hareketini, tekilliğini veremez. Olanaklının varlığı yoktur ve gerçek olanda olanaklı olan tükenir, peki ama varolmayandan varlık nasıl ortaya çıkacaktır, negatiften pozitif nasıl türeyecektir veya yokluktan varoluş nasıl bedenleşecektir? Aynı’nın tekrarı bütün tekilliklere onların kendi içsel koşullarına yabancısıdır ve bu yüzden Varlık ve varlıklar arasındaki ayrımı yapmak için olanaklı ve gerçek çiftini kullanır. Bütün varlıklar Varlığın “kendi”sine itaat etmelidirler; Varlığın tiranlığı ancak genelliğin ilkesi ve kavramı altında,

Aynı'nın tekrarı içerisinde ve temsil dünyasının taşıyıcıları yoluyla kurulabilir. Temsil dünyası nasıl işler; nedir temsilin koşulları?

Deleuze için farkın varlığını maskeleyenin temel kipleri Özdeş ve Aynı'nın yanı sıra Benzerlik ve Analojidir. Ama tam bu sırada Deleuze'ün taktiği gittikçe görünür olur; o, farkı Benzerliğe tabi kılan mantığı tersine çevirir. Gerçekten de Deleuze için tersine çevirme, ilişkilerin geri dönüşü imkânsız bir şekilde kırılmasına işaret eder. Burada tersine çevirme, Marx'ın Hegel'i çevirmesinden çok ebedi dönüşün bir stratejisidir ve Deleuze bunu bir taktiğe dönüştürerek, Freud için işlettiği gibi düşüncenin dogmatik imajlarının imalathanesi olan temsil dünyası için de gündeme getirecektir. Evet, Deleuze şunu sorar: Her Benzerlik aslında farkı varsaymaz mı? Fark, hiçbir benzerlik ya da analogi ilişkisi üzerine inşa edilemez ama Benzerlik ve Analoji tıpkı Özdeş ve Aynı gibi onu maskeleyerek, farkın göçebe yeryurdunu kendi temelleri olarak işgal ederler. Aslında Benzerlik ancak farkın, temsilin dünyasında yeniden yerliyurtlulaştırılmasıyla mümkün olabilir; tersi değil. Somutun, gerçekliğin, tekilin ve pratiğin alanına geldiğimizde duyulur olanın, “karşılaşmaların”, sentezlerin ve farkın coğrafyasındayızdır ve özdeşliğin yasası bu alanda fesholur. Temsilin dünyası, gerçeği olanaklıdan türetirken yokluğu bir hareket noktası olarak alır ve bu Bergson'un çok iyi betimlediği gibi tümüyle saçmadır. Olanaklıdan gerçeğe geçiş, olanağın bakış açısından bir eksilmedir, gerçeğin bakış açısından ise bir artış; artı ve eksilerin bu trajik oyununda varlıklara düşen(artılara) düşen rol Varlık'a ya da Yokluk'a boyun eğmektir; farkı Aynı'ya tabi kılan mantık Yokluk ile Varlık arasında hiçbir kökensel fark gözetemez; varlıkları oluşturmak için Varlık'ın bir kopyasını üretir. İşte bu imaj üretimiyle birlikte temsil dünyasının ürünleri hakikat metafiziğinin öznelerine dönüşürler; bütün güçler negatifin kaynağına bağlandığından örneğin üretim bir yeniden üretimle ifade edilir, çünkü üretimin yaratıcı doğası eksikliğin araçları tarafından parçalanmıştır. Deleuze bu yüzden representation'un(temsilin) –re önekinin temsilin dünyasının negatif karakterini ele verdiğini düşünür. –re öneki gerçeğin edimsel ve yaratıcı süreçlerini imajları içerisinde alıkoyar.¹⁷

“representation(temsil)'daki -re öneki farkları tabi kılan özdeşin kavramsal formuna işaret eder.”(Deleuze 1994: 57)

Re-petition(tekrar) ise re-representation(temsil)'e meydan okur, itiraz eder; çünkü tekrar, tekilin ve edimselin içerisindeki doğa farklarıyla ilişkilidir; temsile tabi kılınmamış tekrarın doğası Başka'nın tekrarıdır ve farkın gerçek varlığıyla tekrarın dinamiği kendisini geliştirir. Deleuze'nin tersine çevirme taktiği, karşı cephenin alanında bir cephe oluşturur. O, temsil

¹⁷ Bu belirleme müzik felsefesi açısından re-mix'in yeniden düşünülmesine olanak sağlayacak şekilde genişletilebilir. Gerçekten de “piyasa”daki görünümü açısından re-mix, Aynı'nın tekrarına dayalı ritmik bir düzlem oluşturur ve kulağı bu sınıra hapseden bir temsil tarzı yaratır.

dünyasına karşı koymak için bir imajsız düşünce fikri geliştirirken re-petition'un –re öneki bir şifre kırıcı gibi işlev gösterir. Gerçekten de repetition'un –re öneki karşı cepheyi tümüyle ele veren bir taşıyıcıdır. Hem temsilin dünyasının stratejilerini hem de imajsız bir düşüncenin çekirdeğindeki taktikleri içinde taşır; o, farkın karakutusudur; fark maskelenerek Aynı'ya ve Özdeş'e kaydedildiğinde bile tekrarın dinamiği onu kendi gerçek varlığıyla buluşturur. Fark ise tekrar dizilerini birbirine bağlayacaktır; fark ve tekrarın oyunu varoluşun sahnesinde oynanan yaratımın, şansın ve olumlamanın oyunudur.

“fark bize tekrarın bir düzeninden diğerine geçme imkanı verir”(Deleuze 1994:75)

Deleuze'nin dolaysız, temsilsiz ve içsel bir fark kavramına ulaşabilmesi ancak tekrarın yaratıcı dinamiğiyle gerçekleşebilirdi. Fark, varlığın tekilliği içerisinde yoğunlaşır ve tekrarın yaratıcı dizileriyle farklılaşır, ancak genelliğin yasası hala iş başındadır. Farklılaşmamış bir Varlık'ın içinde farkın hareketini beklemektedir. Nietzscheci reaktif güçler gibi o da, ancak karşıtlık kurarak, eylem halinde olanın eylemini çalarak var olabilir. Genelliğin yasası, kendisi bir soyutlama olduğundan, kendi hareketini kendisinden üretemez, ancak bir gücü boyun eğdirerek, başkasının eylemini sınırlayarak hareket kazanır. İşte tam bu çizgide Deleuze'ün Nietzsche okumasında göstermiş olduğu eylem ve eylemin imajı arasındaki ayrım gündeme gelir. Bir fail yaratmak için temsil dünyası genelliğin yasasını tüm “pasif kendiler”e dayatır. Aslında eylemi yöneten ya da ona sahip olan veya önceleyen hiçbir fail yoktur ama hakikat metafiziği ahlakın düzenini kurmak için failin imajını eyleme dayatır. Eylem ancak onu önceleyen bir fail yoluyla kendi gücünden ve doğasından koparılabilir.

“aslında farkı, genelin içindeki kavramda kaydettiğimizde hiçbir tekil fark idea'sına sahip değildir, yalnızca temsil tarafından dolayımlanmış bir fark elde ederiz”(Deleuze1994:27)

“Düşünüyorum”dan “varım”a geçiş gerçekten de doğa farklarını tekilin ontolojisine taşır mı? Olanaklıdan gerçeğe yapılan zamansal sıçrama yokluk sorununu görmezden geliyordu, yokluk düşüncesinin hep bir “şey”in yokluğu olarak yine varlığı varsaydığını gizliyordu. Deleuze ontolojisi ise bu noktada Transendental Empirizmin ipuçlarını verir. Duyulur varlıkla(sensible being), duyulurun varlığı (being of sensible) arasındaki ayrım Transendental Empirizmin doğumunu müjdelere. Oysa Transendental ile empirizm hep karşıt bir şekilde ilişkilendirilmişti, Deleuze buna itiraz eder ve fark ontolojisi içinde tekilin ve duyulurun varlığını araştırır. Bergson'un ontolojisi, olanaklı ve gerçek çiftini doğa farklarını görmezden gelerek problemi ortaya yanlış koymakla eleştirmişti ve virtüel ile edimsel arasındaki ilişkiyi varlığın hareketi tartışmasına sokmuştu. Virtüel gerçeğin bakış açısından yokluk değildir, virtüel gerçektir ve o sürekli bir edimselleşme içerisinde vardır. Virtüel, basitçe gerçekleşmemiş olan bir potansiyel değildir, farklılaşma içerisinde ve farklılaşma

yoluyla virtüeldir. İşte Deleuze'ün ontolojisi Bergson aracılığıyla farkın ontolojik hareketini virtüel- edimsel ilişkisi içinde geliştirir. Virtüelin edimselleşmesi yoluyla fark tekil varlıkta bedenleşir; çünkü virtüelden edimselle basitçe bir geçiş gerçekleşmez, edimselleşmede ortaya çıkan yaratımdır. Olanaklıdan gerçeğe geçiş temsilin dünyasındaki bir imaj üretimiyle karşılanırken, virtüelin edimselleşmesi bizi yaratıma taşır, işte farkın içsel ve dolayumsuz doğasının doğumu, edimselleşme ve farklılaşmayla yoluyla bedenleşir. Fark, farkın kendisinden farklılaşmasıdır; farkın “kendi”si farkın farklılaşmasıdır.

Fark ontolojisi, bize verili olan “şey”lerin bir araştırmasını sunmaz, verili olanın ontolojisi yapılamaz; Deleuze'ün ontolojisi tersine sürekli bir edimselleşme içerisinde varlığın hareketini, zamanın sentezlerini tekilin bakış açısından inceler. Deleuze'ün Duns-Scotus'tan yola çıkarak varlığın tekanlamlılığı sorununu gündeme getirmesiyle birlikte tekil ya da tekilin “kendi”sini kuran tekilleşme de problem olarak karşımıza çıkar. Varlığın tekanlamlılığı Varlık ve varlıklar arasında yapısal bir hiyerarşi oluşturmaz, varlıklar Varlıkta birbirlerine eşittirler ve edimselleşme içerisinde farklılaşırlar. Tekilin varlığı tekanlamlı Varlık tarafından parçalanmaz; tersine tekanlamlılık varlıklara içkin farkı tekilin varlığıyla buluşturur.

“ayrıca varlığın tekanlamlılığı varlığın eşitliğine işaret eder. Tekanlamlı Varlık, bir ve aynı anda göçebe düzenleme ve taçlı anarşidir”(Deleuze 1994: 37)

Deleuze, tekanlamlı Varlık düşüncesini icat eden Duns-Scotus'un ardından Spinozayı anar. Spinoza'nın tözü yani Tanrı ya da Doğa da tüm varlıkların “kendi”sinde eşit oldukları tekanlamlılıktır. Spinoza'nın causa sui'si farkın dışsal dolayımını reddeder ve tözün tanımında da özgürlüğün tanımında da görebileceğimiz gibi içsel zorunluluğun yasasını gündeme getirir. Varlık, kendi içsel yasasının zorunluluğuyla ve varolmak için başka hiçbir nedene ihtiyaç duymaksızın varlıktır. Deleuze, Spinoza'yla birlikte tözün tekanlamlılığını, dışsal belirlenimi kıran içsel bir farklılaşma olarak anlar. Ardından Nietzscheci Ebedi Dönüşü, tekanlamlı Varlığın anarşisi içerisinde kucaklar. Tekanlamlı Varlık göçebedir; çünkü sürekli olarak farklılaşma halindedir, tekili gerçek varlığından soyutlayan dizgeleri söker, varlıklara hükmeden bir tiran değildir o. Tekanlamlı Varlık, varlıklardan soyutlanamaz, böylesi bir soyutlama farksız bir farklılaşma gibi saçma olurdu. Varlığın taçlı anarşisi, kölece değerlerin ve düzenlerin yok olup gittiği bir “tan kızılığının” habercisidir. Varlığın, varlıklar üzerindeki hükümdarlığı sona erer ve tiranın maskesini düşüren onunla alay edercesine tacını çalar; bu tümüyle alaycı bir oyundur. Varlığın tekanlamlılığı, varlığın anarşisi içerisindeki maskaraca bir oyundur.

Antonin Artaud'un *Heliogabalos Taçlı Anarşist*'inde "Suriye'de taşlar bile canlıdır" yazar. Heliogabalos, aykırı bir hükümdardır; o, hükümdarın kişiliğinde egemenliğin aşağılanmasıdır, Heliogabalos seferlere çıkarken yanında devasa bir penis heykeli götürür. Heliogabalos, senatörleri senatodan kovar ve yerlerine hırsızları ve dilencileri geçirir; Heliogabalos, normun bakış açısından aşırıdır ama bilinçdışıdan bakılınca o saf eylemdir; kaosun varlığını kucaklar o ve bir çukurunda öldüğünde bile tacı başındadır. Varlığın taçlı anarşisi ebedi dönüşün "kendisi"dir. Ebedi dönüş asla geriye hareket etmez; o, ne Aynı olanın dönüşüdür ne de Aynı olana dönüştür (May 2005: 59). Zerdüşt bize sürekli şu cümleyi hatırlatır: "insan aşılması gereken bir şeydir". Ebedi dönüş, güç sentezlerindeki bir tufandır, reaktif güçlerin kendilerine karşı çevrilerek öz-yıkıma sürüklendikleri bir seçilimdir. Gücün aşağı derecelerindeki sentezler bu seçimde yıkılacaklardır; kölece değerler, çilecilik, hakikat metafiziği ve kara vicdan yaşamı yaşam olarak evetleyerek kucaklayacak güçte olmadıklarından ve eylemin yalnızca bir kopyasıyla var olduklarından yeni değerler karşısında yalnızca kendi yıkılışlarına tanık olacaklardır. Yeni değerler yaratacak insan ise istemesinin sakatlıkları iyileşme halinde olan ve her eylemi sonsuz tekrarı içinde olumlayandır. Ebedi dönüşteki tekrar, Aynı'nın tekrarı olamaz, Aynı olmakta direnen güçler zaten en başta yıkılırlar, çünkü kendi doğalarından içsel bir fark ve olumlama üretmeyen her varlık ebedi dönüşün yıkımının nesnesidir. Oysa yaşamı ve yeni değerler yaratmayı çifte bir olumlamayla karşılayanlar, "oluşun masumiyeti"ne ait olanlar tekrarın varlığında farkı, şansını ve tesadüfünü olumlayanlardır.

"ebedi dönüş Özdeş olanın dönüşü anlamına gelemez, çünkü o önceki tüm özdeşliklerin ortadan kaldırıldığı ve çözüldüğü bir dünyayı (güç istencinin dünyası) varsayar." (Deleuze 1994: 41)

Deleuze'ün *Difference and Repetition* boyunca, Ebedi Dönüş düşüncesinin tekrar ve fark ontolojisiyle birlikte incelendiğini görürüz. Ebedi Dönüş Deleuze için hem güç sentezlerini anlamak hem de farkın "kendisi"nin farklılaşma olduğunu betimlemek bakımından çok önemli bir çekirdektir. Deleuze, Aynı'nın zamansal kategoriler içerisindeki yayılımını durdurmak için zamanın sentezlerini yardıma çağırırken yine Ebedi Dönüş'ün kaotik ve çaprazlama zamansallığını gündeme getirir. Ebedi dönüş, yaşamın ve oluşun çifte olumlanmasıdır. Ebedi dönüşün etik yorumu Deleuze için her eylemin sonsuz tekrarının da arzulanmasını varsayar; yani bir eylemde bulunmak ve o eylemden kopmak ya da uzaklaşarak bir ahlaki değer yargısı üretmek yerine eylem ve arzunun tek ve aynı şey olarak Ebedi Dönüşün zamansal doğaçlaması içerisinde farklılaşmasıdır bu.

Kölenin kendi doğasından üreteceği bir eyleme gücü yoktur ve bu yüzden saf eylem halinde olana eylemin kendisine sınırlamalar getirir. Eylemin kendisinden yaşamın

kendisinden nefret eder köle. Nietzsche'nin ressentiment ve kara vicdan olarak adlandırdığı şeyler kölenin reaktif güçlerinin ürünüdürler. Kölenin hıncı izlerden oluşan bir bellek yaratır ve bu bellek onun hıncını besler; köle sorumluluğu altında ve belleğinin yükleri altında ezilirken¹⁸, yaşamın yaratıcı güçleri dans ve neşe içerisinde, unutuşun güçlerinin arasında gezinirler. Ebedi Dönüş Deleuze için, tüm kölece tarihsel kayıtları parçalaması, belleğin eylem üzerindeki baskısını ortadan kaldırması ve geçmişin şimdi ve gelecek üzerindeki tiranlığını yıkması açısından unutmayı aktif bir güç olarak açığa çıkarır¹⁹.

3.1.2 Kendilik ve Politika

Düşüncenin dogmatik imajları, Tanrı ile Egoyu birbirine paralel varoluşlar olarak kutsarken Deleuze, Tanrının ölümüyle Egonun çözülmesi arasındaki eşzamanlılığa dikkat çeker. Descartes, dış dünyayı kanıtlayabilmek için Egoyu Cogitonun süreçlerinden Tanrının gölgesine fırlatır. Tanrıyı varsaymayan her Ego, kendi bütünlüğünü yitirecektir artık, dışsallığın bilgisine ve yönleme duyulan arzu Tanrıyı da bir Ego olarak anlar. Aslında Tanrı ve Ego doğaları bakımından özdeşler; onlar, dogmatik imajlar içerisinde Egonun bir Ego olarak kendini ifade etmesini sağlayan heterojen bileşenlerin üzerinde gelişmiştir. Ego, aktiftir ama ona edimselliğini veren pasif sentezlerin üretimleridir. Deleuze, “kendi” adı verilen durum ya da koşulların “çokluk”undan söz eder. Kendi, altındaki binlerce minör kendi yoluyla edimsellik kazanır; onun aktif görünümü dogmatik imaj tarafından bir “özne”ye dönüştürülse de Deleuze için pasif sentezlerin “kendi”si göçebe bağlantılar, sentezler, düşünümlemeler²⁰ içerisinde çoğalır.

“kendi”nin altında eylem halinde olan, düşünümleme halinde olan ve hem eylemi hem de aktif ‘kendi’yi mümkün kılan küçük ‘kendi’ler vardır. ‘Kendi’imizden yazlıca bizde düşünümleme halindeki bu binlerce küçük tanıklık yoluyla söz edebiliriz.”(Deleuze 1993: 75)

Neden düşünümleme minör ”kendi”lerin doğasının bir eylemidir peki? Deleuze, düşüncenin dogmatik imajının iç içe olduğu temsil dünyasının ayrıcalıklı bir yasaya ya da ilkeye sahip olduğunun farkındadır. Temsil dünyası içinde imgelem, hafıza ve tanıma(recognition) aklın tüm yetilerinin kategorileri olarak işletilmeye çalışılsa da bu üç yeti arasında da bir hiyerarşi vardır. Gerçekten de diğer tüm yetiler gibi imgelem ve hafıza da

¹⁸ Nietzsche'nin iki figürü olan eşek ve deve yerleşik değerleri ve sorumlulukları taşırlar. Ancak kartal ve yılan dans eder ve özgürce uçarlar.

¹⁹ Nietzsche için unutmak, aktif bir güçtür. Geçmişin, yerleşik değerlerin, çileciliğin yükleri ve sorumlulukları altındaki bellek, unutmayla yaratıcı bir etkinliğe dönüşür. Düşünceyi gelecekle birleştirir. Çocuk, oyunları yoluyla yaratan ve yıkan bir güç istencidir; tüm ödev ahlaklarının dışında saf eylem olarak yaşar çocuk; masumiyeti ve unutuşu içeriden birbirine bağlıdır.

²⁰ Düşünümleme kavramını contemplation kavramını karşılığı olarak kullanıyoruz.

tanımanın egemen olduğu bir işleyiş içerisinde hapsedilirler. Tanıma dediğimizde zihnin dolayımını zorunlu kılmış oluruz(May 2005: 78). Bir şeyin “kendi”sini ancak onun “imajı” yoluyla tanırız. Tanıma, olanaklı deneyimin koşullarını zihne getiren dolayımın adıdır ve bu, temsil dünyasının en temel yasalarından birisidir. İşte tam bu sırada Deleuze, olanaklı deneyimin yalnızca bir kurgu olduğunda dıretir ve “gerçek deneyim”in koşullarını araştırmaya girişir. Olanaklı ve gerçek arasındaki ilişkinin eleştirisi Deleuze’e Bergson’un mirasıdır ve Deleuze bu ayrımı hem ontoloji araştırmasında hem de Transendental Empirizmin deneyim kavramını yaratırken aktif bir şekilde kullanır. Eğer tanıma, eylemin kendisine ilişkin bir sezgiyi ya da eylemin bir etkisini bile deneyime getirmeksizin zihnin dolayımına götürüyor ve zihnin yasaları içerisinde eylemi parçalıyorsa yeni bir deneyim ilkesine ulaşmak için tanımanın dışına çıkmak zorunludur. Evet, tanıma ancak Tanrı karşısındaki Egonun bir ilişki tarzı olabilir; özne kendisini kurmak için yasayı tanır. Tanrının yasası olmasa bile Cogitonun Tanrıdan çalınmış yasasıdır bu. Temsil dünyası içerisindeki bir yasanın anlamı dolayımıdır, Aynı’nın egemenliğinin kurucu unsurudur bu. Evet, Lacan haklıdır bu noktada; özne, ancak bir boyun eğmenin ürünüdür Lacancı Babanın Yasası altında ama bu yasayı nasıl içselleştirir özne, nasıl kabullenir ve onaylar; işte sorun, tanımanın çeperinde maskelenmiştir. Gerçek deneyimin koşullarını üreten çoklu bağlantılar yerine mümkün deneyimi özneye getiren dışsal tanıma yasası bir kez devreye girdiğinde deneyimin tüm maddi özü ortadan kalkar. Olanaklı ya da mümkün deneyim denilen şey, eylemin yanılısamalı bir imajıdır ve temsil dünyasının en güçlü olduğu yerlerden birisini yeryurt edinmiştir. Nietzsche, yargıların temelindeki ahlaki önyargıyı kırma girişimlerinde hep bu temsili dünyayla kavga eder; bizleri hakikat metafiziğine, iyi-kötü oyununa ve kölece değerlere mahkûm eden şey, özgür ve yaratıcı eylemin bu imajlar tarafından kuşatılmasından başka nedir ki?

İşte bu yüzden mümkün deneyimin yasası “tanıma” ise, “gerçek deneyim”in ilkesi “karşılaşma”dır. Karşılaşma, temsil ve tanımanın evrensel yasasına değil, tekilin ve tesadüfün düzenine aittir. Karşılaşma Egonun Tanrıyla ya da Egonun Egoyla karşılaşması değildir; bu karşılaşmalar pür eylemlerin, minör “kendi”lerin ve yoğunlukların karşılaşmalarıdır. Oyunun hiçbir aktörü ya da karakteri yoktur ama oyun, karakterleri üreten yoğunlukların, jest akışlarının, uygulanışların, imajsız düşüncelerin içinde gerçekleşir. Artık sentezlerin dünyasındayızdır.

“kendi’ler larvasal öznelerdir; pasif sentezlerin dünyası şimdiye kadar belirlenmiş koşullar altında kendi’nin sistemini oluşturur, ama bu sistem çözülmüş ‘kendi’nin sistemidir.”(Deleuze 1993: 78)

Aktif sentez, Ego ve Özne gibi majör bir göstereni varsayar; ancak Deleuze'ün sentez düşüncesinde aktif sentez yasası pasif sentezin üretimleri yoluyla oluşturur. Pasif sentezin geliştirdiği ilişkileri larvasal “kendi”lerin üzerindeki yanılısamalı bir imaja kaydeder; bu imaj aktif “kendi” olarak Egodur. Oysa bütünlüklü bir Ego ancak pasif “kendi”lerin üretimleriyle kendini ifade edebilir.

Sentezlerin dünyasında düşüncenin hareket imgesi “imaj(image)” ve “tanıma(recognition)”dan kopar ve “düşünümleme(contemplation)” ve “ilişki kurma(contract)” yoluyla çoğalır. Deleuze'ün Nietzsche'ye incelemede sözünü ettiği “güç dereceleri” ve “güç sentezleri” kavramları tekilin ve duyumun ilkelerini anlatır. Güç dereceleri içerisinde ve gücün sentezleri yoluyla “kendi”sini ifade eder her şey; güç istenci gücü, en yüksek olumlamaya taşıyan pür eylem arzusudur. Bu açıdan iktidar arzusu gücün derece bakımından aşağı kullanımlarına işaret eder; güç istenci yaratımın, şansın ve tesadüfün oyununa aittir, güç sentezlerinin dünyasına aittir. Deleuze düşünümlemeden söz ederken bu felsefi kavramı bir öznenin gerçeklik karşısındaki izlenimi olarak düşünmez, dış dünya karşısındaki bir özne ya da özne-nesne ikilemi temsiline dünyasının bir paradoksudur yalnızca; sorun “kendi”nin karşılaşmalar içerisindeki bağlantılarını oluşturma sorunudur; ilişki dolayimli bir yanıt değildir, o göçebe bağlantılar kurma eylemidir. Pasif sentez bu ilkelerle ne zihnin özneliğine ne de herhangi bir a priori akıl kategorisine indirgenemez; o, zihnin içerisinde gerçekleşir, ama ne zihin ne de akıl tarafından gerçekleştirilemez. Pasif sentezler, zihnin üretiminin esas koşullarıdır, karşılaşmalar gerçek deneyimin ilkesidir.

Öyleyse, “kendi”, Deleuze için tekilin varlığındaki çokluktur. Niceliksel bir çokluğun ötesinde “kendi”, sentezler ve tekrar içerisinde gelişen farkın bakış açısından çokluktur, dinamik ve üretken “kendiler” yoluyla gerçek deneyimin koşullarını araştırır Deleuze. Ancak sentezin dünyası, diyalektik sentezin tüm homojen anlamlarından sıyrılır; diyalektik, dışsallığı bir yasa olarak dayatırken tümüyle reaktif ve üretici olmayan bir “Majör Kendi” varsayar. İşte bu varsayım, tekilin ilkesini tekile aşkın bir yasaya doğru kodlar. Düşüncenin dogmatik imajı her yerde ve özellikle diyalektik düşüncenin kimi örneklerinde en radikal özelliklerini kazanır; bu tümüyle kölece bir mantıktır. Deleuze, Nietzsche okumasında bu diyalektik mantığı -aslında hedefinde Hegelci diyalektik vardır- mahkûm eder; onu kölenin ideolojisi olarak adlandırır.

Peki, “minör ya da pasif “kendi”lerin dünyası bize politikanın bakış açısından da kimi ipuçları vermez mi? Zaten, bir egemenlik modeline göre şekillenmiş Egoyu tahtından indirmek bile tek başına yıkımın politik bir anlamını sunmaz mı? “Kendi”yi çoklukla eşdeğer görmek, minör bir fark politikasının özünü oluşturmaz mı? Kendi bastırılışını arzulamayan bir

“kendi”ler üretiminin pratik koşullarını düşünmek politika ve arzu ontolojisinin “karşılaşmalarından” birisini meydana getirmez mi? Çokluk, hiçbir temsili kategoriye indirgenemeyen ve kendi çoğul bağlantılarını üreten göçebe bir “kendi” ise, kendi düzenini dayatan yasa karşısında hangi eylem kapasitelerine, strateji ve taktiklere sahiptir?

