

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

DELEUZE VE MİNÖR FELSEFE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hakan HATAY

KOCAELİ 2019

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

DELEUZE VE MİNÖR FELSEFE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hakan HATAY

Doç. Dr. Yavuz ADUGİT

KOCAELİ 2019



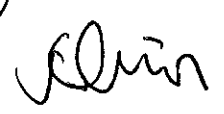
T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİMDALI
FELSEFE BİLİM DALI

DELEUZE VE MİNÖR FELSEFE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan: Hakan HATAY

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 26.06.2019/18

Jüri Başkanı : *Doç. Dr. Yener Akdoğan* 
Jüri Üyesi : *Prof. Dr. Ozan Ürkek* 
Jüri Üyesi : *Doç. Dr. Sevinç Türkmen Akman* 

KOCAELİ 2019

ÖNSÖZ

Bu tezin gerçekleştirilmesinde, çalışmam boyunca benden bir an olsun yardımlarını esirgemeyen saygı değer danışman hocam Doç. Dr. Yavuz ADUGİT ve çalışma süresince tüm zorlukları benimle göğüsleyen, hayatımın her evresinde bana destek olan değerli eşim Aydan GÜNEŞ HATAY'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Hakan HATAY

Kocaeli, 2019



“Deli olmak için iki kişi olmak gerekir, hep iki kişi delirilir.”
G. Deleuze

Sevgilim Aydan GÜNEŞ’e ithafen...

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖZET.....	II
ABSTRACT	III
SİMGE VE KISALTMALAR.....	IV
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İDEA VE PROBLEMATİK	15
------------------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

2. VARLIK VE FARK	31
-------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ARKASINDAN YAKLAŞMA	38
3.1. HUME	41
3.2. LEİBNİZ	47
3.3. KANT	53
3.4. NİETZSCHE	61
3.5. BERGSON	68
3.6. SPİNOZA	77

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. FELSEFE İÇİN BİR PROLEGOMENA: NOOLOJİ.....	87
SONUÇ.....	94
KAYNAKÇA	105
ÖZGEÇMİŞ.....	112

ÖZET

Deleuze yalnızca filozoflar *için* değil, filozof olmayanlar *için* de yazar. *İçin*, birisi adına ya da birisi yerine yazmak değil; karşısında olmaktır, onun yararın yazmaktır. Bu keyfiyet, felsefe tarihinin rasyonalist izleğinin felsefe üzerindeki iödipal şemasına karşı, felsefe tarihinin içinden geçen ve onu yersizyurtsuzlaştıran minör bir felsefe ile mümkündür. Minör felsefe, felsefi olduğu kadar felsefi olmayan bir okumanın, hatta eş zamanlı iki okumanın olanağını sağlayarak felsefe tarihini yersizyurtsuzlaştırır. Ancak felsefi olmayanın felsefede yenidenyerliyurtlulaştırılması içinde, filozofun, filozof olmayan bir minör oluşu olmalıdır. Felsefe ve yaşam ilişkisi, oluş ile alakalıdır. Bu nedenle Deleuze’de değiliz, Deleuze ile birlikte oluştayız. Deleuze’ün felsefesi, içimizde “ben” demenin imkansızlaştığı, kolektif bir sözcemenin belirmeye başladığı neşeli kederdir. Bu çalışmanın gayesi; Deleuze’ün felsefesini, fark, olay, oluş ve arzu felsefesi olarak adlandırmaktan öte, tüm bunların serimleneceği düzlem olan minör felsefenin incelenmesi olacaktır.

Anahtar sözcükler: Arzu, Fark, Minör Felsefe, Olay, Oluş, Tekrar

ABSTRACT

Deleuze writes not only *for* philosophers but *for* non-philosophers as well. What is meant with *for* is not as in writing in someone's name or on behalf of someone; it is being against someone, writing for their benefit. This status, is possible with a minor philosophy that is against the oedipal scheme of the rationalist theme of history of philosophy upon philosophy, which also penetrates the history of philosophy and deterritorializes it. The minor philosophy deterritorializes the history of philosophy by allowing the non-philosophical reading as well as philosophical, even a simultaneous reading of the philosophy. However, for the re-territorialization of the non-philosophical in philosophy, a non-philosophical minor becoming of the philosopher should exist. The relation between philosophy and life, is about becoming. In that reasoning, we aren't in Deleuze, we are with Deleuze. The philosophy of Deleuze is a joyful sorrow where a collective enunciation begins to appear and it becomes impossible for one to tell "me" within. The purpose of the study; beyond naming Deleuze's philosophy in the aspects of difference, event, becoming or the philosophy of desire, the investigation of the minor philosophy which is the exposition plane of the study in overall.

Keywords: Becoming, Desire, Difference, Event, Minor Philosophy, Repetition

SİMGE VE KISALTMALAR

bkz.	: bakınız
s.	: sayfa
ss.	: sayfadan sayfaya
vb.	: ve benzeri
yay.	: yayınları
yy.	: yüzyıl



GİRİŞ

“Ne başı, ne sonu ama ortası”

Deleuze

Okuma odasına giren Faust, eline aldığı Kutsal Kitabı Almanca’ya çevirmeye çalışarak; “Başlangıçta söz vardı.” şeklinde okur. Ancak, bu çeviri karşısında tereddüte kapılan Faust, daha sonra büyük bir huzurla sorunu çözdüğünü söyleyerek; “Başlangıçta eylem vardı.” diye çevirir.¹ Oysa başlangıçta ne söz ne eylem vardı, başlangıçta *ihanet* vardı. Çoğu kimsenin bir şeyleri ihbar etmesinde olduğu gibi, şeytan da neye ihanet edeceğini bilerek, yalnızca Tanrı’yu ihbar etmiştir.² Benzer şekilde Deleuze, rasyonalist felsefe iktidarını ele verecektir. Hıyanet, hiçte sanıldığı gibi basit bir olay değildir. Alışıl gelmiş durumda çatlaklar yaratılır. Hain damgasını yemek kolay olmadığı gibi, orada benliğinizi ve yüzünüzü kaybedecek, sırta kadem basacak bir yaratıcılık gerekir: bir algılanamaz-oluş.³ Keza bir çatlağın algılanamaz-oluşu. Çatlaklar yaratabilmek için de kadim felsefi tartışmaların yani idealizm için ‘başlangıçta söz vardı’ ve materyalizm için ise, ‘başlangıçta eylem vardı’ ilkeleri arasında sıkışan -modern dönem felsefesinde rasyonalistler ve ampiristler olarak iki kutba ayrılan, Kant’ın *sentetik a priori* ile birleşerek zirveye çıkan- bu dizgeci felsefeye ihanet edilmelidir. Tıpkı Aguirre’nin ihanetinde olduğu gibi, tek hain ve herkesin en haini olmasını bilmek gerekecektir.⁴ Deleuze’ün dizgeci felsefeden kaçması, felsefeden bir kaçış olmadığı gibi dizgeci felsefi geleneği yersizyurtsuzlaştırır. * Bu esasen bir felsefi sistemi kaçırmak ya da bu major felsefi iktidarda çatlaklar yaratmaktır.

¹ Johann Wolfgang Von Goethe, *Faust*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001 s.68

² Emil Michel Cioran, *Çürümenin Kitabı*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s.57

³ Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Diyaloglar*, Çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2017, s.69

⁴ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.65

Aguirre: The Wrath of God, Türkçe’de Aguirre: Tanrının Gazabı adıyla gösterime giren, senaryosunu ve yönetmenliğini Werner Herzog’un yazıp yönettiği, 1972 tarihli Batı Almanya-Peru-Meksika ortak yapımı film.

* Yersizyurtsuzlaşma kavramı, Fransızca deterritorialization kavramının Türkçe karşılığı olup, genel bilgi için Ali Akay’ın, Deleuze ve Parnet’in *Diyaloglar* kitabına yazmış olduğu “Türkçe Basıma Önsöz” bölümüne bakılabilir. (Ali Akay, Deleuze ve Parnet’in *Diyaloglar* kitabı için “Türkçe Basıma Önsöz”, *Diyaloglar*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2017, ss.7-11)

Kaçış çizgisi yersizyurdsuzlaşmaktır. [...] Kaçmak, eylemlerini terk etmek değildir, kaçmaktan daha eylem dolu bir şey olamaz. Hayaliliğin tam tersidir. Bu hem birbirlerini kaçırmak, hem de bir şeyi kaçırmaktır, bir haberin gebertilmesi gibi, bir sistemi kaçırmaktır. George Jackson hapishane hücrelerinden şöyle yazdı: «buradan kaçma olanağım olabilir, ama bütün kaçışım boyunca kendime bir silah arıyorum». Kaçmak çizgi çizmektir, çizgiler ve bütün bir haritacılık yapmaktır. Yalnızca kırık uzun bir çizgiyle dünyalar bulunabilir.⁵

Kaçış çizgilerinin yaratılması için ihanet etmesini bilmek gerekir. Zira kaçış çizgileri üzerinde sürekli bir ihanet dolaşır.⁶ Dolayısıyla bugün bile felsefeye başlayan her öğrencinin karşısına çıkan; nereden ve nasıl başlanmalı? şeklindeki bir soruyu, bu bağlamda ele alarak kaçış çizgileri yaratılmalıdır. Deleuze'un, Lucretius, Hume, Spinoza, Bergson, Nietzsche'ye karşı olan sevgisi, bu filozofların felsefe tarihinin rasyonalist geleneğine aykırı tutumlarından ileri gelir. Deleuze'e göre, bu filozoflar arasında zımnen içkin bir ilinti mevcuttur. "...ve bence Lucretius, Hume, Spinoza, Bergson, Nietzsche arasında, olumsuzun eleştirisi, sevinç kültürü, içsellik nefreti, kuvvetlerin ve ilişkilerin dışsallığı, iktidarın ihbar edilmesi vs. ile oluşturulmuş gizli bir bağ vardır."⁷ Rasyonalist felsefi iktidar geleneğini ihbar eden Deleuze, felsefeden felsefi çıkışın yollarını bu filozoflarda bulacaktır. Deleuze ve Guattari *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin* adlı kitaplarına, burada da ele alınmaya çalışılan şekliyle: "Kafka'nın yapıtlarına nasıl girilmeli?" sorusu ile başlayacak ve devamında onun bir köksap, bir yuva olduğunu belirteceklerdir.⁸ Aynı soru şu an bize yöneltilmiş olup, kendimizi bir anda tartışmaların 'ortasında' buluruz. Bu konum, girişin ve çıkışın çoklu olduğu rizomatik bir kartografyadır.

Dolayısıyla hangi uçtan girilirse girilsin hiçbirisi diğerinden daha işe yarar değildir; bu neredeyse bir çıkmaz, dar, uzun bir yol, dolambaçlı bir boru vb. bile olsa, hiçbir girişin ayrıcalığı yoktur. Girilen yerin başka hangi noktalarla bağlantılı olduğuna, iki noktayı birbirine bağlamak için hangi kavşaklardan ve

⁵ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.59

⁶ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.64

⁷ Gilles Deleuze, *Müzakereler*, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul,2013b, s.14

⁸ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, Çev. Özgür Uçkan, Işık Ergüden, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s.7

geçitlerden geçildiğine, hangisinin köksap haritası olduğuna ve başka bir noktadan girildiğinde bu haritanın hemen nasıl değişeceğine bakılır yalnızca.⁹

Çünkü her zaman çokluklar içerisinde bulunulur. Çokluklar ise, felsefenin biteviye ara-zamanlarıdır.¹⁰ Felsefede olduğu gibi edebiyat alanında da ara-zamanlar mevcuttur. Büchner'in *Lenz* adlı öyküsünün; "20 Ocak'ta Lenz dağlardan geçiyordu."¹¹ şeklindeki açılış cümlesi, rizom gezintinin en güzel örneklerinden biridir. Daha açılış cümlesinde, Lenz'in zamanı yersizyurtsuzlaştıran bir yürüyüşü ile karşı karşıya kalınır. "Gelecek ve Geçmiş'in pek bir anlamı yok, önemli olan Şimdi-oluş. Tarih değil, coğrafya ne başı ne sonu, ama ortası sapsarı ve çatıları olan ağaçlar değil, ortasında büyüyen ve ortasında bulunan ot."¹² Lenz'in, bir aşağı bir yukarı yürüyüşleri ile şeylerin arasına karışan, başı ve sonu olmayan rizom kartografyacılığı, bir *intermezzo*.¹³ Bu tezin mimarisinin oluşumuna yön veren şey, tam da Deleuze'un 'ortasından başlama' şiarının gereğidir. "Bir şeyin özü asla başlangıç aşamasında belirmez, ortalarda, gelişmesinin akışı içinde, kuvvetleri pekiştiğinde ortaya çıkar."¹⁴ Bundan dolayıdır ki, bu çalışmayı 'Giriş' başlığı yerine 'Ortasından Başlama' şeklinde ele alınması uygun görüldü. Ortasından başlama keyfiyeti, aynı zamanda Deleuze'un ilerleyen kısımlarda görüleceği üzere, fark kavramını temsile mahkûm kılan felsefeye karşı da bir kaçış çizgisidir.

Hâlihazırda şu an karşılaşıldığı şekliyle, Deleuze'un yapıtlarına veya düşüncesine nereden girilebilir? Deleuze'un tutku ile bağlı olduğu yazarlarına yaptığı şekilde, ona "arkasından yaklaşılarak mı?" Her şeyden önce bir yapıtın açığını, eksikliğini bulmaya yönelik her türlü okuma ve tartışmadan uzak kalarak yapıtla diyalog kurulmalıdır. "Ne zaman bana karşı çıkılsa, onlara şöyle söylemek içimden gelmektedir: «Tamam tamam, başka bir şeye geçelim». Karşı çıkışlar hiçbir zaman

⁹ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, s.7

¹⁰ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Felsefe Nedir?* Çev. Turan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017, s.157

¹¹ Georg Büchner, "Lenz", *Bütün Oyunları*, Çev. Hasan Kuruyazıcı, Adam Yayınları, İstanbul, 1982, s.172

¹² Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.41

¹³ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Capitalism and Schizophrenia: A Thousand Plateaus*, Trans. Brian Massumi, Published by the University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1987, s.25. Ayrıca, Zafer Aracagök, *Atopolojik Sapmalar: Deleuze ve Guattari*, Kült Neşriyat Yayınları, İstanbul, 2015, s.53. (Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus* kitalarında; Lenz'in, Nijinsky'nin, Beckett'in karakterlerinin gezintilerini, *şizo* gezinti olarak tarif ederler.)

¹⁴ Gilles Deleuze, *Sinema 1: Hareket İmge*, Çev. Soner Özdemir, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2014, s.13

bir şey getirmediler.”¹⁵ Oysa genel olarak tartışmalarda hep bu minvalde karşı çıkışlar olur. Ancak bu durum kısırdöngü yaratmaktan başka bir şeye yaramamıştır. Dolayısıyla tartışma yerine diyalog konulmalıdır. Deleuze’ün pedagojik yönün çok güçlü olduğu hem dersleri hem de kitaplarından görülebilir. Bunun temelinde işte bu tartışma düzleminden uzak durulması yer alır.

Haliyle ‘ortasından başlama’ denildiğinde, ele alınmaya çalışılan ‘orta’nın bir derece farkı değil de bir doğa farkı olduğu belirtilmelidir. Bunu derece farkı olarak ele almak, büyük bir yanılgıya mahal verir. ‘Orta’ herhangi bir şeyin niceliksel olarak anlaşıldığı ve ele alındığı şekliyle bir şeyin tam ortadan ikiye ayrılması gibi bir durum değildir. Bu noktada felsefe ise, esas ile ilgili sorunları çözmüş olduğunu düşünmekteydi. Hâlbuki bahse konu olan yola çıkıp bir yere ulaşmak değil. Soru(n): “arada neler olup bitmektedir?”¹⁶ Ortasından başlama keyfiyeti, Deleuze ve Guattari’nin artık yaşlılık döneminde sorulabilecek olan *Felsefe Nedir?* adlı kitabında ortaya koydukları ve bugün çok bilinen o: ‘felsefe kavram yaratmaktır’ sözcüğü gibi, kavramların esasen bir tarihsel göndermeye sahip olmayıp, coğrafi olması ile ilgilidir. “Ama oluş bizatihi kavramdır. Tarihin içinde doğar ve oraya düşer, ne ki tarihin içinde değildir. Onun, kendiliğinde bir başlangıcı ya da sonu yoktur, yalnızca bir ortası vardır. Bu nedenle tarihsel olmaktan çok coğrafidir o.”¹⁷ Oluş’un topografyası, daima “arasında” ya da “içinde” olmaktır.¹⁸ Dolayısıyla Deleuze ve Guattari için asıl olan tarih değil, coğrafyadır. Öyle ki bu felsefeyi ‘geofelsefe’ olarak adlandırırılar.¹⁹ Düşüncenin ne bir başlangıcı ne de sonu vardır, aksine o ortadan başlar. Olayın yapısı, düşüncenin, tıpkı ot gibi ortasından başlaması ile ilgilidir. “Tarih olmasaydı, oluş belirlenmemiş, koşullanmamış olarak kalırdı, ama oluş tarihsel değildir. [...] Olayın kendisi de tarihsel olmayan bir öğeye gerek duyduğu gibi, oluşa da gerek duyar.”²⁰ Tabiatıyla bu, kavramların bir tarihi olmadığı anlamına gelmez ama kavramların bir de coğrafyaları vardır. “Orta kesinlikle kendi zamanı içinde olmak, kendi zamanında olmak, tarihsel olmak anlamına gelmez, tam

¹⁵ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.15

¹⁶ Deleuze, *Müzakereler*, s.131

¹⁷ Deleuze – Guattari, *Felsefe Nedir?* ss.111-112

¹⁸ Gilles Deleuze, *Kritik ve Klinik*, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2013a, s.10

¹⁹ Deleuze – Guattari, *Felsefe Nedir?* ss.87-114

²⁰ Deleuze – Guattari, *Felsefe Nedir?* s.98

tersidir. En farklı zamanlar, orta sayesinde iletişim kurarlar. Bu tarihsel ya da sonsuz olan değil, zamansız olandır.”²¹ Lenz’in zamansızlığı gibi...

Deleuze *Anlamın Mantığı* kitabının daha ilk girişinde, Lewis Carroll’un *Alice Harikalar Ülkesindeki*²² adlı kitabına dair analizinde; ironik bir biçimde önce “Alice büyüyor” ile onun az önceki halinden büyük hale geldiğini ve aynı nedenden dolayı Alice’in şu an olduğundan daha küçük hale geldiğini belirtir. Alice aynı anda hem büyük hem küçük değildir. Ama oluş’un eşzamanlılığında gerçekleşen bu olaylar dizisi ile özünü şimdiden serbestleştirerek bunun gerçekleşmesini sağlar. İşte oluşun çehresinin mütereddit özü, aynı anda iki doğrultuda ilerlemek iken, sağduyu sadece bir tek doğrultu olduğunu kabul etmeye yönlendirir. Lakin paradoks iki yönü de onamaktır.²³ Ara-zaman, hiçbir şeyin edimselleşmediği virtüelliktir. Ara-zaman, Alice’in hem virtüel hem de edimsel olduğu olayın ta kendisidir. Burada dikkat edilmesi gereken iki kavram daha ortaya çıkar. Bunlar virtüel ve edimsel olup, Deleuze’un ölümünden önce üzerinde çalıştığı son yazılarından biridir.

Zaman iki büyük yola göre farklılaşarak ilerler: şimdinin geçmesini sağlamak ve geçmişi korumak. Şimdi, sürekli bir zamanla, yani tek yönlü olduğu varsayılan bir hareketle ölçülen değişken bir veridir: bu zaman tükendiği ölçüde şimdi geçmektedir. Edimseli tanımlayan şey geçip giden şimdidir. Oysa virtüel kendi adına tek yönlü asgari hareketi ölçen zamandan daha küçük bir zamanda ortaya çıkar. Bu yüzden virtüel "uçucudur". Ama geçmiş de virtüelde korunur, çünkü bu uçucu şey bir yön değişimine gönderme yapan bir sonraki "en küçük"te durmadan devam eder.²⁴

Virtüel ve edimsel arasındaki diferansiyel ilişki ya da bağıntı, Deleuze’un farklanma/farklılaşma şeklindeki formülasyonu ile aynıdır. Virtüel; farklanmaya karşılık gelir ve modifikasyonun alabileceği değerler dizisidir. Edimsel olan ise; farklılaşmaya karşılık gelen fonksiyon olup, modifikasyonun aldığı değerler dizisinin sonuçlanmasıdır. Burada ayrıca dikkat edilmesi gereken diğer bir husus ise, oluş

²¹ Gilles Deleuze, Carmelo Bene, *Bindirmeler*, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2019, s.80

²² Lewis Carroll, *Alis Harikalar Ülkesinde&Alis Aynanın İçinde*, Çev. Tomris Uyar, Nihal Yeğinobalı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1985, ss.9-15

²³ Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, Çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2015a, ss.17-18

²⁴ Gilles Deleuze, “Edimsel ve Virtüel”, *Ortadan Başlamak: Deleuze Özel Sayısı*, Ed. Hakan Yücefer, Çev. Hakan Yücefer, Cogito, Sayı 82, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, ss.16-17

kavramını olmak gibi ele alıp sabitlememektir. Bu açıdan, Kafka'nın *Değişim* adlı eserinin ilk giriş cümlesi, oluş'un en güzel edebi örneklerinden birini teşkil eder. "Bir sabah tedirgin düşlerden uyanan Gregor Samsa, devcileyin bir böceğe dönüşmüş buldu kendini."²⁵ Burada sorulacak soru; oluştuğun şey ne gibi bir budalaca laf olmamalıdır. Zira oluşan bir şey var ise, oluştuğu şey de en azından kendisi kadar dönüşür. "Oluşlar ne taklit görüntüleri, ne de benzeşmelerdir, ama ikili kapmalar, paralel olmayan evrimler, iki saltanat arası düğünlerdir. Düğünler daima doğaya karşıdır. Düğünler bir çift'in tersidir. İkili işleyişler yoktur: soru-cevap, erkek - dişi, insan - hayvan, vs."²⁶ Oluş ne biri olmak ne de diğeri olmak ya da bir şeyi taklit ederek benzerlik yaratmaktır. Oluş, taklitçilik olmadığı gibi ne bir görünüş ne de benzeri yapılıdır; "...oluş, *bir* kadından, *bir* hayvandan veya *bir* molekülden ayırt edilemeyecek şekilde, yakınlık, ayırt edilemezlik ya da farklılaşmama bölgesini bulmaktır: Ne genel ne de belirsiz, öngörülmemiş, önceden varolmayan, bir topluluk içinde tekilleştiği ölçüde daha az biçim dayatılmış bir halde."²⁷ Oluş'a yönelik gelmesi lazım olan veya ondan hareketle gidilen bir terim bulunmadığı gibi, birbirleriyle mübadele içerisinde olan iki terimde bulunmaz. Zira oluş; nihai bir sonuca ve hedefe ulaşmayı dışlar.²⁸

Deleuze, kendi felsefi kartografyasını açıklarken; tüm felsefesinin olayın doğasını aramaya ve bunun üzerine yazmaya ilişkin olduğunu, çünkü olmak fiilini ve yüklemine bir tek onun uzaklaştırabileceğini söyler.²⁹ Bu nedenle Deleuze'ün felsefesi, fark ve oluş felsefesinin yanı sıra aynı zamanda bir olay felsefesidir. Deleuze *Kıvrım: Leibniz ve Barok* adlı kitabında, bir olayın ne olduğu sorusunun Whitehead ile beraber üçüncü kez yankılandığını belirtir.³⁰ İlki stoacılar, ikincisi Leibniz ve sonuncusu Whitehead ile ortaya çıkar. Ancak Deleuze'ün Whitehead ile ilgili yazdıkları çok sınırlı olmakla beraber, bu kitapta kendine ayrı bir bölümle yer bulur. Deleuze burada -Leibniz'de olduğu gibi-, Whitehead için olayı belirleyen üç bileşim olduğunu belirtir. İlki uzanım olup; bu bütün-parçalar ilişkisinin limitsiz ya da çoklukların rezonansının bir süreğenliğidir. İkincisi, bu limitsizliğin yakınsayan

²⁵ Franz Kafka, *Değişim*, Çev. Kamuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2015, s.5

²⁶ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.16

²⁷ Deleuze, *Kritik ve Klinik*, ss.9-10

²⁸ Emil Michel Cioran, *Çürümenin Kitabı*, s.135

²⁹ Deleuze, *Müzakereler*, s.147

³⁰ Gilles Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, Çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006, s.115

bir yeğlinliği içermeleridir. Üçüncüsü ise, bireyin ortaya çıkması ile ilgilidir. Bu bütün-parça ilişkiselliğinde, birey, bu parçaların eklenmesinden ya da bütün hale gelmesi dışında bunları 'kendinde tutan'dır. Gözün ışığı, kulağın sesi vb. kendinde tutmasıdır. Ancak Deleuze, uzanım, yeğlilik, birey veya kendinde tutma şeklindeki olayın üç bileşimine, Whitehead'ın 'ebedi nesnelere' veya 'iç ilerlemeler' dediği dördüncü bir bileşim eklediğini belirtir. Deleuze'ün sorusu: olaylar akış olduğuna göre, Kleopatra'nın İğnesi'ni³¹ ebedi nesne olarak ifade etmemizi sağlayan şeyin ne olduğu ile ilgilidir. Deleuze, bunu sağlayan şeyin kendinde tutmalar olduğunu söyler. Çünkü kendinde tutmalar, başka kendinde tutmaları kavrayabilmek için ebedi nesnelere yakalamalıdır. Dolayısıyla kendinde tutma edimsel iken; ebedi nesnelere ise, saf virtüellikler olup, kendinde tutmalarda edimselleşir.³²

Olay, birbirinden ayrılmaz biçimde bir kendinde-tutmanın nesnelleşmesi, bir diğerinin öznelleşmesidir; o hem kamusal hem özel, hem gücül hem edimseldir hem başka bir olayın oluşuna dahil olur, hem de kendi oluşunun öznesidir. Olayda her zaman ruhsal bir şeyler vardır.³³

Olay, sarıh bir şekilde sadece bir adama araba çarpması değildir. Olay sürekli olarak bir eylem ifade eden kaza ile karıştırılır. Oysaki olay kaza demek olmadığı gibi, basitçe başa gelen demek değildir. "O halde bir olayın anlamının ne olduğunu sormaya gerek yoktur: olay anlamın ta kendisidir. Olay özü gereği dile aittir, dille özsel bir ilişki içindedir, ama dil şeyler hakkında söylenendir."³⁴ Bu topolojik söyleminde ortaya koyduğu gibi, olay ne içerde ne dışarda tam eşikte, ara-oluş'ta meydana ve dile gelir. İşte bu nedenle Deleuze, Diogenes Laertios'un umulmadık bir şekilde ortaya çıkardığı stoacı Khryssipos'un portresinin tekrar tekrar okunmasını belirtecektir. "Olay oluşla, oluş ise dille aynı kapsama sahiptir; o halde paradoks özünde 'sorit'tir, yani oluşa bağlı olarak art arda gelen eklemeler ve çıkarmalarla işleyen bir soru önermeleri dizisidir."³⁵ Dildeki önermeler ve dünyanın hallerinden kendini ayırt etmesi ile olayın veçhesi hem bir tarafta hem de diğer taraftadır.³⁶

³¹ Alfred North Whitehead, *Doğa Kavramı*, Çev. Sercan Çalıcı, Songül Köse, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, ss.189-190

³² Gilles Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, ss.115-124

³³ Gilles Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, s.118

³⁴ Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s.39

³⁵ Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s.25

³⁶ François Zourabichvili, *Deleuze Sözlüğü*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.113

Olayın bir paradoksu da daima ölü zaman olmasıdır. Artık zaman, iki an arasında olmadığı gibi olayın anlamı bu “ara-zaman” da bulunacaktır. Peki bu “ara-zaman” nereden gelir ve nereye gider?

İki an arasında bulunan artık zaman değildir, asıl olay bir ara-zamanda bulunmaktadır: Ara-zaman sonsuzdan gelmez, ama zamandan da gelmez, oluşa aittir. Ara-zaman, olay hep bir ölü zamandır, hiçbir şeyin cereyan etmediği yerdir, çoktan beri sonsuzcasına geçmiş olan sonsuz bir bekleyiştir, bekleyiş ve yedektir.³⁷

Deleuze olayın zamansızlığının paradoksal fonksiyonelliği için, Stoacıların aion ile kronos arasındaki ayrımından yararlanacaktır. Stoacılara göre zaman; cisimsizler kategorisinden olup, bedenlerin değişken şimdisi kronos ile cisimlerin sonsuz geçmiş ve geleceği aion’dur. Kronos’ta; zaman’ın tik tak’ları kronolojik bir şekilde önce olanın sonra olana göre aşamalı bir şekilde ilerlemesidir. Yani zaman yinelemeli olarak devam eder. Aion ise; zaman’ın tik tak’larının ölü olduğu bir zaman ya da tik tak’lar arasındaki bir zaman şeklindedir. Bu zamanın yinelemeli olmadığı, zamanda çatlaklar yaratan bir zamansızlık demektir. Yani geçmeyen bir şimdinin, her iki doğrultuda geçmişe ve geleceğe iraksayarak sonsuzca bölündüğü, şimdinin silindiği andır.³⁸ Deleuze’e göre bu paradoksal zaman anlayışının güzel bir örneği, Borges’in bir stoacı görüşü gibi dile getirdiği *Yolları Çatallanan Bahçe* adlı öyküsünde işlenir. Bu öyküde zaman, asla durmadığı sonsuz bir geleceğe doğru çatallanır. Ve yolları çatallı olan zamanın, olası bir geçmişinde düşman olunurken, olası bir geleceğinde de dost olunabilir.³⁹ Borges’in bu öyküsü, bugün modern bilimde paralel evrenlere karşılık gelir. Benzer bir şekilde, Mr. Nobody* filminde olduğu gibi, herhangi bir seçim içerisine girilmeden, seçimsizlik ile tüm olası dünyalar serbest bırakılır. “Seçmeyi seçiyorum ve dolayısıyla, seçimsiz olma durumunda tüm seçimleri dışta bırakıyorum.”⁴⁰ Ya da ileride değinileceği üzere, Leibniz’in mümkün dünyalar teorisi ile aynı felsefi içeriğe sahiptir.

³⁷ Deleuze – Guattari, *Felsefe Nedir?* s.155

³⁸ François Zourabichvili, *Deleuze Sözlüğü*, 2011, ss.15-21

³⁹ Jorge Louis Borges, “Yolları Çatallanan Bahçe”, *Ficciones*, Çev. Fatih Özgüven, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, ss.122-125

*Mr. Nobody; Türkçe’de Bay Hiçkimse adıyla gösterime giren, senaryosunu ve yönetmenliğini Jaco Van Dormael’un yazıp yönettiği, 2009 tarihli Belçika-Kanada-Fransa-Almanya ortak yapımı filmidir.

⁴⁰ Deleuze, *Sinema 1: Hareket İmge*, s.154

Deleuze üzerine bir incelemeye hangi kitabı ile başlanabilir? Genel olarak bir filozof ile ilgilenildiği zaman, şu tipte bir soru ile karşılaşılır: Onun düşüncelerini anlamak için hangi kitabı ile başlamak gerek? Burada cevabını bulmadan önce problemlerin ortaya konuluş şekillerine dikkat etmek daha önemli olacaktır. Veya şöyle bir soru sorulabilir: Bir kitap nasıl okunmalıdır?

Ya içerisine kapatan bir kutu olarak düşünürüz kitabı, o zaman gösterilenleri ararız ve sonrasında, daha da sapkın ve bozulmuşsak, gösterenin peşine düşeriz. Sonraki kitaba da, öncekinin içinde olan ya da sırasıyla onu içeren bir kutu gibi davranırız. Ve onu açılmayacak, yorumlayacak açıklamalar arar, kitabın kitabını yazarız, sonsuza kadar. Ya da diğer yol: Kitap küçük bir anlamlandırmayan makine olarak düşünülür; tek sorun şudur:” Bu işliyor mu ve nasıl işliyor?” Size göre nasıl işliyor? İşlemiyorsa, hiçbir şey olmuyorsa, o zaman başka bir kitap alın. Bu diğer okuma, yeğlilikli bir okumadır: Bir şey olur ya da olmaz. Açıklayacak, anlayacak, yorumlayacak bir şey yoktur.⁴¹

Bu nedenle bir yapıtın eksiklikleri üzerine odaklanarak onu eleştirel okumaya tabi tutan art niyetli okumalar yapılmamalıdır. Bu soruya verilecek cevap: Deleuze’ün de dediği şekliyle, ikinci yol olan kitabı küçük bir makine olarak kabul eden okumadır. Ve burada önemli olan ise, bu küçük makinenin çalışıp çalışmadığı meselesidir. “Yapılan her yanlış anlam iyidir, yeter ki yorum olmasın, fakat kitabın kullanımını çoğaltsın, kendi dilinden bir başka dil çıkartsın.”⁴² Mesele onu anlamak, açıklamak ve yorumlamak değil, çalışıp çalışmadığını bilmektir. Genel olarak insanların zaafalarını ortaya çıkarmaktan, ondaki tutarsızlıkları ortaya sermekten hoşlanılır. Oysa bunun hiçbir anlamı yoktur. Çünkü tutarlılık adına yapılan bu eylem, filozofun felsefi güzergâhında seçtiği ve yarattığı kavramların anlaşılmasını engellemekten başka bir şeye yaramaz. Bu nedenle Deleuze, bir eserin okunuşunda getirilen; başlangıcında iyi gidiyordu, ancak devamı iyi değil ya da sonradan tuhaf bir hal alıyordu şeklinde yorumlamalar yapan kişilerden hoşlanmadığını belirtir. Deleuze için önemli olan eser hakkında hüküm vermek değil, eseri bütün yönleriyle kavramak, takip etmek, ayrılmalarını, kesişimlerini, duraksamalarını, ilerleyişlerini,

⁴¹ Deleuze, *Müzakereler*, ss.15-16

⁴² Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.19

imtiyazlarını yakalayarak onu tümüyle onaylamak gerektiğidir. Yoksa o filozof ve eserinden hiçbir şey anlaşılabilir.⁴³

Evet, Deleuze'ün yapıtlarına ortasından başlanılabilir. Ama burada önemli olan iki sekans ve iki soru gündeme gelir. İlk sekans; “orta”nın nerede, ne zaman, nasıl çıktığıdır? Ama asla Nedir? sorusuna bağlı olmayan bir soru olarak, çünkü bir kavramın anlamının ne olup olmamasının önemi yoktur. “Bugün bizi öldüren şey parazit değil, hiçbir önemi olmayan önermelerdir. Oysa bir önermenin anlamı, teşkil ettiği önemlidir. Anlamın başka tanımı yoktur ve bir önermenin yeniliğiyle aynı şeydir.”⁴⁴ Önemli olan bir kavramın tanımının ne olduğu değil, o kavramın tıpkı bir makine gibi çalışıp çalışmadığı, neyle ilişkiye girdiği, hangi kavramlara ya da düşüncelere bağlanabildiği problemidir. ‘Orta’ görüleceği üzere, Platoncu anlamda *saf* olanın seçildiği ya da belirlediği ‘fark’ın kendisidir. Yani fark’ın meydana geldiği bu yer esasen, Samuel Butler’ın kitabının adı olan; köksüz bir şekilde çoğalan *no-where* ve sürekli bir oluş içerisinde, tersyüz edilen, görünüşten görünüşe giren “burada-ve-şimdi”nin göstereni olarak *now-here* ile türettiği sözcük *Erewhon*’dur.⁴⁵ İkinci sekans olan rizomatik* ise, ilk sekanstaki ‘orta’dan farklı değildir. Deleuze bunu anlamının güzel bir örneği olarak ‘ot’u gösterir. Düşünce etkinliğimiz genel olarak olmak fiilinin hegemonyasındaki *-dır* eki tarafından şekillenir. Oysa Deleuzecü düşüncede ortayı kuran *-dır* (est) eki değil, bir rizom olan *-ve* (et) ortacıdır. Çünkü rizom, Bergsoncu anlamıyla hep açık olandır. Dışarıyla ilişkilidir. Lenz’in dışarıyla kurduğu ilişki gibidir. Dolayısıyla bu ‘ot’, ‘ve’ ortacının kendisidir. “Otun kendine has bir kaçış çizgisi vardır ve onda kök tutmak yoktur. Kafada ot bulunur ve ağaç bulunmaz.”⁴⁶ Bu nedenle kaçış çizgileri ‘ve’nin ilişkiselliğinin inşası ile meydana gelecektir.

⁴³ Deleuze, *Müzakereler*, s.95

⁴⁴ Deleuze, *Müzakereler*, s.147

⁴⁵ Gilles Deleuze, *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler (1953-1974)*, (Ed.) David Lapoujade, Çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2009a, s.222, Samuel Butler, *Erewhon*, Çev. Şelale Dalyan, İstanbul, Kyrhos Yayınları, 2013

* Rizom ya da köksap, Deleuze ve Guattari’nin, ağaç biçimli düşünceye karşın, botanik biliminden yararlanarak yeni bir anlam verdikleri bir kavram olup, toprağın altında bulunan ve üste doğru filizler, aşağıya doğru kök veren kalın ve bir yatay gövde olarak tanımlanır. (Ali Akay, Deleuze ve Parnet’in Diyaloglar kitabı için “Türkçe Basıma Önsöz”, *Diyaloglar*, ss.7-11)

⁴⁶ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.63

Deleuze'deki bu ortasından başlama fikrinin diğer güzel bir örneği, *Anlamın Mantığı* adlı kitabında, Fitzgerald üzerine yazdığı Porselen ve Volkan başlıklı yirmi ikinci seride de görülebilir. Deleuze burada, Fitzgerald'ın *The Crack Up* (Çatlak) hikâyesindeki çatlak fikri üzerinden bir zaman sentezi ortaya koyar. “Şimdiki an sahip olmak fiilinin anıdır, oysa olmak bütünüyle eşzamanlı diğer ana, pay alma [participation] anına, ortacın [participe] özdeşleşme anına "geçmiş"tir.”⁴⁷ Çatlak yüzeyde meydana gelir. O [çatlak], ne içeriye ne de dışarıya aittir. “O bilinmeden çatlamaştır, ama az endişe verici değil, daha çok ürkütücüdür ve sadece kişisel ve içsel değildir: O da başka bir düzeyde ve başka şekillerde, ağaçvari yerine köksapsal başka bir doğa ve başka parçalarla şeyleri oyuna koyar. Bir mikro-politika.”⁴⁸ Orta, esasen bu çatlak'tır. Yani çatlaklar “ve” bağlacının kendisidir. Çatlaklar rizom'dur. Bir mikro-politika olarak rizom. Ve bu nedenle kaçış çizgileri bir çatlak yaratmaktadır. Deleuze'ün sıklıkla atıf yaptığı Michel Tourner'in *Cuma ya da Pasifik Arafı* adlı eserinde, romanın başkarakteri olan Robinson şunu söyleyecektir:

Var olmak, ne demek var olmak? *Dışarıda olmak, sistere ex** demek. Dışarıda olan var olur. İçeride olan var olmaz. Düşüncelerim, imgelerim, düşlerim var olamazlar. Eğer Speranza, yalnızca bir sezi demeti ise o var olmaktadır. Ve ben de yalnızca kendimden başkasına doğru kaçarak var olabilirim.⁴⁹

Buradaki ilişkiselliğin zaten bağlaçlar olduğu hatırlanarak, majoratif gramatik yapıda öznenin yersizyurtsuzlaştırılmasının aracı olarak belirir. “...dışsallığın dünyası, düşüncenin kendisinin de Dışarı'yla temel bir ilişki içinde olduğu dünya, sahiden atom olan terimlerin ve sahiden dışsal geçiş olan ilişkilerin olduğu dünya – “ve” bağlacının “olmak” fiilinin içselliğini tahtından indirdiği dünya...”⁵⁰ Yani öznenin yerinden edilmesidir. “Ve” bağlacının ilişkiselliğinin inşası ile birlikte, olmak fiili yerinden edilerek dışarıya açılır. Bu sebeple Deleuze'e göre, (var)olmak fiilini sahip olma şeklinde ele alarak bir problematik haline dönüştüren kişi Husserl değil, Gabriel De Tarde olmuştur.⁵¹

⁴⁷ Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s.179

⁴⁸ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Kapma Aygıtı*, Çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1993, s.24

⁴⁹ Michel Tourmier, *Cuma ya da Pasifik Arafı*, Çev. Melis Ece, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994, s.104

* Exister: Fransızca da exister (varolmak) kelimesi Latince ex-istere' den gelir. Sistere ex dışında olmak demektir. (Ç.n.)

⁵⁰ Deleuze, *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler (1953-1974)*, s.257

⁵¹ Gilles Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, s.161

Var olmak ve var-olmamak, ben ve ben-olmama: gerçek bağlantılar; unutturan kısır zıtlıklardır bunlar. Ben'in gerçek karşıtı ben-olmama değildir, *benimkidir*; var olma'nın, yani *sahip olmanın* gerçek karşıtı, var-olmamak değildir; *sahip oldudur*.⁵²

Dolayısıyla “ve” bağlacı, içkinlik düzleminde ifadenin ıraksayan dizilerle farklılaşmasını sağlar. Bu Herman Melville'nin formüle ettiği: “Yapmamayı tercih ederim.”⁵³ formülasyonu şeklindedir. İşte bu anlamda artık biri veya öteki arasında seçim olmadan “ve”nin ilişkisel düzlemlerinde dolaşılır. “En yüksek Prometheusçu günah budur, seçim yapmak.”⁵⁴ Oysa “ve”, özdeşliklerin yıkıldığı çeşitlilik ve çokluktur.⁵⁵

Deleuze'nün yaşamı boyunca olan yaratımı: felsefe, sinema, edebiyat, resim, müzik, psikanaliz vb. birçok alanda kendini gösterir. Deleuze, Felix Guattari ile karşılaşmasından önce; 1953 yılında *Ampirizm ve Öznellik* başlıklı Hume ile başladığı monografilerine, dokuz yıllık uzun bir aradan sonra *Nietzsche ve Felsefe* (1962), *Kant'ın Eleştirel Felsefesi* (1963), yine Nietzsche'nin hayatını ve eserlerini konu alan küçük bir kitap olan *Nietzsche* (1965), *Bergsonculuk* (1966) ve çok sevdiği Spinoza üzerine *Spinoza ve İfade Problemi* (1968) kitapları ile devam eder. Bu arada, edebiyat alanında: *Proust ve Göstergeler* (1964) ve *Sacher-Masoch'un Takdimi* (1967) adlı iki kitabı yayımlanır. Daha sonra ise, kendi özgün felsefesini oluşturduğu *Anlamın Mantığı* (1968) ve *Fark ve Tekrar* (1969) kitapları çıkacaktır.

1968 ve 1969 yılları, Deleuze'nün yaşamında yaratıcılığının zirvesine çıktığı bir dönüm noktasıdır. Nitekim Deleuze, uzun çıraklık yıllarından geçerek, bir taraftan kendi adını yazarken diğer bir taraftan ise adını silen bir oluş içerisinde. Ve bu oluşun çok güzel bir örneği olan Yabanarısı ve Orkidenin aşkı gibi felsefesi hep çoklu bir kapmanın haline gelişidir. “Orkidenin bir balarısı imgesi oluşturma havası vardır, fakat, aslında orkidenin balarısı-oluşu, balarısının da orkide-oluşu, ikili bir kapmanın oluşudur; çünkü herbirinin oluşu oluşanın değişmesinden daha az değişken değildir.”⁵⁶ Deleuze'nün, Felix Guattari ile tanışması onları ikili bir kapmanın

⁵² Gabriel De Tarde, *Monadoloji ve Sosyoloji*, Çev. Özcan Doğan, Öteki Yayınları, Ankara, 2004, s.81

⁵³ Herman Melville, *Kâtip Bartleby*, Çev. Yusuf Eradam, Dost Yayınları, Ankara, 2000, s.30

⁵⁴ Deleuze, *Kritik ve Klinik*, s.100

⁵⁵ Deleuze, *Müzakereler*, s.52

⁵⁶ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.16

içerisine sokacaktır. “Felix’i çaldım ve ümit ederim ki o da benim yaptığımı yapmıştır.”⁵⁷ Deleuze için buradaki mesele basitçe çalmak olmayıp, çaldığın şey ile ne yaptığı, onu nereye taşıyabildiği ve neye dönüştürebildiğidir.

Rastlamak kapmaktır, çalmaktır; ama sadece uzun bir hazırlık döneminden başka bir şey olmayan, bulunması gerekli bir yöntem yoktur. Çalmak aynısı gibi yapmaktan, taklit etmekten, kopya çekmekten, atıp tutmaktan başka bir şeydir. Kapmak daima ikili bir kapmadır, çalma ikili bir çalmadır ve işte her zaman «arasında» ve «dışında» olan düğünler, paralel olmayan evrim ve simetrik olmayan bir blok, devamlı olan şeyin dışında olan budur.⁵⁸

Birlikte uzun yıllara yayılan bir ilişkide meydana getirdikleri çalışmalarında ise; 1968 ve sonrası gelişen hâkim düşüncenin analizlerini yapacakları iki ciltlik *Kapitalizm ve Şizofreni* üst başlıklı kitaplarının ilk cildi olan *Anti-Ödipus* (L’Anti-Oedipe) 1972’de ortaya çıkar. İkinci cildi *Bin Yayla* (Mille Plateaux) ise, 1980’de yayımlanır. Bu iki kitapların yanı sıra, 1975’de *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin* ve 1976’da *Rizom* adlı kitapları ve 1992 yılında son çalışmaları olan *Felsefe Nedir?* yayımlanır. Bu arada, Deleuze’ün Claire Parnet ile *Diyaloglar* (1977) ve bir tiyatrocunun Carmelo Bene ile beraber de *Bindirmeler* (1979) adlı kitapları yayımlanır.

Bu iki ciltten -Anti Ödipus ve Bin Yayla- sonra, Deleuze çalışmalarına; *Spinoza: Pratik Felsefe* (1981) ile devam edecek olup, resim üzerine bir kitap olan *Françis Bacon: Duyumsamanın Mantiği* (1981) ve sinema üzerine iki ciltlik kitabının ilki olan *Sinema 1- Hareket İmge* (1983) ve ikinci cildi olan *Sinema 2- Zaman İmge* (1985) ile *Foucault* (1986) ve *Kıvrım: Leibniz ve Barok* (1988) adlı iki monografi kitabı yayımlanır. 1988’de *Perikles ve Verdi*, röportajlarının ve yazılarının derlendiği *Müzakereler* (1990), Beckett üzerine bir inceleme olan *Bitkin* (1992) ve edebiyat üzerine derleme bir kitabı olan *Kritik ve Klinik* (1993) yayımlanır. David Lapoujade editörlüğünde, Deleuze’ün 1953’ten önceki yazılarının yayımlanmaması koşulu ile röportajları, söyleşileri, gazetelere gönderdiği yazıları içeren, *Issız Ada ve Diğer Metinler* (1953-1974) ile *İki Delilik Rejimi: Metinler ve Röportajlar* (1975-1995) adlı iki ciltlik kitapları yayımlanır.

⁵⁷ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.31

⁵⁸ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.22

Bu kronolojiye başvurmanın amacı; Deleuze'ün eserlerini sıralamak değil, bilakis çok yönlü bir filozofu incelemenin çok kolay olmadığını belirtmek içindir. Deleuze'ün filozoflar üzerine olan monografileri bile başlı başına bir araştırma alanı iken; sinema, edebiyat, resim, müzik, dilbilim, etnoloji, psikanaliz vb. üzerine çalışmaları da keza geniş bir araştırma alanının konusunu teşkil eder. Bu eşsiz güzellikteki çalışmalar, tezin amacına uygun olarak yeri geldiğinde kullanılacaktır. Bütüncül incelemenin ana izleği olan kitaplarının yanında; mektupları, söyleşileri, kitaplarına yazdığı önsözler, dipnotlar, dersleri ve televizyon söyleşileri, tez için bu güzergâhta kilit önemde olacaktır.

Bu tezin ilk bölümünde; Deleuze'ün Platon'un idea kavramını nasıl problematikleştirdiğini ve bunun felsefi kaçış çizgisi izlenmeye çalışılacaktır. Yine Platon'u tersyüz etme girişimi olarak, Deleuze'ün Platon'a dönen okumasında, fark'ın yüzeye çıkmasını sağlayan simulakrum kavramı incelenecektir. Aynı keyfiyet, Deleuze'ün Lucretius okumasında da ele alınacaktır.

İkinci bölümde; Platoncu idea'nın problematikleştirilmesi bu kez yerini Aristoteles ve onun varlık kavramının problematikleştirilmesine bırakacaktır. Devamında ise, Deleuze'ün stoacı filozof Duns Scotus okuması üzerinden varlık ve onun tekanlamlılığı ele alınacaktır. Daha sonra bu tekanlamlılığın Spinoza ve Nietzsche'deki yankılanması incelenecektir.

Üçüncü bölümde; Deleuze'ün kendi felsefesine giden yolda, yani 'felsefede çiraklık' yaptığı yıllarda ortaya çıkan monografileri olan, Hume, Leibniz, Kant, Nietzsche, Bergson ve Spinoza okumaları üzerinde durulacaktır.

Dördüncü bölümde, Deleuze'ün *Fark ve Tekrar* kitabının genel mimari yapısı ile beraber, kitabın üçüncü bölümü olan ve Platoncu geleneğin yeşerttiği dogmatik düşünce imgesine karşı, yeni bir düşünme biçiminin koşullarına açılan düşünce imgesi kavramı üzerinde durulacaktır.

Sonuç bölümünde ise, minör bir edebiyattan hareketle, minör bir felsefenin özellikleri incelenecektir. Ayrıca Deleuze'ün Guattari ile olan tanışmasından önceki süreçte izlediği felsefi güzergâhın bir özeti ele alınacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İDEA VE PROBLEMATİK

...başlangıç gerçekten
boşluktur, boşluğa asılıdır. *With-out*'tur.

Deleuze

‘Ortasından başladıktan’ sonra tekrar başa dönerek Platon ve onun idea kavramını problematikleştirme ve temellendirmenin bir tezat oluşturduğu düşünülebilir. Ama burada çok hızlı gitmemeyi, bilhassa Deleuze’ün ‘hız ve yavaşlık’ vurgusu göz önünde bulundurularak bu tonalite korunmaya çalışılacaktır. Çünkü en yüksek hızın ortada olması rastlantı değildir.⁵⁹ “Hız ve yavaşlık yoluyla şeylerin arasına karışılır, başka bir şeye bitişilir: Hiçbir zaman sıfırdan başlanmaz; hiçbir zaman bir *tabula rasa* oluşturulmaz, arasına karışılır, ortasına girilir, ritimlere uyulur ya da ritimler dayatılır.”⁶⁰ İdea’nın problematik hale getirilmesi ve temellendirilmesi asla bir başlangıca dönmek değildir. Bilakis İdea’nın şizofrenikleştirilerek çatlaklar yaratılması söz konusudur. Her türlü temsili felsefeye karşı olan Deleuze’e göre, Sokrates öncesi felsefede böyle bir temsilliyet mevcut değildir. “Başlangıçta şizofreni vardır: Sokrates-öncesi felsefe felsefeye özgü şizofrenidir, cisimlere ve düşünceye oyulmuş mutlak derinliktir...”⁶¹ Bu sebeple Deleuze, “Temellendirmek, belirlenmemiş olanı belirlemektir.”⁶² dediğinde, artık temsili başlatarak olanaklı kılmaya çalışmadığı gibi, bu temsili sonsuz kılmak anlamına da gelmez. Çünkü temsili sonsuzlaştırmak ile gerçekleştirilecek olan, yalnızca temsilin tüm gereklerini korumaya yarayacaktır.

Keşfedilen tek şey, farkın fazlalığını ve eksikliğini özdeşle, benzerle, analogla, karşıtla ilişkilendiren bir *temeldir*: neden temel haline, yani artık hiçbir şeyin kaçmasına izin vermeyen yeterli neden haline gelir. Fakat değişen hiçbir şey

⁵⁹ Deleuze – Bene, *Bindirmeler*, s.80

⁶⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, Çev. Alber Nahum, Ulus Baker, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2011, ss.129-130

⁶¹ Deleuze, *Anlamın Mantiği*, s.150

⁶² Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar*, Çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2017, ss.358-361

yoktur, fark hala lanetlidir; tek yapılan ona bedel ödetmenin veya onu tabi kılmanın, temsilin kategorileri altında arındırmanın daha incelikli ve daha yüce yollarının keşfedilmesidir.⁶³

Temel ile ilişkisi bakımından Hegel'in diyalektiği, Spinoza'nın "Tüm belirliliğin temeli olumsuzlamadır"⁶⁴ şeklindeki sözcesinden hareket eder. Hegel'e göre Spinoza'nın akıl yürütmesi, antimonin ussal oluşumuna ulaşamadığından, uzlaşsız veya sonuçsuz zıtlıklar içinde kalır.⁶⁵ Hegel bundan yol alarak fark'ı; varlık/hiçlik, olmak/olmamak, olumlama/olumsuzlama gibi ikili karşıtlıklar üzerinden ele alır. Daha sonra ise, bunu aşan bir üçüncü terim ekleyerek sentezler ve fark'ı çelişkiye kadar götürür.

Böylece Hegelci çelişki, farkı sonuna kadar itmiş gibi görünür ama bu yol, farkı özdeşliğe geri getiren ve özdeşliği farkın olması ve düşünülmesi için yeterli kılan çıkmaz sokaktır. Ancak özdeşe oranla, özdeşin bir fonksiyonu olarak ki çelişki *en büyük* fark olur. Sarhoşluklar ve sersemlemeler numaradır; muğlak olan daha en baştan açıklığa kavuşmuştur. Bunun en bariz olduğu yer, Hegelci diyalektikte dairelerin yavan tek merkezliliğidir.⁶⁶

Hegel'de ortaya çıkan bu keyfiyet, fark'ın çelişkiye götürülerek yok edilmesidir. Deleuze *Fark ve Tekrar* kitabında, zemin ve esasen bireyleşme ile ilgili olarak ufuk açıcı fikirlerin Schelling'de mevcut olduğunu söyler. Nitekim Schelling, mutlak dualizmin bu diyalektik serüvenine rağmen, zemin ve var olandan, genel itibariyle tüm dikotomilerden önce bir varlık olduğunu ve ona ilk zemin ya da *zemicsizlik* adının verilebileceğini belirtir.⁶⁷ Bu nedenle zemicsizlik; "Zeminin ve var olan şeyin varlığı, tüm zeminlerden önce gelir; bu, kendi içinde değerlendirildiğinde mutlağın kendisidir..."⁶⁸ Diğer bir açıdan Deleuze, "Temellendirmek, belirlemek demektir."⁶⁹ dediğinde ise, Platoncu idea'nın temellendirdiği şeyin, idea'nın

⁶³ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.344

⁶⁴ G. W. F. Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004, s.171

⁶⁵ Pierre Macherey, *Hegel ve/veya Spinoza*, Çev. Işık Ergüden, Otonom Yayınları, İstanbul, 2012, s.140

⁶⁶ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.344

⁶⁷ F. W. J. Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine Bir Deneme*, Çev. Mehmet Barış Albayrak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s.100

⁶⁸ F. W. J. Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine Bir Deneme*, s.102

⁶⁹ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, ss.354-358

temsilliyetini sağlamak için olduğunu söyler. Felsefe ancak bundan vazgeçtiğinde, dışarıyı aşkınlığından dönerek içkin olur.⁷⁰

İyi temellendirilmiş her talep veya imgeye yeniden-sunum, temsil [*re-presentation*] (ikon) denir zira talepler düzenindeki ilk talep bile, temele oranla kendinde İkincidir. İdeanın temsil dünyasını başlatması veya temellendirmesi işte bu anlamdadır. İsyankâr ve benzerlikten yoksun imgelere (simulakra) gelince, bunlar temellenmemiş, sahte talipler olarak elenir, reddedilir ve teşhir edilir.⁷¹

Eski Yunan Felsefesi Pre-sokratik dönemi filozoflarının temel sorunsalı, düzeni sağlayan ve bu her şeyin kendisinden oluştuğu bir arkhe'nin (Yunanca'da, başlangıç, ilk) ne olduğu ile ilgiliydi. Bu arkhe; ilk doğa filozofları Thales'de, "su", Anaksimandros'ta, "apeiron" (apeiron; sınırsız, sonsuz ve belirsiz anlamlarına geliyor) ve Anaksimenes'de ise, hava olacaktır. Herakleitos, Ephesos'ta, herşeyin ilkesi olarak ateşi yapar.⁷² Platon'dan önce başlayan ama Platon ile bambaşka bir düzleme geçilen felsefe ise, günümüze değin birçok okumaya maruz kalmıştır. Platon'dan sonra da onun diyaloglarının anlamı üzerinde hala birçok anlaşmazlık bulunmaktadır. Nitekim karşımızda da Platon'un en önemli ve zor yapıtlarından biri olan *Sofist* diyalogu durmaktadır. Deleuze'un *Sofist* diyalogundaki incelemesinde öne çıkan kavram olan simulakrum, bu metinde hem zehir hem de panzehir olarak kendini açığa vurarak yüzeye çıkacaktır. Günümüzde Platon'u suçlayacak çok şey bulunsa bile, -örneğin; felsefeye aşkınlığı, temsilliyeti vs. sokması gibi konularındaki eleştirel yaklaşımlara rağmen- binlerce yıl öncesi yazılmış böyle bir metnin gücü karşısında da saygı duyulmalıdır. Çünkü hala onunla uğraşarak felsefesi tersyüz edilmeye çalışılıyor.⁷³

Platonculuğu tersine çevirmek: Bunu denememiş olan felsefe var mıdır? Peki, eğer felsefe en uç noktasında, Platonculuğu tersine çevirmek için yapılan her türlü girişim olarak tanımlanmışsa? Bu durumda felsefe Aristoteles'ten başlar, hayır Platon'dan başlar, Sokrates'i kurnaz taklitçiden ayırmanın mümkün

⁷⁰ François Zourabichvili, *Deleuze: Bir Olay Felsefesi*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2008, s.33

⁷¹ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.355

⁷² Jean-Paul Dumont, "Presokratikler", *Felsefe Tarihi Cilt 1*, Der. Jacqueline Russ, Çev. İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, ss.25-27

⁷³ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.358

olmadığı *Sofist* diyalogunun sonundan başlar; doğmakta olan Platonculuğun etrafında büyük gürültü patırtı koparan ve durmadan sözcüklerle oynayarak Platonculuğun gelecekteki büyüklüğüyle alay eden sofistlerden başlar.⁷⁴

Peki, tersyüz etmekten anlaşılması gereken nedir? Ve bunu gerçekleştirmenin yolları –simulakrum’u- nerede ve nasıl bulunulacaktır. Öyle ki, Theaitetos bile Sofist’in bu ele avuca sığmaz kayganlığı ve muhtelif şekilleri karşısında, sofist’in doğru ve güvenilir bir tanımının nasıl olması gerektiği konusunda şaşkınlığını gizleyememektir.⁷⁵ O zaman Platonculuğu tersyüz etmekten anlaşılacak olan; basit bir şekilde, öz ve görünüş, model ve kopya vs. gibi Platoncu ikiliklerin hiyerarşisine eklenmek değildir. Aksine, *Sofist* diyalogunda aramaya çalışılan, bu hiyerarşik ilişkileri yıkıma uğratacak olan simulakrum’un izini sürmek olacaktır. İşte bu anlamda incelenmek üzere olunan bu *Sofist* diyalogu, Deleuze’ün de dediği gibi; “Platon’un en olağandışı macerası” aynı zamanda Platoncu felsefeyi tersyüz etmek için bir hareket noktası oluşturabilir. Nitekim bu diyalogda Sofist’in izi adım adım sürülerek, simulakrum’un nerede, nasıl ortaya çıktığı ve Platon’un bunun karşısındaki diyalektiği incelenecektir.