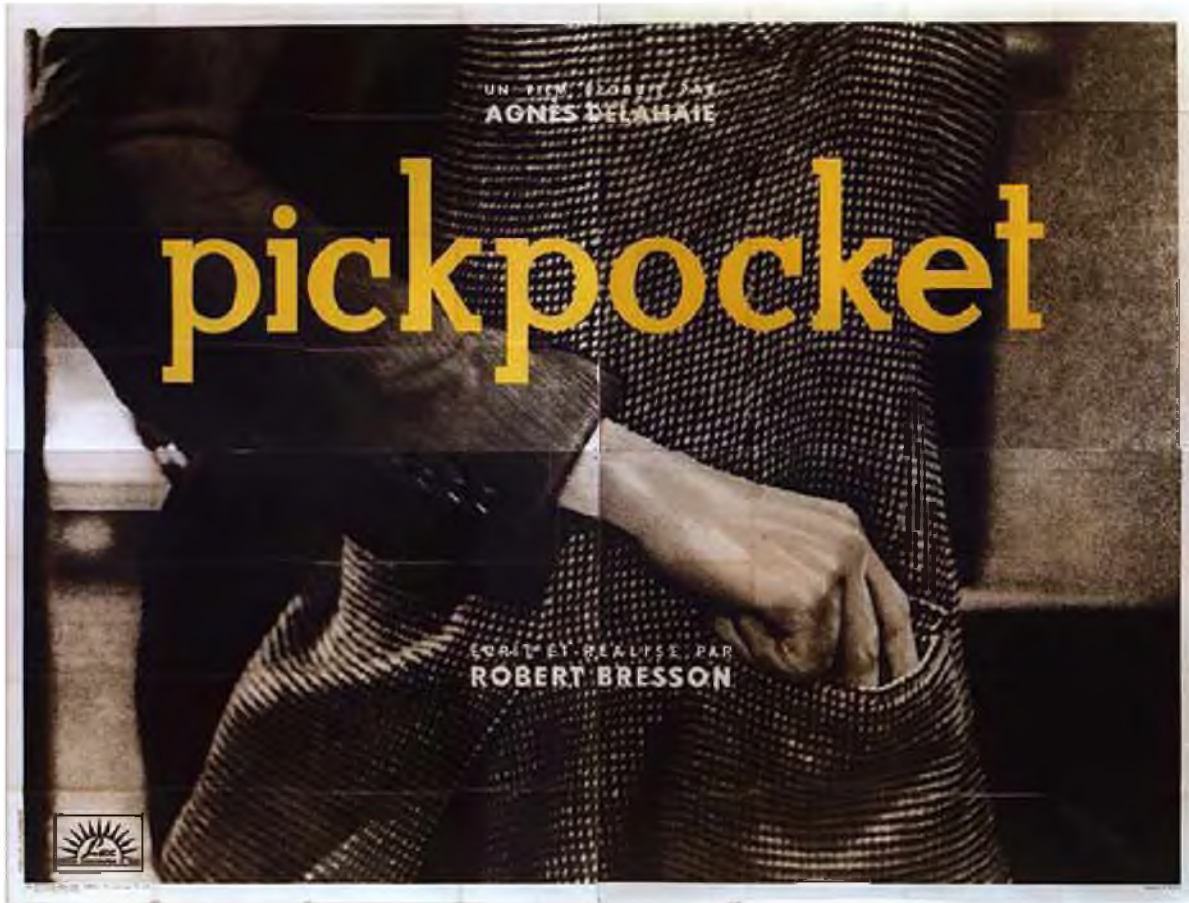
Sentez düşüncesi, *Anti-Oedipus*'ta öznelliklerin oluşumunu anlamak üzere yeniden gündeme geldiğinde artık her özelliğin kendi eylem potansiyelleriyle, kendi kaçış olasılıklarıyla tanımlandığı makinesel bir evrene girmiş olacağız. Deleuzecü sentez düşüncesi, Guattari'nin makinesel bilinçdışı kavramıyla “karşılaştığında” –ki bu karşılaşma bilinçdışının içinde gerçekleşir- politik olanın sınırları tümüyle yıkılmış olur. Politik olan, temsil dünyasının bürokratik mantığına hapsolünamaz, *Anti-Oedipus* yasa tarafından koşullanmış bir ihlal çabası olarak sınır aşmayla değil, şizofrenik sözcelem akışı içerisinde “kendi”nin yaratıcı potansiyellerini araştırır. Özellikle özne grupları(subject groups) ve tabi gruplar(subjugated groups) arasındaki ayrım radikal bir fark politikasının bütün izlerini taşır; çünkü ayrım bir metamorfoz zemininde yapılır yani farkın içsel hareketinin bakış açısından. Sorun bir referans noktası oluşturup tabi gruplarla özne gruplarını ayırmak değildir ama bir tabi grubun bir özne grubuna hangi koşullar içerisinde dönüştüğünü ve bir tabi grubun hangi yollarla bir özne grubuna dönüşebileceğini anlamaktır. “Kendi”, pasif sentezlerin ilkeleriyle çalışan minör bir makine gibi kavranıldığında kendiliğinden politiktir. Çokluk, imajsız bir düşünce dünyasına ait bir “çokluk” olarak düşünüldüğü andan itibaren politiktir.

Şizoid ve göçebe bir “kendi” arayışındadır *Anti-Oedipus*. Böylesine bir öznellik ise kendi potansiyelleri içerisinde daha baştan kodlarla ve yasayla mücadele etmeyi varsayar. İşte bu yüzden düşüncenin dogmatik imajlardan kopması, sabit öznelerin hükmündeki düşünme gücünü özgürleştirebilir. Düşüncüyü çoklukla ve rizomla ilişkilendirdiğimizde temsil dünyasının tüm tuzaklarının ardındaki yeni bir düşünce için yeni potansiyeller keşfetmeye çağırır bizi Deleuze.

“sorun, düşüncenin dogmatik imajını örneğin şizofreniden alınmış bir başka imajla karşıt hale getirmek değildir; ancak sorun, şizofreninin yalnızca bir insani hakikat olmadığını, bu imajın yıkılması yoluyla ortaya çıkabileceğini ve ayrıca düşünce için bir imkân olduğunu hatırlamaktır”(Deleuze 1994:148)

Buradaki şizofren, kliniğe kapatılmış “hasta” değildir, sürekli bir yersizyurtsuzlaşma halindeki göçebeliğin “kendi”sidir. Şizoid “kendi”nin kaçış çizgilerini takip etmek için yeni kaçış çizgileri icat eder; kodlar ve yasa karşısında kendisine görünmezlik sağlayacak “kendiler” üretir.

3.1.3 *Pickpocket* ya da Arzunun Yersizyurtsuzlaşması



Robert Bresson'un 1959 tarihli filmi *Pickpocket*'ta Michel, Tanrıya üç dakikalığına inanan birisidir²¹. Tanrının ölümü ve "kendi"nin çözülüşü arasındaki paralellik, Michel'i Tanrı'nın yasasını sorgulamaya ve ona meydan okumaya mecbur bırakır. Kendi, Michel'de, Deleuze'un larvalar şeklinde çözülen, çoğalan pasif "kendi"si olarak yeni tekrar tarzlarına doğru açılır. Michel için kendisini bütünlüklü bir Ego'ya ya da Özne'ye dönüştüren Tanrı ölmüştür. O, kendisini, küçükken terk eden hasta annesine duyduğu derin sevgi ve somut uzaklıkla Tanrının ölü bedeni ve onun hala süren sınırı arasında yaşamaktadır²². Toplumsal yasa ve hukuk düzeni Tanrı'nın sürekli sınırı olarak Michel'in çalma tutkusunun kısıktırıcısı ve düşmanıdır. Aslında Michel acemi bir yankesicidir. Daha ilk denemesinde yakalanır; neyse ki adam polis çağırılmaz ve Michel metro istasyonundan koşarak uzaklaşır. Michel'in ilk denemeleri yer altındaki metro istasyonlarında ve at yarışı izleyen insanların arasında gerçekleşir. Ancak Michel, usta olmasa da "şanslı"²³ bir yankesicidir ve kendi teknikleriyle

²¹ Michel, kendisine hiçbir şeye mi inanmadığını soran Jeanne'a Tanrıya üç dakikalığına inandığını söyler

²² Michel'in ilk günahı-suçu annesinin parasını çalmasıdır ve bu olayı annesinin komşusu ve onun bakıcısı Jeanne'ın ağzından öğreniriz.

²³ Michel, aslında tüm denemelerini günlüğüne yazar ve günlüğüne yazan bir anlatıcı olarak hikâyesini anlatır, kendisinin ilk denemelerinde usta olmasa da şanslı olduğunu söyler

defalarca küçük cüzdanlar yürütür ama hâsılat pek de iyi değildir. Gerçekten de bu sürekli çalma dürtüsü nereden gelmektedir? Bu tümüyle boş bir tekrar mıdır? Michel’de tekrar eden pasif benliklerin ve göçebe “kendi”lerin bağlantıları mıdır? Bu tekrarlarda Aynı’nın sürekli olarak geri dönmesini engelleyen bir süreksizliğe ve kopuşa sebep olan Fark nedir?

Bir kere yankesicilik özel bir zanaattır, basit bir hırsızlık değil. Yankesici, sahip olanının bedeninde, şimdisinde sahip olunan şeyi çalar. Dokunma duyusu öylesine ustalaşmalıdır ki, sahip olanın tüm duyularının şahitliğinde cüzdanı ya da saati çekip alabilmelidir. Michel acemi bir yankesiciyken, onu gözleyen usta bir yankesiciyle birlikte çalışmaya başlar. Ondan yeni yöntemler öğrenir. Kaslarını geliştirmek için oyun makinesinin tuşlarına incelikle dokunur. Michel, tekrarları içerisinde ustalaşır ama her seferinde tekrar yeni bir tekniğin, yöntemin tekrarıdır. Cüzdanı önce kurbanın cebinden hissettirmeden çıkarıp sonra okuduğu gazetenin arasına yerleştirerek yaptığı yankesicilik onun tekrarlarının bir sonucudur. Parmaklarının evrimi, dokunma duyusunun incelişi ve tekniklerinin gelişimi tekrarlarla mümkün olur. Tekrar eğer Aynı’nın, Özdeş veya Benzer olanın tekrarı değilse ve Fark’ın süreksiz tekrarıysa Bresson’un Pickpocket’ında bir Fark olarak ortaya çıkan şey nedir? Tüm bu yankesicilik denemeleri ve çalma tekrarının içerisinde bir ontolojik fark olarak ortaya çıkan şey nedir? Gerçekten de Fark, dokunma duyusunun kendisidir. Sinemanın hep görsel-işitsel bir yaratım olduğuna yönelik yerleşik fikir karşısında Bresson, sinema yoluyla dokunma duyusunun bir imajını yaratır. Evet, Michel dokunur; ama her şeye bir yankesicinin tedirginliğiyle dokunur; bir sahibin kolundaki saati bilekten kavrayıp bir saniyede açıp cebe indirmesi gibi kapının çengel telini de büyük bir incelikte açar. Kamera bize bakışlardan, gözden bağımsız olarak elleri gösterir; ellerin ustalığını. Eller, paraların, cüzdanların ve saatlerin taşıyıcısıdır; her şeyi ait olduğu yerden koparır ve yeni başka bir yere yerleştirir. Kapitalizmde para zaten hep dolaşmaktadır, birilerinin cebinden diğerlerinin cebine ve en sonunda patronun şişkin cüzdanında dolmaktadır. Ama yankesicinin ilkesi gereği para, tekrarın ilkesine göre dolaşır ve parayı sahipten kopardıktan sonra patronun şişkin cüzdanını fırlatıp atar.

“genelliğin ilkesi değiş tokuş ise; hırsızlık ve armağan tekrarın ilkeleridir”(Deleuze 1993: 1)

Pickpocket’ta kameranın politikası, eli kutsamak ve ona ayrıcalıklı bir rol vermek değildir; tersine onun potansiyellerini tekrarları içerisindeki gelişimini ve duyunun incelişini göstermektir. İzleyici Bresson’un imajları karşısında, ellerin bu olağandışı hareketleri karşısında afallar. Bresson’un Pickpocket’ında el, hareketin ve kaçışın taşıyıcısıdır; sanki ellerin birbirleri arasında gözlerden daha gizli bir iletişimi vardır. El, yersizyurtsuzlaşmanın dinamiğini oluşturur; parayı sahipten koparır. Bresson’un keşfi, tekrarın yaratıcı bir yorumunu

yapar; dokunma duyusuna ilişkin böylesine şaşırtıcı ve ihlalci gözlemi, Fark'ın içsel ve tehlikeli yolculuğuyla kesişir. Evet, tekrar sıra dışı olanı arzular. Aynı olanın tekrarını kıran yaratıcı bir tekrar, Ego'ları kendinden kurtulmaya ve kendi sınırlarından taşmaya mecbur bırakır. Deleuzecü tekrar düşüncesi, Fark'ı bir özdeşlik yasasına indirgeyen tüm temsil sistemlerini çökertmek üzere harekete geçer. Tekrar, olumlu ve üretici sentezlerle oluşur, süreçlerle; alışkanlık ve yasayla değil ve aslında alışkanlığın ve yasanın düşmanıdır yaratıcı bir tekrar düşüncesi. Michel'in tekrarları alışkanlık değildir; yasayla ise çok daha karmaşık bir ilişkisi vardır. Deleuze için tekrarın ilkeleri zaten yasadışıdır.

“eğer tekrar mümkünse bu, onun yasadan çok mucizeye bağlı olmasındandır. O, yasaya karşıdır: benzer formlara ve yasanın özdeş içeriğine karşıdır.”(Deleuze 1993:2)

Fark'ı önce karşıt olanın sonra çelişkinin ve sonunda da özdeşliğin yasasına tabi kılan mantık, yasanın sabit ve genel kategorileri içerisinde tekrarın yaratıcı “kendi”lerini statik bir Ego'ya ya da aşkın bir Tanrı'ya kaydeder. Ancak Deleuze için Bir Ego ya da Özne ancak çok sayıdaki küçük “kendi”nin üzerinde yükselir ve işte Tanrı'nın ölümüyle eşzamanlı olarak bu Ego'da çözülerek heterojen çoklukları serbest bırakır. Lacancı üst-kodlayıcı bir yasa yorumu, ihlalin kendisini de kuşatacak bir şekilde genişlerken, ihlali negatif yasanın bir imajına göre düşündüğü için herhangi bir farka erişemez; çünkü ihlal ve yasa arasında ontolojik bir fark gözetmez. Arzu, yasanın ardındaki gizli bir çekirdek tarafından baştan çıkarılır ve Lacan'ın ihlale verdiği strateji negatif yasanın bir türevi olmaktan fazlası değildir. Ancak Bresson dokunma duyusunu keşfederek, eli üretken bir makine gibi çalıştırır; el, beden hiyerarşisi içinde emredileni yapan ve parayı, saatleri, cüzdanları taşıyan basit bir organ değildir. El, organın işlevlerinden sıyrılır; toplumsal bir makineye dönüşür; incelikle gelişir ve parayı yani zaten dolaşımda olan ve sürekli yersizyurtsuzlaşan bir şeyi bir kez daha yersizyurtsuzlaştırır. Çalmak, yersizyurtsuzlaşmanın yersizyurtsuzlaşmasıdır. Bresson'un politikası ve Deleuze'ün stratejisi Lacancı yasa karşısında bir kez daha kesişir ve ihlali görünmezlikle birleştirir. Gerçekten de Michel yasaya maskesini düşürmeksizin meydan okuyacaktır; hep aynı takım elbiseyi giyer, parası olsa da lüks harcamalar yapmaz ve ona âşık olduğu halde Jeanne'a bunu söylemez ve arkadaşı Jack'ın Jeanne'dan hoşlandığını bilmektedir. Michel, berbat bir teras odada yaşar ve sahip oldukları arasında kötü bir yatak ve birkaç kitap vardır. Kitaplardan birisi de Barrington'ın *Prince of the Pickpocket*'ıdır. Kimdir yankesicilerin gerçek prensi? Polis şefinin kendisinden şüphelendiğini bilmektedir Michel, aslında polis şefi Michel'in annesinin paralarını çaldığını ve hipodromdaki olayda da suçlu olduğunu bilmektedir ama kanıtlayamaz. Odasını arattırır ama hiçbir şey bulamaz. Çaldıklarını odasındaki gizli bir bölmede saklar Michel. Görünmezlik, yasa karşısında yeni bir taktik olarak düşünülmelidir.

Michel iki yıl kadar ortalıkta görülmez. Avrupa’da yollara düşmüştür ve çok büyük vurgunlar yaptığını anlatır. Eli onu yersizyurtsuzlaştırır, bir kentten bir kente bir ülkeden bir ülkeye fırlatır; çünkü yankesicinin eli sahibin parasını ve patronun cüzdanını tersten kavrar. Görünmezlik, ihlalin bir taktik olarak yasayı yıkacağı bir düzlem oluşturabilir mi?

Ama her şey değişmiştir Michel geri döndüğünde. Odasında yerde bir çocuk oyun oynamaktadır, çocuk Jeanne’in çocuğudur ve Jack onu terk etmiştir. Günahkâr Michel’e bir azize şefkatiyle sarılan masum Jeanne’in yerinde yorgun bir kadınla karşılaşır Michel. Polis de artık onun peşindedir ve basit bir tuzakla yakalanır. Ama Michel’in yakalandığı sahne el ve kelepçenin buluşmasıdır: El, kelepçe, para. İşte yersizyurtsuzlaşmanın doğaçlama anarmonisini yerliyurtlulaşmanın armonik kozmosuna çeviren paranın da kendisine tabi olduğu yasadır. Para yersizyurtsuzlaşmanın nesnesiyken birden yerliyurtlulaştırmanın aktörüne dönüşür. Yasa, kendini parayı maskeleyerek gizler ve en sonunda sürekli yırtılan ve aşındırılan maskesini kelepçeyle eşzamanlı olarak çıkarır. Kelepçe, geçici bir uğraktır ve geçici bir uğrak olarak sivil polisin ve hırsızın ellerini birbirine bağlar, peki yankesicinin parmaklarının hüneri yasanın maskesinin önünde oynanan bir oyundaki kadar becerikli olabilecek midir, kelepçeyi de açabilecek midir? Hayır.

Filmin son sahnesinde Michel’in usta elleri hapishane parmaklıklarını kendine yeniden yeryurt edinecektir ve Jeanne’in parmaklarıyla buluşacaktır, kendi maskelerini yitirmiştir artık Michel, suçüstü yakalanmıştır; işte yasa tarafından yakalandığında Michel görünürleşir; filmin sonuna doğru Bresson Lacan’a biraz yaklaşır ancak geride çok önemli bir şey kalır o da Michel’in günlükleridir. Michel, ilk denemelerini, ellerinin evrimini ve çalma iştahını buraya kaydeder, belki de Barrington’ın prensi, Michel’in günlüklerindeki adamdır. Tekrarlanan çalma eylemleri, yankesicilik denemeleri ve Michel’deki tutkunun bütün hakikati buradadır. Aslında günlük Pickpocket’in her şeyidir. Burada günlük sadece bir hafıza rolü oynamaz; o delildir; polis şefi Michel’i davet ettiğinde onun odasını aratır ve hiçbir şey bulamaz; çünkü her şey gizli bölmededir ama aslında her şey gündüktedir ve günlük tozlu masanın üzerinde öylece durur. En gizli ve görünmez olanın en ortada olması gibi hakikat de yasaya hep görünmezdir burada. Günlük, çapraz tekrarların içerisinde varolur; tekrar yoluyla çalma eyleminden bir dokunma duyusu ve imajı çıkarmak ile bu eylemi yazı içerisinde tekrarlayarak çoğaltmak ve yazıyla geleceğe dönük olarak düşünülen bir şeyi pratik olarak uygulamak; işte bunu tekrarın çaprazlanması ya da çapraz tekrar olarak adlandırmalıyız. Çapraz tekrar; radikal bir fark tarafından kendi süreksiz bağlantılarını yakalar. Michel’in günlüğü farkın ve tekrarın kalbidir ve bu kalp, elin göçebe hareketinin ritmiyle atar.

3.2 Guattari ve Makinenin Soykütüğü

“Bir taş yığını makine değildir; ancak bir duvar, içerisi ve dışarı; yukarı ve aşağı; sağ ve sol gibi virtüel kutupluluklar ortaya koyan durağan bir proto-makinedir”

Felix Guattari

Gerçekten de bir duvar makine midir? Peki, her makinenin bir işleyişi ve bir üretimi varsa bir duvar nasıl işler ve nasıl üretir? Evlerimizdeki duvarları düşünelim; duvarlar bir iç ve dış, içerisi ve dışarıyı ayırır mı? Aslında duvar, virtüel bir sınır fikrinin edimselleşmesi değil midir? Evdeki mekânsal sınırlar ve bu mekânlara özgü yaşantıların sınırları, duvarların modern yapılaşmasıyla üretilir. Ev içi mimari, yaşantının bölümlendiği ve yaşantının mekânlara göre planlandığı bir dizi düzenlemeyle örgütlenir. Oturma odası, yatak odası, mutfak, banyo v.s. aslında modern bir rasyonaliteye göre bölümlenen deneyimin mekânlarıdır. Mekânı örgütleyen mantık, deneyimi birbirinden ayrı bölümlere ayıran mantıkla bir ve aynı mantıktır. Odalar, hep kapılara ihtiyaç duyar ve kapıların kilitleri ve anahtarları vardır; makineler sürekli bağlantılar kurarak makineleşir ama aynı zamanda bu sürekliliklerin kırıldığı anlarda da yeniden üretilirler. Kilit, kaçmanın ve hapsedilmenin karakutusu gibidir; anahtar bir kilidi açabileceği gibi onu kilitleyebilir de; ancak anahtar eğer kilide sıkışır ve orada kırılırsa işte bir kriz anıyla karşılaşırız ve bu kriz makinelerin yeni bağlantı biçimlerinde yeniden üretilmelerini sağlar. Deprem, tüm bu sınırları üreten makinesel bağlantıları koparır; eğer duvarlar cinselliği yatak odasına, yiyeceklerin üretilmesini mutfığa ve eğlenceyi oturma odasına doğru yerliyurtlulaştırıran ahlaki-politik bir makineyse, deprem tüm bu sınırları yıkan etik-estetik bir makinedir. Makineler bağlantı süreçleridir, bu bağlantıların dışında hiçbir makine yoktur. Duvar iç ve dış, içerisi ve dışarı gibi kutuplar üretirken mekânın yeni bir bağlantı süreciyle örgütlenmesini sağlar; deprem ise magmanın yeryüzüyle, yer katmanlarının hareketiyle bağlantı kurar, tüm homojen ve antropomorfik mekânı alt üst eder, mekânsallaştırılmış deneyimi parçalar, mekâna sıkıştırılmış zamanı serbest bırakır. Duvar bir makinedir, ama yalnızca taş bir makine değil, politik bağlantı süreçlerine açılan bir makinedir. Peki, Çin Seddi? Orta Asya bozkırlarından gelen Moğol akıncıları için bir set mi yalnızca? Peki ya İsrail devletinin Filistin sınırında inşa ettiği Utaç Duvarı ve Banksy'nin bu duvar üzerine yaptığı stensil'ler? 1989'da çöküşü bir dönemin sona erişini simgelediği söylenen Berlin Duvarı? Duvar, modern rasyonalitenin en ayrıcalıklı makinelerinden birisidir belki de. Mesela standartlaştırılmış apartman mimarisi tümüyle geometrik ilkelere göre düzenlenmiş bürokratik bir mimaridir. Bir hastane, bir okul, bir tımarhane ve hapisane mimarisi

arasındaki panoptik ortaklık, aslında onları örgütleyen rasyonalitenin maskesini düşürür. Bir güvenlik anlayışına göre yeniden şekillenen kentlerimiz, bu panoptikonun biyo-iktidarla keşişimini açığa çıkarır. Her apartman kendisine ait bir bahçe yoluyla yoldan ve diğer apartmanlardan ayrılır. İş merkezleri ve apartmanlar, içeriden dışarısının görülebildiği ama dışarıdan içerinin görülemediği siyah camlarla yeni bir görünmezlik rejimi yaratır.

Peki, duvarlar yıkılsa da makinesel bağlantının ürettiği sınırlar yaşamaya devam etmez mi? Trier'in Dogville filmi hatırlayalım. Bize mekânın sadece çizgisel sınırlarla örgütlendiği ama duvarların ortadan kalktığı bir kasaba sunar Trier. Deneyimi ayrık parçalara bölen, duvarların da arkasındaki soyut makinelerdir. Trier, bir tür röntgencidir; sadece iskeleti gösterir kamerası ve mekânın iskeleti duvarların kalktığı bir evrende hala süren sınırları resmeder; ama deneyimin iskeletini göstermez bize Dogville.

Makine, nefes alan, yaşayan, canlı bir şey olsa da onu organizmadan ve mekanizmadan ayıran, bağlantının içkinliğidir. Bir organizma, bütün-parça ilişkisinin dışsal modelidir. Dışsaldır; çünkü bütün, parçalardan ayrık ve evrensel bir model olarak sunulur. Hatta Gestaltçı yorumunda bütün, parçaların toplamından daha da fazla bir şeydir. Bütün-parça diyalektiği organizmanın kurucu mantığı olarak parçayı bütünü ilkesi ya da yasasına göre homojenleştirir. Parçaların kendi özgün bağlantıları tarafından kurulan bütün, sanki parçaların üst-kodlayıcısıymış gibi, sanki parçalardan ayrı ve aşkın bir özmüş gibi düşünülür. Bu yüzden, organizma modeli "bağlantı" kavramını kuşatmakta yetersizdir. Çünkü makinesel bağlantı, makinenin varlığına içkindir ve bu içkinlik düşüncesi yoluyla makine, ontolojik bir temelde düşünülmelidir. Canlı hayatı organizma modeline göre düşünmek, ontolojik bir oluş düşüncesini dışarıda bırakır, organizma parçaların ilişkilerini dolayımlyarak tükettiğinden, majör bir bütün canlı hayatın virtüelliğini kavrayamaz. Bitkinin ışıkla bağlantısını düşünelim. Fotosentez, bitkinin bir organizma olarak bağlantısının adı olamaz, tam tersine bitkinin kimi parçalarının ışık zerrecikleriyle bağlantısının sonucudur; bu yüzden parçasal ilişkilerin dışında bir fotosentez olamaz. Bitki binlerce hareketli bağlantının sonucunda ışıkla sentezlenir. Kuantum ve belirsizlik teorisi, bize moleküler düzeydeki bağlantıları düşünmenin yolunu açar. Klasik madde-enerji karşıtlığı moleküler fizik tarafından aşındırılır ve atomistik evren, atom altı düzeyde kuarkların heterojen bağlantıları yoluyla yersizyurtsuzlaştırılır.

Todd May, makineyi organizmadan ve mekanizmadan ayırt ederken üç özelliğine vurgu yapar. Birincisi, bir makine, bağlantılarının dışında kavranamaz; bu, "bağlantının içkinliği" olarak adlandırdığımız şey(May 2005: 123). Bağlantıları dışında tasarlanabilen bir makine kavramı ilişkiyi dışsallık üzerinden taşıyan bir kavram olurdu. May için bu özellik, makinenin Spinozacı "içkinlik" ilkesiyle anlaşılmasını gerektirir. Nasıl ki Spinoza'nın

Tanrısı modlara içkinse ve modlar tözün ve kendilerinin “ifade”siyse, bağlantılar da makinelere içkindir ve bu bağlantılar göçebedir. Makine, hiçbir ayrıcalıklı bütüne doğru hareket etmez; bağlantıları parçasal ve kısmidir. Makineye aşkın bir bütün yoktur; üst-kodlayıcı makineler ve soyut makineler de “makinesel bir öz” le ilişkilidir. Ancak buradaki “öz” idealist öz kavramıyla aynı değildir; öz, tüm makinelerin varlıkta eşitlendiği şeydir; onların tekanlamlılıklarıdır. Spinozacı tekanlamlılık, tüm varlıklara içkin farkları ve onların Varlıktaki eşitliklerini tanıyan bir kavramdı ve makineler evreninin ilk özelliği “içkinlik” de bağlantıların kaotik ve göçebe farklarını tanıyacaktı. Makinenin ikinci yönü Nietzscheci “olumlayıcı fark” düşüncesiyle ilişkilidir. Organizmayı kuran bütün-parça ilişkisi parçaya aşkın bir kategori olarak bütünü oluştururken aslında hem parçayı hem de bütünü özdeşlik mantığına mahkûm ediyordu. Parçanın bakış açısından özdeşlik mümkün değildir, o hep yeni ve çoklu bağlantıların arayışındadır; ancak düşüncenin dogmatik imajı, parçaları temsil eden bir bütünün imajını parçanın çoklu bağlantılarına dayatır. Parçayı bütüne ve farkı özdeşliğe kaydeden, asimile eden bu bakış açısı tüm bakış açılarını sabit perspektiflere kapatır; bitkinin ışıla ilişkisini majör öznelerarası bağlantıya dönüştürür; doğaya “yasa”nın perspektifinden bakar. Ancak yeni ve parçalı makinesel bağlantılar olmaksızın “çokluk”un bakış açısından bir deneyim kavramı mümkün olabilir mi? İşte şansı, olumlamayı ve farkı güçlendiren Nietzscheci oluş düşüncesi makinenin ikinci özelliğini verir. Todd May, son olarak makinenin virtüelliğinden söz eder ve bu virtüellik bizi makinenin Bergsoncu tanımıyla buluşturacaktır. Makine, bağlantılarının edimselliğine mahkûm edilemez; o, hep yeni bağlantıların ve süreksizliklerin arayışındadır. Makine, onu sabit bir “kendi”ye dönüştürmeye çalışan, onu homojenleştirmeye çalışan bütünlerden sürekli kaçır. Bir teknolojik makinenin kullanma kılavuzunu düşünelim; işte bu kılavuzda makinenin nasıl çalışacağına, arızalandığında ne yapılması gerektiğine, parçaların ne işe yaradığına ilişkin bir takım ayrıntılar yer alır. Ancak makinenin “bağlantı” olduğunu düşündüğümüzde onu sadece bir araç-gereç olarak gören bakış açısından dışarı taşarız. Bir makinenin kullanım kılavuzu olamaz; çünkü bağlantılar sürekli hareketlidir ve hep yeni bağlantılar peşindedir. Öyleyse, makinesel bağlantının üçüncü özelliği olarak virtüelliğinden, yeni bağlantılar geliştirme potansiyelinden söz ederiz. Şimdi, makineler evreninin moleküler bağlantılarını araştırmak üzere Guattari’nin *Chaosmosis*’ine yakından bakacağız, ama öncelikle makinenin teknolojik modelinden kurtulmalıyız.

3.2.1 Makine ve Yapıdan Firar

Makine dediğimizde aklımıza ilk gelen teknolojik-endüstriyel makinelerdir genellikle. Teknolojik makineler, mekanik ya da dijital olsun makinenin oldukça dar bir bağlantısını verir. Aslında teknolojik makineden söz ettiğimizde karşımızda mekanizmi buluruz çoğunlukla. Teknoloji, makineleri üreten ve makineleri geliştiren bir disiplin gibi görülür bu bakış açısından. Oysa Guattari'nin yaklaşımı bu ilişkiyi tersine çevirecektir; teknoloji makineleri üretmez, tersine teknoloji makineler yoluyla mevcut olabilir. Guattari, teknoloji ve makine ilişkisini tersine çevirirken Heidegger'in "tekhne" eleştirisini kullanır. Martin Heidegger, teknolojinin "araçsal" bir yaklaşımla ele alındığı bakış açılarından koparak "tekhne"nin etimolojik ve soykütüksel ilişkilerini incelemeye girişir. Evet, teknoloji "araçsal" bir dışavuruma indirgenemez; o, Varlığın bir açılımıdır. İşte burada karşımıza çıkan "aletheia" kavramı Heidegger'in felsefesi için çok özel bir kavramdır. Varlık, burada ve şimdi olan, dilin ve gündelik hayatın içerisindeki sürelerde kendisini açacaktır ama bu açılım salt araçsal bir açılım meselesi değildir; buna ek olarak bu açılım, Hegelci tarih içerisinde mükemmelleşen ve öz-bilince erişen Geist'in mevcudiyetinden de farklıdır. Teknoloji, Varlığın bir açılım kipidir ve bu, tüm zamansal deneyim birikimlerini, dilsel anlamlama tarzlarını da içerir. İşte Guattari'nin tam bu anda Heidegger'i anması çok da şaşırtıcı değildir; çünkü Guattari de teknolojiyi "araçsal" bir imgeye sıkıştırarak kavramaktan uzaktır. Evet, teknolojinin bu kısıtlı "araçsal" tanımından kopulmalıdır ve makinesel bağlantıyı kavrayabilmek için ontolojik bir yaklaşım yardımı çağrılmalıdır. Guattari'nin *Chaosmosis*'te Heidegger'e atfının birinci izleği teknolojinin geleneksel tanımından uzaklaşmak ise diğeri makineyi ontolojik açıdan bir bağlantıya dönüştürme girişimi olacaktır. Peki, nasıl mümkündür teknolojik makine imgesinden kopmak?

"Kendimizi yazlıca teknolojik makinelerle yapılan referanslardan kurtarmaya ve makinenin çevresini cisimsiz referans Evrenlerine yerleştirmek için makine kavramımızı genişletmeye ihtiyaç duyuyoruz."(Guattari 1992:31)

Gerçekten de makine kavramını genişletmek için Heideggerci teknoloji eleştirisi çok önemli bir stratejik alan sunar Guattari'ye. Çünkü teknolojinin "araçsal" imgelerinden kopmaksızın, araçsal olmayan bir makine kavramını ortaya koymak da mümkün olamazdı. O halde Guattari'nin makinesel bağlantı kavramı için mücadele etmesi gereken ve kopması gereken düşünce imajı temelde "araçsal" düşüncedir. Makinesel bağlantı kavramını genişletmek için öncelikle bizlere sınırları verili olduğunu sandığımız bir takım kavramları yeniden düşünmeliyiz.

1. Teknolojinin “araçsal” imgelerinden sıyrılarak, teknolojiyi ontolojik düzeyde yeniden düşünmek,
2. Teknolojinin makineleri üreten bir disiplin olduğu varsayımında uzaklaşarak Teknoloji ve makine ilişkisini yeniden düşünmek,
3. Makineyi, “araçsal” imgelerden uzaklaşarak “bağlantı” kavramı yoluyla yeniden düşünmek
4. Makineyi, teknolojik makineyi de kapsayacak ama ona indirgenemez şekilde öznelliklerin, grupların, bedenlerin, sınırların üretimini de kapsayan bir bağlamda yeniden düşünmek,
5. Makineyi ontolojik bir yaklaşım içerisinde yeniden düşünmek, Guattari'nin “makinesel bağlantı” kavramını nasıl genişlettiğine ilişkin ipuçları verebilir.

Guattari'nin güzergâhı artık “araçsal” bakış açılarından sıyrılarak ontolojik düzlemin içerisinde ilerleyecektir. Deleuze'de olduğu gibi Guattari'de de gördüğümüz bu ontolojik ısrar, parçalı-makinesel bağlantıların moleküler düzlemini oluşturacaktır. Arzuyu makinesel bağlantılar içerisinde yeniden düşünmenin bir yolunu sunar bu bakış açısı Guattari'ye. Arzu, tüm “araçsal” bağlantılarından, özne-nesne ilişkilerinden ötede makinesel üretici bir güç olarak karşımıza çıkar. Arzulayan-makineler ve arzulayan-üretim işte bu ontolojik güzergâh üzerinde anlaşılacaktır artık. Ancak Guattari için de ontolojik yaklaşımları iptal eden yapısalcı yaklaşımın eleştirisi içinden geçilmelidir. Yapısalcılıktan ve özellikle de çok şey borçlu olduğu Lacan'ın teorisinden geri çevrilemez bir kopuş, makinenin ontolojik varyasyonları açısından zorunludur.

“yapısalcılar, Göstereni tüm canlı ekonomileri aynılaştıran bir kategori olarak inşa etmeye hazırlardı: dil, ikon, jest, kent dili ya da sinema v.b. Tüm söylem biçimleri için genel bir gösterene çevrilebilirlik varsaydılar. Ama böyle yaptıklarında, makinesel öz-üretim temel boyutlarını yanlış anlamış olmadılar mı? Anlam ve etkilerin sürekli oluşumu taklit (mimesis) bolluğundan çok, belirsiz bir şekilde yeniden üretilebilir olsalar bile bir etkinin ya da tekil bir duyumun üretilmesiyle ilgilidir”(Guattari 1992: 37)

Çağrışım incirlerinden kopartılarak ayrıcalıklı bir konuma yerleştirilen Gösteren, tekilin ve molekülerin bağlantılarını eksikliğe mahkûm eder. İşte yeni bağlantıların, duyumların yaratıldığı tekil ve moleküler ilişkileri *objet petit a* ile bir yandan tanıyan diğer yandan ise onu büyük *A*'ya kodlayan Lacancı kuram, arzuyu makinesel ontolojiye açmanın önündeki en büyük engellerden birisidir. Şimdi sormamız gereken şudur: ontolojik bağlantılarından kopartılmış bir arzu gerçek bir deneyimle nasıl buluşabilir? İşte eksikliğe mahkûm edilen, yasaya doğru kodlanan ve temsil sistemleri içerisinde yerliyurtlulaştırılan bir arzu, kendi nesnel varlığından koparılmış salt idealist bir kategoriye indirgenmiş olur. Bu

yüzden makinesel bir ontoloji gereklidir, makine ontolojisi arzuya, parçalı bağıntıların dinamiğini ve bağıntı içerisinde üretilen duyumların akışını sunacaktır. Onu, çoklukla buluşturacaktır, ancak tüm bunlar geleneksel hiyerarşik ontoloji perspektiflerini yıkmakla, düşüncenin dogmatik imajlarından sıyrılmakla gerçekleşebilir: arzuyu dogmatik imajlarla örülü temsil dünyasından göçebe bağlantıların sentezler dünyasına taşıyarak,”araçsal” bakış açılarından “fark ve makine ontolojisi” ne taşıyarak. Arzu, doğasında üretkendir ve onun tüm üretimleri gerek deneyimlere içkindir. Ama yine de Lacancı kuram her seferinde özneyi bir başka gösterenle ilişkiye sokar ve arzunun öznesini Gösterenler zincirinin mahkûmu haline getirir. Peki, nasıl başa çıkılabilir bu zincirin sınırlarıyla ve nasıl aşılabilir eksiklik, yokluk metafiziği?

“makinenin farklı dışavurumları için de bir yarı, eksiklik ya da çatlak üzerine kurulu hiçbir tekanlamlı öznellik yoktur; aksine, ontolojik açıdan öznelğin heterojen kipleri, çoklu başkalaşım alanlarındaki kısmi ifade edici konumları taşıyan cisimsiz referans Evrenleri topluluğu mevcuttur”.(Guattari 1992:45)

Evet, hiçbir majör öznelği tanımaz makineler dünyası; çünkü tüm majör ve molar yapılar, dipteki minör ve moleküler ilişkilerin farkı etrafında vücut bulurlar. Makinesel bağlantı, tekil, minör ve moleküler duyum alanlarına açılır.

Ama hala yapılar işbaşındadır ve makinesel üretimin güçlerini maskeleyen molar örgütlenmeleri doğururlar. Makineyi yapıdan kavramsal olarak ayırabilsek de bu ayrımın pratik yönünü kavramak için üretim ve özellikle de öz-üretim kavramına ihtiyaç duyarız. Guattari, makineyi yapıdan ayıran bu temel çizgiyi *Chaosmosis*'te ısrarla vurgular.

“makinedeki bu öz-üretimsel(autopoietic) düğüm onu yapıdan ayıran, farklılaştıran ve onun değerini ortaya koyan şeydir”(Guattari 1992: 34)

Makinesel öz-üretim dilin, bedeninin, toplumsal grupların, teknolojinin, ekolojinin içindeki ontolojik bağlantıların adıdır. Her tekil dil kendi gramerinin ötesine geçen bir minör kullanım tarzıyla çoğalır; artık söz konusu olan sadece tarihsel diller değildir. Deleuze ve Guattari Kafka'da dilin minör bir kullanımını bulacaklardır. Minör dil ve minör edebiyat dilin yerleşik kullanımlarını aşan, yeni bir sözcelem akışıyla varolabilir. Kafka, onlara düşsel ya da simgesel olmayan bir politikanın minör tarzını yaratır. Yoruma ve anlama dayalı olmayan, tümüyle imajsız bir deneyimin yollarını aramaktadır Kafka. İşte tam bu anda yapıya ya da fantasmaya indirgenemeyen bir Kafka makinesinden söz eder Deleuze ve Guattari. Makinesel öz-üretim, dilin verili tüm hiyerarşik ve temsili yapılarından, Kafka örneğinde olduğu gibi edebiyatın yerleşik biçim ve içeriklerinden kaçır. Onun üretimi, temsilin dünyasının ötesinde kendine yepyeni bir kıta bulur; sözcelem şizofrenik akışları yoluyla imajsız bir deneyim

düşüncesine doğru ilerler. Dilin ve edebiyatın virtüel güçleri, onları baskılayan yapılardan sıyrıldıklarında yaratıcı olabilir. Makinesel öz-üretim kavramı, Deleuze ve Guattari'nin Kafka okumalarına çok önemli bir anahtar verir ve minör edebiyat düşüncesi makinesel düzenlemeler yoluyla şizoanalitik bağlantılarını kurar.

Guattari, makinesel öz-üretim soykütüğüne giriştiğinde makine kavramının politik ve felsefi dağarcığının sınırsız bir genişlikle ama aynı zamanda da çok temel bir takım ayrımlarla ilerlediğini bulguladı. Ancak ayrımın temel izleklerini Francisco Varela'nın allopoietic²⁴ ve autopoietic(öz-üretimsel) makine kavramları üzerinden izledi(Guattari 1992: 39-40). Guattari, Varela'nın autopoietic makine kavramını derinleştirmenin ve hatta diğer tüm kurumsal makinelerin, majör makinelerin de bu öz-üretimsel güçten türediğini göstermeye çalışıyordu.

“o, iki makine türünü ayırt eder: kendilerinden başka şeyler üreten allopoietic makineler ve kendi organizasyon ve sınırlarını doğuran ve belirleyen öz-üretimsel(autopoietic)makineler... Kurumlar ve teknik makineler allopoietic olarak görünürler ama insan varlıklarıyla birlikte oluşturdukları makinesel topları bağlamında düşünüldüklerinde doğrudan doğruya öz-üretimseldirler.”(Guattari 1992: 39-40)

Makinesel topları²⁵, yoğunlukların virtüel çokluğudur; her makinenin beklenmedik ve yeni bağlantılar kurarak bir başka bağlantıyı iptal etme ve bir başka makineler topluluğu yaratma girişimidir. Bütün tarafından özümseven ve bütünün yasasına tabi kılınan parçaların kendi tekil ve moleküler bağlantılarını yaratma ve yapıdan firar etme arzusunu gösterir bize makinesel öz-üretim. Dil, üst bir makine olarak görülür; ancak ona bir makine özelliği veren şey dilin grameri olamaz; tersine bu grameri bir soyut makine haline getiren şey, sözcelemin serbest akışları üzerindeki iktidar-arzu düzenlemeleridir; makinesel düzenlemelerdir. Sorun işte bu makinesel düzenlemelerin kaçış çizgilerinin analizini yapabilmektir. Dil, içindeki sözcelem akışlarının ve minör kullanım biçimlerinin çokluğu yoluyla yeni bağlantılar kurar; beden dili, argo, kekemelik v.b. Nietzsche'nin gramere yönelik kavgası da yeni bir anlam kazanır böylece. Eğer dilin içerisinde hala yaşayan bir Tanrı varsa, bunun sebebi Tanrıyı üreten sözcelem biçimleriyle ilgilidir; dua, itaat, itiraf teknikleri, yemin, vicdan azabı gibi.

²⁴ Allopoiesis, kendinden başka bir şey üreten makinesel süreçtir. Örneğin Fordist ve Taylorist üretimin simgesi “bant” tipi üretimde bir makine olarak “bant” sürekli olarak kendi dışındaki şeyleri üretmek üzere örgütlenmiştir. Ürün, üretim sürecinden kopmuştur. Ürün, üretim sürecine aşkındır. Buna karşın otomobil hız üreten bir makine olarak öz-üretimseldir. Arzulayan-makineler de öz-üretimsel eksende düşünülmelidir. Arzunun bağlantıları, mümkün bir “dışarı”yla ilişki halindeki için bağlantılardır. Öz-üretimsel arzulayan-makineler açısından bağlantıların aşkın bir yapısı olamaz; çünkü ürün, üretim süreci tarafından içerilir.

²⁵ Toplanış kavramını, “assemblage” kavramının karşılığı olarak kullanıyoruz. Toplanışlar arzuların, bedenlerin, akışların bir araya geldiği içinlik düzlemleridir. Bir toplanış, molar ve dikotomik ayrımları tümüyle iptal eder ve çoklukların özgür eylemiyle ortaya çıkar. Molar ve moleküler çokluklar birbirlerinin içerisindeyler. Toplum bir toplanış olarak her iki çokluk türünün bağlantılarını taşır ve moleküler çokluğu bir kaçış çizgisine doğru geliştirir.

Biz, dilin bu makinesel örgüsünü derinden sezen bir filozof olan Wittgenstein'ı burada anmak istiyoruz; çünkü o, *Felsefi Soruşturmalar*'da ilk dönem eseri *Tractatus*'un aksine arzuyu, emiri, beklentiyi, dil oyunları içerisinde makinesel bağlantılara açan bir bakış açısını da kullanır. Emir, kendi pratiği içerisinde kendi gerçekleştirmesini emreder, arzu bir eksiklik metafiziğinden koparılır bu eserde ve dil ve yaşam biçimi arasında inanılmaz doğrudan bağlantılar kurulur. Şimdi Wittgenstein için sorun, hakikatin geleneksel biçim-içerik uyumundan kopmaktır. Anlamı belirleyen bir tümce ve onun karşılık geldiği gerçeklikle uyumu olduğuna yönelik önyargıyı aşındırır Wittgenstein. Artık böylesine bir uyum metafiziğinin Kartezyen köklerinin daha çok farkındayız. Wittgenstein, karşılık ve uyum kuramından, kullanım ve dil oyunlarına doğru sıçradığında sözünü ettiğimiz makinesel ilişkileri kavramanın yepyeni bir yolunu icat etmişti.

“tümceyi bir alet olarak gör, anlamını da kullanım olarak”(Wittgenstein 2005: 144)

3.3 *Anti-Oedipus*'u Okumak

“Dışarıda yürüyüşe çıkmış bir şizofren, analistin divanına uzanmış bir nevrozikten daha iyi bir modeldir. Bir nefes temiz hava, dışarıdaki dünyayla bir ilişki.”

Deleuze & Guattari

Doğa, virtüel ve dinamik bir üretim sürecidir. Bu açıdan doğa-kültür karşıtlığı yeniden düşünülmeli ve aşındırılmalıdır. Üretim açısından doğa ve kültür arasında bir dikotomi mümkün olmadığı gibi üretim süreci ve ürün gibi bir karşıtlık da mümkün değildir. Ürün, üretim sürecine içkindir. Benzer şekilde üretimin öznesi de üretim sürecinden bağımsız ve ayrık bir özne değildir; üretimin öznesi ve ürün, üretim süreci içerisinde doğar ve gelişir. *Anti-Oedipus*, felsefenin verili karşıtlıklarını ve dikotomilerini yıkmayı dener bu açıdan.

Anti-Oedipus'un gelişim çizgileri süreçler, oluşlar ve makinesel bağlantılardan oluşur. Doğa, süreçler ve bağlantılar yoluyla çeşitlilik kazanır. Bitkinin ışıkla bağlantısı makinesel bir bağlantıdır; fotosentez bir üretim sürecidir; hayvanın çevresiyle bağlantısı da öyle. Bu açıdan organizma ve mekanizma modelleri üretimin makineselliğini kavramada yetersizdir. Mekanizma açısından yalnızca dışsal ilişkiler kavranılabilir. Hayvanı ve bedeni mekanizma olarak düşünen Descartesçi tıbbi düşündüğümüzde her şeyin hareket fiziğiyle açıklanmaya çalışıldığı bir çerçeve buluruz. Organizma modeli açısından ise sorun daha da karmaşıktır. Organizma hücreden dokuya, dokudan organlara ve organlardan organizmaya doğru giden

hijerarşik bir örgütlenme biçimini esas alır. Gerçekten de bedenimize, topluma ve giderek yaşamın organik ve inorganik bütünlüğüne bu hakikati dayatan organizma modelinin kendisi, bütün ve parça arasındaki ilişkinin yanlış anlaşılmasına dayanır. 19.yy'ın pragmatistlerinde özellikle Herbert Spencer'in metinlerinde toplumu bir organizma olarak kavrama girişiminin başarısızlıklarını görebiliyoruz artık.

Makinesel bir bakış açısından söylenebilecek şey şudur ki ağızla meme arasındaki ilişki makinesel bir ilişkidir; meme süt verirken ağız ona eklenen bir makinesel bağlantı oluşturur. Ancak bu bağlantılar sürekli değildir; ağızla meme arasındaki bağlantıyı koparan başka bağlantılar da var olabilir. Ses ve kulak, göz ve yüz arasındaki başka bağlantılar süreksiz bir şekilde birbirlerinin içine sızar. İşte *Anti-Oedipus*'un üretim ekseninde düşündüğü sorunların kaynaklarından birisi de burada bulunabilir. Eğer bağlantılar sürekli olsaydı o zaman toplumsal bir üretimi sağlayacak kolektiviteler hakkındaki bir teoriyle yetinebilirdik; oysa bağlantılar süreksiz olduğunda daha tekil ilişkilere odaklanmak gerekir; tekil, minör ve moleküler bakış açıları geliştirmek gerekir. Peki nedir bu süreksizlik ve nasıl işler?

Makinenin teknolojik modelinden onu içerecek şekilde koptuğumuzda makinesel bağlantının göçebe ve hareketli doğasına doğru ilk adımları atmış oluruz. Artık sorumuz bu bağlantıların nasıl kurulduğuna ve nasıl başka bağlantılarla yer değiştirdiğine odaklanacaktır. *Anti-Oedipus*'un yaratıcı izlekleri işte bu bağlantıların kuruluşları bağlamında, toplumsal üretim ve arzu üretiminin sentezleri etrafında gelişen öznelliklerin şizoid yatırımları nasıl destekleyeceği sorusuyla ilerleyecektir. Şizofrenik yatırımlar bir toplumun ya da kolektivitenin kendi kaçış çizgileri içerisindeki başkalaşım potansiyellerine işaret eder. Ancak paranoid yatırımlar, hiyerarşik, sabit öznelliklerin üretimini destekler. Elbette her yerde bu iki toplumsal yatırım tarzının kesişimini buluruz. Her hareket kendi kaçış çizgileri etrafında moleküler başkalaşım tarzlarına ve sabit, hiyerarşik çizgilere sahiptir. *Anti-Oedipus* için sorun, bu yatırım tarzlarını şizoanalitik açıdan ayırd ederek moleküler kaçış çizgilerinin bir haritasını çıkarmaktır. İşte “arzu kendi bastırılışını nasıl arzular?” sorusu bu açıdan *Anti-Oedipus*'un gündemindedir.

Michel Foucault *Anti-Oedipus*'a yazdığı önsözde bu kitabın “faşizan olmayan bir yaşama giriş” olduğunu söyler. İçimizdeki, beyinlerimizdeki faşizm nasıl üretilir? Bedenimizi ve arzularımızı bastırmamızı bizden isteyen Oedipal yapılardan nasıl kaçabiliriz? İktidar-arzu makinelerini kırarak hiyerarşik olmayan bir göçebe-arzu dinamiği nasıl üretilebilir? İmajsız ve temsili olmayan bir politika düşüncesine varmak için *Anti-Oedipus* tüm bu güzergâhları kullanacaktır. Eğer strateji ve taktik arasında hala bir ayırım yapma olanağımız varsa söyleyebiliriz ki *Anti-Oedipus* bir taktik kitabıdır. Todd May'in yaptığı ayırım üzerinden

düşünecek olursak stratejik siyaset felsefeleri, “Ne Yapmalı” sorusu etrafında çalışırlar. Ancak taktik siyaset felsefeleri çok daha incelikli iktidar ve arzu düzenlemelerine açılırlar. Bu yüzden Todd May’in *Deleuze*’ü “bir kimse nasıl yaşayabilir?” sorusuna odaklanır²⁶. Yine de şu unutulmamalıdır ki *Anti-Oedipus* politikaya yerleşik bir ayırım olarak strateji ve taktik ayırımını bir dikotomi üretecek şekilde kullanmaz. Bu, Deleuze’ün teori ve pratik ayırımını aşındırmasından da anlaşılabilir. Teori ve onun uygulanışı olarak pratik kavramları özellikle Marksist felsefe içerisinde incelikle birbirinden ayırt edilmişti. Bununla birlikte sorun, teori ve pratiğin birbirinden ayrı etkinlikler ve üretim süreçleri olarak düşünülmesiyle birlikte zemin değişti. Pratik, sanki bir yaratım süreci değil de sadece teorinin hayata geçirilmesi olarak algılandı. Deleuze için sorun, pratiği teorinin bir temsili ve kopyası olarak düşünmekten kaynaklanıyordu. Eğer pratik, teorinin yalnızca bir kopyası olsaydı sorunun kaynağı ve çözümü aynı yerde yani teoride aranmalıydı. Ancak ne pratik teorinin sadece bir kopyasıydı ne de teori pratiğin bir temsiliydi. Tam tersine teori, pratik için gerekli kavramsal alet çantalarını ve sözcük akışlarını üretirken pratik de teoriye yeni düşünme yaylaları sunuyordu. İşte bu açıdan yepyeni bir kavramla karşı karşıyayız: paralel olmayan evrim²⁷

Deleuze ve Guattari’nin felsefeye egemen olan kavram çiftlerini düşünmede geliştirdikleri yeni teknikler rizomatiktir²⁸. Rizomlar, çapraz ve iç içe bağlantılardan oluşan çokluklardır. Her rizom hiyerarşik bağlantıların içine sızar ve rizomatik ağları yaratır(Deleuze ve Guattari 1988: 7). İşte teori ve pratiğin ağaç biçimli ve hiyerarşik modellerinden kopmak, teori ve pratik arasındaki rizomatik bağlantıyı işletmek için gereklidir.

Deleuze ve Guattari, biçim ve içerik arasındaki ilişkiyi de Kafka okumaları yoluyla yersizyurtsuzlaştıracaklardır. Artık biçim basitçe içeriğin ifadesi değildir; öz ve ilinek, madde ve form arasındaki yerleşik düşünüşten kutulmayı denerler Kafka incelemelerinde. Biçim içeriğin itkisidir artık, onu yeni düşünme ve eyleme alanlarına açar. Biçim, klasik biçimciliğin aksine içerikle sadece dolayimli bağlantılar kurmaz; biçim ve içerik birbirlerine içkindirler. Çapraz ve iç içe bağlantılar yoluyla düşüncenin dogmatik imajlarını kırmayı dener Deleuze ve Guattari.

²⁶ Todd May, *Deleuze* çalışmasında yaşam eksenindeki üç soruyu birbirinden ayırt eder. Birincisi Antik Yunan felsefesinin “bir kimse nasıl yaşmalıdır” sorusudur. Ancak modernizmle birlikte sorunun kaynağı eylem üzerinde yoğunlaşır ve soru “bir kimse nasıl eylemelidir” e dönüşür. May’e göre Deleuze felsefesi soruyu “bir kimse nasıl yaşayabilir” olarak sorar. Bu soru, zorunluluk mantığından ve şart kipinden kurtarır yaşam sorusunu ve düşünceyi yeni potansiyellere açar(Todd May 2005).

²⁷ Aparallel evolution kavramı asimetric ilişkilere gönderme yapar ve sentezlerden doğar. İnsanın alet kullanması süreci aparallel bir evrimle mümkün olmuştur.

²⁸ Rizom kavramı için bkz. Anahtarlar bölümü.

Michel Foucault, *Anti-Oedipus*'un bir etik kitabı olduğunu söylüyordu, faşizan olmayan yeni bir yaşama giriş için bir etik kitabı. Şimdi *Anti-Oedipus*'un güzergahlarını okumaya girişiyoruz.

3.3.1 Arzulayan-makineler ve Arzulayan-üretim

Eksiklik nedir ve nasıl çalışır? Eksiklik nasıl üretilir? *Anti-Oedipus*'un ilk bölümü olan *Desiring-Machines*'in eksenlerinden birisi de eksikliğin, arzunun makinesel bir bağlantısı biçiminde üretildiğini göstermeyi hedefler. Eksiklik ne arzunun doğasında ne de deneyimin kendisinde içerilmiştir; tersine, eksiklik toplumsalın içerisinde üretilir. İşte bu, arzulayan-makineler için en kritik anlardan birisidir.

Anti-Oedipus, üretim eksenini aracılığıyla arzuyu ailesel ilişkilere hapseden ve böylelikle eksikliğe kurucu bir rol verebilen psikanalizin temel çatısını aşındırmayı dener. Ancak Eugene Holland'ın *Anti-Oedipus* okuması bize eksikliğe ilişkin daha incelikli bir okuma önerir. Gerçekten de eksiklik hangi bakış açısından mümkündür?