Platon’un diyalogları, serim ve araştırma olarak ikiye ayrılması gibi, kendi aralarında da birçok sınıflandırmaya tabi tutulur.⁷⁶ *Sofist* diyalogu genel olarak *Devlet Adamı* ve *Filozof* ile birlikte bir üçlü oluşturduğu düşünülür ki, bunlardan *Filozof*, Platon tarafından yazılmamış olmakla beraber *Sofist* diyalogu içerisinde kendisine rastlanılır.

Theodoros: “Kimlere?”

Sokrates: Sofiste, devlet adamına, filozofa⁷⁷

Yabancı: İşte, filozofu arayacak olursak, onu, şimdi ya da şimdiden sonra, nerede bulabileceğimizi böylece görmüş olduk. Gerçi, onu da ayan beyan görmek kolay değildir. Ama, onu görmenin güçlüğü, hiç de sofist görmeyenin güçlüğüyle aynı türden değildir.⁷⁸

⁷⁴ Michel Foucault, “Theatrum Philosophicum” *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s.203

⁷⁵ Platon, *Sofist*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2000, s.42

⁷⁶ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s.147

⁷⁷ Platon, *Sofist*, s.8

⁷⁸ Platon, *Sofist*, s.98

Sofist diyalogunun diğerk bir sınıflandırılması, Platon'un bölmeye yönelik üç önemli diyalogu arasında gösterilmesidir. Bunlar; *Phaidros*, *Devlet Adamı* ve *Sofist*'tir. Filozof'un bu diyaloglardaki görevi; *Devlet Adamı*'nda kimin hakiki çoban, *Phaidros*'ta aşığın kim ve *Sofist*'te gerçek sofistin kim olduğunun araştırılmasıdır.⁷⁹ Deleuze, bunlardan yalnız *Devlet Adamı* ve *Phaidros*'ta Platon'un mitosa başvurduğunu belirtir. *Devlet Adamı*'nda; diyalektik bölme yöntemi, eleme ve seçmenin sonuna kadar götürülerek son aşamada taklitçiler ve simulakrumların kalması ile arkaik zamanlar mitosunun devreye alındığı bir diyalog olur. *Phaidros*'ta ise; dolaşım mitosunu ile diyalektik sürecinin tamamlamaya çalışıldığı görülür. "Mitosla diyalektik arasındaki ikiliği aşmak ve diyalektiğin gücüyle mitosun gücünü kendinde birleştirmek bölmenin bir özelliğidir. Mitos, daima döngüsel olan yapısıyla tam da bir temellendirme anlatısıdır."⁸⁰ Ama Deleuze, mitin bu durumunun hiçbir şeyi kesintiye uğratmadığı gibi, aksine bölünmenin kendisinin bütünleyici unsuru olduğunu belirtir.⁸¹ Platoncu diyalektik, günümüz Hegelci ya da Marksist diyalektik gibi okunmamalıdır. Çünkü Platon'da diyalektik, çelişkiye kadar sürdürülmez. Platon'un bu diyalogunda da görüleceği üzere fark'ın ortaya çıktığı anda diyalektik akıl yürütmesi sona erer. Ancak *Sofist*'te bu mitosa başvurulmadığı görülür. Çünkü Platon'un bu diyalogda izlemeye başladığı ve saf dışı bırakmaya ya da ayırım yapmaya çalıştığı rakibin simulakrum yani fark olması hasebiyle, Platon'un onu her defasında elinden kaçırdığı görülür.

Sofist diyalogunda dört kişi bulunmaktadır. Bunlar; Theodoros, Sokrates, Elea'dan Bir Yabancı ve Theaitetos. Konuşma ne kadar bir diyalog gibi görünse de yabancı üzerinden geliştirilen bir monologdur. Theaitetos burada yabancıya bir 'evetleyici' olarak katılımda bulunur. Platon bu diyalogdaki ilk bölümlerine [219b] tüm sanatları ikiye ayırarak başlar. İlki tarım ve ikincisi beslenmeye yarayan araç, gereçlerin, kap kaçağın parçalarının bir araya getirilmesi diye ayırım yaptıktan sonra buna bir de öykünme (taklit) sanatını ekler. Daha sonra [219c] devam ederek bunları meydana getirme sanatı ve elde etme sanatı diye ikiye ayıracak ve [219d]

⁷⁹ Gregory Flaxman, "Platon", *Deleuze'ün Felsefi Mirası*, Ed. Graham Jones, Jon Roffe, Çev. Öznur Karakaş, Otonom Yayınları, İstanbul, 2012, s.28

⁸⁰ Deleuze, *Anlamın Mantiği*, s.280

⁸¹ Daniel W. Smith, *Essays On Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, s.8

elde etme sanatını alarak bölmeye devam edecek ve [221c] sürekli sağ tarafta kalacak şekilde bölümlenmesini sürdürecektir.

Yabancı: Haydi öyleyse, yeniden yola koyulalım ve veri olan cinsi ikiye ayırıp, ayrımlarımızın daima sağ tarafını takip ederek ve bunların sofistle ortak yanlarına bağlı kalarak ilerleyelim – ta ki, sofisti bütün bu ortak yanlarından soyutlayıp, onda kendi öz doğasından başka bir şey bırakmayıncaya kadar. Böylece, sofistin doğasını, önce kendimize, sonra da böyle bir metot dolayısıyla ona ona [265a] en yakın akrabalık ilişkisi içinde olanlara açıkça gösterebiliriz.⁸²

Platon'un bu diyalogu, bir anlamda bölme işleminin *majör-minör* üzerinden yürütüldüğü bir dikotomi şeklindedir. Bütünlükten yola çıkılarak, yani *majör* bir yapıdan *minör* işlemlerle *saf* olana ulaşma yöntemidir. Ancak Deleuze, Platoncu bu bölme yöntemine yönelik olarak Aristoteles'in "orta terim"den yoksundu şeklindeki eleştirisinin dikkate alınmasının yanıltıcı olacağını söyler.⁸³

İlk bakışta, bölme yönteminin bir cinsi karşıt türlere bölmekten ve araştırılan şeyi uygun düşen türün altına yerleştirmekten ibaret olduğu söylenebilir: örneğin oltayla balık tutmanın tanımına ulaşmak üzere sürekli türlere ayırmaya dayalı süreç. Ama bu, bölmenin yalnızca yüzeysel yanındır, ironik yanındır. Eğer bu yanı ciddiye alacak olursak, Aristoteles'in itirazı tümüyle geçerlidir: bölme gayrimeşru, kötü bir tasımdır, çünkü örneğin oltayla balık tutmanın elde etmeye dayalı sanatlardan, ayrıca yakalayarak elde etmeye dayalı sanatlardan vb. olduğu sonucunu çıkarmamızı sağlayacak bir orta terimden yoksundur.⁸⁴

Oysaki Platoncu bölme yönteminin doğasının; taliplerini ayırma, saf dışı bırakma yani saf olanı saf olmayandan paylaştırmak şeklinde olduğu görülür. Burada bölmenin maksadının, bir cinsi türlerine bölmek olmadığı görülmektedir. Bundan dolayı idealar teorisinin gayesinin; bir ayırma, saf dışı bırakma isteği şeklinde ele alınması gerekir.⁸⁵ Platon'da bölme yönteminin işleyişindeki konu; kimin hakiki avcı olduğunu bilmek ile ilgili bir meseledir.

⁸² Platon, *Sofist*, s.126

⁸³ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.93

⁸⁴ Deleuze, *Anlamın Mantiği*, ss.280-281

⁸⁵ Deleuze, *Anlamın Mantiği*, s.280

Platon, “avcı”, “aşçı” ya da “politikacı” cinslerini -Aristotelesçilerin söylediği gibi- birbirlerinden yetersiz biçimde ayırmaz; “balıkçı” ya da “tuzak kuran avcı” türünü özellikle karakterize eden şeyi bilmek istemez; kimin hakiki avcı olduğunu bilmek ister. *Nedir? değil, kim?*⁸⁶

Bölmeye Platon, olta ile balık avı tutana ulaşacak ve sofist ile ilk benzerliği kuracaktır. Platon bu ilk bölümlerde, dışarıda bıraktığı bölümlere [222a] devam edecek olup, kara hayvanını ikinci bölmeyle başlayacak ve [223b] zengin ve soylu kişileri avlayan kişi ile ortaya çıkacak şeye verilen ad; sofist olacaktır.⁸⁷ Sofist’i, avcı olarak tanımlayan bu paragraf ile başlayan Platoncu diyalektik, diyalog boyunca devam edecektir. *Sofist* diyalogu [231d] ile başlayan kısımda, Platon Sofist’in nerede ve nasıl çıktığını özetler. Bölme yöntemlerinin ilkinde; Sofist, avcı olarak tanımlanmıştı. İkinci, üçüncü ve dördüncü bölmelerde, Sofist satıcı olarak tanımlanıyor ve beşinci bölmede ise, tartışmacı olarak tanımlanıyor. Altıncı bölmede ilginç bir şekilde Platon herhangi bir sofist tipini tanımlamıyor. Yedinci ve son bölmede ise [235a-236d], öz ve görünüş, model ve kopya ayrımı ile birlikte sofistliğin özüne ilişkin analize tabi tutulur.⁸⁸

Sofist diyalogunun bu ontolojik zemini, nesnenin ilksel imali olan tek idea (kavranabilir biçim), sonra yaratıcısının ideaya bakarak imal ettiği kopyaları (ikon-kopyalar/görüntüler) ve önceki kopyaların yeniden imalleri – kopyaların kopyaları (idol-kopyalar/fantasmalar) şeklindedir.⁸⁹ “Cinsler arasında bir karışım vardır. Varlık ve “başka” bunların hepsine duhul eder ve karşılıklı olarak iç içe geçerler. Böylece, varlık’tan başka olduğu içindir ki, apaçık bir zorunlulukla, yokluk’tur.”⁹⁰ Sofist’in temel tezi olan pay alma felsefesi, varlık veya oluşun kökten açık-kapalılığının karşılaştırdığı ve dağılma çatışmasına bıraktığı şeyleri bir uzlaşımaya sokar.⁹¹ Deleuze’e göre, Platoncu meşhur pay alma; asıl olan, kopya ve kopyanın kopyası üzerine kurulu olarak okunabilir. Dolayısıyla burada; asıl olan ilktir, temellendirilmiş yani zemine sahip olandır. Kopya ikincil olandır, pay alınamaz olan temelden pay

⁸⁶ Foucault, “Theatrum Philosophicum” *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5*, s.204

⁸⁷ Platon, *Sofist*, s.23

⁸⁸ Platon, *Sofist*, ss.42-43

⁸⁹ Jean-François Mattei, *Platon*, Çev. İsmail Yerguz, Dost Yayınları, Ankara, 2005, s.48

⁹⁰ Platon, *Sofist*, s.111

⁹¹ Anne Baudart, “Platon”, *Felsefe Tarihi Cilt 1*, Der. Jacqueline Russ, Çev. İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s.60

alınandır ve son olarak bu payı alan gelecektir.⁹² Örneğin; Platon'un Güzel Nedir? sorusunda temellendirilen güzel iken, güzel olma özelliği bir kopya olarak ikincil olur. Ve güzel olan ise, bu payı alan olarak kopyanın kopyası olur. Keza Adalet Nedir? sorusu da böyle okunabilir. Adalet temel, asıl iken; adaletli olma kopya olacak ve adil olan ise, bundan pay alan olarak kopyanın kopyası olacaktır.

Platon'un varlık üzerine olan bu diyalogu, Platon'da bilinen model-kopya, öz-görünüş vs. gibi ikilikler üzerinden ziyade, kopya ile kopyanın kopyası yani kopya ile simulakrum üzerinden örülmektedir. *Sofist* diyalogunun ontik zemini 'varlık nedir?' problemi üzerinden hareket etmektedir. Deleuze *Fark ve Tekrar* kitabının Kendi İçinde Fark bölümünün 21. dipnotunda; Heidegger'in fark felsefesi üzerine düştüğü notta, Heidegger'in tezlerini iki başlık altında inceler. Birincisi; Heidegger'in felsefesinde geçen "Değil" [Ne- Pas] ile anlatılmak istenilen şeyin, varlığı olumsuzlamadığını, aksine varlığın fark olarak probleme işaret ettiğini belirtir. İkincisi ise; varlık ve problemi ilişkilendiren ontolojik bir "açıklık" bir "aralık" bir "kat" olduğu gibi, bu ilişkinin kelimenin basit anlamı ile "...arasında" olmadığını söyler. Varlık, fark'ın farklılaştırıcı olarak kendini gösterir.⁹³

Yabancı: Biz, yokluk'tan söz ettiğimiz zaman, hiç de, sanılabileceği gibi, varlık'ın karşıtı bir şeyi kastetmiyoruz, yalnızca varlık'tan başka bir şeyden ediyoruz.

Theaitetos: Nasıl?

Yabancı: Mesala, "büyük-olmayan" bir şey dediğimiz zaman, sen, bu deyimle, eşit olan bir şeyi değil de, küçük olan bir şeyi kastettiğimizi mi düşünürsün?

Theaitetos: Neden bunu kastedelim ki?

Yabancı: Öyleyse, inkar'ın karşıtılık demek olduğu iddia edilecek olursa, bunu asla kabul etmiyeceğiz ve şunu savunmakla yetineceğiz: inkardan önce gelen kelimeleri ya da, daha doğrusu, bu kelimelerin delalet ettikleri şeyleri izleyen "olmayan" veya "değil" gibi inkâr deyimleri, ancak "-den başka bir şeydir" anlamına gelir, o kadar.⁹⁴

Deleuze göre, bu varlık olmayan bir varlık olarak tezahür ettiği gibi bu varlık-olmayan olumsuzun varlığı değil, problematiğın varlığıdır. Burada dikkat edilmesi

⁹² Deleuze, *Anlamın Mantiği*, s.281

⁹³ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, ss.99-100

⁹⁴ Platon, *Sofist*, ss.106-107

gereken husus, fark'ın bir olumsuz olarak ele alınmamasıdır. Aksine bu varlık-olmayan, fark'ın kendisidir. Öyle ki, bu varlık-olmayan, varlık-? olarak ifade edilmelidir.⁹⁵ Çünkü Deleuze, problemin olay düzenine bağlı olduğunu belirtir.⁹⁶ Deleuze'e göre, Platon'daki mesele; model-kopya, öz-görünüş gibi ikiliklerden öte, simulakrum'un model ve kopyaya karşı rakip olmasıdır. Bu simulakrum'un maddesi olan saf oluşturmaktır.⁹⁷

İmdi, Bir, zamandan da pay alır; zamandan pay aldığına göre, kendi kendinden ve öteki nesnelere hem daha yaşlı hem daha gençtir hem de daha yaşlı ve daha genç hale gelir; hem de ne kendinden ne de öteki nesnelere ne daha genç ne de daha yaşlı olur, değil mi?⁹⁸

Deleuze *İssız Ada ve Diğer Metinler* adlı kitabının *Dramlaştırma Yöntemi* başlıklı bölümünde belirttiği gibi, Platonizm'in İdeasının kendisinin farklanma/farklılaşma formülasyonuna gönderimde bulunduğudır. Dolayısıyla öze ya da idea'ya ilişkin *X Nedir?* sorusu, idea'nın "bu uzaysal-zamansal koordinatlarını" belirlemeye yetmediği gibi, *kim, nerede ve ne zaman, nasıl, ne kadar, hangi durumda?* soruları ile ancak idea'nın kendisinin belirlediği *yeğin* farklar düzlemini teşkil edecektir.⁹⁹

İde, idenin keşfi belli bir soru tipinden ayrı düşünülemez. İde her şeyden önce bir "nesnelik"tir ve bu haliyle bir soru sorma tarzına karşılık gelir. O, yalnızca bazı soruların çağrısına yanıt verir. İdeye ilişkin soru, Platonculukla birlikte ... nedir? şeklinde belirlenmiştir. Bu soylu soru öze ilişkin olma iddiasındadır ve yalnızca örneğe ya da ilineğe gönderme yapan sıradan soruların karşısında yer alır.¹⁰⁰

Sofist diyalogunda hasıl olan, varlık ve var olan arasındaki "fark" mefhumudur. Buradaki "ara", hem Heidegger hem de Deleuze tarafından kıvrım imgesi olarak kullanılır. "Ara" ayırım, orta ya da düalizm olarak düşünülmemelidir.

⁹⁵ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, ss.98-99

⁹⁶ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.253

⁹⁷ Deleuze, *Anlamın Mantığı*, ss.17-18

⁹⁸ Platon, *Parmenides*, Çev. Saffet Babür, İmge Yayınları, İstanbul, 2014a, s.82

⁹⁹ Gregory Flaxman, "Platon", *Deleuze'ün Felsefi Mirası*, s.25

¹⁰⁰ Deleuze, *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler (1953-1974)*, s.150

Varlığın kurucusu olarak anlaşılan kıvrım, farkın kendisidir.¹⁰¹ Kıvrım ise, Leibnizci diferansiyel fark'ın formülü olan dx/dy 'e karşılık gelen fark'ın kendisidir.

Simulakrum'un yüzeye çıkışı bizzat onun kendi metinlerinde mevcut olduğundan dolayı problem artık belirginleşmeye başlar. Genel olarak filozoflara dair oluşturulan imge, onları kendi köşelerine çekilen ve olayları temaşa ederek kavramları tahayyül eden biri gibi ele almak olmuştur. Oysa ne kavramlar hazır bir yerlerde bulunur ne de filozoflar kendi köşelerinde bunların kafasına düşmesini beklerler. Aksine problem-kavram eşleniği filozoflarca yaratılır. Gökyüzündeki cisimler gibi, kavramların önceden bütünleşmiş olduğu düşünülmemelidir. Kavramların ayrı bir gökyüzüsü olmadığı gibi, onlar keşfedilmeli, imal edilmeli veya yaratıcılarının imzasını taşıyacak şekilde yaratılmalıdır.¹⁰² Deleuze ve Guattari *Felsefe Nedir?* kitaplarında, bunu kavramsal kişilikler bölümünde ele alarak açıklarlar. Platon'un İdea'sı, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü, Kant'ın Transandantal Ben'i gibi kavramsal kişilikler, bir filozofun imzasını taşırlar. Deleuze ve Guattari, kavramsal kişiliklerin uzay-zamansal adları olduğunu belirterek, böyle bir listenin tamamlanamayacağını, çünkü bunların içkinlik düzleminde oluş içerisinde olduklarını belirtirler.¹⁰³ Aynı şekilde filozofların ve onların felsefi kavramlarının dünyasına girildiğinde ise, filozofların çok soyut konuştuğu ve kavramlarının anlaşılmaz olduğu düşünülür. "Soyut, hiçbir şeyi açıklamaz, kendisi açıklanmalıdır: Tümel, aşkınlar, Bir, özne (ya da nesne), Us yoktur, yalnızca süreçler vardır, birleşme, özneleşme, rasyonelleşme süreçlerinden fazlası olmayan süreçler."¹⁰⁴ Hâlbuki felsefe tarihinde geçen çiraklık yılları boyunca Deleuze'ün yapmaya çalıştığı şeylerden biri de bunların hiçte soyut olmadığı, hatta bir resim veya müzik ne kadar soyut bir düzlemi teşkil ediyorsa, felsefede en az onlar kadar soyut bir düzlemdir.

Bir kavram yaratmanın ne faydası vardır ve bir kavram niye üretilir? gibi sorulara Deleuze'ün verdiği cevap, onun felsefe yapma biçimini de ortaya koyar. Ve bu üretimin nedeni, kavramın bir probleme işaret etmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla kavrama karşılık gelen problemin ortaya doğru konulması gerekir. Peki,

¹⁰¹ Janae Sholtz, Leonard Lawlor, "Heidegger ve Deleuze", *Heidegger Paris'te*, Der. Sadık Erol Er, Çev. Sadık Erol Er, Gülten Silindir, Otonom Yayınları, İstanbul, 2014, ss.187-201

¹⁰² Deleuze – Guattari, *Felsefe Nedir?* s.15

¹⁰³ Deleuze – Guattari, *Felsefe Nedir?* ss.65-86

¹⁰⁴ Deleuze, *Müzakereler*, s.157

Platon'un idea kavramının gerçekte problematiği nedir? Esasında Platoncu İdea, imgeleri ve özellikle kopya ve görünüşü dikotomisinde bir ayırım yapmaya olanak sağlayan seçme ilkesidir.¹⁰⁵ Bu nedenle Platon'da ortaya çıkarılmaya çalışılan şey, idea kavramı ve onu tersyüz etme girişimi olarak yüzeye çıkan simulakrum'un esasen bir fark olduğudur.

Deleuze, 1988-1989 yılları arasında, Claire Parnet ile sekiz saatlik süren bir röportaj dizisi olan *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (Gilles Deleuze'nün Alfabetesi) adlı televizyon programını gerçekleştirir. Deleuze, bu röportajın "İ" harfi olan İdea başlıklı bölümde; Platon için bir İdea'nın bir probleme eşlik ettiğini, İdea'nın kendinde olan ne ise o anlama gelen bir şey olduğunu ve İdea'yı tanımlayan bu şeyin saflık olduğunu belirtir.¹⁰⁶ Dolayısıyla bu İdea kavramının yaratılması gelişigüzel bir şekilde ortaya çıkmamıştır. Çünkü herkes gibi Platon'da kendini hâlihazırda Yunan toplumunun keyfiyetleri içerisinde bulmuştur. Bu nedenle bir toplum dâhilinde her zaman çekişmeler olduğu gibi rakiplerde mevcut olacaktır. Burada konunun daha iyi anlaşılması için Platon'un *Devlet* adlı kitabında geçen politikacıya yönelik meşhur tanımına bakmakta yarar vardır.

Çünkü senin bu mantığına göre çobanlar veya sığırtmaçlar, kendilerinin veya efendilerinin çıkarlarını değil, sürülerinin çıkarlarını düşünerek onları güderler. Aynı şekilde sanıyorsun ki devletlerin yöneticileri, gerçek yöneticiler, kendilerine tabi olanları çobanın sürüsünü gördüğü gibi görmezler; kendi çıkarları için gece gündüz çalışmaktansa, onların çıkarları için uğraşır dururlar. [c] Ve adalet ve hak, adaletsizlik ve haksızlık hakkında düşünürken o kadar yanlış yollara saptın ki adaletin ve adil olanın gerçekte başkalarının yararına, yani, güçlü olanın ve böylelikle de yönetenin çıkarına uygunken bu güçlü kimseye tabi itaat edenlerin çıkarına aykırı olan şey olduğunu unuttun; öte yandan, adaletin tersi olan haksızlık da, safları ve doğruları parmağında oynatır, onlara hükmederken, tabi olanlar, güçlünün çıkarına olan şeyleri yaparlar, ona

¹⁰⁵ Miguel De Beistegui, "Deleuze: Platoculuğun Tersine Çevrilmesi" *Yaşayan Platon*, Ed. Sadık Erol Er, Birdal Akar, Çev. Volkan Ay, Çizgi Yayınları, İstanbul, 2017, s.50

¹⁰⁶ Giles Deleuze, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Claire Parnet ile söyleşi, Last site update: August. 9. 2011, <http://www.langlab.wayne.edu/CStivale/D-G/ABCs.html>, Site Erişim tarihi: 2019.06.21 Bu televizyon röportajları, 1994 ve 1995 tarihleri arasında Arte kanalının izniyle, yani Deleuze'nün 1995'teki ölümünden önce yayımlandı.

hizmet ederek kendi mutluluklarını değil, [d] güçlünün mutluluğunu sağlarlar.¹⁰⁷

Bu alıntıda da olduğu gibi, insanları gözeten bir çoban olarak politikacı görünür. Ancak Deleuze'e göre durum bundan ibaret değildir. Her taraftan, her meslekten ortaya rakipler çıkar ve hepsi de gerçek çobanın kendileri olduklarını söyler. Rakiplerin ortaya çıkması ile Platon'un İdea dediği şey daha belirgin bir hale bürünür. Yani şeyler üzerinde türlü türlü iddiaları olan rakipler görülmeye başlanır.

Yabancı: Öbür çobanlardan herhangi birinin, sürünün idaresini kendisiyle paylaşmak isteyen, paylaştığını ileri süren bir rakibi var mıdır?

Genç Sokrates: Ne demek istediğini anlayamıyorum.

Yabancı: Demek istiyorum ki tüccarlar, çiftçiler, ekmekçiler, beden terbiyecileri, hekimler, hepsi, insanların çobanları dediğimiz devlet adamları ile boy ölçüşmeye kalkışacaklar; insanları yetiştirmek veya idare etmek işini de kendilerinin gördüğünü, hem de sadece sürüsünü değil, idarecileri de yetiştirdiklerini söyleyecekler.¹⁰⁸

Deleuze'e göre, Platon'un esasen problem olarak ortaya koyduğu şeyin, bir İdea'nın tanımının ne olup olmadığı ile ilgili olmadığıdır. Çünkü böyle bir tanımlama ihtiyacı problem-kavram eşleniğinin ne olduğuna dair her şeyi havada asılı bırakırdı. Problem bu rakiplerin seçme ve seçilmesidir. Bu temsilliyeti, yani saf haliyle İdea'ya olan yakınsaklığın belirlenmesidir. Bu nedenle, felsefenin soyut olduğu gibi bir algının dışından bakıldığı zaman, felsefenin hiçte soyut olmadığı ve bir problemi imlediği görülür. Ama problemler tabi ki filozoflarca bu kadar açık bir şekilde mutedil olmadığı gibi, onlar yeni olan kavramları getirerek ortaya koyarlar. Fakat kavramların karşı karşıya geldiği problemleri zımnen ifade ederler.¹⁰⁹ Platon'un soru-cevap şeklinde ilerleyen diyaloglarında da görüleceği üzere, her şeyi bir anda yapmak, problemin neye işaret ettiğini gözden kaçıracaktır.¹¹⁰ Platon'un bu ilerleyişi, kavramlarını açıklaması için gerekli gördüğü bir metodolojidir. Böylelikle Platon'da problem-kavram eşleniğinin ne olduğu belirginlik kazanmaktadır. "Her kavram, onlarsız anlam taşıyamayacağı ve onların da ancak çözümleri üzerinde yol alındıkça

¹⁰⁷ Platon, *Devlet*, Çev. Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2002, s.344

¹⁰⁸ Platon, *Devlet Adamı*, Çev. Behice Boran, Mehmet Karsan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001a, s.29

¹⁰⁹ Deleuze, *Müzakereler*, s.146

¹¹⁰ Deleuze, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Claire Parnet ile söyleşi.

ortaya konabileceği ya da anlaşılabilirliği bir soruna, sorunlara göndermede bulunur...”¹¹¹ Bu nedenle, kavrama karşılık gelen problemin ne olduğu önemlidir. Yoksa bir kavramın neyi açıkladığı önemli değildir. Böylelikle Platon’da bir önerinin sahibinin nasıl seçileceğine dair yaratılan problem-kavram eşleniğinin idea olduğu anlaşılır.¹¹²

Deleuze *Fark ve Tekrar* kitabının Farkın İdesel Sentezi başlıklı dördüncü bölümünde; ideaların yalnızca matematiksel gerçekliğe karşılık gelmediğini, aynı zamanda fiziksel, biyolojik ve toplumsal karşılıkları da olduğunu üç örnek üzerinden inceler. Deleuze’ün idelara karşılık gelen durum olarak burada incelediği üçüncü örnek olan; Marks’çı anlamda ideaların toplumsallığı, “toplumların nicelleşebilirlik, nitelleşebilirlik ve potansiyellik unsurudur.”¹¹³ Zira bugün yaygın olan olan Marks okumaları, *Kapital*’de üzerinde pek durulmayan soyut emek kavramı ile ilgilidir. Bu kavram karşımıza ilkin *Anti-Ödipus*’ta çıkmış gibi görünür. Hâlbuki bu kavram, Deleuze’ün Platon’un idea kavramını toplumsal bir yönden ele aldığı *Fark ve Tekrar* kitabının Farkın İdesel Sentezi başlıklı bölümünde Marks okuması üzerinden çıktığı görülür. Deleuze’e göre, Marks’ın ünlü; “...insanlık kendi önüne, ancak çözüme bağlayabileceği sorunları koyar...”¹¹⁴ sözü, sorunların bir görünüş ya da çözüme kavuştukları anlamına gelmediği, bir toplumun reel ilişkilerinin kapsamında, sorunun ekonomik şartları dahilinde çözümleri bulma biçimlerini belirlediği ya da oluşturduğu anlamına gelir.¹¹⁵ Böylece Deleuze’ün felsefe tarihindeki çıraklığı, problem-kavramı keşfetmek ve buradaki yeni olanı gün yüzüne çıkarması ile somut bir hale bürünür.

Deleuze antik Yunan felsefesi üzerine bir kitap yazmamıştır. Ancak tüm yapıtları boyunca bunların izi görülebilir. *Anlamın Mantığı* kitabı ve buna yazdığı ek olan, Simülakr ve Antik Felsefe başlıklı kısmında buna geniş bir yer ayırmıştır. Burada; Platon ve Simulakr ile Lucretius ve Simulakr başlıklı iki bölümden oluşan yazıları bulunmaktadır. Genel olarak Deleuze’ün simulakrum kavramının analizine

¹¹¹ Deleuze – Guattari, *Felsefe Nedir?* ss.25-26

¹¹² Deleuze, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Claire Parnet ile söyleşi.

¹¹³ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, ss.250-251. Ayrıca, Simon Choat, “Deleuze, Marx ve Felsefenin Politikleşmesi”, *Özgürleşme Makineleri, Deleuze ve Marx*, Der. Dhruv Jain, Çev. Aslı İkizoğlu, Otonom Yayınları, İstanbul, 2014, ss.17-44

¹¹⁴ Karl Marx, *Ekonomi Politikasının Eleştirisine Katkı*, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1979, s.26

¹¹⁵ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, ss.250-251

yönelik olarak yapılan çalışmalarda, Platon ve Simulakr yazısı üzerinde durulur. Oysa en az onun kadar önemli olan Lucretius ve Simulakr yazısıdır.

Simulakrum kavramının devamı olan bu incelemede Deleuze, Lucretius ve Epiküros'un görüşlerinden yola çıkarak, doğalcılığın gelişimini gözler önüne serer. "Epiküros'un ardından, Lucretius da "doğalcılık" olarak felsefenin spekülative ve pratik nesnesini belirlemeyi başarmıştır."¹¹⁶ Lucretius'un *Evrenin Yapısı* adlı eserinin ilk kitabındaki eleştirisinin temelinde, kendinden önceki filozofların doğayı; Varlığa, Bir'e, bütüne indirgenmesine karşı gelir. Zira "Doğa birleştirici değil bölüştürücüdür..."¹¹⁷ Dolayısıyla Lucretius, analizine varlık ve hiçlik çözümlemesi ile başlar. Lucretius, varlığın hiçlikten doğmadığı gibi bir hiçliğe saplanacağı yönündeki bir diyalektiğe başvurmaz. Aksine Lucretius, doğal varlığı, merkezden ve derinlikten yüzeye çıkan ve onun yüzeyde kavranabilir olan içkin saf bir materyalist yöntemini ortaya koyar.¹¹⁸

Filozoflar çeşitli olanın çeşitliliğinin yerine ya özdeş ya çelişik olanı, çoğu zaman da her ikisini birden geçirmişlerdir. Oysa özdeşlik ve çelişme değil, benzerlikler ve farklar, birleşmeler ve dağılmalar, "her şeyi meydana getiren bitişmeler, yoğunluklar, çarpışmalar, karşılaşmalar, hareketler" vardır. Bir araya gelişler ve ayrışmalar, şeylerin Doğası budur işte.¹¹⁹

Doğa kavramına dair bu yeniden inşa etme süreci, bir ve bütüne dair olagelen algulamaları tersyüz eder. Çünkü antik felsefeciler, her şeyin düzen ve bütünlük içerisinde hareket ettiğini belirterek, bunun arkasında bir ilk neden ararlar. Lucretius ve Epiküros ise, tam tersine bu düzen ve bütün fikrini eleştirirler. "Lucretius'un Epiküros'tan önceki filozoflarda eleştirdiği şey onların Varlığa, Bir'e ve Bütüne inanmış olmalarıdır."¹²⁰ Doğayı homojen kabul ederek tekdüzeliğe indirgemeye karşın, Lucretius heterojenliğe vurgu yapar. Çeşitliliği ve çoğulculuğu dizelerinde öne çıkarır. Lucretius'a göre Varlık, kendine özgü maddesi olan tohumundan yavaş yavaş doğada gelişerek, beslenir ve çoğalır.¹²¹ Bergson'a kadar uzanan 'bütün'

¹¹⁶ Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s.293

¹¹⁷ Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s.294

¹¹⁸ Miguel De Beistegui, "Deleuze: Platoculuğun Tersine Çevrilmesi", *Yaşayan Platon*, s.57

¹¹⁹ Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s.295

¹²⁰ Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s.294

¹²¹ Lucretius, *Evrenin Yapısı*, Çev. Turgut Uyar, Tomris Uyar, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1974, s.19

eleştirinin temelinde yatan yanılğı, bir ve bütünün kapalı kabul edilmesi ile ilgili olmasından dolayıdır. Tabiat bir toplam olarak düşünülebilir. Ancak o, bir bütün değildir. “Doğa yükleyici değil bağlayıcıdır: kendini "ve" bağlacında ifade eder, " . . . dır" da değil. Şu ve bu: yer değiştirmeler ve iç içe geçmeler, benzerlikler ve farklar, çekimler ve uzaklaşmalar, nüanslar ve ani geçişler.”¹²²

Deleuze *Fark ve Tekrar* kitabının Farkın İdesel Sentezi başlıklı dördüncü bölümünde; idelara karşılık gelen duruma verdiği birinci örnek olan fiziksel idea için, Lucretius ve Epikuros’un atomculuğunu belirtir. Buna yönelik incelemesinin temelinde yatan kavram ise; *Clinamen*’dir.¹²³ Spinoza’nın conatus’u nasılsa, *clinamen* bir çeşit conatus’tur.¹²⁴

Aşağılara doğru atomlar
Yol alırken ağırlıklarıyla, belirsiz yerlerde,
Ve zamanlarda öylesine ufaktır ki sapmaları,
Yön-değişmesi bile güç denir bunlara
Bu sapma da olmasa herşey dökülürdü boşluktan
Tekdüze bir koşutlukta, yağmur damlaları gibi
Ne çarpışma, ne vurması atomun üstüne.
Doğa hiçbir şey yaratamazdı kısaca bunlardan.¹²⁵

İnsanlar sürekli olarak bir düzen içerisinde düşünmeye alıştırılmıştır. Öyle ki yaşamın bir düzen fikri olmadan kurulamayacağı kanıksanmıştır. Eğilimler sürekli olarak sağduyuya yönelik tek bir doğrultuda hareket etmeye manipüle edilir. Dolayısıyla bir şeyin çelişkili olması alışlagelen düzen fikrini karmakarışık bir hale sokacaktır. “öngörülemeyen hayvan *Clinamen*, kendi evrenin iç duvarlarına fişkırtarak boşaldı.”¹²⁶ Atomlar, ağırlık farklarından dolayı düşüşte karşılaşmazlar. Bilakis bu karşılaşmanın nedeni clinamen’den dolayıdır. Atomlar arasındaki ilişkiselliğin nedeni clinamen’dir.¹²⁷ Lucretius, Herodotos’a yazdığı mektubunda; atomun, düşüncenin hızı kadar hızlı devineceğini söyler.¹²⁸ Eski çağ maddecileri,

¹²² Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s.294

¹²³ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, ss.247-248

¹²⁴ Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s.297

¹²⁵ Lucretius, *Evrenin Yapısı*, s.58

¹²⁶ Alfred Jarry, *Seçme Eserler*, Çev. Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara, 2003, s.238

¹²⁷ Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s.296

¹²⁸ Paul Nizan, *Eskiçağ Maddecileri*, Çev. Afşar Timuçin, Telos Yayınları, İstanbul, 1998, s.62

Parmenidesçi bir olan varlık anlayışını üretmekle yetinmeyerek, İdeaları atom çoklukları olarak sezerler. Bu nedenle *Clinamen*, bir belirlenime sahip olmayan değil, tayin edilemeyen ve konumlandırılmayandır.¹²⁹

Clinamen hiçbir şekilde atomun hareketindeki bir yön değişimi olmadığı gibi, fiziksel bir özgürlüğe tanıklık edecek bir belirlenimsizlik de değildir. Atomu öbür atomla ilişkilendiren şey, hareketin yönünün kökensel belirlenimi, hareketin ve hareketin yönünün sentezidir.¹³⁰

Clinamen, tam da böyle bir düzen ya da tek yönlülükten sapma ve eğilim demek değildir. *Clinamen* bugünkü kuantum fiziğinde karşılaştığımız, rastlantı ve belirlenemezliğin ölçüsü olan kuarklardır. Kuantum fiziğinde, Heisenberg belirsizlik ilkesi olarak geçen bu ilkede, parçacığın hızı ve konumu aynı anda belirlenemez. Deleuze bir söyleşisinde; kendisini saf metafizikçi olarak tanımlayarak, Bergson'un modern bilimin kendi metafiziğini bulamadığını söyler.¹³¹ Deleuze'ün (ve Guattari'nin) metafiziği, bugünkü kuantum fiziğinin ihtiyacı olan metafiziğe karşılık gelir.

¹²⁹ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, ss.247-28

¹³⁰ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.248

¹³¹ Arnaud Villani, "Deleuze"le Söyleşi", *Ortadan Başlamak: Deleuze Özel Sayısı*, Ed. Hakan Yücefer, Çev. Emre Sünter, Cogito, Sayı 82, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s.21

İKİNCİ BÖLÜM

2. VARLIK VE FARK

*Vardım, varım, ya da olacağım;
dilbilgisinin sorunudur bu, varoluşun değil.*

Cioran

Aristoteles gibi önemli bir filozofu incelerken; ilkin onu kendinden önce gelenlerle ve ikinci olarak ise; kendinden sonra gelenlerle ilişkisi yönünden ele almak gereklidir.¹³² Bu anlamdaki bir eşdeğerlikler dizisi içerisinde, Antikite’de ruh-beden sorunsalı üzerine en önemli ve sistematik çalışmalar Aristoteles’in eserlerinde görülür. Presokratiklerde karşılaşılan; öz ve varlık, madde ve form gibi birçok ayrım Aristoteles ile başlamıştır. Deleuze’ün Platon’un İdeasına yönelik, “... Nedir?” problematiği, benzer şekilde Aristoteles ve onun varlık kavramının problematiğine yönelir. Yani, artık soru(n): Platon’daki İdea nedir? sorusundan, Aristoteles’teki Varlık nedir? sorusuna evirilecektir. Varlık kelimesi herkes için aynı anlamda mı kullanılır ya da Tanrının varlığı ve benim varlığım söylemi aynı varlık kavramında mı içerilmiştir gibi sorulara cevap aramadan önce, Aristoteles’e dönmek ve varlık kavramının problematiğini açıklamak gerekir. Aristoteles *Metafizik* kitabında; varlık kavramının ne olduğuna geçmeden önce, kendinden önceki doğa filozoflarının evrenin ilk nedeni nedir gibi sorulara verdiği cevapların eleştirisinden doğan ve nedenler öğretisine temel oluşturan dört neden ilkesinin analizini açıklar.

Nedenler ise dört anlamda kullanılırlar. Bir anlamda nedenden formel tozu, yani özü anlarız. (Çünkü bir şeyin “niçin”i, sonuçta onun tanımına (kavramına) indirgenir ve nihai “niçin”i bir neden ve ilkedir.) Bir diğer anlamda neden, madde veya dayanaktır. Üçüncü bir anlamda o, değişmenin kendisinden ileri geldiği şeydir. Nihayet bu üçüncünün karşıtı olan dördüncü bir anlamda neden,

¹³² Bernard Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 1*, Çev. Muammer Sencer, Bilgi Yayınları, İstanbul, 1973, s.275

ereksel neden veya İyi olan'dır (çünkü İyi olan, her türlü oluş ve değişimin ereğidir).¹³³

Bunlar; maddi, formel, etken ve ereksel nedenlerdir. Görüleceği üzere, Platoncu nedenselliğe dair idea fikri Aristoteles'te yankılanır. Yalnız burada tek fark vardır. O da Aristoteles'te form, dışsala içkin olarak onun içinde bulunur ve ondan ancak mantıksal bir işlemle ayırt edilir. Platoncu ruh ve beden ikiliği bir *madde-form* özdeşliği olacaktır. Doğal olarak bölünebildiği halde ruh, hiç değilse ruhun bazı bölümleri bedenden ayrılamaz. Yani, "form, maddenin birliğini ve karakteristiğini sağlayan onu gerçekte töze dönüştürür."¹³⁴ Deleuze'e göre ise bu durum, bir tarafta Platoncuların söylediği Bir-olmayanın Bir'den kendisini ayırt ettiği ama Bir'in kendinden kurtulmaya uğraşandan kurtulamadığı, diğer tarafta ise; kendini madde veya zeminden ayıran bir form var iken, tersinin olmadığı, yani formdan kendini ayırt etmeyen madde veya zemin bir bulunmasıydı.¹³⁵

Olanaklı dünyaların çokluğunu düşündüğümüzde, zeminin içinde kuralsızlık ve kaos, sonsuz olanak sunmaktadır, tıpkı henüz kendisine bir şekil verilmemiş ama sayısız şekle bürünebilecek bir madde gibi. Ancak çoklu dünyaların olanağını gelişigüzel bir form alacak maddeye dayandıramayız, çünkü zemin bizzat tanrı değildir ve mükemmelliği gereği Tanrı, tek bir şey ister.¹³⁶

Dolayısıyla fark kavramını, temsilin içinde düşünmenin dört yönü ortaya çıkar: özdeşlik, analogi, karşıtlık ve benzerlik. Deleuze'e göre fark kavramı, temsilin içerisinde düşünölmeye mahkûm olur ama asla kendinde fark olarak düşünölmez "belirlenmemiş kavramın formunda özdeşlik, nihai *belirlenebilir* kavramlar arasındaki ilişkide analogi, *belirlenimlerin* kavramın içerisindeki ilişkisinde karşıtlık, kavramın kendisinin *belirlenmiş* nesnesinde benzerlik."¹³⁷ Bu nedenle farkı kendinde bir kavram olarak belirlemekle, farkı genellikle kavrama işlemek karıştırılır.

Deleuze *Fark ve Tekrar* kitabının Kendinde Fark bölümünde, varlık kavramını Aristoteles'in cinssel ve türsel farklar kavramları arasındaki ayrımı üzerinden inceler. Aristoteles'te karşıtlık, en büyük fark olarak ifade edilir: "en büyük bir farklılık da

¹³³ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, ss.86-89

¹³⁴ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi I*, s.281

¹³⁵ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, ss.53-54

¹³⁶ F. W. J. Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine Bir Deneme*, s.93

¹³⁷ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.55

vardır ve buna *karşıtlık* adını veriyorum.”¹³⁸ Ancak fark karşıtlık çerçevesinden ele alındıkça karşıtların hangisinin en büyük olduğu problemi nispi kalır. Bu nedenle Aristoteles’te fark, cinste karşıtlık; cinsteki karşıtlıkta türsel farktır.¹³⁹

Ötede ve beride, fark daima basitçe başkalığa karışmaya meyleder ve kavramın özdeşliğinden neredeyse kaçır: cinsel fark aşırı büyüktür ve zıtlık ilişkilerine girmeyen kombine edilemez olanlar arasında yer bulur; bireysel fark da aşırı küçüktür ve o da aralarında yine zıtlık olmayan bölünemezlerin arasına yerleşir.¹⁴⁰

Aristoteles’in ontolojisi, varlık olma bakımından varlık sorusu böylelikle önem kazanır. Farkın, temsil dâhilinde olacağı bir varlıktır. Buradan bir eşseslilik, tekanlamlılık olan ve bütün var olanlarda ortak olan varlığın anlamı çıkarımı yapılamaz.

Her şey adeta, farklı nitelikte olmakla beraber biri diğerine karışan iki “Logos” varmışçasına gerçekleşir: bir yanda cins olarak kabul edilen genel bir kavramın özdeşliği veya teksesliliği koşuluna dayanan, düşündüğümüz ve söylediğimiz şeyin logosu olan Türlerin logosu; diğer yanda, koşuldan bağımsız olarak, Varlık’ın eşsesliliğinde olduğu gibi en genel kavramların çeşitliliğinde de iş başında olan, bizim aracılığımızla düşünülenlerin ve söylenenlerin logosu olan Cinslerin logosu. Teksesliyi söylediğimiz zaman da bizde kendini söyleyen yine eşsesli olan değil midir?¹⁴¹

Aristoteles *Metafizik* kitabının başka önemli yerlerinde, varlık olmak bakımından varlığı yani maddeden ayrı, tek aşkın olarak var olan, duyuşal-üstü tözleri nitelendirmek için kullanır. Dolayısıyla Aristoteles için en kusursuz şekilde gerçekleşmiş örnek; kozmik hareketin asıl taşıyıcısı ve onun daha küçük analogu olarak, türlerin üremesi ve ayrıca organizma birliği için bir model olan aşkın varlık olan Tanrı’da meydana gelir.¹⁴²

¹³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s.429

¹³⁹ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.56

¹⁴⁰ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.56

¹⁴¹ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.59

¹⁴² John Protevi, “The Organism as the Judgment of God: Aristotle, Kant and Deleuze on Nature (that is, on biology, theology and politics)”, *Deleuze and Religio*, Ed. Mary Bryden, Routledge, Newyork, 2001, ss.30-41, <http://www.protevi.com/john/Aristotle%20Kant%20Deleuze%20organism.pdf>

“Varlık” birçok anlama gelir. Ancak bu anlamların hepsi tek bir kavram, tek bir belli doğayla ilgilidir. Bu basit bir eş seslilik (homonymie) değildir; nasıl ki birinin sağlığı koruması, bir başkasının onu meydana getirmesi, bir diğerinin onun bir belirtisi olması, nihayet bir sonuncunun onu kabul etmesinden dolayı çeşitli “sağlık”lı şeyler, “sağlık”la ilgili iseler; yine nasıl ki ister hekimlik sanatına sahip olan, ister doğası bakımından ona uygun düşen, ister onun bir eseri olan anlamında kullanılsın “tıbbi” sözcüğü bütün bu anlamlarında “tıp”la ilgili ise ve bunlara benzer başka örnekler de verebilirsek, aynı şekilde “varlık” sözcüğü de her biri tek ve aynı ilkeye işaret eden çeşitli anlamlarda kullanılır.¹⁴³

Aristoteles’in ontolojisi bu anlamı ile varlık nedir? gibi bir sorudan daha çok var olan; töz olan nedir? şeklindedir. Ve ona göre; anlam ve gerçeği bakımından var olan tek varlık, töz’dür. Bu sebeple bütün var olanlar ancak tözle ile ilişkileri, benzerlikleri ve nitelikleri dolayısıyla bir anlam kazanırlar. Birlik ve Varlık için de aynı durum geçerli olup, Birlik olan her şeyin var olması gibi, var olan her şey de birliktir. Tözün, niteliğin, niceliğin vb. birlik ile olan ilişkileneşine göre yakınlık kurarken, anlam olarak uzaklık gösterir.¹⁴⁴

Aristoteles *Politika* adlı eserinde, politik bir hayvan olarak nitelediği insanı, politik ve toplumsal boyutları ile ele alır. Ve görüleceği üzere insanın özünün ‘akıl sahibi hayvan’ şeklinde ortaya konması, yani bir akıllı hayvan olması onun bu doğal hakkının tanımlanmasıdır. Dahası gerçekten ‘aklı başında olmak’ onun doğasının yasaıdır. “O halde, insanın arı veya diğer sürü hayvanlarından daha fazla politik bir hayvan olduğu açıktır. Doğa, dediğimiz gibi, hiçbir şeyi boşuna yapmaz ve hayvanlar arasında konuşma yeteneğine sahip olan sadece insandır.”¹⁴⁵ Aristoteles, akıllı, insanın bu doğal süreç içerisinde diğer canlılardan ayıran ve yalnızca ona özgü olan bir özellik olduğunu belirtir. İnsan diğer canlılardan farklı olarak, sahip olduğu ayırt edici özellik olan akıllı nedeniyle pratik hayatını düzenleyerek yönlendirir.¹⁴⁶

Deleuze’e göre, Aristoteles insanın akıl sahibi bir hayvan olduğunu söylediğinde; aslında ahlaken özü belirleyen şeyin, yani akıl sahibi hayvan, insanın özü olacak ve bir gaye olarak alınan bu özün, değerini kendisi olacağını belirtir.

¹⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, ss.190-191

¹⁴⁴ David Ross, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2011, s.246

¹⁴⁵ Aristoteles, *Politika*, Çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2017, ss.159-160

¹⁴⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Zeki Özcan, Sentez Yayınları, Bursa, 2015, s.64

Böylece ahlakçı, insanı hukuken ne olduğuyla tanımlayacak ve onun akıl sahibi bir hayvan olduğunu söyleyecektir. Etik ise, insanı hiçbir zaman akıl sahibi hayvan diye tanımlamadığı gibi, beden ve ruh olarak, neler yapabildiği, nelere yetkin olduğu ile tanımlar.¹⁴⁷ Aristoteles'in öze yönelik bu açıklamasının izlencesi, Aziz Thomas'ta tekrar ortaya çıkacaktır. Genellikle etik ve ahlaka dair algılamada, ikisi de aynı şeyi ifade ediyormuş gibi birbirlerinin yerine kullanılır. Oysa bu yanılmalı durumdan sıyrabilmek için, öncelikle etik ve ahlak ilişkisinin yeniden temellendirilerek düşünülmesi daha doğru olacaktır. Çünkü etik ile ahlak arasında temel bir fark bulunur. Etik, ne yapılması gerektiği konusunda hiçbir zaman soru sormaz ama nelere yetkin olduğumuzu ve gücümüz dâhilinde neler olduğunu sorar. Etik; bir ödev, yasa sorunu olmaktan çok, bir kudret sorunudur. Bundan dolayı bugün etik, ahlaktan daha çok etolojiye yakındır. Hayvan veya insan hakkındaki bir etoloji söz konusu olduğunda bu var olma üsluplarının pratik bir bilimi olmasıyla ilgilidir.¹⁴⁸ Ahlakta ise, iki şey geçerlidir; öz ve değerler. Değerler aracılığı ile ahlak özümüze çağırır: “tanrıya benzeyen insan iyi insandır.”¹⁴⁹ Bu aşkınlığı kurabilmesi için de varlıktan üstün bir şey, *Bir* gerekir. İşte bu aşkınlık, yani *Bir*, kimi zaman Tanrı, baba, kimi zaman yasa (Lacancı terminoloji ile ifade edersek, Büyük Öteki) vs. bir yargıç tayin etmeden varlığı yargılama girişimi mümkün olmamaktadır. “...seni biz var etmedik mi, sonra, baban biz yasalara uygun olarak anneni alıp seni dünyaya getirmede mi?”¹⁵⁰ Ahlak böylece, var olan her şeyi değil, varlığın kendisinin de yargılandığı bir mahkeme kuracaktır. Deleuze'e göre; Aristoteles'te hiçbir şeyin özü varlık olmadığı gibi, varlık bir cins değil, çünkü buna neden olan farklar olduğunu belirtir.¹⁵¹ Aristoteles'te varlık her şeyi kapsayan tümel bir kavramdır. Fark, bu tümellik içerisinde eritilir. Var olan esasen fark'ın kendisidir. “Varlık aslında ne birdir ne de çok; Varlık farkın tarafındadır.”¹⁵²

Aristoteles'ten yola çıkan iki orta çağ filozofu; Aziz Thomas ve Duns Scotus'tur. Ama bu iki filozofun izleği farklıdır. Keza görelî bir Aristoteles onlar için mevcut olur. Aristoteles, İbn-i Rüşd geleneğini izleyen Aziz Thomas'a karşın; Duns

¹⁴⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, Çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000b, s.113

¹⁴⁸ Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s.112

¹⁴⁹ Platon, *Kriton*, Çev. Filiz Öktem, Candan Türkkân, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2011, ss.22-23

¹⁵⁰ Platon, *Minos*, Çev. Hamdi Varoğlu, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001, s.41

¹⁵¹ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.59

¹⁵² Deleuze, *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler (1953-1974)*, s.41

Scotus, Aristoteles ve İbn-i Sina geleneğini izler. Nitekim bu akışta, Deleuze felsefesinin izleğinde önemli bir yeri bulunan stoacı filozof Duns Scotus ve onun varlığın tekanlamlılığı üzerine olan söylemidir. Deleuze *Fark ve Tekrar* kitabının Kendinde Fark bölümünde, Duns Scotus'a ayrı bir yer ayırır. Deleuze'ün İdea, varlık gibi tümel ifadelerine yönelik problematiği, yine onun çok önem verdiği bir başka stoacı filozof Duns Scotus'ta kendini ifade eder. Stoacıların Deleuze üzerindeki etkisi önemlidir. Deleuze, varlığın tekanlamlılığına dair ortaya koydukları fikirler açısından, üç önemli tarihsel moment öne çıkarır: Duns Scotus, Spinoza ve Nietzsche. Bunlardan Spinoza ve Nietzsche'ye ileride değinilecektir. Burada dikkat çeken husus; Deleuze'ün bu tarihsel uğrağa Bergson'u katmamış olmasıdır. "...tüm organik farklılaşmaların, yaratıcı Evrimin yerel edimselliği olarak tek bir anlamda dile getirildiğini düşünen Bergson."¹⁵³ Nitekim bu konu ayrıca ele alınması gereken bir durumdur.

Deleuze varlığın teksesliliğine dair, Duns Scotus'un önermesinden başka bir büyük önerme olmadığını söyler. Scotusçu metafiziğin tümü, olan her şeyde tek yönlü bir anlam olarak alınan olmak kavramını ele alır.¹⁵⁴

Esasında, teksesliliğin özü Varlık'ın tek ve aynı bir anlamda söylenmesi değildir. Teksesliliğin özü Varlık'ın bütün bireyleştirici farkları veya iç kaynaklı kiplikleri için tek ve aynı bir anlamda söylenmesidir. Varlık tüm bu kiplikler için aynıdır ama bu kiplikler aynı değildir. Varlık hepsi için "eşittir" ama kipliklerin kendileri eşit değildir. Varlık tüm kiplikler için tek bir anlamda söylenir ama kipliklerin kendileri aynı anlama sahip değildir. Teksesli varlık özü gereği bireyleştirici farklarla ilişkilendirir ama bu farklar aynı öze sahip değildir ve varlığın özünü değiştirmezler — beyazın çeşitli yeğniliklerle ilişkilendirilmesi ama özünde aynı beyaz kalması gibi.¹⁵⁵

Varlık bu anlamıyla farktır. Varlığın tekanlamlılığı, onun temsili olarak dağıtılması değil, aksine şeylerin salt mevcudiyette varlıkta dağılmasıdır.¹⁵⁶ Nitekim Duns Scotus'un kalelerinden olan, "şekil ayırım" teorisi -diğeri varlığın tekanlamlılığı- akıl ayırımı ve gerçek ayırımı arasında aracı bir ayırım olarak

¹⁵³ Alain Badiou, *Deleuze: Varlığın Uğultusu*, Çev. Murat Erşen, Monokl Yay., İstanbul, 2019, s.46

¹⁵⁴ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2004, s.588

¹⁵⁵ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.63

¹⁵⁶ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.64

düşünülür.¹⁵⁷ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi* adlı kitabında, Duns Scotus ve İbn-i Sina'nın varoluş ve öze ilişkin ünlü tezini inceler. Deleuze burada, öz ve onun varoluşuna dair ayırımın gerçek bir ayırım olmadığını belirtir.¹⁵⁸

Varoluş zorunlu olarak öze eşlik eder, ama özün nedeni sayesinde eşlik eder; dolayısıyla varoluş özde içerilmiş ya da kuşatılmış değildir; ona eklenir. Ona gerçekten ayrı bir edim olarak değil, özün nedeninden kaynaklanan bir çeşit nihai bir belirlenim olarak eklenir. Kısacası öz her zaman nedeni sayesinde hak ettiği varoluşa sahiptir.¹⁵⁹

Duns Scotus'un bu biçimsel ayrımı, Deleuze'un Spinoza üzerine incelemesinde öne çıkardığı sayısal ve gerçek ayırma yönelik analizinin temelinde yer alacaktır. "Ama aynı zamanda, eğer Varlık başa gelmeden söylenmiyorsa, Varlık tüm olayların iletişime girdiği biricik olaya, tek-anlamlılık hem başa gelene hem söylenene gönderme yapıyor demektir."¹⁶⁰ Tekanlamlılık, hiçbir referans noktasına göndermeyen veya bilen bir öznenin olmadığı oluş düzlemidir.¹⁶¹ Böylelikle Duns Scotus, Aristoteles'in varlığın bir cins olmadığı ve varlığın bir cinsin sahip olduğu ortaklıktan daha geniş bir tekanlamlılık içerdiği yönündeki tezine katılır.¹⁶²

¹⁵⁷ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s.582

¹⁵⁸ Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, Çev. Orçun Türkay, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2013c, s.194

¹⁵⁹ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.194

¹⁶⁰ Deleuze, *Anlamın Mantığı*, s.202

¹⁶¹ Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*, Çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2009, s.133

¹⁶² Nathan Widder, "John Duns Scotus" *Deleuze'ün Felsefi Mirası*, s.51

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ARKASINDAN YAKLAŞMA

İnsan tek başına yazdığı anda bile, bir işbirliği kendini gösterir.