Eksiklik ancak bilinç perspektifinden mümkündür; bilinçdışı açısından ise eksik olan ne bir nesne ne de deneyim mümkündür. Bilinçdışı açısından deneyim gerçektir. Bu ayrım, olanaklı ve gerçek deneyim arasındaki ayrıma benzer. Olanaklı deneyim ancak bilinç açısından soyutlanabilir ve bu yüzden felsefe tarihinin büyük rasyonalistleri pür deneyimin koşullarını araştırmışlardır. Peki, gerçek deneyimin koşulları? Eksiklik ve olanaklı ve pür deneyim bilinç açısından mümkünken, üretim ve gerçek deneyim bilinçdışı perspektifinden mümkündür. Eksenimiz eğer eksiklikse, arzuyu imkânsıza götüren bir bilinç kategorisinde dolaylılamak zorunda kalırız.

Deneyimlerimiz içerisinde “hep bir şeyler eksik” hissine kapılmamız arzunun kendi doğasından kaynaklanmaz; bu durum, arzunun makinesel düzenlemelerinin bir konumu ve konjektürünün sonucudur. Eksiklik kategorisi Lacancı anlamıyla haz, tatmin ve arzu arasındaki incelikli bir ayrım yoluyla bile olsa, özneyi imkânsızın zincirinden kurtarmayı başaramaz. Çünkü özne, ancak Babanın Yasası devreye girdiğinde ve simgesel evren özneyi kuşattığında var olabilir; yasaya boyun eğerek özneleşir. Arzu, özneyi yasanın ardındaki gizli çekirdekle ilişkilendirdiğindeyse sürekli olarak ensest yasağıyla karşılaşır. Freud için eksik olan bir nesne olabilse de Lacan için eksiklik Fallus'un kendisidir. Fallus, doğrudan doğruya penisin göstereni olmasa da simgesel düzen içerisindeki çağrışımları penisin eril kodlarından sıyrılamaz. Helene Cixious ve Luce Irigaray'ın sözünü ettikleri “phallogocentrisizm”

eleştirisinden Lacan da payına düşeni alır bu yüzden. Arzulamanın dinamiği eksikliğin çelişkili mantığına terk edilemez. Eğer eksiklik mümkün olsaydı onun eksikliğini de düşünmek zorunda kalacaktık. Ama gerçekten de eksiklik bir deneyim içerisinde mi yoksa bir olay içerisinde mi hangi durumda mümkün olabilirdi ki? Eksikliğin bakış açısı, arzuyu bir tür trajik sarmala götürüyor, o halde şunu söylüyoruz: eğer eksiklik mümkünse bu, eksikliğin eksikliğini de mümkün kılar ve onun eksikliğini de: Negatifin sonsuz sarmalı. Eğer eksiklik mümkünse bu, arzunun aile içerisindeki Oedipal kodlarca kuşatılmış olmasındandır. Eğer eksiklik mümkünse bu, arzulayan-makineleri kendi öz-üretimsel süreçlerinden koparan toplumsal üretim tarzlarından yani arzunun toplumsal yatırım tarzlarından dolayıdır. *Anti-Oedipus* bu yüzden eksikliğin negatif ve trajik arzu mantığını karşısına alır ve onu ötesine geçmek için kullanır. Arzulayan-üretim bir toplum ya da kollektivite içerisindeki arzu yatırımlarının üretimidir. Nasıl ki emeğin üretimi toplumsal ve ürünleri gerçekse, arzulayan-üretim de toplumsaldır ve gerçektir. Nasıl ki emek, emek-gücü halinde bir meta olarak alınıp satılabilir bir nesneye dönüştürülerek asıl yaratıcı gücünden soyutlanırsa arzu da arzulayan-makinelerin belli bir örgütlenişinden dolayı üretiminin olumlayıcı dinamiklerinden koparılıp kendi kendini baskılayıcı biçimlerde yerliyurtlulaştırılır. Kendi bastırılışını arzulayan bir arzu-makinesi, Oedipal yapıda sıkıştırılmış bir bağlantıdan kaynaklanır. Aile ve onun imajları arzunun tüm nesnelere kuşatacak şekilde genişler ya da arzulayan-makinelerin toplumsal bağlantılarını koparır. Özellikle ikinci bölüm olan *Holy Family*'de psikanalizin kapitalizmle ortaklığı su yüzüne çıkarılacaktır.

Freud zaten bilinçdışı arzuyu kapitalist bir yatırım olarak görmüyor muydu?

“gündüz düşüncesi, bir rüya için pekâlâ girişimci rolü oynayabilir; ama söylendiği gibi girişimcinin bir fikri ve bu fikri uygulayacak girişim gücü vardır, ama sermayesiz hiçbir şey yapamaz; sermaye verecek bir kapitaliste ihtiyaç duyar. Önceki günün düşünceleri ne olursa olsun, rüyanın ruhsal sermayesini sağlayan kapitalist de bilinçdışından gelen bir arzudur”(Freud 1998: 675)

Babanın yasası, patronun emri ya da itaatkâr öznenin iki kipi. Her şey gibi itaat de üretilir; normlara uymayı, kuralları izlemeyi öğütleyen Oedipus yoluyla üretilir. İtaatkâr öznelere için arzunun toplumsal gerilimlerinin hafifletilmesi ve arzulayan-makinelerin çoklukla bağlantılarının koparılması aile yoluyla gerçekleşir. Ancak aile yine de Oedipus'u izler, aile Oedipus'un çocuğudur tersi değil.

“aile Oedipalleştirmenin nedeni değil, taşıyıcısıdır”(Buchanan 2008:72)

Arzunun bağlantılarının yalnızca aileyle sınırlandırılarak üretimselliğinden koparılması ancak Oedipus yoluyla ama aile içerisinde mümkündür. Bu açıdan, kapitalist

sermayenin emek gücüyle karşılaşması gibi Oedipus da arzulayan-makinelerle karşılaşır. Ama Oedipus daha en başından beri arzulayan-makinelerin ve arzunun üretimini tanımıyor muydu? Peki, Oedipus nasıl üretildi? Ensest arzusu yoluyla mı?

Öncelikle üretim eksenine yeniden dönmemiz gerekiyor. Çünkü üretim eksenine bize *Anti-Oedipus* için hareket çizgisi olan bir karşılaşmayı anlamamız için ihtiyaç duyduğumuz kavramsal dokuyu verecek. Bu karşılaşma, emek ve sermaye akışları arasındaki karşılaşmadan doğan kapitalizmdir. Gerçekten de kodlarından sıyrılmış iki güç ve iki akışın olağanüstü karşılaşması olmaksızın kapitalizm mümkün olamazdı. 18.yy artık zenginliğin biçim olarak dönüşümüne işaret ediyordu. Toprak üzerindeki mülkiyet rejimi zenginliğin yeni formlarına direnemiyordu. Bu yeni zenginlik formları daha çok üretim araçlarının mülkiyetine doğru evrilmekteydi, yani sermaye kendisini üst-kodlayan toprak mülkiyeti rejimlerinden yersizyurtsuzlaşmıştı. Öte yandan emek de despotik dönemin toprak işçiliği ya da serflik biçimlerinden kopmakta, işçi kitleleri kırlardaki kıtlıklar sebebiyle hızla büyük kentlere doğru göçmekteydiler. Emek-gücü ve sermayenin paralel olmayan evrimleri ve göçebe akışları kapitalist makineyi yaratmıştı. Ancak yine de üretim eksenine bir anti-üretim eksenine birlikte varoluyordu. İşte *Anti-Oedipus*'un en radikal taraflarından birisi, üretim ve anti-üretim eksenlerini kapitalizm için de tartışmaya açabilmiş olmasıdır.

Üretim eksenine bir kıvrım gibi katlanır ve iki eksen yaratır: 1-üretimin üretilmesi(production of production) ve 2- karşı-üretimin üretilmesi(production of anti-production). Üretimin üretilmesi, arzulayan-üretimin toplumsal üretime açılmasını sağlarken karşı üretim güçleri arzulayan-üretimin bağlantılarını bir toplumun, kolektivitinin ama aslında bir bedenin bilinçdışında kaydederek. Sözü ettiğimiz karşılaşmanın asıl çizgisi şimdi daha açık görülebilir. Arzu makineleri ve organsız beden arasındaki karşılaşmadır söz konusu olan ve bu hareket çizgisini kaybedersek *Anti-Oedipus*'un karmaşık bağlantılarını yakalamak da zorlaşabilir. Peki, ne tür bir karşılaşmadır bu ve nerede gerçekleşir? Zihnin içinde mi ya da toplumsalın? Peki ya bilinçdışının? Gerçekten de bilinçdışının nerede olduğunu sorsak ne yanıt verirdi Lacan? Belki Freud açısından durum daha basit ve açıktı; bilinçdışı kendisini gösrgeler şeklinde semptomlar biçiminde dilin, jestin, şakanın, dil süreçlerinin ve rüyaların içinde gösteriyordu. Oysa Lacan bize bilinçdışının hiçbir yerde olduğunu söyler yani her yerde ama hiçbir yerde. Peki, *Anti-Oedipus*'un sözünü ettiği karşılaşma nerede gerçekleşir? Gerçekten de bilinçdışını referans alabiliriz ama bu karşılaşmanın belirlenebilecek tek bir "yer" i yoktur. Bu karşılaşmayı anlamamızın bir yolu da özne ya da nesnelere değil güçler ve akışların karşılaşması olduğunu akılda tutmaktır. Güçler birbirinin içine nüfuz edecek, akışlar bir diğerinin akışına katılacak ve yeniden ayrılacaktır.

Sorunumuz işte bu karşılaşmaların koşullarını ve hangi sentezlerle çalıştığını anlamaktır. Üretim güçleri olarak üretilen azulayan-makineler ile karşı-üretici güçler olarak üretilen organsız bedenler arasındaki karşılaşmalar bizi üretim sorununu daha da derinleştiren sentezlere götürüyor.

Gerçekten de bir sentez nedir ve nasıl çalışır? Sentez basitçe şeyler, öznel ve nesnel arasındaki niceliksel ya da niteliksel bir kesişimden ötede nasıl gerçekleşir? *Anti-Oedipus*'taki sentez düşüncesini kavramak için öncelikle sentezin diyalektik tanımından kurtulmak zorundayız. Sentezi aşamalarla ilerleyen düz ya da sarmal bir çizgi içerisinde düşünen diyalektik mantığın aksine Deleuze ve Guattari sentezi süreçler içerisinde kavramayı denerler. Ancak sentezlerin dünyası özne ve nesnelere, şey ya da özdeşliklerin sentezi değildir. Sentezin sahnesinde güçler, akışlar, kıvrımlar, çizgiler ve makineler iş başındadır. Her sentez yeni bir bağlantı oluşturur; işte üretimin eksenini bağlantılar yoluyla oluşan sentezler dünyasında tanımlanabilir. Deleuze'ün *Difference and Repetition*'da özgün bir sentez fikrini işlettiğini biliyoruz. Bu açıdan *Anti-Oedipus*'taki sentez düşüncesi *Difference and Repetition*'ın izlerini büyük ölçüde taşır.

Difference and Repetition'da yapılan pasif sentez ve aktif sentez ayırımına yakından baktığımızda bu ayırımın özellikle içkinlik düşüncesiyle ilgili olduğunu anlarız. Pasif bir sentez, sentez ve sentezin bileşenleri ayırımına izin vermeyen iç içe dokunmuş bir sarmal halinde gelişir. Origamiyi düşünelim. Origamide makas, ip gibi hiçbir dışsal nesne biçimlendirme süreçlerine sokulmaz; yani tüm kıvrımlar ve katlanmalar kâğıdın kendi gücünde içerilmiştir. Bir gemi olmak şu önümde duran beyaz kâğıda içkindir bu açıdan. Ancak yine de el devreye girer, kâğıt kendi kendine katlanmaz diyebiliriz. Ancak eli, kâğıdı katlayan ve origamiyi yapan olarak görmek yerine katlanma ya da kıvrılma eyleminin bir süreci ve *olayı* olarak görmeyi denediğimizde pasif sentezin mantığına biraz daha yaklaşmış oluruz. Evet, tam da Nietzsche'nin dediği gibi orada hiçbir fail yoktur; sadece eylem, saf eylem. İşte aynı origamide olduğu gibi pasif sentez de zihinle, zamanla, bilinçdışıyla sentezlenir. Her ne kadar *Anti-Oedipus* pasif ve aktif sentez ayırımını sürdürmese ve sentezlerin sözcük içerisinde ve göstergesel bağlantılar yoluyla çoğalışını resmetse de pasif sentezin içkin niteliği *Anti-Oedipus* için yol göstericidir. Bu anlamda, pasif sentez Deleuze için hem temsilden, hem Babanın Yasası'ndan ve Oedipus'un evreninden kurtulmanın bir yoludur hem de içkinliğin bilinçdışı dinamiğini çözme yolu sunar ona.

“pasif sentezler, özgün bir içkinlik felsefesi oluşturma sorunu aynı zamanda ‘gerçek dünya’ kavrayışını yitirmeksizin çözebilmede Deleuze'ün araçlarıdır.”(Buchanan 2008: 52)

Anti-Oedipus'un sözünü ettiği ilk sentez Bağlayıcı Üretim Sentezi'dir(Connective Production Synthesis)²⁹. Buradaki “bağlayıcı” terimi meme-ağız arasındaki ilişkide içerilen bağlantıdır. Makineler, arzulayan-makineler bağlayıcı sentezin süreçleriyle bağlantılar geliştirirler. Buradaki “üretim” terimiye sentezin genel karakterini vermektedir bize. Meme-ağız, ses-kulak ilişkisi üretkendir; yeni duyumlar, maddeler, bağlantılar ve kopuşlar bu sentez yoluyla üretilir. Bağlayıcı Üretim Sentezinin dilsel kipi “ve... ve”dir. Meme ve ağız ve ses ve kulak ve göz ve yazı gibi. Ancak burada unutulmaması gereken en önemli taraf belkide bağlantıların moleküler ve parçalı doğasıdır. Neden meme ve ağız bağlantısını bu sıklıkla kullanır Deleuze ve Guattari? Çünkü anne ve çocuk gibi iki majör kendilik var olmadan önce meme-ağız bağlantısı mevcuttur. Bu bağlantı göz ve yüz bağlantısıyla koparılabilir de ama psikanalizin sözünü ettiği annenin bedeniyle bütünleşme ya da kendisini o bedenle bir bütün hissetme durumunun yarattığı travmatik kopuş ve anksiyete varsayımı eritilmiş olur kısmi ve parçalı bağlantılar yoluyla³⁰. Aslında *Anti-Oedipus* için Bağlayıcı Üretim Sentezi doğanın üretim sürecinin de dinamiğidir. Gerçekten de yaşam, bağlantıların üretilmesiyle çeşitlenen ve farklılaşan potansiyellerden oluşmaz mı? Bitkinin ışıkla bağlantısı yoluyla fotosentez sürecine girmesi örneğin. Hep yüceltilen insanın alet yapması süreci de böyle bağlantıların, karşılıklı paralel ve paralel olmayan evrimlerin, yersizyurtsuzlaşmaların ürünü değil midir? *Homo Faber*, bu yersizyurtsuzlaşmalar ve yeni bağlantılar olmasa yine de var olabilir miydi? Sürekli insanbiçimci bir bakış açısından bakıldığında insanın alet yapması bir devrim ya da ilerleme olarak görülerek bağlantıların ürettiği tesadüf ve zorunluluk süreçleri görmezden gelindi. Şöyle düşünebiliriz belki de Deleuze ve Guattari’yi izleyerek: ağaçta önyak ya da pençe işlevi gören organlar, primatın ağaçtan inmesi ve ayağa kalkmasıyla yersizyurtsuzlaşmıştı. Artık pençe ya da önyak değildiler ama el de değildirler henüz. Yersizyurtsuzlaşmanın diğer tarafındaysa ağaçtaki dal vardı. Ağaçtaki dalın eldeki bir sopaya dönüşmesi için yurdundan koparılması gerekti. İşte yurdundan kopan ağaç dalının yersizyurtsuzlaşmış pençelerle karşılaşmasıyla yeniden bir yerliyurtlulaşma gerçekleşti. Sopa ve el birbirleri içinde dal ve pençelere yoluyla evrimleştiler. Meme-ağız, sopa-el, göz-yüz gibi bağlantılar Bağlayıcı Üretim Sentezi içinde yeni bağlantılar üretirler. Bilinçdışı açısından Bağlayıcı Üretim Sentezi kayıt süreçleri için gerekli en temel çalışma çizgisini verir. Dürtüler, itkiler, kısacası tüm arzulayan-makineler Bağlayıcı Üretim Sentezi süreciyle bağlantılarına kavuşurlar. Bu sentezin iki dinamiği “üretim” ve “bağlantı” arzulayan-makinelerin bilinçdışı çalışma kıvrımlarının güzergâhlarını oluşturur. Ancak bağlantıların sürekli olmadığı “kaygan

²⁹ Bağlayıcı Sentez için bkz. *Anti-Oedipus* s. 1-9, 76-83.

³⁰ Kısmi-nesnelere ya da parçalı-nesnelere tartışması, *Anti-Oedipus*'un en temel tartışmalarından birisidir. Deleuze ve Guattari bu tartışma ekseninde öncelikle Melanie Klein ve Lacan üzerinde yoğunlaşırlar. Bu tartışmada Melanie Klein kısmi-nesnelere işleyişini betimledikten sonra yeniden Oedipus'u devreye sokmakla, Lacan ise *objet petit a*'yı Baba'nın Yasası altında üst-kodlamakla eleştirecektir

zemin”lerdeyiz. İşte süreksizliğin asıl anlamını kavramak için bir diğer sentez türü olan Ayırıcı Kayıt Sentezi(Disjunctive Register Synthesis)’ne geçmek zorundayız.

Ayırıcı Kayıt Sentezi bilinçdışı üretimlerin ve öznelliklerin üretilmesi sürecinin kesişiminde gerçekleştiğinden üretim süreci olarak arzulayan-makineler ve organsız beden olarak adlandırılan karşı-üretim güçlerinin karşılaşmasının zirvesini oluşturur. Üretim karşı-üretimle ve arzulayan-makineler organsız bedenle karşılaşır. Buradaki “ayırıcı”nın anlaşılması için süreksizlik eksenini hatırlamamız gerekiyor. Meme-ağız ilişkisi kendi üretimselliği içerisinde kesintilerle karşılaşarak başka bağlantılarla yer değiştirebilir. Bir bağlantı bir başka bağlantıyı çaprazlama keserek kendi çalışma süreçlerini hızlandırabilir. Parçalı ve kısmi bağlantılar süreksiz biçimde birbirlerinin içine sızarlar ve meme-ağız ilişkisini kopararak ses-kulak ya da dokunma duyumundan kaynaklanan bağlantıları yerliyurtlulaştırabilirler. İşte bu anlamıyla Ayırıcı Kayıt Sentezi bir kimsenin belli bir haz ya da arzulayan-makinelerin tek bir biçimine takılıp kalmasını önler. Tekrarın dinamiğini geliştirir. Ancak bu sentezin içindeki “kayıt” süreçlerine de odaklanmak gerekecektir. Organsız Beden yoluyla Ayırıcı Sentez parçalı bağlantıların çoğalmasını sağlar. Annenin “yüz”ündeki iktidardan kurtarır belki de memeyle bağlantı halindeki ağzı. Ancak bilinçdışı süreçlerin kayıt edilmesini de sağlayan bu sentezin süreçleridir. Ayırıcı Kayıt Sentezi’nin ifadesi bu yüzden “ya/ya” da dır. Saplantıyı düşünelim; bir arzu nesnesi kutsanmış aşırı değerle kaplanmış ve öznenin yeni bağlantılar kurmasını engelleyecek şekilde tüm arzu evrenini doldurmuştur. Saplantı içerisinde belli bir nesne, fantezi ya da imaj, arzulayan-makinelerin tüm ortamını kuşatacak şekilde üretilmiştir. İşte Ayırıcı Kayıt Sentezi arzulayan-makinelerin bu daralmış ortamını patlatır ama bilinçdışından gelen tüm tortuyu da psikeye kaydeder. Organsız Beden açısından Ayırıcı kayıt sentezinin en kritik yanı işte bu kayıt süreçlerinin toplumsal üretimle ve socius’un kodlarıyla ya da üst-kodlarıyla karşılaşmasıdır. Bilinçdışı kayıtlarla, üretim ve karşı-üretimlerle, bağlantı ve ayrılışlarla iç içe doğan sentez Birleştirici Tüketim Tamamlanma Sentezidir(Conjunctive Consumption Consummation Synthesis). Peki, bu sentez nasıl işler?

Öznelliklerin oluşumu minör kendilikler etrafında gelişebilir ancak. Birleştirici Sentez işte bu çizgide gerçekleşir ve arzulayan-makinelerin tüm üretimlerini “tüketir” ve ayırıcı sentezin ayrımlarını “tamamlar”. Faşist bir özneliği mümkün kılan nedir? Bizim sorumuz açısından yani “arzu kendi bastırılışını nasıl arzular” sorusu açısından Birleştirici Sentez son derece kritik bir çizgide yer alır. Bilinçdışı enerjiyi bir kendiliğe dönüştüren süreçlerle karşı karşıyayız artık. Faşizmin arzu politikasını çözümlmek için faşizan arzu yatırımlarına odaklanmak gerekecektir; kitlelerin kendi bastırılışlarını niçin arzuladığını çözümlmek için şizod ve paranoid yatırımların kesişimini incelemek gerekecektir. Bu açıdan faşizmin cinsellik

ve arzu rejiminin pornografik doğası ve faşizmin beden politikasını çözümlmek önem kazanacaktır. Ancak faşizm Hitleri ve yarattığı sistematik kıyımı da içerecek şekilde daha geniş bir kavram olarak düşünölmelidir. Foucault'un sözünü ettiği anlamda beyinlerimizdeki ve duygularımızdaki faşizmi de içerecek şekilde genişletilmelidir. Pornografi ise bir tür görme ve hakikati gösterme tarzı olarak anlaşılmalıdır. Tümüyle şeffaflaştırılmış ve her açıdan görünür kılınmış ve aslında tüketilecek hiçbir şey kalmayınca dek tüketilmiş bir temsil tarzı olarak düşünölmelidir. Özellikle Eugene Holland'ın okumasında Birleştirici Sentezin ayrımcılık ve ırkçılığın şizoanalizi için önemli bir uğrak olarak okunduğunu göz önünde bulundurmalıyız. Irkçı, cinsiyetçi ve ayrımcı çizgiler yalnızca ideoloji perspektifinden okunamaz; ideoloji açısından arzu yatırımları hep bir üst-kodlamaya götürür bizi. Ancak sorun, ayrımcı ve ırkçı ya da cinsiyetçi kendiliklerin nasıl üretildiğidir. Şizoanaliz açısından bu, paranoid yatırımları destekleyen iktidar-arzu makinelerinin çalışması yoluyla gerçekleşebilir.

Bilinçdışının bu üç sentezinin psikanaliz tarafından nasıl kullanıldığını çözümlmek için *Anti-Oedipus* "paralojizm" terimini kullanır. Paralojizm terimi hatalı bir çıkarıma gönderme yapar; evet psikanaliz bilinçdışının sentezlerini ve arzunun üretkenliğini keşfetmiştir ama sentezleri hatalı bir "yorumlama" sürecine tabi kılmıştır; öte yandan üretken arzuyu da Oedipal zincirlerde hapsederek negatife mahkûm kılmıştır. Şimdi sorunuz bu paralojizmlerin sentezleri nasıl kullandığını çözümlmektedir.

İlk paralojizmin adı Dışdeğer Biçme paralojizmidir. Bağlayıcı sentezin üretimleri bu paralojizmin temel itkisidir ve psikanalizin belki de en temel hatalarından birisini oluşturur. Psikanalizin niçin penise ya da Lacancı anlamıyla "fallus"a aşırı değer biçtiği sorgulamamız gerekiyor öncelikle.

"psikanalizin ilk paralojizmi, dışdeğerbiçme paralojizmidir: psikanaliz ayrıştırılabilir bir kısmi nesneyi-penis-tüm öznelerin onun eksikliğinin niteliklerinin gücü yoluyla türediği, adı fallus olan bağımsız tam bir nesneye dönüştürür"(Buchanan 2008: 68)

Eksiklik olarak arzu dinamiğinin kurulması için psikanaliz, bir nesneyi-penis-diğerlerinden ayırt ederek yanlış yönde yorumlamaya başlar ve sanki boyu eninden uzun olan her şeyi bir penismiş ya da bu penisin temsilleriymiş gibi kullanma eğilimi gösterir. Bu, en iyi Freud'un rüya yorumlarında görülecektir. Peki neden bir nesneyi diğerlerinden ayırma ihtiyacı duyar psikanaliz ve neden bu nesne penistir? Öncelikle eksiklik için majör bir gösteren gereklidir ve bu da "phallogocentrism" açısından penistir. Arzulamanın yapısı artık bu gösterenin üst-kodlayıcı mantığı tarafından işletilecektir. Neden meme-ağız bağlantısı ya da çağrışım zincirlerinin herhangi başka bir parçası değer de penis? Aslında temel sorunlardan

birisi çağrışım zincirlerinin kopartılmasıdır. Penis, iktidar-arzunun bit gösterenine dönüşür artık. Psikanalizin ilk paralojizmi Dışdeğer Biçme paralojizmi sonucu arzu akışlarını kilitleyen yeni bir coğrafya yaratır psikanaliz.

“böylece fallus, eksiklik, delik gibi nesnelere ayrıcalıklı birer nesne olarak çağrışım zincirlerinden kopartılarak bir gösterene dönüştürülür”(Holland 2006: 95)

Psikanalizin ikinci paralojizmi Çifte Bağ paralojizmidir. Ayırıcı Sentez içerisinde “ya/ya da” formu olarak ifadesini bulan makinesel kırılmalar ve kayıt süreçleri psikanalizin ikinci hatalı yorumuna maruz kalır. İşte dikotomiye bir arzu mantığına dönüştüren ve majör kendilikleri de bu süreçte kullanan psikanaliz Çifte Bağ paralojizmiyle arzulayan-üretimi çıkmaz bir sokağa doğru taşır.

“ayırıcı sentezin dışlayıcı kullanımının temel formu ya/ya da dır: ya bir erkeğim ya da kadını, ya genç ya da yaşlıyım, canlı ya da ölüyüm...”(Buchanan 2008: 79)

Oedipus artık sahnenin baş aktörüdür; kendi tesadüfi mantığını gizlemek için arzuyu ailesel imajlara mahkum olduğuna inandırır. Oysa Oedipus da üretilmiştir ve onu üreten de arzulayan-makinelerin bir tür örgütlülüğüdür. Arzu üretimi bu paralojizm yoluyla Oedipus’un sınırlarına kapatılır. Normun dikotomik mantığı işlemeye başlar. Yasayı kabul etmeksizin simgesel düzene ve dile giremeyeceğini söyler Oedipus özneye: Babanın Yasası, ensest, insanlaştırıcı kastrasyon v.s.

“oedipal ‘kriz’inizden onun koşullarını kabul ederek ve oedipalleşmiş olarak; onun içine daha çok batarak çıkabilirsiniz. Bu anlamda, Deleuze ve Guattari’nin işaret ettiği gibi Oedipus hem problem hem de çözümdür ve onun esiri olan bir kimse Oedipalleştiren tek ve aynı eğilimin çekici iki kutbu arasında sürekli bir salınma mahkûmdur.”(Buchanan 2008: 69)

Anti-Oedipus’un ikinci bölümü olan *Holy Family*, paralojizmlerin deşifreyonuna özellikle taktiksel bir önem verir. Bu, *Capitalism and Schizophrenia* projesi açısından da önemli bir uğraktır. Çünkü normalleştiren psikanalitik arzu mantığını kırmak, şizofrenik yatırımların kaçış çizgilerini haritalandırmak için zorunludur. Dışdeğer Biçme paralojizmi, çağrışım zincirlerinden koparılan bir nesnenin tüm arzu akışları için üst-kodlayıcı olarak konumlandırılmasının aslında Bağlayıcı Sentezin yanlış ya da kötüye kullanılmasından kaynaklandığını göstermişti. Çifte Bağ paralojizminin deşifreyonu ise Oedipus’un arzulayan-üretimi hangi yollarla aileye doğru yerliyurtlulaştırdığını çözümler. Tüm itkiler “kutsal ailenin” sınırlarında sıkılmıştır; baba, anne, çocuk; arzu için hiçbir dışarı mümkün değildir bu andan sonra.

“kişi ya farklılaşmış bir baba-ikamesi haline gelip bunu yeni bir ailede çocuklarına aktarır ya da eski aileye takıntılı bir farklılaşmamış baba-rakibi olarak kalır. Her iki şekilde de olanaklar kararlaştırılmaz alternatifle kısıtlanır: imgesel takıntı ya da simgesel çözülme, nevroz ya da normallik”(Holland 2006: 90)

Psikanalizin üçüncü paralojizmi Birleştirici Sentez'in gayrimeşru kullanımı olan uygulama paralojizmidir. Birleştirici Sentez, öznelliklerin üretimi sürecidir. Deleuze, *Difference and Repetition*'da pasif kendiliklerden söz ediyordu. *Anti-Oeidpus*'un göçebe öznellikler teriminin pasif kendiliklerle organik bir bağlantı içinde olduğunu düşünülebilir. Kendilik larvasal şekildedir Deleuze için, hareketli ve göçebe bir düzenlemedir; minör ve moleküler çizgiler içerisinde gelişir pasif benlikler. Bu açıdan majör bir gösteren olarak Ben, ancak altındaki çok sayıda işleyen makinesel pasif kendilikler yoluyla varolabilir; onları bastırarak. Her sabit öznellik de belli bir aidiyet ve “sahip olma” kategorisi içerisinde gelişebilir.

“her türden sabit özne, bir öznellik dizisini diğerlerinin hepsinden ayıran ve aksi takdirde(meşru birleştirici sentezlerden doğan) bir göçebe öznelğin yalnızca bu sınırlanmış dizinin üyeleriyle özdeşlik kurmasını talep eden birleştirici sentezin gayri meşru kullanımından ortaya çıkar; siyahlardan çok beyazlar, kadınlardan çok erkekler, Yahudilerden çok Hıristiyanlar.(Holland 2006: 85)

Birleştirici Sentezin gayrimeşru kullanımı olarak Uygulama paralojizminin deşifasyonu faşizan bir arzu rejiminin kuruluşunun, ayrımcılığın ve ırkçılığın çözümlenmesi açısından son derece önemli bir hatta yer alır. Üç sentez ve üç paralojizmin çözümlenmesi bize milliyetçi, cinsiyetçi beden politikalarının yalnızca ideoloji çözümlenmesi açısından kavranılamayacağını ve bilinçdışının alanına geçilmesi gerektiğini gösterir.

Üç sentezin hatalı ya da kötüye kullanımı olan üç paralojizme ek olarak psikanalizin çok temel iki paralojizmi daha vardır. Bunlardan birisi Yerinden Etme paralojizmidir. Psikanaliz içerisinde hem Freud hem de Lacan da görebileceğimiz gibi arzu, sürekli olarak Yasa tarafından kışkırtılarak harekete geçirilir. Yasa, Babanın Yasasıdır ve temsilin, simgeselin dünyasına aittir. Şimdi sorulması gereken şudur: Yasanın ve temsilin dünyasına ait olan bir yasaklama mantığı niçin arzunun doğası olarak konumlandırılıyor? İşte arzu, yasaklama yoluyla yerinden edilir ve psikanalizin arzunun doğasına ilişkin tüm hatalarının doğumu bu çizgi üzerinde gerçekleşir; yasanın temsili ve simgesel düzeni, arzunun doğasına tercüme edilir, arzu, yasanın üst-kodlayıcı mantığına mahkûm edilir. Son paralojizmin adı Sonradan paralojizmidir. Bu, tüm sentezlerin hatalı anlaşılmasına ya da kötüye kullanılmasına sebep olan bir süreci getirir beraberinde

“psikanaliz, Oedipus karmaşasındaki psişik bastırmayı ilksel ve evrensel olarak ve toplumsal bastırmayı ikincil ve kaçınılmaz olarak düşünür. Aksine şizoanaliz ilk elde, anti üretimin ilksel bastırmaya neden olmasından dolayı, hem psişik hem de toplumsal bastırma potansiyelini, arzunun organsız beden üzerine kaydına atfeder.”(Holland 2006: 113)

Freud’un ilksel bastırma kuramını *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*’nde ters çevirdiğini biliyoruz. Bu tersine çevirmeye göre bastırma sonucu kaygı oluşmuyordu tersine bastırmaya yol açan şey kaygıydı. Yine de bu kaygı temelde yer alan bir bütünlükten annenin bedeninden kopuşun anksiyetesi idi. Oysa Deleuze ve Guattari için bastırma ancak karşı-üretim güçleri üzerinden gerçekleşir; emeğin bakış açısından sermaye ve arzulayan-makinelerin bakış açısından ise Organsız Beden. Bu paralojizmin deşifreyasyonu bize şunu söyler: psişik bastırma toplumsal bastırmayı öncelemez; çünkü bilinçdışı arzu, Organsız Bedenle karşılaşmaksızın hiçbir bastırma sürecine ait değildir. Hem psişik bastırma hem de bilinçdışı bastırma Organsız Beden üzerindeki arzu kayıtlarıyla gerçekleşir. Cepheler birbirine girmiştir artık; üretim cephesi karşı-üretimin içindedir.

Bu beş paralojizmin çözümlenmesi çileci öznelliklerin, itaatkâr ve Oedipal bireylerin hangi koşullar içerisinde üretildiğini göstermeyi amaçlar. Özellikle psikanalitik ve faşist arzu rejimlerinin kesişiminde bu öznelliklerin ayrımcı ve cinsiyetçi çizgilerde nasıl kullanıldığını göstermeyi hedefler. Şimdi sorun, arzunun majör göstereni olarak gösterilen ensest yasağının makinenin soykütüğü içerisindeki konumlarını aşındırmak olacaktır. Şizoanalitik perspektiflerin temel tezlerine geçmeden önce ilkel, despot ve kapitalist makinelerin borç rejimleri açısından nasıl geliştiğini anlamak gerekiyor.

3.3.2 Borç Rejimleri ve Makineler

Anti-Oedipus’un üçüncü bölümü, makinelerin soykütüksel incelemesi ekseninde gelişir. Territorial, barbar ve kapitalist makinelerin birbirlerini yersizyurtsuzlaştırarak kodlar, üst-kodlar ve aksiyomlar üretme süreçlerine odaklanır. Özellikle ensest ve borç kavramları bu incelemede kritik bir çizgi oluştururlar. Enseste ilişkin klasik yaklaşımı kırmak için öncelikle territorial makinenin gelişim ve kırılma hatlarına bakmalıyız.

Deleuze ve Guattari, ilkelğin “yeryüzü” ile olan bütünsel ilişkisini gündeme getirirler *Anti-Oedipus*’un üçüncü bölümünde. Yeryüzü organların, avların, doğanın, hayvanların, çocukların hepsini kuşatan ilkelğin sociusunu³¹ oluşturyordu. Bu açıdan her şey “yeryüzü”ne aitti ve ilkelik birtakım maddi nesnelere ve zenginliklerin şefin ya da soyların elinde

³¹ Arzulayan-üretim Organsız Beden’in yüzeylerinde kaydedilirken, toplumsal üretim sociusa kaydedilir.

birikmesini önleyen “göçebe savaş makinesi” yoluyla iktidarın baskıcı tarzlarına direniyordu. Bunu özellikle Pierre Clastres’in *Society Against State*’de görebiliriz. Clastres, Orta Amerika orman toplumu olan Guaranilerin şefin elinde biriken şeyleri sürekli olarak yağmaladıklarını söyler. Aslında bu “yağma” yüzyıllardır gerçekleştirilen bir tören olan “potlaç” törenlerinden birisidir. Potlaç, sadece bir ritüel değildir, ilkelliğin ekonomik işleyişini de gösterir. Potlaç içerisinde şefin elindeki mallar yağmalanır, toplanan ve avlanan şeyler yakılır ya da tüketilir. Guarani yerlileri, bu yolla şefi mülksüzleştiriyorlardı; şef yalnızca sembolik bir anlama sahipti ama Clastres’in gözlemleri aslında şefin kişiliğinde iktidarın sürekli olarak yıkılmaya çalışıldığını gösteriyor. Şefin sürekli belli bir alanda hareket etmesi gerekiyordu, bu alandan dışarı çıkamazdı ve belki bu alan onun tahtı ya da evi olabilirdi. İktidar, şef aracılığıyla aşağılanıyordu. Clastres’in anlatısı içerisinde şefin ritlerdeki söylevlerinin de dinlenmediğini ve özellikle genç yerliler tarafından aşağılandığını buluyoruz.

İlkelliğin territoryal makinesi tüm akışları, bedenleri, organları, avları ve çocukları yeryüzünün bedeninde toplar. Kimi zaman bir avcı kendi avını yiyemediği gibi kendi çocuğuna da sahip değildir. Her şey territoryal makinenin sociusu olan yeryüzünün bedeninde içerilmiştir. Borç, yeryüzüyle ilişki halindeki toplumun maddi evreninde gerçekleşir. Öte yandan ensestin klasik antropolojik yorumu artık terk edilmelidir. Deleuze ve Guattari, ensestin bir yasak olmadan önce olumlu bir işlev taşıyan bir ilke olduğunu söylerler bize. Aslında ilkelliğin sociusu içerisindeki tüm akışlar maddi ürünlerin, bedenlerin, organların akışları soy bağları ve akrabalık bağları içerisinde yerliyurtlulaştırılır. Ancak soylar bu akışları kitlerken, diğerleri akışların çoğalmasını sağlar. İşte tam bu anda ensest, soyun dışından gerçekleştirilecek evliliklere doğru yapılan bir müdahaledir. Çünkü soyun dışına yapılacak evlilikler yoluyla yeni akrabalık ilişkileri kurulacak ve ürünlerin bir elde birikmesi engellenecektir. Ensest, ilkelliğin yeryüzünün bedeninde yeni akrabalık bağları kurmak ve akışları güçlendirmek için soyun dışından evlenmeyi gerçekleştiren bir ilke olarak olumlu bir özelliğe sahipti başlarda. Ancak, ensestin yasak olarak topluma girişi daha sonra gerçekleşecekti. Hep söylendiği gibi ensestin temel hedefi aile içi evliliği yasaklamak değildi; bir yasak olarak ensest, sözü edilen olumlu bir ilke olarak doğmuştu ancak onu yasağa dönüştüren süreçlerle karşılaşmıştı.

Territoryal makinenin bu görünümü yine de Deleuze ve Guattari’nin “zulüm törenleri” dedikleri ritlerle doluydu. Bedene yapılan dövmeler, ateşle yakmalar ve yaralamalar toplum içerisindeki “kod”ların akışları nasıl kitlediğini gösteriyordu. İşte bu yüzden *Anti-Oedipus* ilkel toplumların ekonomisine ilişkin “değiş tokuş” ya da “simgesel ekonomi” terimlerini reddeder. Territoryal makine bir “kod” üreticisidir, bu kodları da ilkel toplumun bedeninde

üretir. Bu kodlar içerisinde akışlar kesilir ve yeni akışlar üretilir. Ancak unutulmamalıdır ki bir yerlinin bedeninde açılan bir kesik ya da yapılan dövme tüm bir sociusun belleğinde kazınır. Yeryüzü, toplumun bedenidir ve bu yönüyle yeryüzü toplumsala içkindir. Ancak yine de territoryal makine, bir başka sociusun güçlenmesiyle geriler; tümüyle yok olmaz ama yine de artık “kod”ları akışları izleyecek güce kavuşamaz. Territoryal makinenin kodlarından kurtulan akışlar yeni bir makine tarafından yakalanırlar, bu makinenin adı Barbar makinedir ve onun sociusu Despottur.

Despot, serbest kalan tüm akışları bedeninde toplamak için artık kodları değil üst-kodlar”ı kullanacaktır. İlkelliğin sociusu olan yeryüzü Despot tarafından işgal edilir. Tüm akışlar, bedenler maddi ürünler, emek, toprak gibi her şey Despota bağlıdır artık. Borç bir “varoluş borcu” na dönüşmüştür. İnsanların yaşamları Despotun elindedir. Despot tüm soy ve akrabalık bağlarını da elinde toplamıştır ve bu yüzden herkes despotun çocuğudur. “İlk gece hakkı” olarak bilinen şey Despotun ensestidir. Arzuyu yasaklamanın mantığına indirgeyen tüm çizgiler Despotu model alırlar bu yüzden. Barbar makine, territoryal makineden salınan tüm akışları üst-kodlar ki bu Devletin de doğumunu getirir beraberinde. Foucault’un *Hapishanenin Doğuşu*’nda betimlediği gibi isyan, Krala karşı onun bedenine karşı işlenen bir suçtur. İşte bu yüzden isyancının bedeni(William Wallace) gözler önünde, işkence edilerek öldürülür. Territoryal “zulüm törenleri” artık kitleler önündeki idamlara doğru evrilmiştir. Despotun bedenine karşı işlenen en büyük suç isyandır.

Yeni socius Despotun bedenine karşı borcun maddi biçimlerini köylülerden ve kentlilerden toplanan “haraçlar”la açığa çıkarır. Borç, varoluş borcudur ve “haraç”ı ödemeyen öldürülür. Devlet sisteminin “vergi” dediği şeyin kökeninde bu haraçlar yer alır. Ancak yine de Barbar makinenin üst-kodlarından kaçan akışlar toplumsal alanda gezinmektedirler. Çünkü ne kodlar ne de üst-kodlamalar tüm toplumsal akışları kuşatacak denli güçlü değildirler. Yeni socius bu üst-kodlardan kurtulan akışları aksiyomatik³² bir ilkeyle kuşatacak olan Sermayedir.

Kapitalist makine, diğerlerinin aksine kodlarla ve üst-kodlarla çalışmaz; çünkü ne kod ne de üst-kod sociusun akışlarını tümüyle kuşatamaz. Bu yüzden Kapitalist makine, kodları ve üst-kodları çözer öncelikle ama onları yeniden yerliyurtlulaştırır. *Anti-Oedipus* Kapitalist makine alanında yeniden-kodlamadan söz etmez bu yüzden; Sermaye tüm emek akışlarını eski bağlarından yersizyurtsuzlaştırır ve onları Sermayenin bedeninde yeniden yerliyurtlulaştırır. Borç rejimleri de kökünden sökülmüştür Sermaye yoluyla. Artık kimse ne Despota ne de Krala yaşam borcu duymaz; ancak herkes Sermayeye borçludur. Devlet, bir

³² Kod ve aksiyomatik arasındaki ayrım için bkz. *Anti-Oedipus* s.260-285.

iktidar makinesi olarak yaşamaya devam eder ve hatta *Anti-Oedipus* Marksist devlet çözümlemesinin ötesinde Devleti, kapitalizmin doğuşunda çok kritik bir çizgiye yerleştirir. Niçin gerekli tüm sermaye birikimi mevcutken Devletin Çin’de doğmadığını sorar, yanıt Devlettir.

Kapitalist aksiyomun doğası, akışların mantığını izler. Yeni socius bürokratik akışlar, sermaye akışları, prestij akışları, para ve stok akışları gibi bir sürü yeni varlıklarla ilişkilidir. Devlet, tüm bu akışları Barbar makinenin bürokratik kayıtlarıyla haritalandıramaz. İşte aksiyomatik bu anda Kapitalist makinenin yeni mantığı olarak ortaya çıkar. Reklamcılık, finansal sermayenin sanal dağılımı, kimlik üretimi ya da müzik ve eğlence endüstrileri ancak bu aksiyomatik yoluyla işleyebilirler. Aksiyomatik, bir şeyi önce yurdundan koparır ve sebestçe dolaşmasını sağlar sonra onu kendi kategorilerinde yerliyurlulaştırır. Bugünkü müzik endüstrisinin “dünya müziği” kategorisini düşünelim. Bir Hint ritüel müziği ya da Güney Amerika yerlilerinin şarkıları dünya müziği etiketiyle pazarlanabiliyor. Aksiyomatik işte bu yerelliği kuşatır önce ve onun sebestçe dolaşabilmesi için kayıt endüstrisinin teknolojik aksiyomları kullanır. Daha sonra reklamcılık ve pazarlama aksiyomları devreye girer. Artık hem Hint ritüel müziği hem de Güney Amerika yerli ezgileri tüketilebilir hale gelmiştir. Tüketim aksiyomları, her yerde işbaşındadır. Kapitalist makine, yereli ve farklılığı kuşatarak onu Sermayenin bedenine katmayı başarabilmiştir.

Arzulayan-üretim açısından Sermayenin bu aksiyomatikleri sürekli yerliyurlulaşmalarla sonuçlanır. Reklamcılar, kitleleri şu ya da bu ürüne ihtiyaç duyduklarına ikna etmek için bilinçdışı arzunun üretimselliğini kullanırlar. Oysa arzu, ihtiyaç değildir ve bu yüzden ihtiyacı temellendirmek için üretken arzu çağrışımlarına başvururlar. Arzulayan-üretim bu yüzden tüketim aksiyomlarının içerisinde yerliyurlulaştırılır. Sermaye, arzunun üretimlerine sürekli ihtiyaç duyar, emek-gücüne ihtiyaç duyduğu gibi. Deleuze ve Guattari için bu aksiyomatik arzulayan-üretim için sürekli bir tehdittir; çünkü onu imajlarla kuşatır ve dönüştürücü potansiyellerini emerek tüketime doğru kaydırır. Şizoanaliz açısından sorun kapitalist aksiyomları içerden yıkacak olan yeni bir sociusun yani “yeni yeryüzü”nün şizofrenik güçlerini kuvvetlendirmektir.

“temel yıkıcı görev, Deleuze ve Guattari’nin sürekli bir tehdit olarak gösterdikleri yeniden yerliyurlulaşmanın yok edilmesidir”(Buchanan 2008: 120)

3.4.3 Şizoanaliz

“Her mekanik düzenleme, toplumsal arzu düzenlenişidir; her toplumsal arzu düzenlemesi de kolektif sözcelem düzenlenişidir... Makinesel içerik düzenlemesi ve kolektif sözcelem düzenlemesi olarak kendini sunan şey, tek ve aynı arzu, tek ve aynı düzenlemedir.”

Deleuze ve Guattari

Şizoanaliz, psikanalitik bilinçdışını karakterize eden sembolik-teatral modelin radikal eleştirisiyle birlikte, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'taki *materyalist psikiyatri* projesi içerisinde ortaya çıktı. Materyalist psikiyatri kavramı, bilinçdışını semboller ve imajlarla örülü bir “yapı” olarak kavrayan psikanalitik yaklaşımları, idealist arzu kategorisinin yeni bir varyantını üretmekle mahkûm ediyordu. *Anti-Oedipus*'un birinci bölümünde karşılaştığımız materyalist psikiyatri projesi, dördüncü bölümdeki şizoanaliz ekseninin habercisiydi. Peki, şizoanaliz bilinçdışının teatral modelinin ötesinde hangi yeni ilkeleri keşfeder?

Gerçekten de şizoanalizin temel tezleri, psikanalitik bilinçdışının eleştirisi yoluyla arzu yatırımlarının etrafında yoğunlaşır. Psikanalitik bilinçdışı teatral-sembolik bir modele göre işlerken, şizoanalitik bilinçdışı fabrika imgesini kullanır. Teatral-sembolik model, bilinçdışı enerjinin gerçekle bağlantılarını kopartır ve onu Yasa'nın belirlenimi altındaki temsil formlarına hapseder. Ancak şizoanaliz açısından bilinçdışı bir fabrika gibi işleyen bir “üretim” alanıdır. Bilinçdışının üretimselliği, şizoanalizin terimleriyle “moleküler bilinçdışını” karakterize eder; bu, bir model değildir; ancak bir makinesel bağlantı olarak bir *phylum*'dur. Psikanalitik bilinçdışı nevrotik modeli esas alır ve nevrozu Oedipus'a geri gönderir.

“kısacası, nevrozu üreten Oedipus değil, nevrozdur; yani zaten itaat etmiş olan ve kendi itaat edişini işletmeye çalışan arzudur Oedipus'u üreten”(Deleuze ve Guattari 2001: 45)

Oedipus, reaktif arzu yapısı içerisinde nevrozlar yoluyla üretilir, makinesel bağlantıların reaktif örgütlülüğüdür onu yaratan. Şizoanaliz ise bilinçdışını şizofrenik kaçış potansiyelleri yoluyla kavrar; bilinçdışı arzu Freudçu modelizasyonda olduğu gibi bir jest, dil sürçmesi ya rüya yoluyla edimselleşerek tüketilemez çünkü, bilinçdışı arzu virtüeldir; sürekli yeni bağlantılar kurar, yeni potansiyellere açılır. Öte yandan psikanalitik arzu, molar düzenlemeler yoluyla kendisini ifade eder. Molar düzenlemeler içerisinde statik ve sabit öznellikler inşaa edilir; molar düzenlemeler hiyerarşik ve katmanlı yüzeylerden oluşur.

Şizoanaliz açısından ise bilinçdışı karakterize eden şey onun moleküler bağlantılarıdır. Kısacası şizoanalitik bilinçdışı kavramı yapılardan değil makinesel bağlantılardan, sembollerden değil “gerçekten”, molar ve statik örgütlenmelerden değil moleküler ve mikrofiziksel örgütlenmelerden oluşur.

Şizoanaliz açısından ilk argüman arzunun üretimselliği ekseninde toplanır. Şizoanaliz için arzu, bir makinedir; arzu, makinesel düzenlemelerden oluşur. Arzu, üretim ekseninde kavranmalıdır: arzulayan-üretim, arzulayan-makineler.

Anti-Oedipus'un son bölümü olan *Introduction to Schizoanalysis*'de Deleuze ve Guattari, şizoanalizin ilk görevini negatif ve yıkıcı bir görev olarak betimlerler. Peki, yıkımın nesnesi nedir? Psikanalizin yıkıcı izleklerine bir yıkımla karşılık verir şizoanaliz aslında. Örneğin süperego, bu yıkımın ego ve Oedipusla temel nesnelere oluşturur. Bunun yanı sıra suç, kastrasyon ve Yasa yıkımın en temel eksenlerine katılır. Şizoanalizin yıkıcı izlekleri olumlu işlevleri mümkün hale getirir. Aslında şu gerçektir ki böyle bir yıkım olmaksızın arzulayan-makinelerin haritalandırılması imkânsızdır; çünkü arzulayan-makineler tümüyle reaktif düzenlemeler içerisine kapatılmışlardır. Bu açıdan şizoanalizin negatif görevleriyle pozitif görevleri arasında içsel bir bağlantı bulunur.

Şizoanalizin ilk olumlu işlevi yorumlamadan bağımsız olarak bir arzulayan-makinenin nasıl işlediğini keşfetmeye dayanır. Bunun için öznellikler bir eksen oluşturabilir. Örneğin arzunun toplumsal yatırımları bilinçdışı şizofrenik yatırımlar ve önbilinçli paranoyak yatırımlar olarak ayırt edilir. Her iki durumda da arzulayan-makinelerin kollektif işleyişine odaklanmak gerekir. Hangi arzu düzenlemeleri yoluyla bu yatırım tarzları ortaya çıkar? Deleuze ve Guattari bu çizgide Sartre'ın özne grupları ve tabi gruplar ayrımını kullanırlar. Şizofrenik bilinçdışı yatırımlar özne gruplarını betimlerken, paranoid yatırımlar tabi grupları karakterize eder. Şimdi sorun bu yatırım tarzlarında ve öznellik biçimlerinde hangi tür arzulayan-makinelerin iş başında olduğunu keşfetmektir.

İşte şizoanalizin ikinci olumlu işlevi de şizofrenik ve paranoid yatırım tarzları arasındaki ayrım üzerinden gelişir. Bu yatırım tarzları arasındaki ayrım kategorik bir ayrım değildir; bu yüzden yatırım tarzlarını sürekli birbirlerine dönüşme potansiyeli olan libidinal enerji ekseninde düşünmek gerekiyor. Örneğin bir tabi grubun bir özne gruba dönüşme potansiyelleri bulunmakla birlikte, bir özne grubunda tabi gruba dönüşme tehlikeleri mevcuttur. İşte şizoanalizin ikinci olumlu işlevi şizofrenik arzu yatırımları yoluyla yersizyurtsuzlaşmanın taktiğini verir. Şizofrenik kaçış çizgileri boyunca, toplumsal arzu yatırımlarını desteklemek şizoanalizin ikinci olumlu görevidir.

1. Şizoanalizin şizosu klinikteki şizofren değildir. O, gerçeklikten sürgün edilmiş bir ego değil, Deleuze ve Guattari'nin molar düzenlemeler ya da molar çizgiler dedikleri "yapı"lardan kaçan firaridir. Şizo, Egoyu yarıp, dünyayla yeni bir ilişkinin arayışındadır; bu yüzden temsili, simgesel ve baskıcı bir mantık yerine çokluk olarak düşünülmelidir, bağlantı olarak.
2. Şizoanaliz, arzuyu makinesel bir bağlantı olarak düşünür. Buradaki makine kavramı işleyen, çalışan, üreten bir süreci gösterir. Memeyle ağız arasındaki ilişki böyle makinesel bir ilişkidir. Bilinçdışının psikanalitik modeli eğer bir teatral modele dayanıyorsa, şizoanalitik bilinçdışının haritası fabrika imgesiyle ilişkilidir: üretimin bağlantıları, anti-üretimin kayıtları. Teatral temsilden atölye üretimine.
3. Şizoanaliz, eksiklik kategorilerinden ötede arzuyu üretimsellik olarak kavrama girişimidir. *Anti-Oedipus*'un en belirgin izlekleri üretim ve anti-üretim süreçleri üzerinden gelişir. Hareket çizgilerimiz, arzulama makineleri ve organsız bedenler arasındaki karşılaşmadır.
4. Organsız bedenler, anti- üretim güçleri olarak çalışan ve psikenin sentezlerini kayıt eden yüzeylerdir. Organsız beden, organlarla değil organizmalarla savaş halindedir; herhangi bir örgütlenme, imaj ya da temsil organsız beden için katlanılamazdır; o imajsız bir beden olarak sociusun kendisiyle kurulduğu artıktır.
5. Çokluk kavramı bir ve çok diyalektiğinin ötesindeki olumluyıcı, yaratıcı bir güç olarak anlaşılabilir. Heterojen çokluklar.
6. Şizoanaliz, psişik bastırma ile toplumsal bastırma arasındaki bağlantıları inceleyen ve dönüştüren pratik ve kavramsal meydan okumalarla örülüdür.

7. Şizoanaliz, toplumsal düzenlemeleri arzu düzenlemeleri olarak kavrar. Arzunun kendi baskılanışını arzuladığı reaktif sistemleri çökerterek, arzuyu gerçeğe bağlantılandırır.
8. Şizoanaliz, gerçeği akışlardan ve oluşlardan, farklardan ve kaçış çizgilerinden kavrayarak dönüştürme pratiğidir.
9. Şizoanaliz, paranoid ve şizoid toplumsal yatırım tarzlarını ayırd eder ve koda, yapıya, gösterenin egemenliğine, negatfin tahakkümüne karşılık şizoid akışların göçebe doğasını, arzulayan-makinelerin özgür ve kolektif işleyişini, yersizyurtsuzlaştırmayı olumlar.
10. Arzu ve çıkar arasındaki ayırım kitlelerin politikaya ilişkin toplumsal yatırımlarını da belirler. Arzu ve göçebe akışlar, bilinçdışı toplumsal yatırımlar; çıkar ve belirlenmiş amaçlar ise önbilinçli toplumsal yatırımlardır. Şizoanalizin görevi, toplumsal yatırım tarzları arasındaki bu ayırımı ortaya koymak ve arzunun kendi kaçış çizgileri boyunca ilişkilendiği bilinçdışı toplumsal yatırımları kuvvetlendirmektir.
11. Şizoanaliz, kapitalizm ve psikanaliz arasında özgün bir ilişki keşfeder. Nasıl ki burjuva iktisatçıları emeği soyut ve öznel bir öz olarak kavramlaştırarak onun temsilini özel mülkiyette gerçekleştirdilerse, psikanaliz de arzunun soyut ve öznel özünü, libidonun üretimselliğini keşfeder ve onu aile içerisinde yerliyurtlulandırır. İşte bu çifte yabancılaşma arasındaki ilişkiler şizoanalizin hedefidir; arzunun ve emeğin yabancılaşması.
12. Oedipalleştirilmiş arzu kendi bastırılışını arzular; boyun eğen öznel ancak bir arzu nesnesi kendilerine imkânsız olduğunda arzularlar; ancak buna karşın şizoanaliz gerçeğin imkânsız olmadığını ve eğer arzu üretkense bu üretimin tam da gerçek olduğunu söyler. İmajlarla, rüyayla, kurguyla tatmini aranan Oedipal arzuya karşılık, şizoanalitik arzu tüm Oedipal imajları yıkar ve çokluğun, heterojenliğin, melezliğin şizoid yeryüzüne açılır.