Her birimizin içinde konuşan öyle çok insan var ki...

Deleuze

Deleuze, 1988-1989 yılları arasında, Claire Parnet ile sekiz saatlik süren bir röportaj dizisi olan *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (Gilles Deleuze'ün Alfabetesi) adlı video röportajını, ölümünden sonra yayınlanması koşulu ile kabul edecektir. Bu röportaj dizisi, Deleuze'ün alfabenin yirmi beş harfinin başlıklarının bilindiği ama içeriklerinin bilinmediği fikir ve kavramları tartıştığı bir tema olarak düzenlenmiştir. Ancak; “B” (Boire) harfinde İçki, “E” (Enfance) harfinde Çocukluk ya da “M” (Male) harfinde Hastalık gibi konular hakkında Deleuze'ün yaşamına dair daha subjektif soruları da içinde barındırır. Deleuze, *Histoire de philosophie* (Felsefe Tarihi) başlıklı ‘H’ harfinde; kendisi için felsefe ve felsefe tarihinin nasıl yapıldığına dair açıklamalarda bulunurken, bunu Van Gogh'un mektuplarında geçen, portre mi, yoksa manzara resimleri mi yapmalıyım? sorusu üzerinden açıklamaya çalışır.¹⁶³

Felsefe tarihi, özel olarak düşünce üretmeye dayalı bir disiplin değildir. Daha ziyade resimdeki portre sanatı gibidir. Bunlar zihinsel, kavramsal portrelerdir. Resimde olduğu gibi, benzetmek gerekir, ama benzer olmayan yollarla, farklı yollarla: benzerlik üretilmiş olmalıdır., yeniden üretme yolu olmamalıdır (bu durumda filozofun söylediğini yeniden söylemekle yetinilecektir).¹⁶⁴

Burada yapılmaya çalışılan şey de aslında bu portre ve manzara resimlerindeki gibidir. Deleuze'ün hâkim felsefi iktidara karşı illegal mücadelesi, onun çok sevdiği filozoflara dair çizdiği ucube portrelerdir. Bu düz bir ilişkinin değil tersten bir ilişkinin sonucudur. Aynı zamanda bu ucube portreler, onun felsefe tarihinin baskıcı ödipal tarihine de karşı bir başkaldırıdır.

¹⁶³ Deleuze, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Claire Parnet ile söyleşi.

¹⁶⁴ Deleuze, *Müzakereler*, s.146

Az çok felsefe tarihiyle canı çıkarılmış bir nesle, son nesillerden birine aitim. Felsefe tarihi, felsefe üzerinde açıkça baskıcı bir işleve sahiptir, tam anlamıyla felsefi Odipus'tur: “Şunu ve bunu, bunun hakkında şunu, şunun hakkında bunu okumadığın sürece kendi adına konuşmaya cesaret etmeyeceksin herhalde!” benim neslimdeki birçok insan bundan kurtulamadı, diğerleri ise kendi yöntemlerini ve yeni kurallar, yeni tarzlar icat ederek kurtuldu. Ben, uzun süre felsefe tarihi “yaptım”, falanca ya da filanca yazar hakkında kitaplar okudum.¹⁶⁵

Ama genel olarak gündelik yaşam içerisinde felsefeye dair yapılan tüm konuşmalarda, insanlar çok soyut konuşulduğunu ve felsefenin böyle bir soyut alana ait olduğunu düşünürler. Oysa Deleuze'e göre, resim, müzik vs. bu gibi alanlardaki üretim neyse felsefede en az bu alanlar kadar soyut bir üretimin alanı olabilir. Van Gogh'un sorduğu bu soru Deleuze için yöneltildiğinde; filozoflar üzerine monografiler yazarak bir şekilde portrelerini mi çiziyordu? Yoksa bu monografiler üzerinden felsefe tarihinin dizgeciliği içinde kalarak bir felsefe tarihçiliği mi yapıyordu?

Bizce felsefe tarihi *kolajın* bir resimde oynadığı role oldukça benzer bir rol oynamalıdır. Felsefe tarihi bizzat felsefenin yeniden üretimidir. Felsefe tarihinde anlatının gerçek bir ikiz gibi davranması ve ikize has azami modifikasyonu içermesi gerekir (*felsefi olarak sakallı bir Hegel, felsefi olarak sakalsız bir Marx, aynı bıyıklı bir Mona Lisa gibi*). Gerçek bir felsefe tarihi kitabını hayali ve numaradanmış gibi anlatmayı başarabilmek gerekir.¹⁶⁶

Deleuze'ün felsefesi, ucube portreleri olan; Hume, Leibniz, Kant, Nietzsche, Bergson ve Spinoza ile birlikte felsefe tarihini kateder. Tüm bu monografiler ya da ucube portreler, aynı zamanda felsefe tarihini yani manzarasını oluşturur. Ama Deleuze için bu filozofların portreleri onlara benzememelidir. Zira Deleuze, kendi portrelerini yaratırken, sevdiği filozoflar ile bir anal ilişki içerisinde bulunarak bunlardan meydana çıkacak canavarımsı çocukları peydahlamayı hedefler.

Ama bu devirde paçamı kurtarma biçimim, sanıyorum ki özellikle, felsefe tarihini bir tür sodomi ya da günahsız doğum – ki bu da aynı anlama gelir- olarak kavramaktır. Bir yazarın arkasına geçtiğimi ve kendisine ait olduğu halde

¹⁶⁵ Deleuze, *Müzakereler*, ss.13-14

¹⁶⁶ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.18

canavarı andıran bir çocuk yaptırdığımı hayal ederdim. Onun çocuğu olması çok önemli, çünkü yazarın ona söylediğim her şeyi gerçekten söylemesi gerekiyordu. Ama çocuğun canavarı andırması, bu da gerekli, çünkü bana pek zevk vermiş olan her tür merkez kaymasından, kaymalardan, kırılmalardan, gizli yayınlardan geçmek gerekiyordu.¹⁶⁷

Deleuze'ün felsefe yapma şeklinde bu tip sorular yankılanır: sevdiği filozoflara dair monografiler yani portreler mi yapacaktı, yoksa felsefe tarihi üzerine manzara resimleri mi? Felsefe tarihinde de böyledir. Bir filozofun portresini oluşturmak, onun zaten felsefi manzarasını da çizmektir. “Kendimi ifade etmek için şefaatçilere ihtiyacım var ve onlar kendilerini ben olmadan asla ifade edemeyecekler: Her zaman çok kişiyle çalışılır, bu, gözle görünür olmadığında bile. Haydi haydi görünür olduğunda: Felix Guattari ile ben, birbirimizin şefaatçileriyiz.”¹⁶⁸ Deleuze filozoflara dair yazdığı monografilerde, önünde duran ödipal felsefe tarihini silerken, aynı zamanda kendi felsefi rengini oluşturur. Bir filozof üzerine yapılan okumada yaygın olarak insanlar; ‘ama sen ne diyorsun’, ‘senin felsefen ne gibi’ aptalca söylemlerde bulunurlar. “Söyleyecek bir şeyi olmamanın hoşluğu, hiçbir şey söylememe hakkı, çünkü söylenmiş olmayı biraz hak edecek seyrek ya da seyrekleşmiş bir şeyin olma koşulu budur.”¹⁶⁹ Ancak Deleuze’e göre, insanın kendi adına söz söyleyebilmesi ve kendi felsefi rengini bulması için yoğun bir emek ve çaba gerekir. Oysa majör felsefi iktidar içerisinde insanların söylemlerine mâni olunmadığı gibi, bilakis bu söylem bir zorunluluk olarak dayatılır.

Bugün gittikçe artan bir popüleriteye sahip olan Deleuze'ün felsefesinin doğal olarak birçok okuması ortaya çıkmaktadır. Hatalı ya da kasıtlı olarak düşünceleri çok kolay mı ya da çok zor mu gibi şeylerle ilgilenilmemelidir. Eleştirel okuma böyle bir okuma mıdır diye sorulacak bir soruya verilecek cevapta aynı olacaktır: her eleştirel okuma bir art niyet barındırır. Nasıl bir okumaya verilecek cevap ise; Deleuze'ün Hume, Leibniz, Kant, Spinoza, Nietzsche ve Bergson okumaları için dediği şeyle aynıdır: *hayranlık*. “İnsanları ya da şeyleri hiç sevmeyeceğim, onlara hiç hayranlık duymayacağım gün (fazla değil ama), kendimi ölü, öldürülmüş hissederim.”¹⁷⁰

¹⁶⁷ Deleuze, *Müzakereler*, s.13

¹⁶⁸ Deleuze, *Müzakereler*, ss.135-136

¹⁶⁹ Deleuze, *Müzakereler*, s.140

¹⁷⁰ Deleuze, *Müzakereler*, s.12

3.1. HUME

Deleuze, ikinci dünya savaşı sonrası Fransız felsefesinde 3H ile sembolleşen; Hegel, Husserl ve Heidegger'in felsefi hâkimiyetine, dördüncü bir H ekleyerek felsefede başka bir okuma düzlemi ile karşı çıkacaktır. Bu kişi: Hume'dur. Deleuze'un Hume üzerine çalışması, 1952'de yazdığı *Ampirizm ve Öznellik* kitabı dışında, 1972 yılında Hume başlıklı bir makalesi ile sınırlıdır. Deleuze'un Lucretius, Duns Scotus, Spinoza, Nietzsche ve Bergson felsefelerine dair oluşturmaya çalıştığı mimari de Hume'un görünüşte bu oluşuma nasıl denk düştüğüne açıklık getirmek faydalı olacaktır. Deleuze'un Hume de bulduğu şey nedir? sorusu önemlidir. Deleuze aşkınsal ampirizmin koşullarını Hume'da görmüştür. Ele alınan felsefe kitaplarında (ki bu anlamda felsefe tarihinin baskıncılığını da unutmamak gerekir) ampirizm; bir akılcılık gibi ele alınmıştır.¹⁷¹ Böyle yaklaşmak, Hume'un ortaya koymaya çalıştığı bu büyük çalışmayı gölgelemiştir. Her filozof ardılı olan filozofa bir cevap olmaktan önce soru(n)dur. Hume'un sorusu, kendinden öncekiler (Locke ve Berkeley) olduğu gibi, kendinden sonrakilere de aynı şekilde soru(n)dur. Bundan dolayı felsefeye hep ortasından başlanılır. Anılagelen durumun aksine, Hume bir zihin psikolojisi yapmadığı gibi, tam da Spinozacı bir şekilde zihnin duygulanımlarının psikolojisi ile ilgilenir. Deleuze'un Hume'da öne çıkardığı problematik, öznenin yani insan doğasının verili olanda nasıl kurulduğudur. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı kitabında (bundan sonra *İnceleme* denilecektir.) zihnin nasıl olur da bir insan doğası haline geldiğini ve bunu etkileyen iki biçim toplumsal ile tutkusal olanı analiz edecektir.¹⁷² Hume'un ampirizmi, bir akılcılık gibi ele alınmamalı, aksi halde "çağırışmcılık" diye adlandırdığı şeyin kavranması zorlaşır.

Her dönemin bilimsel gelişmelerine paralel olarak felsefede buna yönelik cevabını geliştirmeye çalışmıştır. Nitekim Hume döneminin bilimsel gelişmeleri, Newton'un determinist anlayışına yönelik açıklamaların geliştiği dönemdir. Newton ilkeleri makro evrende geçerli iken, mikro evrende yani kuantum evreninde artık bu kurallar ile hareket etme olanağı yoktur. Örneğin; Schrödinger'in kedisi gibi bir zihinsel deneyde, artık bir şey *ya bu ya da* şu değil hem bu hem şu olacaktır. Kedinin hem ölü hem diri olduğu bir *kuantum-evreni* olup, bu kuantum evrenine

¹⁷¹ Deleuze, *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler (1953-1974)*, s.255

¹⁷² Gilles Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, Çev. Ece Erbay, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2008, s.7

Heisenberg'in belirsizlik ilkesi ile yaklaşılır. Bundan dolayı Hume'un nedensellik eleştirisi de böyle okunmalıdır. Böyle bir keyfiyet terimlerdeki en büyük çelişkiye işaret eder. Yani bir şeyin hem var olması hem de var olmaması olanaklıdır.¹⁷³ Bu anlamıyla, oluşun özü, aynı anda iki şeye yönelik çıkarsamalarda bulunmaktır. Bu da anlamın dile özsel, terimlerde olan bir çelişki olduğunu gösterir.

Hume'u, hemen determinist ya da idealist olarak etiketlemek için erken davranmamak gerekir. Hume, *İnceleme*'nin ilk girişinde bu süregelen materyalist ve idealist tartışmaya farklı perspektif ile yaklaşarak, insan zihninin tüm algılarını İzlenim ve Tasarım olacak şekilde iki ayrı tür olarak adlandırır.¹⁷⁴ Bu zihnin doğasının değil insan doğasının ayrımıdır. Zihnin doğası olmadığı gibi, aksine o, zihindeki ide ile özdeşdir. Ama burada, zihnin, ide olduğu söylenmemelidir. Böyle bir ifade büyük bir yanılgıya yol açar. Çünkü ide deneyimin verisidir, bu haliyle ide deneyimdir ve zihin verili olandır.¹⁷⁵ Peki, burada veri ile ne kastediliyor? Hume'a göre, zihne giren her şey gerçekte bir algıdır ve buna neden bir dokunma duyusuna başka bir şekilde görünmesi olanak dışıdır.¹⁷⁶ Bu bağlamda zihin veriler topluluğudur; bir başka deyişle izlenimler ve imgeler topluluğu, algılar kümesidir.¹⁷⁷ Ama sorun şu; zihnin dışında bırakılan algılar ne? Hume'un giriştiği büyük polemik burada başlıyor ve bunun dışında bıraktıkları ile ilgili olarak şu itirazları olacaktır. Spinoza'ya (töz/tanrı) yönelik sorusu; Töz tasarımının dış duyu mu yoksa iç duyu izlenimlerinden mi türediği?¹⁷⁸ şeklinde iken, Descartes'e (ben/benlik) yönelik; benliğin hiçbir zaman bir algı olmadan yakalanmayacağı ve hiçbir zaman algıdan başka bir şey gözlenemeyeceği¹⁷⁹ şeklindedir. Felsefe tarihi içerisinde ampirizmin yeri genel olarak rasyonalizme karşıt bir şekilde konumlanır. Rasyonalizmde öncelik idelere ait olup, bir deneyime sahip olabilmenin koşuludur. Öyle ki, bir dünyaya sahip olunabilmesi bundan dolayıdır. İdelerde kavramsallaştırılarak temsil edilen bir dünya kurulduğu içindir ki, dışarda bırakılanlarla ilgilenilmez. Oysa ampirizm tam tersine idelerin önceliğini yani dünyayı düzenlediğini kabul etmez. Ancak, rasyonalistlere

¹⁷³ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergun Bayhan, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2009, s.28

¹⁷⁴ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.17

¹⁷⁵ Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s.8

¹⁷⁶ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.135

¹⁷⁷ Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s.9

¹⁷⁸ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, ss.23-26

¹⁷⁹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.174

yönelik -özellikle Spinoza ve Leibniz- doğuştan ideler ya da zihinde a priori bilgi vardır şeklindeki bu eleştirilerin çok yerinde olmadığından bahsedilebilir.

Rasyonalizm, kendi açısından, akılsal bir varlığın kesinlikle akılsal amaçlar peşinde koştuğunu kabul eder aslında. Fakat burada, aklın bir amaç olarak kabul ettiği şey, yine de ona dışsal ve onun üstünde olan bir şeydir: istencin bir kuralı olarak alınan, bir Varlık, bir İyi veya bir Değer. Bu yüzden rasyonalizm ile ampirizm arasında sanıldığından daha az bir fark vardır.¹⁸⁰

Hume'da temsilliyetin eleştirisi böyle başlar. İlişkileri neyi seçtikleri ile değil de neyi dışarıda bıraktıklarıyla tanımlamak daha doğrudur. Devamında Hume, *izlenim* ve *tasarımdan* ne anladığını açıklayacaktır. *İzlenimler*, zihnimize büyük bir kudret ve cebirle nüfuz eden algılar olup bunların ilk olarak ruhta uyguladıkları tüm duyum, tutku ve duygulardır. *Tasarım* ise, bunların düşünme ve akıl yürütmedeki sönük imgeleridir.¹⁸¹ Demek ki Hume, duyum, tutku ve duygular gibi şeyleri andığı zaman bundan anlaşılması gereken *deneyimin*, *izlenimi* öncelemesidir. Deneyimle kanıtlanacak olan işte bu izlenimlerin önceliğinin olmasıdır. Aynı şekilde, *tasarımda* anlaşılması gereken ise, bu deneyimden kaynaklanan *ideler* olacaktır. Hume, tam da bu ayrımlardan yola çıkarak tüm 'tasarımlarımızın kaynağı izlenimlerdir' diyecektir. Yani *idelerimizin* kaynağı, *deneyimlerimizdir*.¹⁸² Ama bu söylemden, Hume'u hemen materyalistlerin yanına koymakta aceleci davranılmamalı, zira ne kadar materyalizme sempati beslese de "çağrışımıcılık" ile ona karşı tereddütlerini dile getirecektir. *Her izlenimin bir tasarımı olduğunu söylemekle, her tasarımın bir izlenimi olduğunu söylemek aynı şey değildir*. İdelerine sahip olsak bile, "kanatlı atlardan, kızgın ejderhalar ve dev canavarlardan"¹⁸³ hiç görülmemiştir. İdeler *izlenim* sonucu oluşur. Hume'un ampirizmi, verili olan izlenim ya da ideden verili olmayana geçiş sağlayan ilkelerdir. Yani insan doğasını kuran işte bu çağrışım ilkeleridir.¹⁸⁴ Bu ise, çağrışımıcılığı kuran üç ilkeyle; bitişiklik, benzerlik ve nedensellik ile tasarımlanır.¹⁸⁵ Böylelikle, zihnin bir düzen kurmasını ve verili olandan verili olmayana çıkarım yapmasını sağlayan şey bu üç ilkedir. *Benzerlik ile sevilen bir*

¹⁸⁰ Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s.38

¹⁸¹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.17

¹⁸² Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.19

¹⁸³ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.22

¹⁸⁴ Deleuze, *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler (1953-1974)*, ss.257-258

¹⁸⁵ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, ss.22-23

arkadaşın resmini görür ve burada olmayan o arkadaş düşünölmeye başlanılır. *Bitişiklik ile* aynı şekilde zaman ve mekânda nesnelere taramaya yarayacaktır. Bir yapının odasından bahsedince, diğere odaları da sorgulanır. *Neden-sonuç ile de* bir yara düşünöldüğünde, ona sebep olan acı canlanır.¹⁸⁶ Hemen burada belirtmeli ki, bu ilkelerden Hume için önemli olanı neden-sonuçtur. Peki, bu tasarımların kaynağı olan izlenimler nasıl olur da bir sistem halinde olacaktır. Çünkü ideler, imgelem içerisinde düzenlenir. Hume'a göre, hiçbir şey insanın düşüncesinden daha sınırsız değildir.¹⁸⁷ Hume'un evreni bir *fantezi* evreni olup, burada gotik bir dünya resmedilir; "kanatlı atlar, ateş çıkaran ejderhalar ve korkunç devler" ile dolu bir dünyadır. "Düzenli bir sistemin beyinden olduğu kadar karından da niçin örölemeyebileceğine inandırıcı bir sebep bulması Cleanthes için zor olacaktır."¹⁸⁸

İşte bu şekilde zihin kendi başına bırakıldığında dünyayı, evreni bir anda tüketir. Zihnin derinliği sabuklamalarda yatan bir *şizo-evren*'dir. Hume'un ampirizmi, öznenin bu veri içinde nasıl kurulduğu ile ilgilidir. Aydınlanma çağının akli merkezine koyan bu yüzyılda, akli sorgulayan ilk filozoflardan olan biri olan Hume, aklın temsilliyetine olan eleştirel yaklaşımı ile tam da burada Berkeley'in maddi töz eleştirisini ampirik gelenek içerisinde daha da ileriye götürecektir.

Bana kalırsa ben, *benlik* dediğim şeyin en yakınına girecek olursam, her zaman sıcaklık ya da soğukluğun, ışık ya da gölgenin, sevgi ya da nefretin, acı ya da hazzın şu ya da bu tikel algısına çarparım. Hiçbir zaman *benliğimi* bir algı olmaksızın yakalayamam ve hiçbir zaman algıdan başka bir şey gözleyemem.¹⁸⁹

Hume *İncelemesi*'ne, anlama yetisinin ne olduğu ile başlar ve 'akıl' sorunsalını ortaya çıkarır. Deleuze göre Hume'un, parmağının çizilmesi yerine bütün dünyanın yok olmasını tercih etmesinin akla aykırı bir tutum olmadığına yönelik görüşü¹⁹⁰, İnceleme'nin temel ve en önemli tezlerinden biridir.¹⁹¹ "... tutkuların belli bir uzak görüş ya da düşünme üzerine kurulu genel bir dingin kararlılığından başka bir şey

¹⁸⁶ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Ferit Burak Aydar, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2017 s.22

¹⁸⁷ Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, ss.10-12

¹⁸⁸ David Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, İmge Yayınları, Ankara, 2004, s.190

¹⁸⁹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.174

¹⁹⁰ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.388

¹⁹¹ Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s.21

olmadığını gördüğümüz us konusunda daha önce söylediklerimizi düşünürsek...”¹⁹² Deleuze’ye göre, Hume, nedensellik ilkesi ile akli hesap vermeye ve aklın hangi saiklerle böylesi ilişkileri kurabilmesine yönelik sorgulamanın kapısını açmıştır. Hume aklın, *a priori* olarak ve kavramlardan yola çıkarak böyle bir bağlantı kurulabilmesinin olanaksız olduğunu göstermiştir. Böylelikle akıl, olasılıklardan bir sonuç ya da anlam çıkarma işidir. Benlik bu şekilde bir alışkanlık yapısı oluşturur. Güneşin yarın doğabileceğine inanabiliriz, ama asla emin olamayız. Yalnızca önceki izlenimler sonucunda, bunun yarın da böyle olacağına inanılır. Çıkarımlar yapar, inanır ve beklenir. ...'nın olması umulur. İşte bu durumda da duyumların çokluğu tek bir beklenti haline sokulur. Böylelikle Hume’da, bilginin yerine inanç geçirilir.¹⁹³ İşte bu anlamda, Hume’da alışkanlık doğadan gelir. Bu durumu, Deleuze *Fark ve Tekrar* kitabında tekrar ele alacak olup, zamana yönelik analizinin ilk sentezi olan pasif sentez olarak adlandıracaktır.

Deleuze’ün Hume’a dair incelemesinde önemle vurguladığı diğer nokta; ‘ilişkilerin terimlerine ya da idelerine dışsallığıdır.’ İlişkiler zihindeki terimler veya ideler tarafından belirlenmek yerine dışarıya açılır (Dışarının düşüncesi!) ve başka nedenlere bağlanır. “...çünkü bir tasarımın nesne ile bağlantısı kendisinde hiçbir iz ya da özellik taşımayan dışsal bir adlandırmadır.”¹⁹⁴ Hume’un çağrışım teorisini kuran ilişkilerden en önemli ağırlığı olan neden-sonuç ilişkisidir. Hume’un ilişkiselliğe dair temel sorusu: başıboş bırakılmış bir yerin mülkiyetini almak isteyen bir kişinin mızrağını kapıya atması yeterli midir? Yoksa kapıya parmağıyla dokunması mı gerekir? şeklindedir.

...tek bir ulağın dokunmasının ya da değmesinin de tıpkı kapıların bir mızrakla delinmesi gibi tam olarak sahiplik olmadığını ve fakat yalnızca bir ilişki oluşturduğunu, ayrıca öteki durumda da diğeri kadar güçlü olmasa da onun kadar belirgin bir ilişkinin olduğunu düşünebiliriz.¹⁹⁵

Hume’un nedensellik analizi ile ortaya koyduğu bir ilişkiler analizi olup, akılcılığın çözmesi gereken olan problem bu ilişkiselliği terimlerine nasıl

¹⁹² Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.388

¹⁹³ Deleuze, *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler (1953-1974)*, ss.257-258

¹⁹⁴ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.28

¹⁹⁵ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.340

içselleştireceğidir. Böyle olunca dışsal kalan karşılaşma, olay vs. gibi şeyleri terimleri ile açıklanamaz olur. Mızrak ile kapı ve parmak ile kapı arasındaki çözülemezlik, terimlere içsel değildir. Mızrak yerine parmağın geçmesi ile buradaki ilişkiselliği değişir ama mızrak ve parmak fikirleri değişikliğe uğramaz.

İlişkiler ortada oluşurlar ve bu şekilde varolurlar. İlişkilerin dışardanlığı bir ilke değildir, ama ilkelere karşı dirim dolu bir protestodur. Yani, orada yaşamı boydan boya kateden bir şey görüldüğünde, o şey düşünceyi iğrendirse de, düşünceyi dönüştürmeye itmek gerekmektedir; düşünceden sanrılı bir nokta yapmalı, düşünceye şiddet gösteren bir deneye girilmelidir.¹⁹⁶

İlişkinin ontik zemini, daima dışarda olan ile ilişkilidir. Düşünce dışarı ile ilişkilidir. Böylelikle ampirizmi dışa açan önemli bir yaklaşım ile karşı karşıya gelinir. Ampirizmi, bilginin ya da idelerin kökeni problemine indirmekle kısır bir alana sokulmuş olunur.¹⁹⁷

Deleuze'un Hume üzerinde durduğu önemli bir çalışması da *İssız Ada ve Diğer Metinler* adlı kitabında bulunan *İçgüdüler ve Kurumlar* başlıklı metnidir. Dolayısıyla burada, Hume'un düşüncesinde olan ve yararlılık ilkesi açısından değerlendirilebilecek başka bir sözcüğü olan, Yararlılık İlkesine bakılabilir. Deleuze'e göre, Hume'un yalın olmasına rağmen önemli tezlerinden biri de insanın bencil olması değildir, aksine insanın bencillikten öte taraf tuttuğunu belirtmesidir. "... servetlerinin küçük bir kısmını kendi kişisel ihtiyaç ve eğlencesi için ayırıp, çok büyük bir kısmını eşlerinin zevkleri ve çocuklarının eğitimleri için harcamayan çok az erkek olduğunu görmez misiniz?"¹⁹⁸ Antik çağdan itibaren ortaya konan klasik doğal hak teorisine karşın ilk karşı çıkış, Hobbes'ta görülür. Hobbes'taki doğal durum, tarihsel olmaktan öte hipotetik bir durumdur. Doğal durumda, kurumun olmadığı bir yapı mevcuttur. Daha yalın bir söylemle bütün kurumların olmadığı bir durum halidir.¹⁹⁹ Doğa durumunda, toplumsal hiçbir şey olmadığı gibi; insan, doğası gereği toplumsal bir varlık değildir. Yani, Aristoteles'in tanımı ile bir *politik hayvan* değildir.

¹⁹⁶ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.82

¹⁹⁷ Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s.113

¹⁹⁸ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.326

¹⁹⁹ France Farago, "Modern Siyaset Kuramı: Hobbes ve Locke", *Felsefe Tarihi Cilt 2*, Der. Jacqueline Russ, Çev. İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s.287

Yasa kendiliğinden yükümlülüğün kaynağı olamaz, çünkü yasanın yükümlülüğü bir yararlılık varsayar. Toplum önceden varolan hakları güvence altına alamaz: İnsan toplum içinde yaşıyorsa bunun nedeni tam da onun önceden varolan haklarının olmamasıdır.²⁰⁰

Hume'un, bir toplumun nasıl mümkün olacağına dair, daha doğrusu *kurum ve içgüdü* temelinde nasıl oluşturulacağına ilişkin önemli bir yaklaşımıdır. Deleuze'e göre, Hume'un önemli karşı çıkışı, yasanın toplumun özü olmadığı, aksine bunun kurum olduğunu söylemesidir. "İnsanın içgüdüleri yoktur, o kurumlar oluşturur. İnsan türden sıyrılmakta olan bir hayvandır. Ayrıca içgüdü hayvanın acil gereksinimlerini, kurum insanın beklentilerini karşılar."²⁰¹ Örneğin evlilik kurumundan dolayı evlenme ihtiyacının giderilmesidir.²⁰² Tabii burada, içgüdü kavramını Freud'un kullanmış olduğu ayrıma dikkat gözeterek okumalıyız. Freud'un *güdü (trieb)* kavramı genelde *içgüdü* olarak karşılır ki, bu doğru değildir. Güdü; zihinsel bir etkinlik iken, içgüdü; biyolojik bir etkinliği ifade eder. Hume'un bu tezi, klasik doğal hak ve toplum sözleşmeleri mantalitesini yerinden eder. İnsan sosyal bir varlık olarak içgüdüsel bir beklenti içerisine girmez. Bu kurumlar aracılığıyla olur.