13. Şizoanaliz, toplumu, çatışmalarla ve çatışmaların diyalektik ilerleyişiyle inceleyen Marksizmden ayrı olarak; toplumu, yersizyurtsuzlaşan, kodsuzlaşan ve kaçan, firar eden şeyler yani akışlar üzerinden ele alır. Bu açıdan sınıf kavramı çatışmanın öznesi haline getirilerek molar bir altyapı-üstyapı ilişkisi içerisinde düşünülür; kitle ise şizoid-bilinçdışı yatırımlarıyla akışa ve sürece içkin bir şekilde, moleküler tarzda düşünülmelidir.

14. Üç hareket:

1-yerliyurtlulaş(tır)ma(territorialization)

2-yersizyurtsuzlaş(tır)ma(deterritorialization)

3- yeniden yerliyurtlulaş(tır)ma(reterritorialization)

Bu üç harekete ek olarak kapitalist socius bir aksiyomlaşma mantığı icat eder. Şöyle ki despotik üst-kodlayıcı ve ilkel kodlayıcı makinelerden ötede kapitalist socius kodları çözer, akışları serbest bırakır; ancak ardından tüm bu akışları yeniden yerliyurtlulaştırma yoluyla bir aksiyoma taşır; örneğin teknolojik aksiyomlar, kapitalist reklamcılık aksiyomları; bu yolla kapitalist socius kendi dışsal sınırlarını içselleştirir.

15. Kapitalist makineyle birlikte yeni bir “ethos” üretilir; işte bu ethosun adı sinizmdir. Kapitalist aksiyomlar, bir şeyin tekil ve rastlantısal doğasını gizleyecek şekilde; o şeyi zorunlu ve karşı konulamaz bir güç olarak sunarak sinizmi geliştirirler. Şizoanaliz, bu çizgi üzerinde Foucaultcu Şimdinin Ontolojisi düşüncesiyle kesişir. Kapitalist sinizm, bilgiyi ve eylemi parçalar: birlikte yaşamak için kurallara ihtiyacımız vardır bunu düşünürüz ama bu kurallar bizi baskıladığında bile bu düşünceden vazgeçemeyiz, kurallar bizi bastırsa ve işkence etse dahi yaşam için zorunluymuş gibi düşünürüz; işte başka türlü yaşayamayacağımızı düşündüğümüz çizgi sinizmdir.

3.4.4 Anahtarlar

3.3.4.1 Arzu(Desire)

Deleuze ve Guattari'nin özellikle *Anti-Oedipus*'ta sözünü ettikleri arzu kavramı, birçok kavramsal işlemde oluşan bir eksen olarak düşünülebilir. Burada eksen kavramını

merkezden farklı bir şekilde yatay ve ağsal bir şebeke olarak düşünüyoruz. Arzu, bu yüzden heterojen bir güçler sentezi ya da aktif güçler eksenini üzerinde anlaşılabilir. Deleuze ve Guattari, öncelikle arzuyu ihtiyaç kategorisinden ayırt ederler. Klasik bir düşünme tarzı içerisinde bakıldığında arzu, ihtiyaç duyulan şeylere yönelir ve nesnesi ihtiyacın nesnesini izler. Ancak bu düşünme tarzı arzuyu ihtiyaçtan ayırt edememekle birlikte onu bir bilinç kategorisi olarak bırakır. Arzu gerçekten de bir bilinç kategorisine indirgenebilir mi?

Anti-Oedipus, öncelikle arzuyu, heterojen bir eksen olarak, idealist arzu kategorilerinden radikal bir şekilde koparır. İdealist kategorileri “arzunun geleneksel mantığı” olarak adlandırır. Aslında arzuya ilişkin düşünüşe binlerce yıl egemen olan bakış açısının kaynağında Platoncu arzu düşüncesi vardır. Platon, *Şölen*'de arzuyu elde etme ve sahiplik kategorileri üzerinden temellendirir ve idealist bir arzu kategorisinin ilk adımlarını atar. Deleuze ve Guattari, arzunun ihtiyaçlara indirgenemeyeceğini tersine ihtiyaçları karakterize eden şeyin arzu olduğunu söylerler. O halde arzu, ihtiyaç duyulan şeye, ihtiyacın nesnesine bağımlı değildir. İdealist bir arzu kategorisinin ötesine geçmek için mücadele edilmesi gereken esas düşman ise psikanalizdir. Gerçekten de Deleuze ve Guattari, psikanalizin arzunun üretimselliğini keşfettiğini söylerler, ancak daha sonra bu üretimselliği ailesel imajlara, Yasa'ya ve koda doğru taşıyan da psikanalizdir ve bu yüzden psikanalitik arzu mantığını kırmak arzunun toplumsal alandaki yatırımlarını takip etmek için zorunludur. Psikanalitik arzu mantığının en temel hatalarından birisi arzuyla Yasa'nın doğasını birbirine karıştırmasıdır; arzunun doğasını Yasanın, Oedipus'un, bastırmanın, kastrasyonun ve simgeselin doğasına tercüme etmesidir. Ancak böyle bir sonuç yalnızca bilinçdışı sentezlerin “gayrimeşru” kullanımı yoluyla mümkün olabilirdi. İşte psikanaliz bu yüzden her ne kadar bilinçdışı arzunun üretimselliğini keşfetmişse de bu üretimselliği yine bir eksiklik mantığına ve iktidar modeline terk etmiştir; bilinçdışı arzunun düzenini Yasa'nın düzenine asimile etmiştir. İhtiyaç, eksiklik, bastırma ve Yasa merkezli düşünme tarzlarının arzunun heterojen ve çok anlamlı tarafını anlaması mümkün değildir ve bu yüzden arzuyu gerçeklikten kopararak simgeselin dünyasına fırlatırlar. Geleneksel arzu mantığının ötesinde arzunun eksenini yeniden icat etmek üzere yeni işlemler gereklidir.

Deleuze ve Guattari, arzunun düzeninin üretimin düzeni olduğunu söylerler. Bu, geleneksel arzu mantığının tüm argümanlarını yerle bir eder. Ancak arzu bir eksen olarak Nietzsche, Bergson ve Spinoza'dan alınan kavramlarla da ilişkili olarak düşünülmelidir. Nietzscheci “güç istenci” iktidar arzusu değildir; o, yaşamın kendisidir, yaşamın yaratıcı doğasıdır. Arzu, güç istenci gibi yaşamın aktif güçleriyle “bağlantı” halindedir. Aktif güçler ve reaktif güçler arasındaki Nietzscheci ayrım, Deleuze ve Guattari'nin özgün arzu kavramı

açısından çok önemlidir. Arzuyu reaktif hale getiren şey, onu kendi bastırılışını arzulamasına götüren bir düzenlemedir. İşte reaktif arzu böylesi bir düzenleme yoluyla varlık kazanır. Ancak aktif güçler kendi olumlamaları yoluyla hareket kazanır, pür eylemdir onlar. İşte arzu da Nietzscheci aktif güçlerle paralel bir şekilde saf eylem ve olumlama olarak düşünülmelidir. Bergson'un virtüel kavramı ise *Capitalism and Schizophrenia* projesi açısından çok kritik bir noktadadır. Gerçekten de arzu, sürekli yeni bağlantılar ve arayışlar içindedir. Ona verili ne bir nesne ne de bir gerçeklik vardır; eyleminin ve farklılaşma potansiyellerinin dışında arzu düşünülemez; onu belirleyen statik süreçler yalnızca idealist bir arzu kavramına götürür, oysa arzu edimselliğinin ve farklılaşmasının yanı sıra sürekli bir farklılaşma, bağlantıların yenilenmesi gibi potansiyellerden oluşur. Spinoza'nın içkinlik düşüncesi ve "conatus" kavramı da arzu ve güç arasındaki ilişkileri yeniden düşünmenin yollarını sunar Deleuze ve Guattari'ye. Spinoza için güç, olumsuz ve bastırıcı iktidar modellerinden ötede bir varoluş gücü ve çabası olarak olumlu bir eksenle düşünülür. Her varlık bu bakımdan kendi varlığını sürdürmek için bu güce sahiptir, gücü olmayan bir şeyi düşünmek onu var değilmiş gibi tasarlamak kadar saçmadır. Ancak Spinoza'da bu güç varoluşa içkindir ve bu içkinlik düşüncesi *Anti-Oedipus*'un arzu düşüncesine tümüyle yansır. Arzuyu aşkın ve idealist bir kod ya da Yasa'ya taşımak yerine bağlantıların çokluğuna ve içkinliğine götürmenin yolunu sunar Spinoza. Arzu, içkin bir bağlantı sürecidir, çoklukla bağlantı kurar.

Deleuze ve Guattari'nin Kafka incelemelerinde arzu, üretici bir güç olarak düşünülür; hatta "adalet arzudur" derler ancak bir arzu düzenlemesi olması bakımından.

"Dava'ya bir baştan bir başa nüfuz eden şey, ona erotik gücünü veren arzunun çokanlamlılığıdır."(Deleuze ve Guattari 2001:73)

Arzunun kavramsal bileşenlerinden en önemlilerinden birisi de "makine"dir. Üretimsel ve olumlayıcı arzu makinesel bağlantılar kurar. Makine, işleyen ve üreten bir süreçtir, ancak kırılmalara da açıktır. Bağlantıların sentezleriyle çalışır bir makine, bağlantılarının dışında bir makine tasarlanamaz. İster teknik ister bilişsel isterse de sosyal makineler olsun her makine bir dizi bağlantı ve bağlantıların düzenlenmesinden oluşur. Arzulayan-makineler de tekil ve parçalı bağlantılar yoluyla yeni duyumlar ve yeni maddi akış rejimleri yaratırlar. Burada bağlantının doğasına dikkat etmek gerklidir; zira bağlantı majör özneler arasında değil parçalı ve tekil akışlar, organlar, güçler arasındadır: Meme-ağız bağlantısı. Ya da bisiklet süren birisinin kollarının direksiyonla, ayaklarının pedallarla, gözlerinin yolla kurduğu tekil bağlantılar ve bedenin dengeyle kurduğu bağlantı; işte tüm bunlar makinesel bağlantılardır.

Arzu, psikanalitik teoride olduğu gibi eksikliğe ve ailesel sınırlara hapsedilemez, eğer arzu üretkense bu üretim toplumsaldır aynı zamanda. Arzu, tüm toplumsal alana yayılır ve nüfuz eder. Yalnızca bireylerin arzusu olarak değil, kollektif düzenlemeler içerisinde arzu düzenlemeleri ve bilinçdışı arzunun libidinal yatırımları olarak arzu her yerdedir.

3.3.4.2 Organsız Beden(Body without Organs)

Anti-Oedipus'un en temel eksenlerinden birisi arzu makineleri ve Organsız Beden arasındaki çatışmadır.

“arzulayan-makineler ve organsız beden arasında açık bir çatışma ortaya çıkar. Her makine bağlantısı, makinenin her bir üretimi, çalışan bir makinenin sesi organsız beden için katlanılmaz hale gelir”(Deleuze ve Guattari 1994: 9)

Arzulayan-makineler organlar arasında üretici bağlantılar kurarken Organsız Beden bu bağlantıların örgütleniş mantığına meydan okur ve bilinçdışı arzuyu kaydeden bir yüzey oluşturur. Buna paralel olarak toplumsal üretimin tüm birikimleri de socius üzerinde kaydedilir. Socius, borç ilişkilerinin, iktidar düzenlemelerinin ve toplumsal makinelerin kaydedildiği bir bedendir, toplumsal bedendir. Organsız beden özellikle ayırıcı kayıt sentezi içerisinde organ-makine bağlantılarını aşındırır. Bu, bir bakıma bağlantıların çeşitlenmesini sağlar. Arzunun yeni bağlantı arayışlarını kuvvetlendirir, ama öte yandan arzuyu toplumsal belirlenimlerin flu ortamına bırakır. Organsız beden, arzuyu psişik belirlenimden kurtarır ama kodların dünyasına açar.

“bu yüzden organsız beden, insan hayvanı içgüdüsel belirlenimden kurtaran şeydir, çünkü o bizim(gelişimsel ya da tarihsel) verili bir tatmin tarzına takılıp kalmamızı engeller(Holland 2006:74)

Organsız Beden, organlarla değil organizmalarla savaş halindedir. Çünkü, arzulayan-makinelerin kimi düzenlenişleri organizmanın mantığına boyun eğer ve hiyerarşik bir düzende yapılaşır. İşte bu noktada Organsız Beden, arzuyu organizmanın tahakkümünden kurtarmak için kendi yüzeylerini yaratır. Bu yüzeyler bir kayıt makinesi olarak işlev gösterir; akışların, bedenlerin, göstergesel olmayan izlerin kaydı.

Organsız Beden, anti-üretim güçlerine aittir. Arzulayan-makinelerle arasındaki çatışma, üretici ve anti-üretici güçler arasındaki bir çatışmadır. Organsız beden, bir kavramsal yaratım olarak flu ve iki yönlü bir görünüme sahiptir bu yüzden: 1) anti-üretim güçlerinin bir ürünü olarak arzuyu toplumsal belirlenime açmak, 2) arzu-üretimini bağlantılarını kaydederken onu ilksel bastırmanın belirlenimlerinden kurtarmak.

Deleuze ve Guattari Organsız Bedeni *socius*'un da sınırı olarak düşünür. *Socius*, kodlar ve aksiyomatiklerle akışların üzerinde yerliyurtlulaştıkça Organsız Beden'in sınırlarına daha çok yaklaşır ancak şizofrenik akışlar, kaçış çizgileri ve mutlak yersizyurtsuzlaşma hareketleri *socius*'un kodlarından kurtulmak için Organsız Beden'in yüzeylerini kullanır. Bunu Deleuze ve Guattari'nin özgün kapitalizm analizleri içerisinde de görebiliriz

“sermaye, kapitalistin ya da daha çok kapitalist varlığın organsız bedenidir(Deleuze ve Guattari 1994: 10)

Emek üretici güçler alanında makineleşirken, sermaye anti-üretim alanında emeğin toprak üzerindeki yerliyurtlulaşmasını kırmak üzere harekete geçer. Hem emek hem de sermaye kodsuzlaşmış ya da kodlarından yersizyurtsuzlaşmış akışlardır aslında. Ancak kapitalizm içerisinde sermaye, emek-gücünü meta düzeyine taşıyarak onu yeniden *socius*'un ve toplumsal üretimin belirlenimine açar, emeği yabancılaşmaya açar.

Organsız Beden imajsız, şekilsiz, belirsiz bir bedendir; kaotik ve anarşiktir.

3.3.4.3 Makine/Organizma(Machine/Organism)

Makine ve organizma arasındaki ayrım, *Anti-Oedipus* projesi için en çok kullanılan izleklerden birisini meydana getirir. Organsız beden olarak adlandırılan anti-üretim güçleri de dâhil olmak üzere birçok kavram yaratımı organizma modelini aşındırmayı hedefler. Ayrımın en radikalleştiği uğrak ise makinenin bağlantısal ve rizomatik düzenlenişi söz konusu olduğunda gerçekleşir. Buna karşın organizma, hücreden dokuya, dokudan organlara ve organlardan organizmaya doğru ya da zıt yönde ilerleyen bir hiyerarşik modeli esas alır. Sorun, organizma modelinin soyut bir hiyerarşik diziliş üretmesi değildir; tersine bu hiyerarşik diziliş yoluyla baskılamaya dayalı bir iktidar modelini hala sürdürüyor olmasıdır.

Organizma modeli, bütün-parça ilişkisini de hiyerarşik modeli sürdürmek için kullanır. Gerçekten de bir organizma parçalarının organik işleyişi yoluyla tasarlanabilen bir bütün fikrini sürekli saklı tutar. Bütünün rolü yalnızca parçaların sonucu olmak değildir organizma açısından, gerçek şu ki parçaları belirleyen de bütünün kendisidir. Bu açıdan bakıldığında organizma modeli, üst-kodlayıcı bir devlet imgesini çağırıştırır. Nasıl ki devlet, iktidarın organlara dağıtılması yoluyla yöneten ve yönetilen arasındaki bir ayrımı meşrulaştırıyorsa, organizma da parçaları bütüne doğru kodlar. Aşağıdan yukarıya ya da yukarıdan aşağıya, simetrik ya da asimetrik, yatay ya da dikey hiyerarşiler işbaşındadır. Ancak, organizma modeli yine de baskıcı bir iktidar görünüşü yaratır.

“İktidar, 'Yasa'nın bizi inandırmaya çalıştığı gibi, piramit biçiminde değildir; alt kesitli ve doğrusaldır, yükseklik ya da uzaklıkla değil, bitişiklikle işler.(Deleuze ve Guattari 2001: 83)

Canlı varlıklar açısından, özellikle biyolojik bir organizma modeli yeniden düşünülmelidir. Canlı hayatın kendisi, organizma modelinden çok makinesel bağlantı kavramıyla anlaşılabilir. Çünkü canlı varlıkların gelişimi, bir iktidar ve yasa modelizasyonuna değil, Bergsoncu Elan Vital'in yaratıcı organizasyonlarıyla ilişkilidir. Hiyerarşik kuruluştan çok farklılaşma, ilişkinin statik doğasına karşı bağlantının çokanlamlı dinamiği, ağaç-biçimli düşünme yerine rizomatik düşünce.

Makine derken öncelikle makinenin teknolojik imgelerinden kopmak gerekiyor. Ancak bu kopuş teknolojik makineleri de içerecek bir şekilde genişletilmelidir. Özellikle Guattari'nin *Chaosmosis*'te bu kopuşu gerçekleştirmek için Heidegger'in “tekhne” eleştirisine başvurması ona yepyeni bir yol açar. Heidegger açısından “tekhne” Varlığın bir açılım biçimidir; şimdi ve burada olan Varlığın Dasein'in tekilliğini de kuşatacak biçimde açılımıdır. O halde teknolojinin araçsal imgelerinden kopmak zorunludur Heidegger için; çünkü bu araçsal imgenin ötesinde Varlığın dil ve zaman kiplerinde, gündelik hayat içerisindeki açılımına yaklaşmak mümkün hale gelir. İşte Guattari için de makinenin teknolojik imgelerinden kopmak kaçınılmaz ama yeterli değildir. Guattari tam bu çizgide teknoloji ve makine arasındaki ilişkiyi tersine çevirir. Teknolojiyi çoğunlukla makineleri üreten pratik bir disiplin olarak düşünürüz oysa Guattari için teknoloji makineleri üretmez, makineler teknolojiyi üretir: sosyal makineler, bilgi-iktidar makineleri, arzulayan-makineler, soyut makineler. İşte bu makinesel *phylum* olmaksızın teknolojinin somut gelişimi mümkün olamazdı. Öte yandan Guattari, tüm makineleri makineleştiren bir “öz”den söz eder. Bu makinesel “öz” akışlar ve bağlantılar açısından düşünülmelidir; “öz” bir makinenin “varoluşunu” belirlemez; makinesel *phylum* içerisinde farklılaşmasını sağlar.

“şunu akılda tutmamız gerekir ki kendisini bir teknik makinede ve aynı zamanda bu makineyle bağlantılı toplumsal ve bilişsel ortamda cisimleştiren makinesel bir öz vardır- toplumsal gruplar makinelerdir, beden bir makinedir ve ayrıca bilimsel, teorik, enformasyonel makineler vardır.”(Guattari 1992:38)

Guattari, makinenin öz-üretimsel olduğunu vurgular, pek, buradaki, öz-üretimsellik nasıl anlaşılmalıdır? Gerçekten de bir makine sürekli ya da süreksiz bağlantılar ve kopuşlar yoluyla çalışır. Ne bütününe ne de parçanın ilkesiyle işlemez; onun ilkesi bağlantıların çokluğudur. Her makine, yeni düzenleme tarzlarına açılabilir. *Anti-Oedipus*'taki ünlü meme-ağız bağlantısı sürekli bir bağlantı değildir; göz-ışık bağlantısıyla koparılabilir bu bağlantı.

Bağlantı kavramını süreksiz, asimetrik ve tekil olarak düşünmek gerekiyor. Deleuze ve Guattari, bilinçdışı sentezlerin doğasını incelerken yine bağlantıların çokluğuna başvuracaktır.

Makine kavramı, Deleuze ve Guattariye arzuların, maddi akışların, öznelliklerin bir araya geldiklerinde oluşan heterojen bağlantıları herhangi bir hiyerarşik bütüne ve organizmaya başvurmaksızın kavramanın imkânını tanır. Bu anlamda, bir makine virtüel güçlerin bileşimi, ayrışması yoluyla tanımlanabilir. Bir araya gelen şeyler, sabit bir mekânda kümelenen özneler değil, pürüzsüz yüzeylemlerin hareketli öznellikleridir; hareketlerinin dışında öznellikleri yoktur.

Bir başka açıdan psikanalitik bilinçdışı modelini aşmak için makinesel bağlantı kavramı zorunlu görünmektedir. Simgesel ve teatral bir modele göre inşa edilmiş psikanalitik bilinçdışı modeline karşı fabrika imgesiyle ve üretim kavramı etrafında örgütlenen şizoanalitik bilinçdışı, moleküler bilinçdışı, makinesel bilinçdışı.

3.3.4.4 Rizom(Rhizom)

Gerçeklik ve gölgeler, özne ve nesne, madde ve tin, doğa ve kültür, bir ve çok, akıl ve duyu... felsefenin vazgeçilmez zıtlıkları mı, reaktif bir güç ve köle mantığı olarak diyalektik mi? Düşüncenin kapalı yapılara ve evrensellere(Akıl, Tarih, Özne...) tıklıp soyutlaştığı ve devinimsizleştiği hiyerarşik düşünme tarzlarının ötesindeki bir düşünce nasıl düşlenebilir? Her felsefeye bakışın bir düşünce imgesiyle işlediği doğruysa, metaforik anlamlarının ötesinde ikici ve diyalektik olmayan, aşkın ve hiyerarşik olmayan bir düşünce imgesi nasıl kurulabilir? Şu ünlü felsefi soru burada işlevsizdir: ...nedir? Gerçekten de rizom nedir? sorusu bir oluş ve akış mantığıyla işleyen, kendini başlangıçsız ve son'suz süreçlere taşıyan, katmanları aşındırarak kaçış çizgileri yaratan bir 'göçebeyi', üzerinde hareket ettiği patikadan, yersizyurtsuzlaştığı katmanlardan, bağlantı kurduğu diğer çokluklardan soyutlayarak düşünme girişimidir. İç ve dışın, özne ve nesnenin, bir ve çok ayrımının dağıldığı bir göçebelik biçimini yaratan rizom-düşünceye bir yaklaşım denemesi olarak rizom nedir?' i değil rizom nasıl düşünülür?'ü soruyoruz, rizom nereden kaynaklanır? 'ı değil rizom hangi bağlantılarla kendini yaratır?' ı soruyoruz.

Düşüncenin ağaç biçimli imgeleri, bir kökten başlayarak bir gövdeye varan oradan dallanıp budaklanarak yapraklara varan, dikey ve doğrusal bir düzlem oluşturan düşünce hareketleri, nasıl olup da felsefeden tarihe, biyolojiden zoolojiye kadar bir çok bilgi alanının temel coğrafyasını oluşturabilmiştir? Bunun yanıtı açıktır: modernlik düşüncesi ağaç ve kök

imgeleriyle kurulmuştur. Bu düşünce imgeleri Bir' den ya da Çok' tan başlayan ve yine Bir' e ve Çok' a varan bir düşünce hareketi oluşturur. Düşünce bir fark olarak kendi dışarı'sını düşleyemez. Ağaç ve kök felsefenin, edebiyatın ve hatta modern bilimin temsil edici ve hiyerarşik işleyişinin ifadesidir. Oysa bu tür düşünce imgeleri gerçekliğe düalist bir mantıkla yaklaşır. Bu düalist mantık içerisinde gerçeklik en başından verili' dir. Verili bir gerçeklik karşısında bir öznenin temasası(contemplation)(ki buna "Felsefe nedir?" de nesnel idealizm der Deleuze ve Guattari) kaçınılmazdır ya da bu gerçeklik içsel bir anlamda verilmiştir ve refleksiyon yapan özneye karşılıyoruz(Descartes'in meditasyon öznesi de böyle değil midir?) Ağaç ve kök imgeleri bizi ya reflektif bir özneye(öznel idealizm) ya verili dışsal bir gerçekliğe (nesnel idealizm) ya da iletişimsel bir felsefeye götürecektir(öznelerarası idealizm, fenomenoloji de bu bağlamda düşünülebilir mi?)

Ağaç ve kök, çokluğu düşünmeyi engeller, Bir ve Çok arasındaki diyalektik yapıya hapseder düşüncenin devinimini. Çok, Bir de erir gider, aslında Bir ve Çok arasında ontolojik bir fark oluşturacak olumlayıcı veya yıkıcı bir ilişki yoktur; tersine Bir ve Çok birbirlerinde Aynı'lığı üretirler. Buna karşın Deleuze ve Guattari çokluğu düşünmenin yolunu rizom' da görürler. Bir rizom nasıl düşünülebilir?

Rizom, ağaç ve kök imgelerinden farklıdır. *A Thousand Plateaus*' un girişinde Deleuze ve Guattari birtakım toprakaltı bitkilerinden, sıçanlardan bahsederler. Sıçanların diğer sıçan sürülerine karışıp yeni sürüler oluşturmalarından. "*Sıçanlar rizomlardır*"(*rats are rhizomes*) derler. Rizomun temel bir özelliği olarak karşımıza 'bağlantı' çıkar(Deleuze ve Guattari 1988: 7):

"bir rizomun herhangi bir noktası diğeriyle bağlantı kurabilir ve kurmalıdır"(Deleuze and Guattari 1988: 7).

Anti-Oedipus' un ilk bölümü olan *Desiring-Production*' da makine bir diğeri makineyle 'bağlantı' kuran, bağlantılar üreten bir süreç olarak tanımlanır. Meme süt üreten bir makinedir ve ağız da bu makineye bağlanan başka bir makinedir. Makineler bağlantılar aracılığıyla yaratılır. Rizomun da makinesel bir işleyişi vardır. Makineler bir tür bir araya gelişin, toplanışın yuvasıdır. Rizom noktaları bir diğeriyle bağlantılar kurarak birtakım çizgiler oluşturur, noktaların sabit ve yerindeliliğini, yersizyurtsuzlaşmanın çizgilerine dönüştürürler: kaçış çizgileri, katmanlar, yurtluklar, yersizyurtsuzlaşmalar, makinesel bağlantılar, kesitler ve katmansızlaşmalar, yoğunluklar ve kaçış çizgileri Deleuze ve Guattari' nin Jeofelsefesi (Geophilosophy) içerisinde anlaşılmalıdır.

Bin Yayıla' nun girişinde Chomsky' nin gramatik ağacının bir eleştirisiyle karşılaşırız:

“bizim bu tür dil modellerine eleştirimiz, onların çok soyut olması değil, tersine yeterince soyut olmamasıdır; bir dili, ifadelerin semantik ve pragmatik bağlamlarına, söz söylemenin kolektif toplanışlarına, sosyal alanın bütün mikropolitikalarına bağlayan ‘soyut makine’ ye erişmemesidir”(Deleuze and Guattari, 1988: 7).

Bir rizomun ikinci özelliği olarak heterojenlikten söz edebiliriz(Deleuze 1988: 8). Ağaç ve kök biçimindeki düşünce heterojenliği indirgenemez bir çokluğa açmaya imkân tanımaz. Fark ve çokluk kök tarafından algılanamaz; çünkü kökten yaprağa doğru hareketin ilkesi homojen ve tek biçimlidir. Bir düşünülür dünya ve idea tanımı varolanların, görünüşler dünyasının ondan pay alarak türeyeceği hiyerarşiyi de kurar. Mutlak bir özne, gerçekliği ele geçirecek ve değiştirecek aygıtı bir kez tanımladığında(Akıl)bunu geçekliğin de ilkesi haline getirecek bir ilke bulmuştur. Oysa rizom hiçbir aşkınlık, sabitlik ve durağanlık fenomeni aracılığıyla anlaşılabilir. O, sürekli bağlantılar kurar, heterojendir, bir oluş mantığına açılır.