3.2. LEİBNİZ

Deleuze yaşlılık döneminde de monografiler yazmayı bırakmamıştır. Burada kronolojik sıranın dışına çıkılmış olmasının nedeni, Leibniz'i, Kant ve Hume ilişkisi açısından ele almak içindir. Deleuze, Leibniz üzerine verdiği derslerin açılışında, Leibniz'in eserlerinde bir derleme yapan Madam Prenant'ın bu konuda çok önemli bir iş yapığını belirtir. Ancak burada dikkat yöneltilen şey; bir filozofun eserlerinden yapılan "seçilmiş parçalar" denilince, ister istemez bir şüphe uyandıracaktır. Çünkü filozofun görüşünün anlaşılmasında esasen bir risk alınır. Deleuze, Leibniz'i büyük bir kavram yaratıcısı olarak görür. Kavram ile düşünmek aynı şey olmadığı gibi, pekâlâ kavram olmadan da düşünülebilir. Yalnız işin içine kavram girdiğinde, o zaman felsefi dünyanın atmosferine girilir.²⁰³ Deleuze'e göre, Leibniz'in felsefesi bir yüklem felsefesidir. Bu nedenle Deleuze, bir filozofun anlaşılması istenildiğinde

²⁰⁰ Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s.37

²⁰¹ Deleuze, *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler (1953-1974)*, s.34

²⁰² Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, ss.37-38

²⁰³ Gilles Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, Çev. Ulus Baker, Öteki Yay., İstanbul, 2007, ss.15-17

ondaki yüklem bulunması gerektiğini belirtir.²⁰⁴ Dolayısıyla bu çalışmada da Deleuze'ün Leibniz felsefesine yönelik analizi dört başlık altında ele alınacaktır. Bunlar; Özdeşlik, Yeter-Sebeup, Ayırt edilemezler ve Süreklilik ilkeleridir.

Deleuze, Leibniz'in özdeşlik ilkesi'nin varlık sebebi yani *ratio essendisi*; neden hiçbir şey değil de herhangi bir şey var problemi üzerinden şekillendiğini söyler.²⁰⁵ Genel olarak ikilikler üzerinden hareket edilir. Örneğin varlığın karşısına hiçlik çıkarılır. Oysa asıl problem bir şeyin varolmaması değil, bir şey varken neden başkası değil de bu vardır. "Ve sonunda, tanımlı verilemeyecek *yalın idealar* vardır; ispatlanamayacak ve ispata muhtaç da olmayan Aksiyomlar ve Kabuller, yani kısaca *ilk ilkeler* de vardır; ve bunlar, karşıtlarının bariz çelişki içereceği *Aynılık beyanlarıdır*."²⁰⁶ Bu ifade, "bütün analitik önermeler doğrudur" şeklindedir. Analitik önerme, yüklem ile öznenin özdeş oldukları bir önermedir. Dolayısıyla A, A'dır formülasyonunun yüklemi ve öznesi de A'dır. Analitik bir önerme doğruluğu iki durumda gerçekleşir. Birincisi, karşılıklı olma durumundan; ikincisi ise, içine alarak, ilhak ederek. Örneğin, "Üçgenin üç açısı var" gibi bir önerme, bir karşılıklı olma durumu iken, "Üçgenin üç kenarı vardır" önermesi ise, bir içine alma, katma önermesidir. Ancak Leibniz başka bir şeyi de söylemektedir. Bu ifadeyi tersyüz ederek "bütün doğru önermeler analitiktir." diyecektir. Bundan sonrasına getireceği cevap, yeter-sebeup ilkesinde kendisini bulur.²⁰⁷

Deleuze, Leibniz'in, *Yeter-Sebeup İlkesi*'nin var olma nedenin yani *ratio existendisi*; neden şu değil de bu var? sorusu olduğunu söyler.²⁰⁸ "Ve yeter-sebeup ilkesi icabı da, neden başka türlü değil de böyle olduğunun bir yeter-sebeup bulunmaksızın, hiçbir olguyu hakiki ya da mevcut ve hakkındaki hiçbir beyanı da doğru sayamayacağımızı düşünürüz. Her ne kadar bu sebepler çoğunlukla bize hiç malum değilse de."²⁰⁹ Bu ise, her şeyin bir sebebinin olduğu anlamına gelir.²¹⁰ Leibniz *Metafizik Üzerine Konuşma* adlı eserinde, Sezar'ın Rubicon ırmağını geçmesi örneğini ele alır.

²⁰⁴ Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, s.47

²⁰⁵ Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, s.115

²⁰⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji&Metafizik Üzerine Konuşma*, Çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2014, s.48

²⁰⁷ Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, ss.22-28

²⁰⁸ Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, s.116

²⁰⁹ Leibniz, *Monadoloji&Metafizik Üzerine Konuşma*, s.47

²¹⁰ Daniel W. Smith, "G.W.F Leibniz", *Deleuze'ün Felsefi Mirası*, s.63

Sezar'ın daimî diktatör ve cumhuriyetin efendisi olacağı ve Romalıların hürriyetini yerle bir edeceği, onun mefhumuna dâhildir; zira, bir öznenin böylesi tam/eksiksiz bir mefhumunun tabiatının/yapısının, o mefhuma yüklem dâhil olması için, her şeyi *ut possit in esse subjecto* kapsamına aldığını farzediyoruz.²¹¹

Deleuze'e göre, Leibniz felsefesinin temel ilkelerinden biri olan yeter-sebep ilkesi; hiçbir şeyin nedensiz ya da nedensiz etki olmayacağını belirtir. Yani herhangi bir şeyin başka türlü değil de mevcut halde olmasının bir nedeni olduğudur. Bu önermeler, bir şeyin yeter nedenin, şeyin kendi kavramında içerildiğini gösterir. Yani yüklemi, öznesinde içerilmiş olan önermelerdir. Dolayısıyla yüklem olan "Rubincon ırmağını geçmiştir" mefhumu, özne olan Sezar'a içkindir. Bu öznenin yüklemde içerilmesidir. Bundan dolayı, yeter sebep şeyin kendi mefhumuyla ilişkisinin bir ifadesidir. Nedensellik ilişkisine ait olan neden ise, şeyin başka bir şeyle ilişkisini ifade eder.²¹²

Deleuze, Leibniz'in bu ilkesi ile Hume'un nedensellik ilkesinin karıştırılmaması konusunda uyarır. Çünkü nedensellik ilkesi, nedenin ıraksayan bir nedenler dizisini kurar. Yani limiti sonsuza gider, onun özü buradan kaynaklanır. Bu ilişkilerin topolojisi özel bir sonsuzluktur ve limiti belirsizliğe gider. Nedensellik ilkesi bize her şeyin bir nedeni olduğunu söyler ve neden bir şeydir ve onun da kendine ait başka bir nedeni olmalıdır. Her nedenin bir sonucu vardır ve bu sonuç kendi hesabına başka sonuçların nedenidir. Öyleyse bu neden ve sonuçların limiti belirsiz, tanımlanmamış bir ıraksayan dizidir. Nedensellik ilkesi zorunlu ancak yeterli olmayan bir nedeni ortaya koyar. Zorunlu neden ile yeter neden arasında fark vardır. Zorunlu neden, bir şeyin nedeninin her zaman başka bir şey olmasıdır. B, A'yı izler burada bir neden sonuç ilişkisi kurulabilir ama A'nın nedeni S'dir, B'nin nedeniyse C vs.... diye ıraksanır. Nedensellikte her zaman tanımlanmamış bir ıraksayan nedenler dizisi vardır. Bir şeyin yeter nedeni ise şeyin kendi kavramında içerilmiştir.²¹³

²¹¹ Leibniz, *Monadoloji&Metafizik Üzerine Konuşma*, s.81 (Lat. *ut possit in esse subjecto*: Yüklemi özünde taşır surette. Çevirenin notu)

²¹² Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, ss.29-33

²¹³ Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, s.31

Deleuze, Leibniz'in, *ayırt edilemezler İlkesi*'nin, bilme sebebiyeti yani *ratio cognoscendisi*; "iki şey aynı değildir" şeklinde ifade edildiğini belirtir.²¹⁴ Ve bunun felsefi formülasyonu ise, her bir kavrama yalnızca tek bir şeyin tekabül edeceğidir.²¹⁵ "Her monad, diğer her birinden farklı olmalıdır; zira tabiatta, biri diğeriyle mükemmelen benzer olan ve aralarında içsel [*interne*] bir fark ya da meşrep [*denomination*] temeline dayalı bir fark bulmanın mümkün olamayacağı iki Varlık asla yoktur."²¹⁶ Ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi daha karmaşık olup, Duns Scotus'un şekilsel ayırım teorisini imler. Tabiatta tamamen eşit, aynı olan iki şey yoktur. Birbirine eşdeğer iki insan ya da su damlası vs. yoktur. Yani farkların kavramsal olduğudur. Ayırt edilemezler ilkesi, kesintiler ortaya koyar ve bunu süreklilik ilkesi ile karıştırmamak gerekir.²¹⁷

Deleuze, Leibniz'in, *süreklilik İlkesi*'nin oluş sebebi yani *ratio fiendisi*; "doğada boşluk yoktur" şeklinde ortaya çıktığını söyler.²¹⁸ Bunun felsefi formülasyonu ise, bir tekillik kendisine komşu başka bir tekillikle karşılaşana kadar bir adi noktalar serisi boyunca ilerlemesidir.²¹⁹ "Yine, yaratılmış her varlığın ve dolayısıyla yaratılmış her Monadın da değişime tabi olduğunu ve dahi bu değişimin onların her birinde sürekli olduğunu mütalaa ediyorum."²²⁰ Leibniz'in bu ilkesinde, doğa herhangi bir atlama yapmaz, inorganik ile bitkiler dünyası, bitkiler ile hayvanlar dünyası arasında boşluk bulunmaz. Süreklilik ilkesi, türlere ayrılma yasası olarak üç temel alanda incelenebilir: matematiksel alan olarak bütün ve parça ilişkisi, fiziksel alanda türlerin ya da bedensel özellikler ve kozmolojik alanda ise tekilliklerdir.²²¹

Leibniz'in ilkelerinin açılımının nihai düzlemi, *bir-arada-olanaklılık* olarak ifade ettiği mümkün dünyalar teorisinde rahatlıkla görülebilir. Tevrat'ın, Dünyanın Yaratılışı bölümünde de açıkça görülür ki, Tanrı beş gün boyunca dünyayı yaratmak ile uğraşmıştır. Ve beşinci günden sonra Âdem yaratılacaktır. Bu "Âdem'in günah işlediği" bir dünyadır. Aslında burada öznenin önceliğinin yerinden edilişi söz konusudur. Leibniz, yeter-sebep ilkesinde, Âdem'in günah işlediği dünyanın, Âdem

²¹⁴ Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, s.123

²¹⁵ Daniel W. Smith, "G.W.F Leibniz", *Deleuze'ün Felsefi Mirası*, s.63

²¹⁶ Leibniz, *Monadoloji&Metafizik Üzerine Konuşma*, s.41

²¹⁷ Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, ss.98-99

²¹⁸ Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, s.128

²¹⁹ Daniel W. Smith, "G.W.F Leibniz", *Deleuze'ün Felsefi Mirası*, s.63

²²⁰ Leibniz, *Monadoloji&Metafizik Üzerine Konuşma*, s.41

²²¹ Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, ss.97-98

öznesinde içerildiğini belirtmişti. Peki, “Âdem’in günah işlemediği” bir dünya mümkün müdür? Leibniz’e göre evet mümkündür. Ama “Âdem’ in günah işlediği” bu dünya ile “Âdem’in günah işlemediği” bu dünya, *bir arada mümkün* değildir. “Günah işlemeyen Âdem”, kendi başına mümkün olsa bile, var olan dünyayla bir arada mümkün değildir: “*Birey, bu bakımdan, birey-öncesi tekilliklerin edimselleşmesidir...*”²²² Dolayısıyla Leibniz’e göre Tanrı mümkün dünyalar arasından en mümkün olanı seçmiştir. Bu Adem’in günah işlemediği dünyadır. Voltarie *Candide* adlı kitabında, Pangloss adlı karakteri ile temsil ettiği Leibniz’e ve felsefesine yönelik olarak bu durumu eleştirir. Voltarie, Pangloss’un talihsizlikler karşısındaki iyimserliğini alaycı bir dille ele alır.²²³ Voltarie’in eleştirisi dikkate alındığında, Leibniz basitçe mümkün dünyaların en iyisinde olduğunu mu söylüyordu? Deleuze durumun hiçte sanıldığı gibi olmadığını söyler.

Leibniz dünyamızın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu söylediğinde, “en iyi”nin burada klasik İyinin yerini aldığını ve tam olarak İyinin iflasını varsaydığını görmek gerekir. Leibniz’in fikri, dünyamızın en iyisi olduğudur, İyilikle yönetildiği için değil, yeniyi üretmeye ve kabullenmeye muktedir olduğu için...²²⁴

Deleuze’ün *Kıvrım: Leibniz ve Barok* adlı monografi kitabı esasen bir kavram yaratımının kitabıdır. Deleuze bu kitabında, daha önce de üzerinde durduğu bir kavramı geliştirir; kıvrım. “Kıvrım bir “farklılaştırıcıdır”, bir diferansiyeldir”. İki tür kavram vardır, tümeller ve tekillikler. Kıvrım kavramı her zaman bir tekildir ve değişerek, çatallanarak, başkalaşarak ilerleyebilir.”²²⁵ Kıvrım, Leibniz’in tüm felsefi kavramlarını birleştiren bir yol alır. *Kıvrım ve Barok* olan nedir? Etimolojik olarak, barok kelimesi Portekizce düzensiz inci anlamına gelen «Barroco» sözcüğünden gelmekle beraber, Baroğun içerimselliği ve kavramın çalıştırdığı bütün geniş anlamı ile ölçütü kıvrımdır.²²⁶ Fakat bir ruh kendisinde ancak, onda seçikçe temsil edilen şeyi okuyabilir ve bütün kıvrımlarını bir anda açıp yaymaz, zira kıvrımları sonsuza uzanır.²²⁷

²²² Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, s.97

²²³ Voltaire, *Candide*, Çev. Fehmi Baldaş, Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 1998

²²⁴ Deleuze, *Müzakereler*, s.172

²²⁵ Deleuze, *Müzakereler*, s.167

²²⁶ Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, s.54

²²⁷ Leibniz, *Monadoloji&Metafizik Üzerine Konuşma*, s.55

Spinoza gibi, Leibniz’de Descartes’in açık ve seçik kavramını başka bir bakış açısından dönüştürecektir. İfade edenin merkezindeki birey; Spinoza’da kip iken, Leibniz buna monad diyecektir.²²⁸ Leibniz’in monad kavramı Yunancadaki “birlik ya da bir olan” anlamına gelen *monas*’tan gelir: “Burada sözünü edeceğimiz Monad, bileşiklere giren, *yalın/basit* bir cevherden başka bir şey değildir; yalındır, yani kısımları yoktur.”²²⁹ Leibniz, Descartes’in açık-seçik kavram çifti yerine önce açık-karanlık çiftini ele alır. Monadlar açık olabilir ama seçik değildir. Açık, karanlık olanda belirir. O seçik değildir. Bu sebeple, monadların ya da bireysel kavramların ne kapıları ne de pencereleri vardır.²³⁰ Leibniz’in monadları, dx/dy şeklindeki diferansiyel farka denk gelir ki, o da Deleuze tarafından fark(lan) / (hlaş)ma şeklinde ifade edilen virtüel ve edimsel olandır. “İki nokta arasında olan çizgi değildir, nokta yalnızca çizginin sapmasıdır. Aynı zamanda önemli olan, başlangıçlar ve sonlar değil ortasıdır. Şeyler ve düşünceler ortamla gelişir ya da büyür ve yerleşmesi gereken yer orasıdır, her zaman ortası kıvrılır.”²³¹ Kıvrımlar tekil noktaların olduğu yerdir. Leibniz’in monadları işte bu kıvrım noktalarına değen teğetlerin, yani dx/dy diferansiyel ilişkisinin sonsuza uzadığı andır.

Spinozacı beden sorusunun, Leibniz felsefesinde tekrar ortaya çıktığı görülür: bir bedene sahip olmak ne demektir? Deleuze’e göre, Leibniz’in açık ve seçkin bir ifade bölgesi olarak formüleştirmesi, esasen bir bedene sahip olmak anlamına geldiğidir. Leibniz’in Sezar örneğine bakılacak olursa; Sezar Rubincon’u geçen ve akışkanın bedenini ıslattığı ruhsal bir monad olup, açık ifade edilen şeyler bedenine başına gelen olaylardır.²³² “Ve birazdan ruhta cereyan eden şeyin, organlarda meydana gelen şeyi nasıl temsil ettiğini açıklayacağım.”²³³ Leibniz felsefesinde kıvrımlar *olaylardır*. Ve aynı zamanda olay bir oluş’u öngörür. “Güzel oranlar ülküsü kaybolmuştur, ilgi «varlığa» değil, «olaya» bağlanmıştır.”²³⁴ Leibnizci kıvrım, olay ya da oluş’a karşılık gelir. “dx, x’e; dy de y’ye oranla kesinlikle belirlenmemiştir ama birbirlerine oranla bütünüyle belirlenebilir niteliktedir. Bundan dolayı haddizatında

²²⁸ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.330

²²⁹ Leibniz, *Monadoloji&Metafizik Üzerine Konuşma*, s.39

²³⁰ Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, s.132

²³¹ Deleuze, *Müzakereler*, s.172

²³² Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, s.145

²³³ Leibniz, *Monadoloji&Metafizik Üzerine Konuşma*, s.46

²³⁴ Heinrich Wölfflin, *Sanat Tarihinin Temel Kavramları*, Çev. Ahmet Cemal, Hayalperest Yayınları, İstanbul, 2017, s.21

belirlenmemiş olana bir belirlenebilirlik ilkesi karşılık gelir.”²³⁵ Yani, x’in diferansiyeli olarak $dx=0$ ve aynı şekilde, y’nin diferansiyeli olarak $dy=0$ olabilir. Ancak, dx/dy arasındaki bağıntı, bu ilişki sifıra gitmez, içsel bir fark’a gider. Bu anlamda, monadlar teorisi her biri bütün dünyayı kendi zemininden çekip çıkaran ve dışarıyla ilişkiyi ya da başkalarıyla ilişkiyi kendi yayının, önceden düzenlenmiş kendiliğindenliğinden bir açılımı olarak gören otomatlardır.²³⁶

Cioran, Tanrının her şeyini borçlu olduğu biri varsa, o kişinin de Bach²³⁷ olduğunu söyler. Ancak, burada bir kişi eksik kalır. Nitekim Tanrı’nın bir başka borçlu olduğu kişi de vardır, o da Leibniz’dir. Bach’ın füg sonatları gibi, Leibniz’in mümkün dünyaları da kozmik bir füg gibi evrende yayılır. Leibniz ve Bach, iki barok, biri felsefede diğeri müzikte Tanrı’nın avukatlığını yapmışlardır.

3.3. KANT

Deleuze, Kant üzerine verdiği derslerde; Kant’ı tekrar okuduğunu belirterek, böyle zor bir filozofu anlayıp anlamamanın önemli olmadığını belirtir. Tüm teferruatın, o filozofun ritmine uyum sağlamak olduğunu ve bu ritme uyulduğu zaman, kuzeyin o büyülü sisinin dağılacağını, böylelikle tüm açıklığıyla kendisini açık edeceğini söyler.²³⁸ Kant, Deleuze için bir hasımdır ama imtiyazlı bir hasımdır.²³⁹

Kant sahte eleştirinin mükemmel bir vücuda gelişi; beni o yüzden etkiliyor. Yalnız, böyle bir dahinin eseriyle karşı karşıya olduğumuzda, hemfikir olmadığımızı söylemek söz konusu olamaz. Önce hayran olmayı bilmek gerekir; ortaya koyduğu problemleri, onun makinelerini bulmak gerekir. Gerçek eleştiriye hayran ola ola ulaşılır. Bugün insanların sorunu, hiçbir şeye hayran olmayı bilmemeleridir: ya da tamamen "karşı"lar, her şeyi kendi boylarına göre düşünüyorlar, gevezelik edip oylamaya geçiyorlar. Ama böyle yapmamak gerekir: dahi bir yazarın ortaya koyduğu problemlere, söylediği şeyin içinde söylemediklerine kadar geri gitmek, bundan, aynı zamanda ona karşı kullanılsa

²³⁵ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.233

²³⁶ Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, s.104

²³⁷ Emil Michel Cioran, *Burukluk*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s.74

²³⁸ Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev. Ulus Baker, Öteki Yayınları, İstanbul, 2000a, s.11

²³⁹ Deleuze, *Müzakereler*, s.218

bile her zaman ona borçlu olduğumuz bir şeyler çıkarmak gerekir.
Reddettiğimiz dâhilere açık olmak, onlardan ilham almak gerekir.²⁴⁰

Dolayısıyla burada, Kant'ın kavramsal ritmi yakalanmaya çalışılacaktır. Deleuze'ün Kant'ta ortaya çıkarmaya çalıştığı şey, Hume'un aksine, verili olanın özneye nasıl verildiği sorusu üzerinden analiz edilir.

Doğa biçimlendirecek şekilde bize sunulmuş olan şey, tasarımlarımızın akışını yöneten ilkelerle aynı türden ilkelere (daha doğrusu aynı ilkelere) zorunlu olarak uymak durumundadır. Aynı ilkeler, hem öznel hareketlerimizi, hem de verilmiş olanın, kendisini hareketlerimize uydurması olgusunu açıklamalıdır.²⁴¹

Descartes ile birlikte başlayan modern felsefenin, bilginin kökenine dair epistemolojisi, duyum ve düşünüm olarak iki türlü şekillenmektedir. Modern felsefenin bu gelişiminde, Kant'a gelene kadar felsefenin düşünüm tarafında rasyonalistler ve duyum tarafında ise ampiristler yer almaktadır. Kant'a göre, duyum yetisinin işi görmek; anlama yetisinin işi düşünmek olup, düşünmek ise tasarımları bir bilinçte sentezlemektir.²⁴² Kant, ampirizme ve dogmatik rasyonalizme karşı bir savaş yürütecek olup, bu iki ayrımda herhangi bir tarafta olmamakla beraber, her ikisinin olumlu yönlerini sentetik *a priori* kavramı ile sentezlemeye yönelecektir. Modern felsefenin bu gelişiminin doruk noktasına Kant ile ulaşılmıştır. Böyle bir doruk noktasını görmezden gelerek felsefe yapmak mümkün olmadığı gibi, karşımızda duran bu felsefeye girişin yollarının nerede ve nasıl bulunacağı ise çetin bir iştir.

Descartes *Yöntem Üzerine Konuşma*'da metodolojik yöntemini, esasen şüpheyi herhangi bir şüphe duyulamaz gerçeklik olup olmadığını ortaya çıkarmak amacı ile geliştirmiştir. Ve Descartes bu gerçeği, meşhur kavramsal önermesi olan; "*düşünüyorum, öyleyse varım ya da mevcudum*"²⁴³ (cogito ergo sum) sözcesinde bulur. Descartes'in kuşku edilmez olguları onun kendi düşünceleri olup,

²⁴⁰ Deleuze, *Müzakereler*, s.14

²⁴¹ Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, ss.50-51

²⁴² Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim olarak ortaya çıkabilecek Her Metafizik Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2000, s.55

²⁴³ Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2013a, s.97

'Düşünüyorum' onun son öncülüdür.²⁴⁴ Deleuze'e göre, Descartes'in bu formülasyonu üç ifade içerir. İlki, *düşünüyorum*; bu bir belirlenimdir. İkincisi, *öyleyse varım*; bu belirlenmemiş bir şeyin konumunu verir. Üçüncüsü ise, düşünüyorumun varımı düşünen olarak belirlemesidir. Yani, belirlenmiş olduğu hali ile düşünülebilen şeydir.²⁴⁵ "belirlenmemiş varoluş olarak *Varım*; bu varoluşun belirlenebilir olduğu formu veren *zaman*; belirlenim olarak *Düşünüyorum*. İdealar tam tamına Cogito'nun düşünceleri, düşüncenin diferansiyelleridir."²⁴⁶ Kant, Descartes'in sözcisini analize tabi tutacaktır. Deleuze, Kant'ın düşünüyorumun belirleme olduğunu ve bunun içinde var olmak gerektiğini, yani varıma geçişini kabul ettiğini, ancak bir kavramı eksik bulduğunu belirtir. Çünkü buradan hareketle üçüncü kavram olan düşünen bir şey olarak beni yaratmak imkansızdır. Böylelikle Descartes'in formülasyonu olan üç terim: belirleme, belirlenmemiş ve belirlenmişe, bir dördüncü terimi olan, belirlenmemişin biçimini de eklemek gerekir. Bu biçim Kant için, zamanda ve mekânda gerçekleşir.²⁴⁷

Deleuze'ün felsefe tarihi okumalarında çok seçici olduğu ve felsefe tarihinde öne çıkmamış isimlere karşı hassas olduğu bilinmektedir. Deleuze *Fark ve Tekrar* adlı kitabında, diferansiyel felsefenin gizemli tarihinde, üç önemli ismin öne çıktığını söyler. İlki; paradoksal bir şekilde, Kantçılığa dair getirdiği yorumla Salomon Maimon post-Kantçılığı temellendirir. İkincisi; pozitivist, mesihçi, mistik ve derin bir matematikçi olan Hoene Wronski, diferansiyelin Kantçı bir yorumunu barındıran bir sistem geliştirir. Ve son olarak; Bordas-Demoulin, Descartes üzerine görüşleri dâhilinde, diferansiyele Platoncu bir yorum getirir.²⁴⁸ Burada Kant okumasında değinilecek olan Salomon Maimon²⁴⁹ olacaktır. Deleuze bu kitabının dördüncü bölümü olan Farkın İdesel Sentezi bölümünde ise, bu diferansiyel tarihi seyre, Leibniz'in, Kant'ın ve Platon'un birçok zenginlik kattığını belirtir. Devamında İdeaları ve Cogito'yu diferansiyel ile ilişkisi yönünden ele alır. Buna göre, Kant

²⁴⁴ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 1*, s.136

²⁴⁵ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, ss.60-63

²⁴⁶ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.230

²⁴⁷ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, ss.60-63

²⁴⁸ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.231

²⁴⁹ Deleuze'ün, Kant ve Leibniz okumalarının altında yatan önemli isim olan Salomon Maimon 1753-1800 yılları arasında yaşamış Leh bir filozoftur. Kant üzerine yazdığı *Essay on transcendental philosophy* adlı denemesi ile meşhurdur. Öyle ki, Kant kendisini en iyi anlayan kişinin Maimon olduğunu belirtir.

ideaların problematik olduğunu belirtir. Kant'ın cogitonun bu üçlü hareketindeki diferansiyel ilişki, aynı zamanda idea'nın hareketi ile benzerlik gösterir.²⁵⁰

...olduğu haliyle belirlenmemiş olana (dx, dy) bir belirlenebilirlik ilkesi karşılık gelir; gerçekten belirlenebilir olana (dy/dx) bir karşılıklı belirlenim ilkesi karşılık gelir; etkin olarak belirlenmiş olana (dy/dx değerleri) bir eksiksiz, belirlenim ilkesi karşılık gelir. Kısaca, dx İdeadır — Platoncu, Leibnizci veya Kantçı İdea, “problem” ve problemin varlığıdır.²⁵¹

Kant, Kopernik ile bir analogi kurarak, felsefede Kopernik Devrimini gerçekleştirdiğini söylediği zaman, bununla aslen özne-nesne hiyerarşisini tersine çevirdiğini söylemektedir.²⁵² Artık bilinenin bilgiyi belirlemediği, bilginin bilineni belirlediği bir hipotez ile karşı karşıya olunur. Bu durum bilinenin, bilinecek malzemenin bilenin şartlarına göre belirlenmesinden başka bir şey değildir. Bu hipotezin öğrettiği ilk şey, buyruğu verenin biz olmamızdır. Yani bu bizim, doğanın yasa yapıcıları olduğumuz anlamına gelir.²⁵³ Kant bilginin nesnelere uydurulması gerektiği varsayımından vazgeçilmesini ve bunun tersi olarak nesnelere kendilerini bilgimize uydurmaları gerektiği varsayımını öncelememiz gerektiğini söyler. Kant'ın içkin bir eleştiri olarak transandantal yöntemi, aklın yargıcı olarak yine aklı tayin eder. Deleuze'e göre, bu yöntemin belirleyeceği şeyler; birincisi, aklın ilgilerinin veya amaçlarının gerçek doğasını ve ikincisi, bu ilgileri gerçekleştirmenin aracıdır.²⁵⁴

Kant eleştirel felsefi projesini, temelde önem arz eden üç eleştirisine karşılık gelen; “Neyi bilebilirim”, “Ne yapmalıyım?” ve “Ne umabilirim?” soruları etrafında özetler.²⁵⁵ Bunlardan ilki, ‘Yüksek bir bilgi yetisi var mıdır?’ sorusu etrafında şekillenen *Salt Aklın Eleştirisini*, ikincisi; ‘Yüksek bir arzulama yetisi var mıdır?’ sorusu ile devam eden *Pratik Aklın Eleştirisini* ve son olarak; ‘Hoşlanma ve hoşlanmamanın yüksek bir biçimi var mıdır?’ ile doruk noktasına ulaşan *Yargı Gücünün Eleştirisini*'dir.²⁵⁶ Kant'ın problemi, ‘a priori sentetik hükümlerin nasıl

²⁵⁰ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, ss.228-230

²⁵¹ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.232

²⁵² Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisini*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2015, s.25

²⁵³ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s.22

²⁵⁴ Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, Çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınları, İstanbul, 1995, s.38

²⁵⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisini*, ss.467-468

²⁵⁶ Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s.40

olanaklı olacaktır.²⁵⁷ Yani *a priori* sentetik yargıların olanaklılığı, transandantal ana soru(n)dur. Deleuze, Kant'ın üç eleştirisine karşılık gelen bu yeti sözcüğünün temelde iki anlama geldiğini söyler. Yeti'nin ilk anlamı; tasarım, kendinden farklı olarak hem bir özne hem de bir nesneyle ilişkili olup, tasarımın bu şeyin nesnesine uygun düşünülmesi *bilgi yetisi* iken, tasarımın nesnesi ile girdiği nedensel ilişki ise *arzulama yetisi*'dir.²⁵⁸ Yeti'nin ikinci anlamı ise; tasarımların farklı bağlantılarına karşılık, tasarımların özgüllüğüne işaret eder.²⁵⁹

Kant'tan önce de kullanılan *a priori* ve *a posteriori* kavramları, Kant ile beraber bambaşka anlamlara bürünmüştür. Kant'ın, her ne kadar Hume ile uğraştığı düşünülse de Leibniz ile olan ilişkisi ayrıca önem arz eder. Kant, Leibniz'in karıştırdığı iki şeyi ayırmakla başlar: İlki, analitik ve sentetik önermeler ve ikincisi, *a priori* ve *a posteriori* önermeleridir.²⁶⁰ Kant gibi, Leibniz'de *a priori* önermelerin zorunlu olduğunu belirtir. Ancak Kant bu *a priori* yargıların evrensel olduğunu da söyleyecektir. Leibniz, *a priori* yargıların akıl yürütme ile bilinebileceğini yani en sade hakikatine kadar analiz edilebileceğini söyler. Kant, geleneksel metafiziğin bu tartışmalarına karşı çıkarak, analitik ve sentetik önermelere ilişkin "sentetik *a priori* yargılar" olarak yeni bir kavramsal boyut kazandıracaktır. Bu haliyle dünyaya dair deneyime bağlı olmayan *a priori* bir şey bilinmesinin olanaksızlığını ortaya koyar. Burada uzay ve zaman ayrı ele alınmalıdır. Çünkü bunlar *a priori* verilidirler yani deneyimden bağımsızdırlar. Bundan dolayı Kant bunları yapmış olduğu kategoriler listesine almayacaktır. Kant, bilginin *a priori* bir ögesi olduğu gibi, bütün bilginin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku duymaz yani tüm bilgi deneyimle başlar. Kant, bilginin deneyimden başlamasını onaylar ama türetilmesinde *a priori* bilgi olmadığını ifade eden ampiristlere katılmadığı gibi genellikle duyuşal sezgilerin saf biçiminin zihinde *a priori* olarak bulunduğunu, uzay ve zaman ve görüngülerin tüm çoklusu belli ilişkiler içinde bu biçim altında sezildiğini ifade eder.²⁶¹

Kant'ta olduğu gibi Hume'da da bilgi ilkeleri deneyimden türemezler. Ancak Hume'da düşüncedeki hiçbir şey imgelemin ötesine geçmez, hiçbir şey aşkınsal

²⁵⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.49

²⁵⁸ Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s.39

²⁵⁹ Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s.44

²⁶⁰ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 1*, s.334

²⁶¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, ss.40-41

değildir çünkü bu ilkeler yalnızca *doğamızın* ilkeleridir, çünkü bu ilkeler bir deneyimi mümkün kılar, bunu da aynı zamanda bu deneyimin kendisi için gereken nesnelere zorunlu kılmadan yaparlar.²⁶²

Buradaki ayrıma dikkat edilmelidir; tüm bilginin deneyimden türetilmesi ile deneyimden başlaması aynı şey değildir. Kant, *a priori* ile deneyimden bağımsız, deneye dayanmayan şeyleri, *a posteriori* ile de deneyimde verilmiş ya da verilebilir olan anlamına gelen şeyleri anlamaktadır. *A priori* bilgiler, ampirik hiçbir şeyle karışmadıklarında, “arı (saf, salt)” olarak adlandırılırlar. Örneğin, “Tüm değişimlerin bir nedeni olmalıdır” denildiğinde, bu bir *a priori* önerme olur ama arı olmaz; çünkü değişimi, ancak deneyimden türetebiliriz.²⁶³

Deleuze’e göre, Kant bu arı bilgiyi, ampirik bilgidan nasıl ayırt etmek gerektiğine dair, *a priori* bilginin iki önemli özelliğini belirtecektir. Bu özelliklerden ilki, *evrensellik*; ikincisi ise, *zorunluluk*’tur. Örneğin ‘su 100 derecede kaynar’ söylemi, deneyimlenen bir şey olmasına rağmen, henüz evrenselliği ve zorunluluğu kapsamadığından dolayı *a priori* değildir. Ancak, ‘su *her zaman* 100 derecede kaynar’ ya da ‘su *zorunlu olarak* 100 derecede kaynar’ söylemi ile *a priori* bir şey elde edilir. Buna neden olan, ‘her zaman’, ‘zorunlu olarak’ şeklindeki ifadelerdir. Çünkü bunlar deneyim nesnelere değildir.²⁶⁴ Kant bu analizinin sonunda anlama yetisinin evrensel ve zorunlu kavramlarını dört başlık altında toplar: nicelik açısından birlik, çokluk, tümlük; nitelik açısından olgusalılık, olumsuzlama, sınırlama; ilişki açısından ilintilik ve kalıcılık, nedensellik ve bağımlılık (neden ve etki), topluluk (etken ve edilgen); kipi açısından olanak-olanaksızlık, varoluş-varolmayış ve zorunluluk-olumsallıktır.²⁶⁵ Maimon’un eleştirisi tam da bu noktada Kant’a yönelir ve *a priori* ilkelerin, *a posteriori* duysal izlenimlere uygulanmalarına yönelik tatmin edecek bir kanıt olmadığını belirtir. Çünkü bu ilkeler arasındaki ilişkisellik, Hume’un nedensellik ilkesinde olduğu gibi, sadece bir bağlantı sunar ama bir evrensellik ve zorunluluk sunmaz.²⁶⁶

²⁶² Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s.118

²⁶³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.41

²⁶⁴ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s.13

²⁶⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.92

²⁶⁶ Graham Jones, “Solomon Maimon”, *Deleuze’ün Felsefi Mirası*, s.129

Kant'ın -Leibniz gibi- analitik yargılardan anladığı, içlerinde yüklem özne ile irtibatının özdeşlik yoluyla düşünüldüğü yargılar olup, sentetik yargılar ise, içlerinde bu irtibatın herhangi bir özdeşlik olmaksızın düşünüldüğü yargılardır.²⁶⁷ Kant'a göre; analitik önermeler açıklayıcıdır ve bilginin içeriğine hiçbir şey eklemeler, sentetik önermeler genişletici olup, mevcut bilgiyi çoğaltırlar.²⁶⁸ Kant, tam burada Leibniz'in bu analitik ve sentetik önermelerine karşı çıkacak ve analitik ve sentetik yargıları tanımlayacaktır. Özne ve yüklem ilişkisinde ele alınan bütün yargılarda, iki şekilde ilişki vardır. İlkinde, A kavramında gizli olarak kapsanan B yüklemdeki şeklindeki yargılar analitiktir. İkincisinde ise, yani A kavramının bütünüyle dışında kalan B yüklemi olan yargılar sentetiktir.²⁶⁹ İşte, Leibniz'in 'bütün doğru önermeler analitiktir' şeklindeki formülasyonuna karşın Kant, deneyim yargılarının sentetik olduğunu söyleyecektir. Çünkü analitik bir yargıyı deneyime dayandırmak tutarsız olacağı gibi yargıyı oluşturmak için kavramın ötesine gitmemiz gerekmez ve bunun için hiçbir deneyim kanıtı zorunlu değildir.²⁷⁰

Kant, iki nokta arasındaki doğru çizginin, en kısa çizgi olduğu şeklindeki bir örneği ele alır. Bunun bir sentetik önerme olduğunu belirtir.²⁷¹ Çünkü doğru bir çizginin bir noktadan diğerine en kısa yol olduğu söylendiğinde doğru çizgi kavramının dışına çıkılır. Deleuze, iki nokta arasında en kısa yol bir doğru çizgide içerilmiş midir? şeklindeki soruya: Leibniz'in evet içerilmiş diyeceğini, ancak Kant'ın ise, bunun olamayacağı cevabını vereceğini söyler. Çünkü Kant, öklitçi geometriye göre doğru çizgi kavramının tanımın: bütün noktalarında eşit olarak hep aynı olan çizgi demek olduğunu söyleyecektir. Dolayısıyla bu tanımdan bir noktadan diğer noktaya en kısa çizgiyi çıkarsamak mümkün değildir. Kant'a göre, bir noktadan diğerine en kısa yol bir karşılaştırma içeren bir kavramdır. Diğer ifadeyle bu bir sonlu analizdir. İki kavram yaratan deha olarak, Kant ile Leibniz arasındaki temel ayrım; Leibniz sonsuz analizin filozofu iken, Kant sonlu analizler sentezinin büyük filozofudur.²⁷²

²⁶⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.77

²⁶⁸ Kant, *Prolegomena*, s.14

²⁶⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.44

²⁷⁰ Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, ss.132-133

²⁷¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.47

²⁷² Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, ss.135-137

Kant'ın diğere önemli kavramsal yaratımı *fenomen* ve *numen*'dir. Kant, duyu varlıklarını *fenomen*, anlık varlıklarını ise *numen* olarak adlandırır.²⁷³ Yani, duyular ile deneyimlenen gerçeklikler *fenomen* iken, *numen* ya da “*kendinde-şey*” ise, algılardan bağımsız olan gerçeklik olup, “nesnel gerçeklik” olarak ifade edilir. Kant'ta, fenomen şeyin özünün görünüşü olmaktan öte onun anlamının beliriği olacak ve transandantal koşullar üzerine araştırması ise, deneyim tarafından verilmediği halde, deneyimi mümkün kılan ve bu anlamın nasıl kurulduğu üzerine bir araştırmadır.²⁷⁴ Maimon'un eleştirisi ise, bu *kendinde-şeylerin*, esasen Leibnizci düşüncenin diferansiyelleri olduğudur. Bunlar algılanamaz olmayıp, bir algılanamaz-oluş'tur. Nesnelere ise, bunları karşılayan fenomenlerdir.²⁷⁵

Maimon, Kant'ta kendinde-şey ve uzay-zaman söylemini de eleştirir. Kant, uzay ve zamanı iki *a priori* form olarak belirlemekle onları kategorilerden ayrı tutar. Kant'ın *Transandantal Estetik*'i büyük ölçüde uzayın, algılama yetimizin diğere bir ifadeyle duyma yetisinin *a priori* formu olduğunun kanıtlanmasına ayrılmıştır.²⁷⁶ Kategoriler mümkün deneyimin yüklemeleri olarak kavramlardır. Kant'a göre, bunlar esasen *a priori* temsillerdir. Kategoriler *a priori* temsiller veya kavramlarken, uzay ve zaman hazır olarak verilirdirler.²⁷⁷ Deleuze'e göre kavram ve sezgi arasındaki düalizmi aşan ve eleştiriye başka bir boyut kazandıran Maimon'dur.²⁷⁸ Maimon, uzay ve zamanın, bilincin *a priori* formları olduğu şeklindeki Kant'ın görüşüne katılmakla beraber bunların *sezginin a priori* formları olduğu yönündeki görüşlerini onaylamaz. Çünkü bunlar anlama yetisinin, karışık şekilde temsil edilen formlarıdır.²⁷⁹

²⁷³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, ss.201-202

²⁷⁴ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s.19

²⁷⁵ Graham Jones, “Solomon Maimon”, *Deleuze'ün Felsefi Mirası*, s.134

²⁷⁶ Henri Bergson, *Metafizik Dersleri*, Çev. B. Garen Beşiktaşlıyan, Pinhan Yay., İstanbul, 2014, s.36

²⁷⁷ Kant, *Prolegomena*, s.33

²⁷⁸ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.234

²⁷⁹ Graham Jones, “Solomon Maimon”, *Deleuze'ün Felsefi Mirası*, s.136

3.4. NİETZSCHE

Bugün felsefi okumalarda kökten bir değişiklik var ise, ya da bir mücadele alanı, bu yol Nietzsche tarafından açılmıştır. Öyleki, 20. yy. onun yalnızlığından çıkan bir filozoflar geleneği oluşturmuştur. Nietzsche'nin yalnızlığı, “şen” bir yalnızlıktır. Deleuze'un tutku ile bağlı olduğu Spinoza aforoz edilmiş, Nietzsche delirmiş ve Bergson unutulmaya yüz tutulmuştur. Bir talihsizliğin filozofları, Cioran'un söylemi ile ‘lanetliler’dir.

Beni tüm bunlardan çekip çıkaran, geç okuduğum Nietzsche'dir. Çünkü onu benzer bir muameleye maruz bırakmak olanaksızdır. Arkadan çocukları size asıl o yapar. (Tersine, Marx'ın ya da Freud'un asla kimseye vermediği) Sapkın bir tat verir size: Herkes için kendi adına basit şeyler söyleme; duygularla, yağınliklerle, deneylerle, deneyimlerle konuşma tadı.²⁸⁰

Deleuze'un Nietzsche ile buluşması da kendi söylemiyle geç kalmış bir karşılaşmadır. Bugün ülkemizde, Nietzsche çevirileri yaygın olmasına rağmen²⁸¹, Nietzsche'nin ölümünden sonra kız kardeşinin kitaplarına müdahalesi ile öğretisinin birçok noktası (Güç istenci ve Ebedi dönüş bunlardan en önemlileridir) yanlış anlaşılmiş ve adı Hitler Faşizmi ile anılmasına neden olmuştur. “Nietzsche'nin talihsizliğinin son belirtisi: her “lanetli düşünür”ün çevresinde bulunan, kötü niyetli akraba.”²⁸² Deleuze'e göre, Nietzsche'nin karşılaşmış olduğu bu durum, yani kız kardeşinin yapmış olduğu şey ihanetten öte bir durumdur. Öyle ki, onun kitaplarından seçilerek yayımlanan parçalar bile başlı başına bir sorun oluşturur. Seçmek; bu anlamıyla tehlikelidir. Çünkü düşüncelerinin akışını bozma eğilimi taşır. İşte tam da bu nedenle Deleuze, Nietzsche okuyucularını olası dört yanlış anlama konusunda uyarır.

1° güç istenci üzerine (güç istencinin “egemen olma arzusu” ya da “gücün istenmesi” anlamına geldiğine inanmak); 2° kuvvetliler ve zayıflar üstüne (bir

²⁸⁰ Deleuze, *Müzakereler*, s.14

²⁸¹ Bugün kabul edilen Nietzsche çevirisi, Colli ve Montinari adlı iki İtalyan çevirmenin yapmış olduğu çalışmalar olup, Deleuze ve Foucault Fransa da bunun editörlüğünü üstlenirler. Bizim de burada başvuru da bulunacağımız Türkçe'de yayımlanmış Nietzsche kitapları için, Mustafa Tüzel'in bu çevirmenlerin kitaplarını da esas aldığı ve şu ana kadar çevrilmiş olan çevirileri olacaktır. (İzinsiz Gösteri, http://www.izinsizgosteri.net/asalsayi97/mustafa.tuzel_97.html, Site Erişim Tarihi: 21.06.2019)

²⁸² Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Çev. İlke Karadağ, Otonom Yayınları, İstanbul, 2005, s.21

sosyal rejimde en “güçlü” olanların böylelikle “kuvvetliler” olduğuna inanmak); 3° Ebedi Dönüş üzerine (bunun Yunanlardan, Hintlilerden, Babillilerden alınmış eski bir fikir olduğuna inanmak; bir döngü ya da Aynının geri dönüşü, aynıya geri dönüş olduğuna inanmak); 4° son eserler üzerine (bu eserlerin aşırılığa vardığına ya da zaten delilik tarafından saf dışı bırakıldığına inanmak.²⁸³

Bu uyarılardan buradaki çalışma açısından dikkate alınacak olanlar, güç istenci ve ebedi dönüştür. Ancak bunlara geçmeden önce, Nietzsche'nin Platoncu felsefeye yönelik analizine bakmakta yarar var. Nietzsche'nin Platonculuğu tersine çevirishi, esasen yukarıda açıklanan “Güzel nedir?”, “Adalet nedir? şeklinde formüle edilen Platoncu “...Nedir? sorularına yöneliktir. Bunlar, Platon diyaloglarını esas alan, öz ve görünüş, varlık ve oluş gibi karşıtlıkları önceleyen bir soru biçimidir.

“Kim” sorusu Nietzsche açısından şunu ifade eder: Ele alınan bir şeyde, ona egemen olan kuvvetler hangileridir, onu elinde tutan istenç hangisidir? Kim onda kendisini ifade eder, kendisini gösterir, hatta saklanır? Öze ancak “kim?” sorusu ile ulaşırız. Çünkü *öz yalnızca şeyin anlamı ve değeridir*; öz, şeyle yakınlık içerisinde olan kuvvetlerle ve kuvvetlerle yakınlık içerisinde olan istençle belirlenir. Dahası: “Nedir?” sorusunu sorduğumuzda yalnızca en kötü metafiziğin içine düşmüş olmuyoruz; aslında yalnızca “kim? Sorusunu beceriksiz, kör, bilinçsiz ve bulanık bir biçimde soruyoruzdur. “Nedir? Sorusu, bir anlamı başka bir bakış açısından bakarak ortaya koymaktır. Öz, varlık, perspektifli bir gerçekliktir ve bir çoğulluk gerektirir.²⁸⁴

Bu durum, Nietzsche'nin soru biçimine de karşılık gelir. Nietzsche, Platoncu bu soruları tersine çevirir ve yerine “...Kim?” sorusunu koyar. Bu soru metafiziksel öze ilişkin nedir sorusu yerine, bir kuvvetler fiziğini geçirir. Nietzsche, Platoncu felsefeyi tersyüz etme girişimine başlayan ilk filozoftur. Heidegger, *Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi* adlı makalesinde, Nietzsche'nin bu girişimine dair izleri sunar.²⁸⁵ Nietzsche *Putların Alacakaranlığı* kitabındaki “*Hakiki Dünya'nın*

²⁸³ Deleuze, *Nietzsche*, s.53

²⁸⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, Çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2010, s.104

²⁸⁵ Martin Heidegger, “*Nietzsche'nin Platonculuğunun Tersine Çevrilmesi*”, Nietzsche: Kayıp Bir Kita. Çev. Oruç Aruoba, Cogito, Sayı 25, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, ss.134-142

Sonunda Bir Masal Oluşu. Bir yanılgının tarihi” bölümünde, Platoncu tersyüz etme teşebbüsünün tarihini altı tezde inceler. Burada 6. teze bakmaya çalışılacaktır.

6. Hakiki dünyayı ortadan kaldırdık: hangi dünya kaldı geriye? Belki görünüşteki dünya?... Ama olamaz! Hakiki dünya ile birlikte bu görünüşteki dünyayı da ortadan kaldırdık!
(Öğle; en kısa gölge anı; en uzun yanılgının sonu; insanlığın en üst noktası; INCIPIIT ZARATHUSTRA*)²⁸⁶

Bu 6. tezde, Nietzsche'nin üstinsanın çıktığı an'a rastlanılır. Dolayısıyla bu andan itibaren ortaya çıkan problem; Platoncu öz ve görünüş ayrımında inşa edilen son insanın, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü ile son bulup bulmayacağıdır. Heidegger'e göre üst insan, bir mucize veya masal kahramanı olmayıp, kendisinden önceki insanın ötesine geçen insandır.²⁸⁷

En kaygılılar şöyle soruyorlar bugün: “İnsan nasıl korunacak?” Ama ilk defa ve sadece Zerdüşt soruyor: “İnsan nasıl a ş ı l a c a k?”
Üstinsan yatıyor yüreğimde, o d u r benim ilk göz ağrım ve biricğim – insan d e ğ i l : komşu değil, en yoksul değil, en çok acı çeken değil, en iyi insan değil.²⁸⁸

Deleuze, bu noktada Heidegger ile birleşir. Nietzsche'nin olumlaması, üstinsan ve değerlerin aşımıdır. Öyle ki, soru İnsan kimdir? değil, İnsanı kim aşar? sorusuna evrilir. Dolayısıyla üstinsan bir vaat olmadığı gibi, benlikten ve insandan farklı olarak, “yeni bir hissetme biçimi” ve “yeni bir düşünme biçimi” ile tanımlanır.²⁸⁹ Nietzsche'nin felsefede savaş açtığı ilk şey, Platonculuğun tersine çevrilmesidir. Ancak bir savaş alanı daha vardır. O da Kant'ın felsefeye soktuğu sahte eleştiriyi dönüştürmektir. Nietzsche'nin Kant'ın eleştirel felsefesinde başarısız bulduğu şey; Hakikat, İyilik ve Güzellik gibi değerleri varsayması ama bu değerleri eleştirinin dışında tutmasıdır.²⁹⁰

²⁸⁶ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. İstanbul, 2015a, s.26 (İncipit Zarathustra; Latince Zerdüşt Başlıyor anlamına gelmektedir.)

²⁸⁷ Heidegger, “*Nietzsche'nin Platonculuğunun Tersine Çevrilmesi*”, s.140

²⁸⁸ Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2014, ss.290-291

²⁸⁹ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, ss.207-208

²⁹⁰ Roland Bouge, *Deleuze ve Guattari*, Çev. İsmail Öğretir, Ali Utku, Otonom Yayınları, İstanbul, 2013, s.35

Kantçılığın kökten bir dönüşümü, Kant'ın tasarlarken aynı anda ihanet ettiği eleştirinin bir yeniden-keşfi, eleştirel projenin yeni temeller ve yeni kavramlarla bir daha ele alınması: işte sanki Nietzsche'nin aramış olduğu (ve "ebedi dönüş" ile "güç istenci"nde bulduğu) şey budur.²⁹¹

Dolayısıyla, Nietzsche'nin ebedi dönüş ve güç istenci kavramları, Kantçılığın başaramadığı şeyin tamamlanması olarak ele alınmalıdır. Bugün Nietzsche okumalarının temel kavramlarından biri olan güç istenci ve ebedi dönüş kadar yanlış anlaşılan bir kavram çifti yok gibidir. Nietzsche'nin bu kavram çifti, bir yandan felsefesinin temelini oluştururken, diğer yandan tüm felsefesini çökertecek bir hal alabiliyor. Bu nedenle, Deleuze'un uyarılarını dikkatle takip etmek gerekir. Nietzsche'de ortaya çıkan, anlam, kuvvet değer gibi kavramların temeli, istencin diferansiyel bir keşimi olmasıdır. "Bir şeyin anlamı o şey ile ona egemene alan kuvvet arasındaki ilişki; bir şeyin değeri ise karmaşık bir olgu olarak o şeyde ifade bulan kuvvetlerin hiyerarşisidir."²⁹² Bu kuvvetler Nietzsche'de tepkisel ve etkin kuvvetlerdir. Nitekim ebedi dönüş'ün sınavından geçecek olanlar bu kuvvetlerdir. Öncelikle güç istencine dair en büyük yanlış, onun bir gücü istemek şeklinde olduğudur. Güç istenci; gücü arzulamak olmadığı gibi, tersine onun istencin gücünü ifade ettiğini bilmek gerekir. Güç istenci bir olumlama kaynağı iken, güç arzusu köleye uyan, tepkisel ve olumsuz bir arzudur.²⁹³ O zaman istencin gücünden ne anlaşılmalıdır?

Fizikçilerimizin Tanrı'yı ve dünyayı yarattıkları "enerji"nin muzaffer kavramının bir bütünlenmeye bir içerisine ihtiyacı vardır: Benim "kudret iradesi" diye adlandırdığım, yani doyumsuz olarak kudreti göstermeye yönelik ya da kudretin kullanımına ve gösterilmesi ne yönelik doymayan bir şiddetli istek yaratıcı içgüdüye vs.²⁹⁴

Bu tanım Deleuze'e göre, Nietzsche'nin güç istenci kavramına yönelik en önemli açıklamalardan biridir. Kuvvete yüklenen gücün iradesidir. Ama bu özel bir şekildedir. Kim isteyene sorusuna yönelik cevap, kuvvet değil, güç istencidir.²⁹⁵

²⁹¹ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.75

²⁹² Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.22

²⁹³ Roland Bouge, *Deleuze ve Guattari*, s.41

²⁹⁴ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, Çev. Sedat Umran, Birey Yayınları, İstanbul, 2002, s.309

²⁹⁵ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.72

İstenç esasen, Nietzsche’yi Spinoza’ya yaklaştıran şeydir. Çünkü Spinoza da arzu kavramı da bunu ifade eder. “Arzu insanın özüdür, mevcut herhangi bir haliyle bir şey yapmaya belirlenmiş olarak anlaşıldığı sürece.”²⁹⁶

Spinoza’nın bir beden neler yapacağını bilmiyoruz sözcüğü, keza Nietzsche’de de yankılanır. “Bir beden nedir? sorusunu, bir kuvvetler alanı olarak, bir kuvvetler çoğulluğunun uğruna mücadele ettiği bir beslenme ortamı olarak tanımlar. Çünkü aslında “ortam” yoktur, kuvvet veya mücadele alanı yoktur.”²⁹⁷ Organsız bedenin biyolojik şemasını Deleuze ve Guattari, yumurta da görürler. “Organsız beden bir yumurtadır: eksenlerle ve eşiklerle, enlemlerle, boylamlarla, jeodeziklerle katedilmiştir, oluşları ve geçişleri, ve bunların yönlerini-öznenin geliştiği yönler-işaretleyen eğimlerle geçilmiştir.”²⁹⁸ Deleuze ve Guattari’nin biyolojiye referansları felsefi bir problem-kavram eşleniğinden doğar. Yaşam modelinin karşılığı olarak organsız beden; organizma boyunca gezen, inorganik kudretli bir yeğinlikli yaşamdır.²⁹⁹ Kısacası organsız beden Nietzscheci bir yaşam modeline karşılık gelir. Nietzsche’nin önemli kavramı olan güç istenci, yukarıda ileri sürülen tezin, yani organsız bedenin ilk büyük anıdır. Haliyle burada öncelikle organsız beden kavramından ne anlaşılması gerektiğine dair bir açıklamada bulunmakta yarar vardır.

Organizmanın ötesinde, ama aynı zamanda yaşanan bedenin sınırı olarak, Artaud’un keşfettiği ve organsız beden adını verdiği şey vardır. Organsız beden, organlardan çok, organizma adını verdiğimiz, organların organizasyonuna karşı çıkar. Bu yoğun, yoğunlaştırılmış bir bedendir. Genişliğinin varyasyonlarına göre bedenin içerisinde düzeyler veya eşikler çizen bir dalda tarafından katedilir. Demek ki bedenin organı yoktur, düzeyi ya da eşikleri vardır.³⁰⁰

Burada organsız bir bedenin, organlardan yoksun olmayıp, daha ziyade organizmanın ötesinde, belirlenmemiş ve farklılaşma yolunda olan bir beden olduğu

²⁹⁶ Benedictus De Spinoza, *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012, s.217

²⁹⁷ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.60

²⁹⁸ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 1: Anti-Ödipus*, Çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2014, s.37

²⁹⁹ Daniel W. Smith, *Saf İçkin Yaşam: Deleuze’ün “Kritik ve Klinik” Projesi*, Çev. Emre Koyuncu, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2013, ss.46-47

³⁰⁰ Gilles Deleuze, *Françis Bacon: Duyumsamanın Mantiği*, Çev. Can Batukan, Ece Erbay, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2009c, s.48

düşünülmelidir.³⁰¹ Nietzsche'nin güç istenci, Spinozacı arzu kavramına karşılık gelir. Arzu, farklı varoluş tarzları arasında mevcut olan ve tümüyle olumlu bir sentezdir.³⁰² Bu nedenle, güç istenci iki temel sentezi işletir: çeşitliliğin sentezi ve çeşitliliğin yeniden üretimini.³⁰³ Güç istenci ya da arzu, organsız bedendir. "Organsız bir beden edinmek, organsız bedenini bulmak, yargıdan kurtulma yoludur. Nietzsche'nin tasarısı da zaten buydu: Oluş halindeki, yeğlilik halindeki bedeni, etkileme ve etkilenme kudreti, yani Güç İstenci olarak tanımlamak."³⁰⁴

Nietzsche'nin diğer yanlış anlaşılan kavramlarından biri olan ebedi dönüş, genellikle reenkarnasyon ile karşılaştırılarak, tekrar tekrar gelen özdeşlik olarak ele alınır. Oysa ebedi dönüş, Deleuze'un *Fark ve Tekrar* kitabının diğer işleyişidir.