Üçüncü özellik, rizomun Bir ve Çok diyalektiğinin ötesinde bağlantı kurduğu ‘çokluk’ tur(Deleuze ve Guattari 1988: 8-9). Çokluklar rizomatiktir ve ağaç biçimli düşüncenin hiyerarşik mantığını kırarlar. Çoklukla birlikte oluş artık nesnede tükenen bir tür birlik ya da özneye geri dönen bir nesne olarak kavranamaz. Deleuze ve Guattari bir örnekle çokluğu betimlerler:

“bir rizom ya da çokluk olarak kukla ipleri varsayılan bir sanatçı ya da kuklacının istencine bağlanmaz; ancak birinciyle bağlantılı diğer bir durumda başka bir kuklayı oluşturan sinir liflerinin çokluğuna bağlanır”(Deleuze ve Guattari 1988: 8).

Çokluk öznedeyi ya da nesnede tüketilemez, o bu ayrımın silikleştiği bir kaçış çizgisinde bir oluş mantığında kavranabilir. Çokluklar, ağaç ve kök imgeleriyle kavranamaz; çünkü ağaç ve kök imgeleri oluşları dikeyleştirir ve hiyerarşikleştirir, oysa çokluklar yatay ağlar yaratır. Bir içkinlik düzlemi yoluyla dışarı düşüncesini düşler. Rizomdaki noktalar, kaçış çizgilerine dönüşür, yersizyurtsuzlaşmanın, göçebeliğin coğrafyasına açılır. 1) bir ve çok’ un ötesinde Çokluk 2) iç ve dış’ ın ötesinde Dışarı...

Göstergesel olmayan kırılma(asignifying rupture). Rizomun içindeki katmanlaşmış noktalar, kaçış çizgilerine dönüşürken bir kesinti gerçekleşir(Deleuze ve Guattari 1988: 9-10). Deleuze ve Guattari burada bir rizom örneği olarak eşekarısı ve orkide arasındaki ilişkiyi gösterir:

“orkide bir imaj oluşturarak, eşekarısının bir kopyasını oluşturarak yersizyurtsuzlaşır ama eşekarısı bu imaj üzerinde yeniden yurt edinir. Bununla birlikte orkidenin yeniden üretici aygıtlarının parçası olarak yersizyurtsuzlaşır. Ama o, orkidenin polenlerini taşıyarak orkideyi yeniden yurllandırır. Eşekarısı ve orkide, heterojen öğeler olarak bir rizom oluştururlar”(Deleuze and Guattari 1988: 10).

Ancak bu, katmanlar düzeyinde böyledir. Gerçekten de burada bir imaj ve taklit ya da kopya var mıdır? Deleuze ve Guattari imajların üretildiği, kopyaların gerçeklikle karşılaştırıldığı bir mantığa karşı çıkarlar; bu, temsil eden ve temsil edilen arasındaki ayırım ve mesafeyi oluşturan bir mantıktır. Doğayı taklit mi ederiz yalnızca ya da olayların bir kopyasını mı sunarız? Katmanlardan kaçış çizgilerine doğru bir hareket eşekarısı-orkide örneğini tümüyle değiştirecektir. Beşinci ve altıncı ilkeler olarak karşımıza haritacılık(cartography) ve çıkartma sanatı(decalcomania) çıkar. Rizomun bir harita oluşturduğunu söyleyecektir Deleuze ve Guattari bize(Deleuze ve Guattari 1988: 12-13). Bu harita sınırları gösteren kapalı bir harita değildir, bu bir ‘şey’ in haritası değildir. Rizomlar kopyalardan değil, bağlantılardan ve haritalardan meydana gelir:

“orkide eşekarısının kopyasını yeniden üretmez, bir rizom içinde eşekarısıyla bir harita oluşturur”(Deleuze and Guattari 1988: 12)

Bu harita, içkinlik düzlemine açılan kaçış çizgilerinin haritasıdır. Rizomun giriş ve çıkışlarını betimler, bir rizomun bir çok giriş yeri vardır. Kopyalar Aynı’ ya geri dönerken rizom haritaları ‘dışarıyla’ bir bağlantıyı biçimlendirir.

3.3.4.5 Sentez(Synthesis)

Bilinçdışı arzunun bağlantıları üç ayrı sentez sürecini doğurur. İlk sentez *bağlayıcı üretim sentezidir*. Bağlayıcı üretim sentezi “ve...ve” şeklindeki tekil bağlantı dizileri oluşturur. *Anti-Oedipus* açısından arzunun üretimsel eksenini makinesel bağlantılar yoluyla çeşitlenir. Organlar, bedenler, güçler, akışlar arasındaki bağlayıcı sentezde dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan birisi bu bağlantıların tekil ve parçalı doğasıdır. Örneğin meme-ağız bağlantısı anne ve çocuk arasındaki bir bağlantıya indirgenemez; çünkü makinesel bakış açısından sentezin majör öznelerle taşınması bir paralojizm doğurur. Bu yüzden Deleuze ve Guattari sentezlerin “meşru” ve “gayrimeşru” kullanımlarını birbirinden ayırt ederler. Elbette buradaki meşru ve gayrimeşru kavramını kökeninde Kant’ın pasif sentezlerin saf akıl tarafından kullanımına ilişkin belirlemeleri vardır, bu kavramlar hukuksal bir düzlemde değil, sentezlerin bilinçdışı kullanımının ekseninde ele alınmalıdır.

İkinci sentezin adı *ayırıcı kayıt sentezidir*. Ayırıcı sentezin formu “ya...ya da gibi bir dilsel kullanıma işaret eder. Ancak bu süreçte artık Organsız Beden’in müdahaleleri iş başındadır. Organsız Beden arzunun sentezlerini socius’un bedenine doğru kaydeden bir yüzey oluşturur. Ayırıcı kayıt sentezi, üretici sentezin sonuçlarını kullanır ancak makinesel

kırılmalar bu süreçte belirleyicidir. Meme-ağız bağlantısı(x) bir başka bağlantıyla örneğin kulak-ses bağlantısıyla(y) yer değiştirir. Ayrıcı sentezin dışlayıcı kullanımı ise ya x ya da y'nin geçerliliğini kabul etmeyle sonuçlanır. Cinsiyetler düzleminde ise bunun sonuçları çok açıkça görülür. Molar cinsel yapılar içerisinde ya heteroseksüel ya da eşcinsel olmanın kategorik koşulu dayatılır. Bu açıdan Anti-Oedipus cinsiyetlerin çokluğuna ve sonsuz sayıda cinsiyet düşüncesine açılır. Molar düzeyde heteroseksüel olarak tanımlanan bireyler, bireysel düzeyde eşcinseldirler. Ancak moleküler bakış açısı heteroseksüel bir cinsiyet kipinin mümkün olmadığını gösterir; arzunun bağlantıları hiçbir molar cinsiyet kategorisi tanımaz, yalnızca tekil ve farklı makinesel bağlantıların peşindedir.

Tüketim-Tamamlanma Sentezi ise *Birleştirici Sentezi* oluşturur. Bilinçdışının tüm üretimleri artık bir sonuç olarak öznelliklerde tüketilecektir. Birleştirici sentez, öznelliklerin üretimi düzeyinde işler. Paranoid bir öznelliği üreten şey yine bu sentezin kullanımındadır. Eğer öznellikler sabit ve molar kategorizasyon üzerinden yapılaştırılırsa, şizofrenik ve göçebe arzu bağlantıları paranoid ve yerleşik örgütlenmelere dönüştürülerek sınırlanır. Bu yüzden bağlayıcı sentezin gayrimeşru kullanımları tekil ve parçalı bağlantıları homojenleştirerek majör kendiliklere ve egolara kaydırır. *Anti-Oedipus* sentezlerin gayrimeşru kullanım kipleri olarak paralojizmlerin deşifreyonunu yapar; çünkü serbest arzu bağlantılarının şizofrenik kaçış çizgileriyle yersizyurtsuzlaşmasını hedefler.

3.3.4.6 Göçebibilim(Nomadology) ve Savaş Makinesi(War Machine)

Tarih, yerleşik yaşamın ve yerleşik uygarlıkların bakış açısını esas alır; ancak bu bakış açısından yazılan tarih, göçebe güçleri dışlar ve Devlet aygıtlarının bilgi-iktidar düzenlemelerine eklenir. Gerçekten de göçebeliliğin coğrafyası, yerleşik uygarlığın tarihine sürekli olarak direniş gösterir. Göçebibilim, göçebelerin bir icadı olan savaş makinesinin Devletin aygıtlarıyla olan çapraz ve asimetrik ilişkilerine odaklanır. Göçebibilim bir simya bilimi gibi düşünölmelidir; soykütükten jeofelsefeye uzanan göçebe bir bilim.

Deleuze ve Guattari için savaş makinesinin temel nesnesi “savaş” ya da “çatışma” değildir; savaş makinesi, Devlet aygıtlarının dışındaki bir bedendir. Birinci aksiyom bize savaş makinesinin Devlet aygıtlarına dışsal olduğunu söyler; ancak dışsal olduğu söylendiğinde savaş makinesi yine de devlet aygıtlarının bir nesnesi olarak kalır. Deleuze ve Guattari bu yüzden savaş makinesini “dışsallık” olarak kavrar(Deleuze ve Guattari 1988: 351). Özellikle *A Thousand Plateaus*, savaş makinesini, yaratıcı kaçış çizgileri yoluyla

düşünmeyi dener. Devlet aygıtlarını karakterize eden şey onların sürekli bir “kapma” eylemini gerçekleştirmeleridir; Devlet, ancak bu eylem yoluyla kendi sınırını içselleştirebilir. Devletin “kapma” aygıtlarına direnen şey ise virtüel bir “dışsallık” olarak savaş makinesidir. Savaş makinesi, Devletin aygıtlarına indirgenemez ve kaynağı başka bir yerdedir. Deleuze ve Guattari bu yüzden, savaş makinesinin indirgenemezliğini radikalleştirilen bir ayrıma giderler: “katmanlı mekan”(striated space) ve pürüzsüz mekan(smooth space). Katmanlı mekanlar, hareketi ölçülebilir hale getirir; hareket edeni mekanda sabitler. Katmanlı mekan, hiyerarşik bir mekandır, ardışık diziler üstünde hareketin tüm potansiyellerini tüketir; geriye yalnızca sabit özne ve ölçülebilir hareketler ve fizik kanunları kalır. Ancak pürüzsüz mekan bir başkalaşım tarzına açılır; hareket belirlenmemiştir; farklılaşma potansiyelleri harekete içkindir; mekanın kendisi hareketlidir.

“bu, pürüzsüz(vektörel, yansıtıcı ya da topolijik) ve katmanlı(metrik) mekan arasındaki farktır: birinci durumda mekan, ölçülmeksizin işgal edilir ancak ikincide mekan, işgal edilmek için ölçülür”(Deleuze and Guattari 1986: 19).

Bu ayrım, satranç ve Go arasındaki ayrımda açıkça görülebilir. Satrançta, taşlar belli hareket özelliklerine sahiptir ve mekan tümüyle geometrik bir ilkeye göre bölümlenmiştir. Az taşla çok sayıda kareyi kontrol etmek satrancın stratejik repertuarını belirler. Ancak Go için durum farklıdır; Go’da her taş, bulunduğu konuma göre değerlendirilir; Go, pür stratejidir. Satranç, taşların kodlanmasına dayalı bir göstergebilimse, Go, yersizyurtsuzlaşma yoluyla gerçekleşen bir yapı sökümdür. Bu yüzden Deleuze ve Guattari satrancı bir “iktidar oyunu” olarak ele alır. Devletin aygıtları ve katmanlaşmış mekanlar iç içedir satrançta. Bu belirlemeler yeni bir problem eksenine götürür onları(Deleuze ve Guattari 1988: 353).

Devlet bir “kapma” aygıtı olarak bir “içselleştirme” ve içsellik biçimidir; ancak savaş makinesi saf bir dışsallık formudur. Peki devlet aygıtlarının oluşumunu önlemenin bir yolu var mıdır savaş makinesi açısından?

Bu problem, göçebibilim açısından önce mitolojye başvuru olarak genişletilir. Mitoloji her zaman, yasa koyucu ve kralların dışında bir takım güçleri saklı tutar. Sümer mitolojisi açısından Enkidu, krallığın ve uygarlığın dışından gelen bir yabancıdır; Enkidu, ne bir insan ne bir hayvan ne de bir tanrıdır. Enkidu, doğanın insandışı güçlerinden biridir ve savaş makinesinin kendisidir. Ancak, yinede o, kendisini eğitmeye gönderilen kadının söylediği şarkıya kapılır ve giyinmeyi, konuşmayı öğrenir ondan.

Göçebibilim, savaş makinesinin “izlerini” ikinci olarak etnolojik araştırmalar yoluyla takip eder. Bu çizgide, Pierre Clastres’in *Society Against State*’te ortaya koyduğu araştırmalar

önem kazanacaktır(Deleuze ve Guattari 1988: 380). Clastres, devletsiz bir toplum olan Guarani yerlileri arasında şefin konumunu ve gündelik hayattaki ilişkileri araştırır. Deleuze ve Guattari, ilkel toplumdaki şeflerle, Devlet aygıtlarıyla örülü bir toplumu birbirinden ayırır. Devlet, organlardan oluşur; iktidarın organlar arasındaki dağılımı yoluyla işler; yöneten ve yönetilen ayrımını mümkün hale getiren Devletin hiyerarşik, organizmasal örgütlenişidir. Clastres'in gözlemleri de şefin, Guaraniiler arasında iktidara karşı bir strateji içerisinde kabul edildiğini gösterir. Şefin elinde biriken mallar yağmalanır ve şef, belli bir alanda yaşamaya mecbur bırakılır.

Epistemoloji açısından, bir göçebibilim ile devlet aygıtlarına eklenen bilimler arasındaki ayrımı yapmak zorunludur Deleuze ve Guttari için. Bir yanda Kraliyet Bilimler Akademisi, diğer yanda ise *Babalar ve Oğullar*'ın Bazorov'u. Kraliyet ve Devlet aygıtlarına eklenen bilimler, perspektifleri sürekli olarak sabitlerler ve bu sabit perspektif içerisinde tüm başkalaşım olasılıklarını tüketirler. Bir yanda işletmeci Edison ama öte yanda elektriğin ve alternatif akımın gerçek kâşifi göçebe bilge Nikola Tesla.

Şimdi sıra “düşünce”nin Devletin aygıtlarının dışında bir düşünce yoluyla yersizyurtsuzlaştırılmasına geldi. Artık noolojinin alanındayız ve göçebibilim, “düşünce”yi bir savaş makinesi olarak düşünmeyi dener bu çizgide ve “düşünce”yi kendi kaçış çizgilerini yaratmaya, başkalaşmaya götürür. Logos tarafından yönetilen bir ağaç biçimli ve hiyerarşik düşünce imgeleri Devlet aygıtlarına götürür bizi; düşüncenin dogmatik imajları sürekli sabit öznelliklere hapseder bizi; işte Deleuze ve Guattari için “düşünce”, sürekli olarak “dışarıyı” düşündürür, kendisine sunulanın ötesindekini araştırır ve düşünce dışarının güçleriyle sentezler oluşturur, bir araya gelir, yeni bedenler yaratır. İşte tam bu anda Nietzsche'nin aforizmalarıyla maksimler arasındaki bir ayrım ortaya konulur. Maksimler, organik Devlet ya da Yasa formları olarak sunulur ancak bir aforizma bir tekilliğe gönderme yapar; maksim tüm tekilliği bütünleştirir ve bir yasa altında toplarken bir aforizma bütünlüğü bozar ve parçalı olanın, tekil olanın aslında “olay”ın ifadesini yoğunlaştırır.

İkinci aksiyom bize, savaş makinesinin göçebelerin bir icadı olduğunu söyler. Ancak, göçebelerin yerleşik yaşama geçirilmesi gibi, savaş makinesi de Devlet aygıtları tarafından kuşatılır. Devletin en temel görevlerinden birisi, kendisine dışsal bir sınır oluşturan savaş makinesinin güçlerini içselleştirmektir; pürüzsüz mekânın tüm güçlerini katmanlı mekânlara dağıtmaktır. Devlet, katmanlı bir yüzey yaratır çünkü mekânı ve mekândaki “akış”ları kontrol etmek ister. Bu yüzden, pürüzsüz yüzeylerin tersine(çöller ve deniz ve hava) katmanlaşmış ve “kapalı mekânlar” yaratır. Bu açıdan, denizlerin ve okyanusların paylaşılması hep bir handikapı beraberinde getirir.

Silahlar ve araç-gereçler arasındaki ayırım göçebe savaş makinesinin “çalışma dışındaki bir “yaratım” alanına açıldığına işaret eder. Gerçekten de araç-gereçler belli bir işi yapmak üzere tasarlanmıştır ve çalışma modelini esas alırlar ve özgür eylemi çalışma içerisinde yerliyurtlulaştırırlar.

Peki, savaş nereden gelir, nasıl başlar? Eğer savaş, Devlet aygıtlarından gelmiyorsa ve savaş makinesinin nesnesi savaş değilse savaş nasıl ortaya çıkar? İşte bu problem, göçebebilim için bir kırılma eksenini oluşturur. Burada bir tersine çevirmeyle karşılaşırız. Deleuze ve Guattari bize Devletin, savaşın nesnesi olduğunu söyler. Ancak bir göçebe savaş makinesi Devlet aygıtları tarafından ele geçirildiğinde savaş hem devletin hem de savaş makinesinin nesnesi haline gelir.

Ancak savaş makinesi açısından “dışarı” mümkün olmakla kalmaz, zorunludur da. Dışarı, kaçış çizgilerinden oluşur, katmanlaşmış, ölçülmüş geometrik mekânlardan, yüzeylerden ötede pürüzsüz mekânlar vardır. Yeni sesler eşliğinde yeni duyular, yeni bedenler ve yeni akışlar bir araya gelir. Arzular bir araya toplanır ve savaş makinesinin, yersizyurtsuzlaşma çizgilerini izler.

3.3.4.7 Edimsel(Actual)/Virtual(Virtual)

Ontolojik hareket tartışması, Aristoteles’ten beri olanaklı-gerçek düzlemi ekseninde gerçekleşmişti. Bu düzlem içerisinde olanaklı, gerçeği önceleyen bir potansiyeller kümesi; gerçek ise olanaklı olanın gerçekleşmesi olarak düşünülmüştü. Ancak her şeye rağmen olanaklı ve gerçek arasında aşılmaz bir uçurum vardı; olanaklı olan gerçeğe aşkın bir konumda temellendiriliyordu. Bergson ise olanaklı-gerçek ikilisini süreyi homojen ve art-zamanlı bir niceliğe indirgemekle eleştiriyordu. Olanaklı olan eğer henüz gerçekleşmemiş olansa ve gerçek, bu olanaklar kümesinin tükenişi ise gerçek olmayandan gerçeğe bu geçiş hatalı bir sıçrama değil miydi?

Bergson edimsel ve virtüel arasındaki “yaratım” sürecini, olanaklı-gerçek ikilisinin ötesinde varlıkların “çokluk” düşüncesiyle kavranmasını mümkün kılacak şekilde genişletti. Olanaklı olanın aşkınlığı, her fırsatta gerçeğin farklılaşmasının sınırlarını belirleyen bir üst-kodlayıcı olarak durmaktaydı. İşte Deleuze’ün “kendinde fark” kavramını yaratacağı izlek de Bergson’un ortaya koyduğu kavramsal dönüşümle birlikte ortaya çıktı.

Deleuze, düşüncenin dogmatik imajının eleştirisini yaparken dört ayrı kategoriye dogmatik imajın temel eksenleri olarak belirler. Bunlar; Özdeşlik, Analoji, Aynı ve Benzerliktir. Düşüncenin dogmatik imajları her fırsatta bu dört kategoriye temsil dünyası içerisinde ayrıcalıklı konumlara yerleştirir. Bu açıdan olanaklı-gerçek modeli varlığın hareketi tartışmasında düşünceyi dogmatik imajlara götürür; çünkü gerçeğin farklılaşma potansiyeli aşkın bir konumdan yani olanaklı olanın bakış açısından belirlenmiştir; yeni ve beklenmedik olana yer yoktur bu model içerisinde. O halde olanaklı-gerçek ilişkisi bize varlığın yalnızca niceliksel ve zamansal geçiş hatlarını verir ve bunu yaparken süreyle art-zamanlılığı birbirine karıştırır. Olanaklı olan, gerçeği hep önceler bu bakış açısından; varlık art-zamanlı bir sürece hapsedilir. Varlığın hareketi yalnızca bir önceki andan bir sonraki ana geçiştir ve bu geçiş aslında mümkün olmayan bir “yokluk”tan mümkün olmayan bir “varlığa” geçiştir. Gerçek, olanaklı olanın kümesinde içerildiği kadarıyla salt bir benzerlik ya da kopya üretimiyle sınırlanır. Oysa hem Bergsoncu süre hem de Deleuze’ün fark kavramları varlığın hareketini bir “yaratım” olarak kavramayı denerler. İşte, yaratım ve farklılaşmanın vücut bulacağı yer bu yüzden olanaklı-gerçek modeli olamaz.

Edimsel ve virtüel arasındaki ilişki ise ne bir art-zamalılık ne de niceliksel bir geçiş sorunu değildir. Virtüelden edimsele hareket bir öncelik sonralık sorunu da değildir; buradaki temel hareket varlığın farklılaşmasıdır. Şöyle ki farklılaşma hareketinin dışında hiçbir yaratım yoktur. Deleuze bizi bu noktada virtüel ile olanaklı olanın birbirine karıştırılmaması konusunda uyarır; virtüel olanaklı olan değildir ama öte yandan gerçeğe karşıt da değildir, virtüelin bir gerçekliği vardır. Deleuze bunu problem düşüncesi üzerinden betimler. Dogmatik düşünce imajları problem-yanıt ilişkisini sürekli olarak niceliksel bağlamlarda ele almıştı. Bir problem ancak çözümleri mümkün olduğunda ve çözüldüğünde problem olabiliyordu. Problemin yanıtta bağımsız bir varlığı yoktu, bir problem çözülmek üzere vardı ve yanıt probleme göre ayrıcalıklı bir konuma taşınmıştı. İşte Deleuze bu problem anlayışına itiraz eder ve problemin aslında sürekli paradoksal bir şekilde varlığını sürdürdüğünü ve yanıtlardan bağımsız olarak sürdüğünü gözlemler. Yine buradaki problem düşüncesi çözümleri verilmiş matematik problemlerinden ayrıt edilmelidir. Yaşam hep bir problem olmaya devam edecektir ve toplum biçimleri, yaşama tarzları, teknoloji gibi yanıtlar asla bu problemin ideal içeriğini tüketemeyecektir. Bu açıdan, problem, yanıtların egemenliğinden sıyrıldığı gibi yanıtların ve çözümlerin farklılaşmasına da imkân tanır. İşte virtüel olan bu problemin kendisidir. Problem gerçektir ve sürekli yeni yanıtlara ve çözümlere doğru açılır; her bir çözüm yeni bir yaratımdır. Problem bir idedir aslında. Örneğin sosyal ide bir problemdir ve “devrim” bu problemin farklılaşması, edimselleşmesidir.

Virtüel, bir müzisyenin kafasındaki henüz bestelenmemiş eserin varlığı gibi gerçektir. Burada unutulmaması gereken şey bu bestenin gerçek oluşu ve bestelendikten sonra kafadaki besteden başka yeni bir şeyin ortaya çıkmış olmasıdır. Virtüel ve edimsel arasındaki oyun farkın ve yaratımın oyunudur.

Deleuze, virtüeli düşünürken okura Proust'un tanımını hatırlatır; bu tanıma göre virtüel "edimsel olmaksızın gerçek, soyut olmaksızın ideal" olandır. Problem düşüncesinde hareket edersek, bu özgün problem anlayışı açısından yaşam, gerçek bir potansiyeller birikimidir. Ancak kendi başına edimsel değildir; çünkü yaşam bir idedir, problemdir. Bir ide kendi başına edimsel değildir. Virüelden edimsele hareket hep yeni ve farklı bir şeyin yaratımıdır. Virtüel, bu yüzden yaşam gibi gerçektir soyut ya da kurgusal değil. Nietzscheci Ebedi Dönüş, aslında dönüşün varlığı dışında hiçbir şeyi tanımaz. Dönen, hareket edenin dışında aslında eylemin dışında hiçbir şey ne bir "fail" ne de başka bir "hakikat" yoktur. Virtüel, içkin ve yaratıcı bir olumlama ve fark düşüncesine açar düşüncüyü.

3.3.5 Arzu ve Ontoloji ve Politika

Arzu, mevcudiyet metafiziğini üreten "...dır" ontolojisine karşı "ve" ontolojisiyle birlikte düşünüldüğünde, onun politikayla yaratıcı bağlantıları için yeni bir patika açılır. Deleuze, yayınladığı son çalışması *Pure Immanence*'ta empirik dünyayı betimlerken "ve" ve "dır" arasındaki ayrımı yeniden harekete geçirir.

"O, düşüncenin kendisinin Dışarı'yla kökensel bir ilişki içerisinde var olduğu dışsallığın dünyasıdır, "ve" bağlacının "dır"(olmak) filinin içselliğini tahtından indirdiği bir dünya"(Deleuze 2001: 38)

Düşüncenin yersizyurtsuzlaşma çizgilerine, özgürleştirici ve yaratıcı güçlerine doğru hareketini engelleyen şey "dır" kipi içerisinde üretilen düşüncenin dogmatik imajlarıdır. Oysa "ve" bağlacı ve ontolojisi, düşüncüyü hep bir başka düşünceyle, başka bir problemle, aslında giderek "başkalık"ın kendisiyle karşılaşmaya çağırır. Düşünce açısından bu başkalık "ben"e ya da herhangi bir soyut öznelliğe indirgenemez olan Dışarıdır. Ancak buradaki Dışarı kavramı, iç-dış diyalektiğinin kutuplarından biri olan "dış" değildir, mutlak ve indirgenemez olan, temsilsiz ve imajsız olan, virtüel bir Dışarı düşüncesidir.

Arzu, bağlayıcı üretim sentezi içerisinde "ve" bağlacını Oedipal yapılardan, Babanın Yasa'sından ve "eksiklikten" kaçmak için kullanır. Yine de toplumsal üretimin kod ve aksiyomlarından kurtulamaz. Ancak, onu sabit öznelıklere hapseden şey tek başına ne Oedipus ne de Yasa'dır. Arzunun toplumsal alandaki düzenlemeleri sonucu arzu, kendini

bastıran reaktif bir güç haline gelir. İktidar, yukarıdan aşağıya gelen baskıcı bir modelle anlaşılabilir, onun işeyişi yataydır.

Arzu, tüm toplumsal alana nüfuz eden, makinesel düzeyde işleyen, her düzenlemenin içerisinde yer alan üretken bir güçtür. Arzu ontolojisi açısından sorun, arzunun toplumsal varlığını temellendirmek değildir ama arzu düzenlemeleri ve “toplantılar”ın makinesel bağlantı düzeyinde gerçekleştirdiği üretimlerin ontolojik-politik kaçış çizgilerini araştırmaktır. Eğer toplumsal gruplar, bedenler makinelerse ve arzu yatırımları üzerinde öznelliklerini keşfediyorlarsa bu durum, molar ve paranoid güçlerin süreçlere dahil olduğu yeni düzenlemelere evrilme eğilimi gösterebilir. *Anti-Oedipus*, bu eğilimin farkındadır ve bu yüzden şizofrenik öznellikleri, moleküler bağlantıları, kaçış çizgilerini ve göçebe savaş makinesini olumlar.

Arzu, “ve” ontolojisi içerisinde, üretici “ve” sentezi içerisinde politikanın yerleşik imgelerinden kurtulur ve yeni bir “yayla”ya doğru “oluş” patikalarını izler. Oluş, hayvan-oluş, görünmez-oluş, kadın-oluş gibi yeni duyumların üretildiği süreçlerde arzuyu “çokluk”la birleştirir. İnsanın algılarına indirgenmiş tüm düşünce imgelerinin altında birey-öncesi, insan-öncesi birtakım duyum biçimleri mevcut olabilir. Hayvan-oluş, hayvanı “hayvanlık” kafesinden çıkarırken yaşamın insan-dışı güçleri ve olaylarıyla bağlantı kurma süreçlerinden oluşur. Kurt Adam kimdir gerçekten de kurtlaşan insan mı? Kurt Adam’ın ayışığıyla olan organik bağlantısını düşünelim. Mitolojideki yarı hayvan yarı insan bedenli varlıklar ya da masallardaki hayvana dönüşen insanları ya da insana dönüşen hayvanları. Astroloji’deki Sagitarius’u düşünelim. Mesela *Gilgamiş Destanı*’nda Enkidu evcilleştirilmeden önce, dil öğrenmeden ve giyinmeden önce doğanın insanı-dışı güçlerinden biridir ve bu tarafıyla birey-öncesi, insan-öncesi bir güçtür, başkalıktır. Hayvan-oluş, insanın hayvan için kurduğu “kafes”lerin dilsel, duyumsal ve ontolojik yıkımını beraberinde getirir.

Guattari açısından heteroseksüellik ancak normun ve molar örgütlenmenin bakış açısından mümkündür; üretimsel düzeyde arzu, molar cinsiyet bölünmelerini tanımaz; heteroseksüellik ve eşcinsellik gibi bir ayrılaşma da kategorik bir düzeyde öznellikleri yukarıdan aşağıya kodlar. Oysa sorun normun bakış açısıyla kapatılmış olan başka cinsel-oluş potansiyellerini deneyime açmaktır. Kadın-oluş bir cinsiyet meselesi değildir; oluş düşüncesini erkek-kadın kutupsallığında yerliyurtlulaştırmak da değildir. Kadın-oluş, molar arzu yatırımlarının eksenlerinden radikal bir kopuş yoluyla arzunun yeni bir “ve” bağlantısı kurduğu hareketli bir öznellik düşüncesidir.

Arzu ontolojisi açısından politika bir “problem”dir. Elbetteki bir problem olarak başka yanıtlama tarzlarına açılır ama yanıtlara indirgenemez; çözüm yoluyla tüketilemez. Arzu politikası, arzulayan-makinelerin kollektif işleyişi içerisinde “toplum” idesini “yerleşik ve belirlenimci” imgelerden kopararak onu “göçebe ve kaotik” güçlere doğru sürükler. *Difference and Repetition*’da karşılaştığımız “devrim” kavramı işte bu “sosyal ideye(probleme)” verilen radikal bir yanıttır. Her idenin problematik bir içeriği vardır ve bir virtüellik içerisinde barınır, bu yüzden edimselleşmesi yoluyla düşünülebilir. Devrim, bir farklılaşmadır, idenin bakış açısından bir edimselleşmedir, yeni “ve” bağlantılarının ve “ve” sentezlerinin üretilmesidir. “dır” ve “olmak” kiplerinin yasa eksenli ve hiyerarşik perspektiflerinin dağıtılmasıdır. *Anti-Oedipus*’un bakış açısından devrim bir Arzu’dur.

SONUÇ

“Sığınacak yer arayan bir köpek, yuva yapan bir fare gibi yazmak”

Deleuze&Guattari

Stanislaw Lem’in bilimkurguda çığır açan romanı *Solaris*, bilim insanlarının uzun yıllardan beri gizemini çözmeye çalıştıkları Solaris gezegenine yapılan bir yolculukla başlar. Solaris, üzerine onlarca şey yazılan, onlarca deney yapılan ama yine de gizemini koruyan bir gezegendir. İnsanın kavrayış gücüne indirgenemeyen bir şeyler vardır orda ve bilimin tüm yöntemleri, Aklın tüm varsayımları Solaris’te geçersizleşir. Solariste, Spinoza’nın tözü gibi içkin bir “okyanus” vardır. Okyanus, canlı, etkin ve yaratıcı bir ilkedir. Ancak sadece fiziksel olmayan özel bir çekim gücüne sahiptir. Solaris’teki istasyonda çalışan bilim insanlarının bir türlü açıklayamadıkları ve halisünasyonlar görmelerine sebep olan bir etkiye sahiptir okyanus. İstasyon’daki iki araştırmacı ve romanın kahramanı bu etki altında geçmişlerinden gelen bir takım insanların varlıkları tarafından kuşatılır. Hepsisi, bu durumun okyanusun bir etkisi olduğunu bilseler de bu sıradışı durumu açıklayamazlar. Kaçık matematik profesörünün bütün açıklamaları ve hipotezleri aslında insanın kavrayış gücünü aşan bu gerçekliğin sıradışılığı karşısında çaresizdir. Profesör için bu o kadar katlanılmaz bir durumdur ki okyanusun ortasına bir nükleer bomba fırlatmayı bile düşünür. Kantçı “saf akıl” Solaris’in evreninde bilinçdışı güçler tarafından ele geçirilmiştir. Belki de bu açıdan Solaris “saf bilinçdışı”nın romanıdır. Solaris, insan aklının yasalarına karşı bilinçdışı durumları harekete geçirir. Solaris, akıldışı bir yaratım düzlemidir. Kaotik doğası, binlerce yıldır kaosla kavga eden insanoğlunun bilimsel metoduna indirgenemez. Solaris, çokluktur. Lem romanın bir yerinde sıradışı bir benzetmeyle okyanusu tarif eder. Solaris’in okyanusu, *kendi kendini besteleyen bir senfoniye* benzetilir. Besteciyi, dinleyiciyi ve sesleri birleştiren bir içkinlik düzlemidir Solaris. İşte yaratım ve fark da ancak böyle bir içkinlik düzlemi yoluyla, onu harekete geçirerek bedenleşir. Solaris, tüm insani hakikatlere direnen bir “olay”dır.

Arzuyu “eksiklik” ve “yasa” merkezli dogmatik düşünce imajlarının ötesinde düşünmeye başladığımızda artık Solaris’in evrenindeyizdir. Geleneksel arzu mantığının aksine Solaris, arzulayan bir özne ve arzulanan bir nesne arasındaki ayrıma imkân tanımayan bir “olay felsefesi” sunar. Solaris, hiçbir yasaya göre çalışmaz, okyanusun yaratımları kaotiktir. Romanın kahramanı, Solarisle ilgili kayıtları okurken bir araştırmacının keşif sırasında bulutların arasında devasa bir çocuğun oyun oynadığını anlattığı bölüme rastlar. Çocuk, kumsalda kumlarla oynayan bir çocuk gibi yaratır, yıkar ve yeniden yaratır. Okyanus,

saf aklın yasalarını kaotik oyun mantığıyla işgal eder, o bir okyanus değildir belkide, saf oluştur: okyanus-oluş.

Arzu, hiçbir yasaya tercüme edilemez; onun düzeni kaotik oyun mantığının düzenidir, üretken ve olumlu bir düzen. Arzu, üretkendir ve onun üretimi gerçektir, toplumsaldır. Arzu, geleneksel arzu mantığının belirlediği hiçbir “eksiklik” mantığına göre çalışmaz, oysa eksiklik arzunun toplumsal örgütlenişinin bir sonucudur. Arzu, psikanalizin negatif ve teleolojik arzu mantığına indirgenemez. Psikanaliz arzulayan-üretimi ayrıcalıklı bir gösteren olarak penise ve fallusa kodlar. Arzunun geleneksel mantığını üreten Platonik düşünceden beri, arzuya ilişkin düşünce imgelerini kuşatan “yasa” ve “negatif” kategorileri, arzulayan-üretimi sürekli olarak eksikliğin mantığına indirgedi. Ancak Deleuze ve Guattari açısından yapılması gereken arzunun makinesel düzenine ve kollektif sözcüm toplarılarının düzenine bir giriş sağlamaktır. Yasa, eksiklik ve negatifin tahakkümüne karşı Deleuze ve Guattari arzulayan-üretim ve arzulayan-makineler ekseninde düşünmeyi denerler. *Capitalism and Schizophrenia* projesinin ilk kitabı olan *Anti-Oedipus*, arzulayan-üretimin Organsız Bedenle karşılaştığı bir çizgi sunar. *Anti-Oedipus*, bilinçdışı yatırımlara ve libidonun toplumsal yatırımlarına odaklanır. Burada pasif sentez kavramı önem kazanmaktadır. Pasif sentez, *Solaris*'in okyanusu gibi aklın yasalarına indirgenemeyen bir sentez alanı sunar bilinçdışına. Bir pasif sentez ister bilinçte isterse bilinçdışında gerçekleşsin asla bir özne-nesne sorunu değildir. Pasif sentezin bir öznesi yoktur, o doğrudan bağlantıdır. İşte arzulayan-makineler de pasif sentezler yoluyla yeni bağlantılar üretir. Pasif sentez sorunu Deleuze'ün *Difference and Repetition*'da incelikle ayırt ettiği bir sorundur. *Anti-Oedipus* ise artık aktif ve pasif sentez ayrımı üzerine yoğunlaşmaz, bilinçdışı sentezlerin toplumsal bağlantılarını araştırır. Arzuyu ailesel imajlara hapseden tüm psikanalitik teorilerin ötesinde, *Anti-Oedipus*'ta arzunun tüm toplumsal alana yayılan üretici bir güç olarak düşünüldüğü rizomatik bir arzu mantığıyla karşılaşırız.

Arzunun bilinçdışı sentezlerinden ilki olan bağlayıcı üretim sentezi “ve...ve” bağlantıları kurar. Öte yandan Deleuze, mevcudiyet metafiziğini üreten “dır” kipine ve “olmak” fiiline karşı “ve” bağlacının yeni bir bakış açısı sunduğunda ısrarlıdır. Gerçekten de “ve” bağlacı Fark'ı Özdeş'in ve Aynı'nın düzenine tabi kılmayan bir ontolojik düşünce sunar. Bu yüzden arzu ontolojisi “dır” kipi içerisinde değil, “ve” ontolojisi olarak düşünülebilir. Arzu ontolojisi, Varlık ve varlıklar arasında kateorik bir ayrım üreten hiyerarşik bir ontolojiden ötede arzuyu, arzulayan-üretim yoluyla çoklukla bağlantısı içerisinde düşünme bir “olay” ontolojisidir.

Üretici bir arzu düşüncesine varmak için Deleuze açısından Nietzsche, Bergson ve Spinoza yoluyla düşüncenin dogmatik imajlarının ötesindeki kavramsal yaratımlar önem kazanacaktır. Deleuze, Nietzsche okuması yoluyla güç sentezlerine ve olumlayıcı güç kavramına odaklanır. Aktif ve reaktif güçler arasındaki Nietzscheci ayrım, reaktif arzu yatırımlarına sebep olan faşizan arzu anlayışlarını çözümlenmenin yolunu sunar. Nietzsche felsefesi bir eylem felsefesidir, hakikatlerin ötesindeki yaşamı güç istenci olarak kavrar. Nietzscheci güç istenci, eylem ile özneyi birbirinden ayırt eden diyalektik düşünüşün ötesine geçer. Özne yalnızca bir sonuç olarak ortaya çıkabilir, ancak aslında her şey eylemdir, oluşturmaktır. Arzu, Nietzsche'nin eylem ve oluş felsefesi içerisinde olumlayıcı bir güç olarak karşımıza çıkar. Deleuze için Bergsoncu virtüel/edimsel ayrımı arzuya ilişkin düşünüşü kuşatan olanaklı/gerçek ayrımından başka bir imkân sunar ontolojiye. Ontolojik hareket olanaklıdan gerçeğe doğru gerçekleşmez; hareket, virtüel ve edimsel arasındaki yaratım sürecine içkindir. Arzu ontolojisi arzuyu virtüel ve aktif bir güç olarak düşünür; arzu hep yeni bağlantılar kurma potansiyellerini barındırır içerisinde. Spinozacı içkinlik düşüncesi de üretici arzuyu imgesel ya da simgesel düzeninin aşkın gösterenlerine göre harekete geçiren geleneksel arzu mantığına karşı bağlantıların içkinliğine dayalı makinesel arzu kavramını güçlendirir. Arzu, bir içkinlik düzlemiyle birlikte yeni bağlantılar ve akışlar içerisinde örgütlenir, ona verili doğal, toplumsal ya da simgesel bir mantık yoktur. Bağlantılar içerisinde sentezler kurar. Arzulayan-üretim imajla, kodla ya da yasayla değil akışlarla bedenlerle bağlantı kurar. Bu açıdan arzu, onu bir içsellik rejimine hapseden psikanalitik mantığa karşı indirgenemez bir Dışarı düşüncesiyle, şizofrenik yatırımlarla ilişkilidir. Şizoanaliz, arzu yatırımlarının toplumsal bağlantılarının izini sürer. Şizofrenik kaçış çizgileri boyunca arzu yatırımlarının öznellik formlarıyla ilişkilerinin haritasını sunar. Şizoanaliz kapitalist makinenin aksiyomatik formlarının analizini yapar ve aksiyomatığın kapitalizme kendi sınırını içselleştirme yollarını hangi toplumsal yatırımlarla sunduğunu araştırır. Aksiyomatik, kodsuzlaşmış akışları bünyesinde toplar ve onları molar ve katmanlı yüzeylerde harekete açar, ancak şizofrenik yatırımlar moleküler bir toplaniş örgütlerler ve socius'un sınırını delen kaçış çizgilerini tekiple ederler.

Arzu, makineseldir. Buradaki makine kavramı Guattari'nin *Chaosmosis*'te gösterdiği gibi teknik ya da teknolojik makine imgesiyle sınırlı değildir. Makine, teknolojinin bir ürünü değildir, tersine teknoloji bir makinesel toplanişın sonucudur. Toplumsal gruplar, bilgi-iktidar düzenlemeleri, bedenler birer makinedir. Makinenin teknolojik modelinden onu içerecek şekilde koptuğumuzda öz-üretimsel makine kavramıyla karşılaşırız. Arzulayan-makineler öz-üretimseldir. Ürün ve üretim arasında bir dikotomi mümkün değildir, ürün üretim sürecine içkindir.

Arzu politikası açısından politika kavramı “temsil” dünyasının ve dogmatik düşünce imajlarının ardında bir olay felsefesiyle birlikte düşünülmelidir. Arzu politikası, şizofrenik ve devrimci kaçış çizgilerini izler ve arzunun şizofrenik yatırımlar boyunca özne grupları arasındaki hareketine odaklanır. Hiyerarşik olmayan, moleküler öznellik biçimlerini araştırır. Arzunun kendi kendisini bastırıldığı faşizan öznellik tarzlarından, molar cinsel kategorizasyondan çıkmanın yollarını keşfeder. Arzu ve ontoloji ve politika, “ve” bağlacıyla makinesel bir bağ geliştirir; ontoloji arzu politikasına yeni kavramlar ve düşünme yolları açarken, arzu politikası ontolojiyi yeni problemlerle yüzyüze bırakarak harekete geçirir.

Faşizm sorunu şizoanaliz açısından ne sadece ideolojik ne de sadece majör politik bir sorundur. Faşizmi ve kitlelerin faşizme itaatini anlamak için soruyu arzu yatırımları ve libidinal toplumsal yatırımlar ekseninde sormak gerekir. Paranoid ve şizofrenik toplumsal yatırım tarzları arasındaki bir ayrım zorunludur; çünkü faşizm sadece ideolojik ve üstyapıya ilişkin bir sorun olsaydı onu baskıcı bir iktidar kavramı yoluyla açıklayabilirdik ancak faşizm öznellik tarzlarıyla ilgilidir; bir toplumsal grubun öznellik biçimleri, bir halkın, ulusun v.s. Bu yüzden, öznellik tarzlarının kuruluşuna odaklanmak için paranoid ve şizoid yatırım tarzlarının bir öznellik biçimiyle ilişkisini araştırmak gereklidir. Faşizm, sadece tarihsel ve ideolojik bir sorun değildir; asıl çözülmesi gereken beyinlerimizdeki, cinsellik rejimlerimizdeki, arzulama biçimlerimizdeki faşizmdir, mikro-faşizmlerdir. Arzu politikası bu yüzden mikropolitikadır, mikrobiyolojidir, kuantum fiziğidir.

Bir toplum kendi kaçış çizgilerine sahiptir. Bir toplumu belirleyen asla molar ayrımlar ya da sınıfsal çatışmalar düzlemi olamaz; bir toplum kendi normlarından, bilgi-iktidar sistemlerinden, hiyerarşik düzenlemelerinden, yerleşik değerlerinden kaçan ve firar eden şeyler yoluyla düşünüldüğünde karşımıza onlarca çizgiden oluşan şizofrenik bir harita çıkar. Her şey çizgilerden oluşur bu haritada, noktalar yalnızca uğrak yerleridir. Öznellikler hareketlidir. Her akış kendi şizofrenik potansiyellerini yaratarak başkalaşabilir ancak bu aynı zamanda kendi tehlikelerine de sahiptir; çünkü kaçış “kara delikler” yoluyla tutulabilir de. Bir çizgi, Euclides geometrisinin tanımlarının ötesinde düşünülmelidir; noktalara bağımlı değildir bir çizgi. Katmanlı hiyerarşik mekânlarda çizgiler, noktalar yoluyla düşünülebilir ancak “pürüzsüz mekân” sadece çizgiler ve çizgiler arasındaki kaotik bağlantılardan oluşur. Bu açıdan pürüzsüz mekân göçebe bir öznellik biçimini yaratır; çölün göçebelerini, bedvilerini yaratması gibi. Öte yandan statik ve yerleşik bir öznellik de molar çizgiler yoluyla yaratılır. Ne göçebe ne de yerleşik olmayan ama hareketli çizgiler de vardır. İşte bu çizgiler üzerinde toplumsal yatırımların mücadelesi güçlenir.

Arzu, oluřtur, akıřtır. Oluř, bir yerden bařlayıp bir yere varan aęaç biçimli dūřünce tarzlarının aksine, aęlar řeklinde kurulur ve yatay dūzenlemelerden, rizomlardan oluřur. Hayvan-oluř, minör-oluř, ses-oluř, gōrūnmez-oluř “ve” baęlacı içerisinde dūřūnūlebilir. Bir rūyanın nerde bařladıęı ve bittięini bilmeyiz hep rūyanın ortasına doęarız. İřte bunun gibi oluřun da ortasına, içine ve çevresine doęarız. Ancak oluř, olmak fiilinin mantıęından farklıdır. Gōrūnmez-oluř, gōrūnmez olmak deęildir; bir açıdan yūzūn toplumsal kodlarından kaçmayı deneyimlemektir gōrūnmez-oluř. ūnkū yūz de birçok řey gibi icat edilmiřtir; ۆzellikle de dinsel bir dūzenleme yoluyla, çarmıha gerilmiř İsa'nın yūzūndeki acı yoluyla. İřte gōrūnmez-oluř yūzūn bu yerleřik deęerlerinden sıyrılmaktır.

Arzuya iliřkin geleneksel dūřūnūřten kopuř, dūřūncenin yerleřik imajlarından kopmaktır. “dır” kipi tarafından kendisine ve bir tūr isellige çivilenmiř dūřūnceye soluk verecek olan řey yeni bir dūřūnce imajı ۆretmek deęildir yalnızca. Dūřūnceyi imajsız ve temsilsiz bir eylem olarak dūřūnmek, arzu ontolojisi açısından zorunludur. ۆrneęin řizofreniyi bir dūřūnce imajı ya da metafor olarak kullanmaz Deleuze ve Guattari, o saf ۆretimdir, ۆretici bir gūtūr. Gōebe-oluř, hiçbir imaja kodlanamayan bir dūřūnce sunar; mutlak bir yersizyurtsuzlařma dūřūncesi, içkin deneyimin dūřūncesi. Solaris, okyanusun mutlak yersizyurtsuzlařmasıdır. Arzu, gōebe-oluř yoluyla Dıřarı'nın gerçek ve yaratıcı kaçıř çizgileriyle buluřur. Arzu ve okluk ve dayanıřma ve...

KAYNAKÇA

- Alliez, E.,(2005), **The Signature of the World**, trs. Eliot Ross Albert, Continuum.
- Badiou, A.,(2000), **The Clamor of Being**, trs. Louise Burchill, Minnesota Press
- Balibar, E.,(2004), **Spinoza ve Siyaset**, çev. Sanem Soyarslan, Otonom yay., İstanbul.
- Bergson, H. (2001), **Time and Free Will**, trs. F.L. Pogson, Dover Publications, New York.
- Bogue, R., (1989), **Deleuze and Guattari**, Routledge, London and New York.
- Boundas, V., C.(ed.), (2006), **Deleuze and Philosophy**, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Buchanan, I.,(2008), **Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus**, Continuum, Manchester.
- Bumin, T.,(2010), **Hegel**, YKY, İstanbul.
- Butler, J.,(1987), **Subject of Desire**, Columbia University Press.
- Büchner, G.,(2001), **Bütün Yapıtları**, çev. Adalet Cimcoz, Adam yay., İstanbul
- Collebrook, C.,(2009), **Gilles Deleuze**, çev. Cem Soydemir, Doğu-Batı yay., İstanbul.
- Deleuze, G., Guattari, F.(1983), **On The Line**, trs. John Johnston., Semiotexte.
- Deleuze, G.(1984), **Kant's Critical Philosophy** trs. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, University of Minnesota, Minneapolis.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1986), **Nomadology**, trs. Brian Massumi, Semiotexte.
- Deleuze, G.,(1988), **Spinoza: Practical Philosophy**, trs. Robert Hurley, City Light Books, San Fransisco.
- Deleuze, G., Guattari, F.(1988), **A Thousand Plateaus**, trs. Brian Massumi, The Athlone Press, London.
- Deleuze, G.,(1991), **Bergsonism**, trs. Hugh Tomlinson and Barbara Habberiam, Continuum, London.
- Deleuze, G.,(1992), **Nietzsche and Philosophy**, trs. Hugh Tomlinson, Continuum, London.
- Deleuze, G., Guattar, F.(1994), **Anti-Oedipus**, trs. Robert Hurley, Mark Seem, Helene R. Lane, The Athlone Press, London.

- Deleuze, G.,(1994), **Difference and Repetition**, trs. Paul Patton, Continuum, London.
- Deleuze, G.,(2000), **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, Öteki, Ankara.
- Deleuze, G. (2000) **Foucault**, trs. Sean Hand, Minnesota Press, Minnesota.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2001), **Kafka**, çev. Işık Ergüden ve Özgür Uçan, YKY, İstanbul.
- Deleuze, G. (2001), **Pure Immanence**, trs. Anne Boyman, Zone Books, New York.
- Deleuze, G., (2002), **Desert Islands**, trs. Michael Taormina, Semiotexte, Los Angeles.
- Deleuze, G. (2005), **Kapitalizm ve Şizofreni**(ders kayıtları), çev. Özcan Doğan, Araf yay. Ankara.
- Deleuze, G., (2007), **Leibniz Üzerine Beş Ders**, çev. Ulus Baker, Kabalcı yay. İstanbul.
- Deleuze, G., (2007), **Spinoza üzerine Onbir Ders**, çev. Ulus Baker, Öteki, İstanbul.
- Deleuze, G., (2007), **Kritik ve Klinik**, çev : İnci Uysal, Norgunk, İstanbul.
- Deleuze ,G., Parnet, C.(2007), **Dialogues**, trs. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Columbia University, New York.
- Derrida, J.,(1973), **Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs**, trs. David B. Allison, Northern University Press, Evanston.
- Derrida, J., (2002), **Writing and Difference**, trs. Alan Bass, Routledge, London.
- Direk, Z., (2010), **Kıskançlık**, Amargi Dergisi s. 32-35, İstanbul.
- Foucault, M.,(2004), **Felsefe Sahnesi**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı, İstanbul.
- Foucault, M.,(2005), **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, Ayrıntı, İstanbul.
- Freud, S., (1997), **Psikanalize Yeni Giriş Dersleri**, çev : Selçuk Budak, Öteki, İstanbul.
- Freud, S. (1998), **Rüyaların Yorumu**, çev: Selçuk Budak, Öteki, Ankara.
- Fugslang, M., Sorensen, M., B.,(ed.), (2006), **Deleuze and Social**, Edinburg University Press, Edinburgh.
- Goodchild ,P.,(1996), **Deleuze ve Guattari**, çev: Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı, İstanbul.

- Guattari, F., (1992), **Chaosmosis**, trs. Paul Bains And Julian Pefanis, Indiana University Press, Indiana.
- Guattari, F., (2009), **Nakaratlara**, çev : Işık Ergüden, Dost yay., Ankara.
- Gutting, G., (2001), **French Philosophy in the Twentieth Century**, Cambridge University Press.
- Hardt, M., (2002), **Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıracılık** çev. Ali Utku, İsmail Öğretir, Birey yay. İstanbul.
- Hegel, G.W.F., (2001), **Philosophy of Right**, trs. S.W. Dyde, Botoche Books, Canada.
- Hegel, G.W.F., (2003), **Tarihte Akıl**, çev . Önay Sözer, Kabalcı, İstanbul.
- Holland, E.W., (2006), **Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u**, çev: Ali Utku, Mukadder Erkan, Otonom, İstanbul.
- Homer, S., (2005), **Jacques Lacan**, Routledge, New York.
- Horney, K., (1998), **Psikanalizde Yeni Yollar**, çev. Selçuk Budak, Öteki, İstanbul.
- Lacan, J. (1978), **The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis**, trs. Alan Sheridan, Norton Company, London.
- Malson, L. ve Bellest C.,(2005), **Caz**, çev. Esra Okutan, Dost yay. Ankara.
- May, T.,(2005) , **Gilles Deleuze**, Cambridge University Press, New York.
- Mortley, R.,(2000), **Fransız Düşünürleriyle Şöyleşiler**, haz: Kurtuluş Dinçer, İmge yay. Ankara.
- Nasio, J. D. ,(2007), **Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders**, çev: Özge Erşen, Murat Erşen, İmge yay. Ankara.
- Nietzsche, F. W., (1968), **The Will to Power**, trs. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale Vintage Books, New York.
- Nietzsche, F.W.,(2001), **İyinin ve Kötünün Ötesinde** çev. Ahmet İnam, Yorum yay., İstanbul.
- Nietzsche,F.W.,(2003), **Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu**, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say yay., İstanbul.

- Nietzsche, F.W.,(2005), **Böyle Söyledi Zerdüşt**, çev. Mustafa Tüzel, Kültür yay., İstanbul.
- Nietzsche, F.W.,(2009), **On The Genealogy of Morals**, trs. Ian Johnston, Richer Resources Publications, Arlington.
- Patton, P.(2000), **Deleuze and Politics**, Routledge, New York.
- Perez, R. (2008), **Anarşi ve Şizoanaliz**, çev: Şervan Adar Avşar, Versus yay. İstanbul.
- Platon, (1972), **Şölen**, çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Platon, (1982), **Diyaloglar**, çev: Sabahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Plato, (1997), **Complete Works**, edited by. John M Cooper, Hackett Publishing Company.
- Platon(2000), **Şölen**, çev. Cenan Karakaya, Sosyal yay. İstanbul.
- Platon, (2001), **Protagoras**, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyal yay. İstanbul.
- Rajchman, J.(2000), **Deleuze Connections**, MIT Press, London.
- Schroeder, W.R., (2005), **Continental Philosophy**, Blackwell Publishing.
- Spinoza, (2006), **Etika**, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost yay., Ankara.
- Tura, Saffet Murat, (2007), **Freud'dan Lacan'a Psikanaliz**, Kanat yay. İstanbul.
- Williams, J., (2003), **Gilles Deleuze's Difference and Repetition**, Edinburg University Press.
- Wittgenstein, L.,(2005), **Felsefi Soruşturmalar**, çev. Haluk Barışcan, Metis, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

Adı- Soyadı: Sercan Çalcı

Doğum Tarihi ve Yeri: 21.05.1985- İzmir

Eğitim

Lise: İzmir Atakent Anadolu Lisesi

Lisans: Gazi Üniversitesi- Felsefe Öğretmenliği

Yabancı Dil: İngilizce

Bilimsel Faaliyetler:

- Felsefe ve Öznellik, (Felsefe ve Eğitim Sempozyumu, Felsefeciler Derneği, 2006, Ankara)
- Küçülen Dünya Karşısında İnsan(TÜFÖB- Boğaziçi Üniversitesi, 2006, İstanbul)
- Dostoyevski ve Modern İnsan Gerçeği(Bibliotech Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2007, Ankara)
- Militarist Büyüteçler Altında(TÜFÖB- Dicle Üniversitesi, 2008, Diyarbakır)
- Hakikatin Büyüsünden Kurtulmak(Altamira Sosyal Bilimler Dergisi, Şubat Mart 2012)
- Two-fold Role of “passion” in Rousseau’s Theory of First Language (1. Akdeniz Language Studies- Akdeniz University-2012, Antalya)

İs Denevimi

Çalıştığı Kurumlar: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi(2012-)

Adres: Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kampüs- Antalya.