Ebedi dönüş Özdeş'in geri dönüşü anlamına gelmez, zira aksine, önceden varolan tüm özdeşliklerin ortadan kalktığı ve çözüldüğü bir dünyayı (güç istencini) varsayar. Geri dönüş varlıktır ama yalnızca oluşun varlığıdır. Ebedi dönüş "aynı"yı getirmez, geri geliştir oluş halindeki şeyin tek Aynı'sını oluşturan. Geri dönüş bizzat oluşun özdeş-oluşudur.³⁰⁵

Ebedi dönüşte tekrarlanan şey farktır. Ya da fark tekrarlar. Dönen şey aynı olmadığı gibi bu aynının dönüşü değildir. Ebedi dönüş fark'ın gelişidir. Tekrar olarak ebedi dönüş fark'ın kendisinden başka bir şey değildir. "Ebedi dönüş bize fiziksel tekrarı açıklar, başka birşeyi değil. Ebedi dönüş, orijinal bir tekrarlama kavramıdır."³⁰⁶

Deleuze'un yukarıda Duns Scotus ile temas edilmeye çalışılan varlık ve onun tekanlamlılığının üç büyük tarihsel anından biri olan Nietzsche (diğeri Spinoza) ve onun ebedi dönüş fikridir. "Ebedi dönüşte tek sesli varlık yalnızca düşünülme ve hatta olumlanmakla kalmaz, fiilen gerçekleşir. Varlık tek ve aynı anlamda söylenir

³⁰¹ Anne Sauvagnargues, *Deleuze ve Sanat*, Çev. Nurten Sarıca, De Ki Yayınları, Ankara, 2010, s.70

³⁰² Philip Goodchild, *Deleuze Guattari-Arzu Politikasına Giriş*, Çev. Rahmi G. Ögdül Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.70

³⁰³ Joe Hughes, *Deleuze'den Sonra Felsefe*, Çev. Fahrettin Ege, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2014, s.97

³⁰⁴ Deleuze, *Kritik ve Klinik*, s.162

³⁰⁵ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.69

³⁰⁶ Gilles Deleuze, *What Is Grounding?* (From transcribed notes taken by Pierre Lefebvre) Ed. Tony Yanick, Jason Adams, Mohammad Salemy, Trans. Arjen Kleinherenbrink, Published, Grand Rapids, 2015b, ss.74-75. Bu kitap Deleuze'un derslerine katılan Pierre Lebevre'nin derste aldığı notların düzenlenmesi ile meydana gelmiştir.

ama bu anlam, söylendiği şeyin geri dönüşü veya tekrarı olarak, ebedi dönüşün anlamıdır.”³⁰⁷ Bütünüyle kendini olumlayanlar ile kendilerini olumsuzlayanlar olan, kuvvetler hiyerarşinin iki tipi, ebedi dönüşün sınavından geçenlerdir. Ebedi dönüş, kuvvetlerin değil, sentezlerin ya da güç istencinin döndüğü bir seçimi varsayar.³⁰⁸ “Sentez, kuvvetlerin onların farklarının ve yeniden üretiminin sentezidir; ebedi dönüş, ilkesi güç olan sentezdir. O halde “istenç” sözcüğü şaşırmmamalı bizi: İstençten başka kim kuvvetin kuvvetle ilişkisini belirleyerek bir kuvvetler sentezinin ilkesi olabilir?”³⁰⁹ Ebedi dönüş, zar atımındaki tesadüf ve mecburiyet arasındaki ilişkidir. Zarların atıldığı ve düştüğü andır. Bu açıdan, Nietzsche ve Mallerme benzerlik gösterir. Ebedi dönüş, Mallerme’nin *Bir Zar Atımı Asla Kaldırmayacak Ortadan Rastlantıyı* şiirindeki tesadüfün olumlanmasıdır. “Her düşünce bir zar atımı.”³¹⁰ İlk an olan zar atımı, kontrolün reddi olduğu için, çokluk ve tesadüfün olumlanmasıdır.³¹¹ İkinci an ise, mecburiyetin olumlanması olarak ebedi dönüştür.

Atılan zarlar bir kez rastlantıyı olumladığında, düşen zarlar da zorunlu olarak oyunu kazandıran sayıyı ya da yazgıyı olumlarlar. Bu anlamda oyunun ikinci zamanı hem iki zamanın bütünü, hem de bütüne eşit olan oyuncudur. Ebedi dönüş ikinci zamandır, zar atımının sonucudur, zorunluluğun olumlanmasıdır, atımın sonucudur, rastlantının bütün parçalarını bir araya getiren sayıdır, ama aynı zamanda birinci zamanın geri gelişidir, zar atımının tekrarıdır, rastlantının yeniden üretimi ve yeniden olumlanmasıdır.³¹²

Bu anlamda, Nietzsche’nin “tarihteki bütün isimler benim” sözcüğü daha iyi anlaşılmaktadır. Nietzsche bunu dediğinde, Antonin Artaud’u önceleyen bir kehanet ile artık organsız beden üzerinde gezinmektedir. “...Ben Antonin Artaud, kendimin oğluyum, / kendimin babası, kendimin anası / ve ben'im.”³¹³ Deleuze ve Guattari’ye göre, organsız beden üzerinde gezinen ve birdenbire aklını kaybederek ilginç kişilerle (Diyonosos, Zerdüş, İsa vb..) özdeşlik kuran bir filolog Nietzsche özdeşliği yoktur: “...bir durumlar dizisinden geçen ve bu durumları tarihteki isimlerle

³⁰⁷ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.71

³⁰⁸ Philip Goodchild, *Deleuze Guattari-Arzu Politikasına Giriş*, s.63

³⁰⁹ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.72

³¹⁰ Stephane Mallarme, *Stephane Mallarme*, Haz. ve Çev. Ömer Aygün, Edebi Şeyler Yayınları, İstanbul, 2015, s.109

³¹¹ Michael Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıracılık*, Çev. İsmal Öğretir, Ali Utku, Otonom Yayınları, İstanbul, 2012, s.104

³¹² Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.46

³¹³ Antonin Artaud, *Yaşayan Mumya*, Çev. Yaşar Güneç, Yaba Yayınları, Ankara, 1995, s.13

özdeşleştiren Nietzscheci-özne vardır: *tarihteki bütün isimler benim...*³¹⁴ Çünkü organsız bedende özdeşlik çözüdür. Keza Nijinsky'nin sabuklamaları da böyledir. “Apis'im ben, bir Mısırlıyım, Kızılderiliyim, zenciyim, Çinliyim, Japonum, yabancıyım, bilinemezim. Denizkuşuyum ve anakıtanın üstünden uçarım.”³¹⁵ İlk olan bu anlamda fark'ın kendisidir. Organsız bedeninin merkezinde bulunan ebedi dönüşün bakir makinasıdır.³¹⁶

Ve böylece Deleuze için her şey; büyük Spinoza-Nietzsche özdeşliğine doğru yol alacaktır.³¹⁷

3.5. BERGSON

Deleuze, Bergson'u felsefenin Tanrısı olarak görür. Bergson, zamanında filozoflardan sanatçılara, dönemin ünlülerine değin, herkesin derslerini dinlemek için önem verdiği filozoflardan biridir. Derslerindeki belagat, felsefesindeki üslup olsun, herkesi etkileyen bir biçimde hayran kitesinin artmasına neden olmuştur. Ancak Bergson'un bu büyük ünü yavaş yavaş kaybolmaya ve Fransa'da ikinci dünya savaşından sonra unutulmaya başlanacaktır. Ödipal bir felsefe tarihi içerisinde bunalan Deleuze için ise Bergson bir kurtarıcı olarak belirecek ve tüm öteki lanetli filozofları bir arada toplamanın sığınağı haline gelecektir.

Savaş sonrası bağımsızlık elde edildiğinde, felsefe tarihi ile sıkışmış tuhaf bir durumdaydık. Yalnızca Hegel'e, Husserl'e ve Heidegger'e giriş yapılmaktaydı, genç köpekler gibi Ortaçağ'dan daha bağınaz bir yolda ilerlemekteydik... Ne Descartes'in ikilikler ve cogito'yu (Ferdinand Alquié) ne de Hegel'in üçlü teslisi ve olumsuzun çalışmasını (Jean Hyppolite) kaldıramıyordum... Elbette Bergson Fransız usulü felsefe tarihinde yer aldı, fakat buna rağmen onda hiçbir şeye benzemeyen birşey vardı, bu bir şok yaratmasını sağladı ve bununla bir çıkış, bütün muhalefettekilerle bir toplanma imkânı yarattı, bir sürü nefretin nesnesi: süre temasından çok, birbiriyle aynı anda varolan çoklukların oluşlarının teorisi ve pratiğinden dolayı.³¹⁸

³¹⁴ Deleuze- Guattari, *Anti-Ödipus* s.39

³¹⁵ Vaslav F. Nijinsky, *Nijinsky'nin Günlüğü*, Çev. Orçun Türkay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, s.21

³¹⁶ Deleuze- Guattari, *Anti-Ödipus*, s.39

³¹⁷ Deleuze, *Müzakereler*, s.146

³¹⁸ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, ss.30-31

Dönemin felsefi izleğine bakıldığında, Bergson'un unutulmasının birçok sebebi olabilir. Cioran'a göre bu unutulmanın nedeni, Bergson felsefesinde hayatın trajik yönlerinin ele alınmamasıdır. "Gerçekten de Bergson, varoluşun trajik veçhesini ihmal etti ve böyle unutulmasının nedenini de burada aramak gerekir. İçsel bir bunalımdan kaçınmanın bedeli er geç ödenir."³¹⁹ Türkiye'de ise genel olarak, Bergson'un muhafazakâr yönünden dolayı uzak kalınmıştır. Oysa bu yönü ile Türkiye'de muhafazakâr yazarlarca Bergson'a yönelik büyük bir ilgi doğmuş olup, kitaplarının çevrilmesine neden olmuştur. Türkiye'de yaşanan bu ve benzeri tartışmaların dönemin Fransız felsefi çevresinde de yaşandığı görülür. Zira bu durum ile ilgili olarak Deleuze ile yapılan bir söyleşi de Bergson düşüncesinin muhafazakâr yönleri hakkında susmasına yönelik soruya verdiği cevapta Deleuze, tam da Bergson'a bakış açısını dile getirecektir. "...genelinde muhafazakâr olan bir felsefenin içinden, öyle olmayan kimi tekillikleri çekip çıkarmak bana meşru gözüktü. Bergsonculuktaki yaşam, özgürlük ya da akıl hastalığı imgeleri için böyledir bu."³²⁰ Deleuze için, bu tartışmaların bir önemi olmadığı gibi, bu büyük filozofa yönelik okuması ile ona farklı bir perspektif kazandıracaktır.

Deleuze'ün kendi özgün felsefi projesi hiç kuşkusuz ilk monografilerinden beri belli bir gelişim içerisindedir. Deleuze, 1953 yılında yayımlanan ilk kitabı *Ampirizm ve Öznellik*'ten sonra, 1962 yılında yayımlayacağı ikinci kitabı olan *Nietzsche ve Felsefe*'ye kadar dokuz yıl süren bir sessizliğe bürünür. Ancak, Deleuze'ün bu uzun sessizlik döneminde, 1956 yılında *Bergson ve Bergson'da Farkın Kavranışı* adlı çok önemli iki makalesi yayımlanır. Bu makaleler aynı zamanda 1966 yılında yayınlayacağı *Bergsonculuk* kitabına da zemin oluşturacaktır. Felsefeye *sezgi, süre, bellek, yaşamsal atılım* gibi birçok kavram kazandıran Bergson'un felsefesini anlamak için temel önemde olan kavram kuşkusuz *sezgidir*. Ancak Bergson, sezgi kuramına açıklık getiren şeyin, süre kuramı olduğunu da belirtir.³²¹ Sezgi kavramının kendi başınlığı metafizik bir çağrışım barındırır da Bergson felsefesindeki işleyişi diğer kavramların anlaşılmasında bir metot işlevi görür. "Öyleyse, sezgi basit bir sevinç, bir önsezi, salt duygusal bir tutum olmadığına göre, önce onun gerçekten

³¹⁹ Emil Michel Cioran, *Ezeli Mağlup*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s.159

³²⁰ Deleuze, *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler (1953-1974)*, s.226

³²¹ Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, Çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayınları, İstanbul, 2010, ss.53-54

yöntemsel karakterinin ne olduğunu belirlemeliyiz.”³²² Bergsoncu sezginin felsefede bir yöntem olarak belirmesi, bundan sonraki kavramlarının anlaşılmasında da yardımcı olacaktır. Bu yüzden Deleuze *Bergsonculuk* kitabına sezgi ile başlamıştır. Ancak, sezgi gibi spekülâtif bir kavramın felsefede nasıl bir metot olacağı kuşkusuz şaşırtıcıdır. “Sezgi Bergsonculuğun yöntemidir. Sezgi bir duygu, bir esinleniş ya da belirsiz bir duygudaşlık değildir. O, gelişmiş bir yöntemdir, hatta felsefenin en gelişmiş yöntemlerinden biridir.”³²³ Genel olarak sezgi sözcüğü bir ilham gibi algılanmaya elverişlidir. Oysa Bergson problemlerin doğasına yönelik kavrayışın anlaşılmasında, bunu kesin ve bilmeye yönelik temel bir kanıt yapar. “Sezgi doğru problemleri sürenin terimleriyle ortaya koyan yöntemdir.”³²⁴

Deleuze, sezginin bir yöntem olarak ele alınmasında üç ayırt edici özellik ve iki tamamlayıcı kural olduğunu belirtir. Bu üç kuralın, ilki; problemlerin ortaya konulması ve yaratılması, ikincisi; gerçek doğa farklarının bulunması ve üçüncüsü, gerçek zamanın kavranışına yöneliktir.³²⁵ İlk ayırt edici özellik, problemlerin doğasına ve bunların ortaya konulmasına ilişkindir. Genellikle bir problemin ortaya konulduğunda hep başarısız olunur. Çünkü öğretilen şey problemlerin ötesinde, cevapları bulmaya yöneliktir. Öyle ki bu çocukluktan beri ailede, okulda ve daha sonra iş hayatında olduğu haliyle tüm hiyerarşik yapılanmalarda vuku bulur. Problemler ortaya konularak cevaplanması ya da çözülmesi istenir. Burada kendi problemlerimizi ortaya koyacak sınırlar çizilmiştir. Çözümlere ilişkin kıstaslar doğru-yanlış çifti ile ölçülebilir ama problemlerin doğasına ilişkin bunun nasıl kurulacağı zor bir konudur. Dolayısıyla Bergson’a göre problemlerin iki türlü hatası vardı. İlk hata var olmayana yönelik problemler olarak, bir karşıtlık içerisinde ele alınmasıdır. Yani varlık denildiğinde, bunun yokluk ile ilişkilendirilerek bir eksiklik üzerinden düşünülmesi ve bir yokluğun doldurulması varsayılır. Oysa Bergson problemi tersine çevirerek, neden bu şey var da bir başkası değil? şeklinde ele alır. Deleuze’e göre ise, problemin bu şekilde evrilmesi varlığın fark olarak söylenmesinden dolayıdır. Varlık tam da fark’ın kendisi olur ve Bergson buna *nüans*

³²² Deleuze, *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler (1953-1974)*, s.36

³²³ Deleuze, *Bergsonculuk*, s.53

³²⁴ Deleuze, *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler (1953-1974)*, s.36

³²⁵ Deleuze, *Bergsonculuk*, s.54

der.³²⁶ Diğer hata ise, kötü bir şekilde ortaya konan problemlerdir. Doğası farklı olan şeylerin bir arada kümelenmesine ilişkindir.³²⁷

İkinci ayırt edici özellik olan fark'ın kavranışı, Deleuze'ün 1969 yılında yayımlanan eseri olan *Fark ve Tekrar*'dan çok önce, 1956 yılında *Bergson'da Farkın Kavranışı* adlı makalesinde kendisini açıkça ortaya çıkarmıştır. Farkın kavranışına ilişkin olarak, Bergson'un üzerinde önemle durduğu şey, doğa ve derece farklarının birbirine karıştırılmasıdır. Çünkü problemlerin temelinde doğa farkı olan yerde, derece farkının konulması ya da tersi yatar. Peki, doğa farkı ya da derece farkı nasıl ayırt edilecek ve bunlar ne anlama gelmektedir. Bu anlamda, Bergson Platon'un *Phaidros* diyalogundaki bölme yöntemine önem verir. "bu ise, toplanan bu şeyi, kötü kasapların yaptığı gibi hiçbir parçasını gelişi güzel kırmadan, doğal birleşme yerlerinden türlerine ayırabilmektir."³²⁸ Bölme yönteminin işleyişi, saf olanın ortaya çıkarılması olarak fark'ın kendisidir. Platon'da parçaların ayırımına dair bölme yönteminde ortaya çıkan problem, ancak süre ve uzamın nasıl farklılaştığını bilmek ile anlaşılabilir. Dolayısıyla fark kavramının kavranışında, süre ve uzam problemini ele alırken, problemin tam olarak doğa ve derece farklarının hangisine denk geldiğini bilmek ile ilgilidir.

Bunun kavranışına yönelik olarak Deleuze, Bergson'un *Yaratıcı Tekâmül* kitabında harekete yönelik üç tezi olduğunu belirtir. *İlk tezde*; Bergson burada Zenon paradokslarını inceler.³²⁹ Bu hareketin sürekli yol alınan mekânla ölçülmesinden kaynaklanan yanlış bir anlama olduğu üzerinedir. Çünkü yol alınan mekân geçmişe ait iken, hareket şimdidir. Achille ile kaplumbağa arasındaki ilişki de yol alınan mekân sonsuzca bölünebilirken, hareket bölünemez olandır. "...çünkü iki noktayı birbirinden ayıran aralık istendiği kadar bölünebilir, eğer hareket de bu aralık gibi hudutsuz parçalardan tereküb etmiş ise aralık hiçbir zaman aşılamayacaktır."³³⁰ Ya da her bölündüğünde doğası değişecek olandır. Yol alınan mekânların tümü bir tek ve aynı homojen mekânda gerçekleşirken, hareketler heterojen olup, birbirine

³²⁶ Deleuze, *İssız Ada ve Diğer Metinler (1953-1974)*, s.40

³²⁷ Deleuze, *Bergsonculuk*, ss.55-61

³²⁸ Platon, *Phaidros*, Çev. Birdal Akar, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2014b, s.74

³²⁹ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. Mustafa Şekip Tunç, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017a, ss.347-359

³³⁰ Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev. Mustafa Şekip Tunç, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017b, s.84

indirgenemezler. Dolayısıyla hareketlerin heterojenliğinden ötürü, mekândaki yerlerini ya da zamandaki anlarını, yani hareketsiz kesitleri bir araya getirerek oluşturmak mümkün değildir. Bu ancak bunlara bir soyut zaman fikri eklenerek gerçekleştirilebilir. Bu durumda bile, hareket iki türlü de kaçırılır. İlkin, iki anı ya da yer sonsuzca birbirine yaklaştırılsa bile, hareket hep ikisi arasındaki arada, ya da geride kalacaktır. İkincisi, zaman istenildiği kadar bölünse bile, hareket hep somut bir süre içerisinde meydana gelecektir. Bu nedenle birbirine indirgenemez iki formülle karşılaşılar; “gerçek hareket →somut süre” ve “hareketsiz kesitler + soyut zaman”.³³¹ İkinci tezde de benzer bir yanılğı ortaya çıkar. Bu hareketin anlar ya da yerlerle tekrar oluşturulmasıdır. Yalnız bunu gerçekleştirmenin iki yolu vardır. Birincisi, hareketin kavranılır unsurlarla kendileri de ebedi ve hareket etmeyen form ve idealar ile ilgili olan, Antik Çağ’dır. İkincisi ise; hareketi ayrıcalıklı anlarla değil, herhangi bir anla irtibatlandırmaktan ibaret olan, Modern Bilim’dir.³³² Üçüncü tezde ise; Bergson, bir bardak şerbet yapılması örneğini ele alır. Bu örnekte Bergson, bardağına attığı şekerin erimesini bekler. Burada iki durum meydana gelir; ilkin madde olarak şekerin kendi erime süresi ve benim onu bekleyiş süremdir. Ancak benim bekleyişim sürem, matematiksel bir zaman olmayacaktır. Çünkü sabırsızlık gösterilip, şekerin erimesi için geçen süre azaltılsa bile, bu düşünülmüş bir zaman olmayacak, yaşanılmış bir zaman olacaktır. Ve bu da nispi ya da irtibatlı değil bir mutlağı ifade eder.³³³ Şekerin erimesindeki bekleyişinden dolayı geçen süre, doğa farkını sunarken; şekerin erimesinde geçen süre ise, derece farkını verir. Çünkü süre, her zaman doğa farkı tarafında yer alır. “Ve eğer madde ile süre arasındaki ikiliğe dek gidersek, sürenin doğrudan farkın doğasını, kendinin kendinden farkını bize sunduğunu, maddenin ise yalnızca farksız olan, kendini yineleyen şey ya da basit derece olduğunu, artık doğasını değiştiremeyen şey olduğunu görürüz.”³³⁴ Burada öne çıkan, bütün-süre ilişkisidir. Dolayısıyla, buradaki süre-bütün ilişkisinde, bütün verili olan olmadığı gibi açık olandır. Dolayısıyla açık olması onun durmadan değişiminin yani sürmenin doğaya ait olmasından dolayıdır.³³⁵

³³¹ Deleuze, *Sinema 1: Hareket İmge*, ss.11-14

³³² Deleuze, *Sinema 1: Hareket İmge*, ss.14-19

³³³ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, ss.82-83, s.382

³³⁴ Deleuze, *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler (1953-1974)*, s.43

³³⁵ Deleuze, *Sinema 1: Hareket İmge*, s.21

An sadece hareketin hareketsiz bir kesiti olmakla kalmaz, hareket de sürenin, yani Bütünün, ya da bir bütünün hareketli bir kesitidir. Bu da, hareketin daha derin bir şeyi, süredeki ya da bütündeki bir değişimi ifade ettiğini ima etmektedir. Sürenin değişim olması bizzat tanımından gelir: Süre değişir ve değişmeyi hiç bırakmaz.³³⁶

Üçüncü ayırt edici özellik olan gerçek zamanın kavranışı olarak süre, Deleuze'un Bergson'a dair incelemesinde önemle üzerinde durduğu diğer bir kavramdır. Burada Deleuze, sürenin bir mi çok mu olduğu problemine yönelir. Deleuze *Kritik ve Klinik* adlı kitabında, Heidegger'in öncüsü olarak Alfred Jarry'yi takdim eder ve Jarry'nin *Patafizikçi Doktor Faustroll'un Davranış ve Görüşleri* adlı eserindeki söz konusu süre kavramının aynı zamanda Bergsoncu süre kavramının da habercisi olduğunu belirtir. "Süre, bir ardışıklığın geri dönüşe dönüşümüdür. / Yani: / BİR BELLEĞİN OLUŞU."³³⁷ Sürenin bellek oluşu Bergson'da açıkça görülür. Bu duruma örnek olarak Bergson *Madde ve Bellek* kitabında geçen ve tüm bu sezgi, fark, süre kavramlarını kesiştiren bir örnek olan huni metaforu ile açıklar. Bergson'un sorusu şudur: "Geçmiş, bir kez tamamlandığında, eğer korunuyorsa, nerededir?" daha ileride Bergson sorunun kapsamını genişletir. Doğal olarak kuram gereği ikinci soru şu olacaktır: geçip giden, var olmayan bu geçmiş kendini nasıl koruyabiliyor? Ve dolayısıyla, geçmişin artık var olmaktan çıktığı mı, yoksa sadece işe yaramaz bir hale mi geldiğidir şeklinde belirtir.³³⁸ "Geçmiş, olmuş olduğu şimdiyle bir arada varolmakla kalmaz; (şimdi geçerken) geçmiş kendinde saklı durduğuna göre, tamamıyla bütün bir geçmiş, *bütün* geçmişimiz, her şimdiyle bir arada varolur."³³⁹ Yani; "Süre özünde bellektir, bilinçtir, özgürlüktür."³⁴⁰ Bergson sorunun cevabı için Huni metaforuna başvurur. Bu metafor, bütüncül bir-arada-oluş halinin güzel bir örneğidir. Huni metaforuna bakıldığında, geçmişin bir kova gibi her şeyi depolayan bir yer olmadığı gibi, söz konusu olan geçmişin bu kendi içinde varlık olarak sürdürülüşüdür.³⁴¹

³³⁶ Deleuze, *Sinema 1: Hareket İmge*, s.19

³³⁷ Alfred Jarry, *Seçme Eserler*, s.266

³³⁸ Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, Çev. Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara, 2007, s.111-112

³³⁹ Deleuze, *Bergsonculuk*, ss.99-100

³⁴⁰ Deleuze, *Bergsonculuk*, s.91

³⁴¹ Bergson, *Madde ve Bellek*, s.111

Geçmiş ve şimdi, iki ardışık anı değil, bir arada varolan, biri şimdi olan ve hep geçen, diğeri geçmiş olan ve hep varolan ama tüm şimdilerin geçmesini sağlayan iki öğeyi ifade eder, işte bu anlamda, saf bir geçmiş, bir tür “genel geçmiş” vardır: Geçmiş şimdinin ardından gelmez, tersine şimdinin geçmesinin saf koşulu olarak şimdi tarafından varsayılır.³⁴²

Dolayısıyla bu bilgiler bir kovadan çekilmez, çünkü bu geçmişin, şimdi ile birlikte var olmasından dolayı böyledir. Yani, geçmişin *virtüel* olmasındandır. Aksi takdirde şimdinin kurulması mümkün olmadığı gibi, kovanın altında bir delik oluşur. Böylelikle şimdiyi boşlukta asılı bırakır ve şimdiyi kurmak mümkün olmaz. Deleuze bu paradoksal durumu, *Bergsonculuk* kitabında dört önerme ile özetler: Birincisi; sıçrama paradoksu olup, bu durumda geçmişin ontolojik katmanına aniden bir sıçrama ile yerleşilir. İkincisi; varlık paradoksu olup, burada geçmiş ve şimdi arasında bir doğa farkı mevcuttur. Üçüncüsü; eşzamanlılık paradoksu olup, burada ise geçmiş, olduğu şimdinin peşi sıra gelmediği gibi onunla birlikte var olur. Dördüncüsü ise; ruhsal yenileme paradoksu ile türlü sıkışma ve gevşeme seviyelerindeki tüm bir geçmiş, her şimdiyle bir arada var olan şeydir.³⁴³

Süre'nin bir mi çok mu olduğu ile ilgili incelemeye geçmeden önce, bir ve çok arasındaki diyalektiğin felsefe tarihindeki izleğine kısaca bakmakta yarar var. Bir ve çok ilişkisi, Parmenides'in *Doğa Hakkında* adlı şiirindeki anlatımı ile felsefe tarihi içerisinde önemli bir tartışma alanı olarak süregelmiştir. “Vardır, hem de bir anlamda yoktur varolmaması, / Yoktur, hem de bir anlamda zorunludur varolmaması,”³⁴⁴ Deleuze'e göre Platon, Bir çoktur, çok birdir, Varlık yokluktur vs. diyenlere karşı çıkan ilk kişidir; Çoktaki “hangi” birlik, birdeki “hangi” çok?³⁴⁵ Platon'un bir ve çok diyalektiğine dair felsefi problemi, *Parmenides* diyalogunda çok net bir şekilde görülür. Bu diyalogun ikinci bölümünden [137c] itibaren karşımıza iki sekans çıkıyor. İlk sekansta [137c]; “Bir, birse, çok olmayandan başka bir şey olmasa gerek”³⁴⁶ ve ikinci sekansta [142b] ise; “Bir varsa varlıktan pay almaksızın var olabilir mi?”³⁴⁷ şeklinde ifade edilerek bunların sonuçları ele alınır. Tüm bu

³⁴² Deleuze, *Bergsonculuk*, ss.98-99

³⁴³ Deleuze, *Bergsonculuk*, s.101

³⁴⁴ Parmenides, *Doğa Hakkında (Şiir)*, Çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2015, s.23

³⁴⁵ Platon, *Philebos*, Çev. Sabri Esat Siyavuşgil, Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 1998, s.38

³⁴⁶ Platon, *Parmenides*, s.49

³⁴⁷ Platon, *Parmenides*, s.60

sekanslara bakıldığında Platon'un çelişkiye düştüğü varsayılabilir. Oysaki Platon'un burada Bir'e dair, her bir zaman aralığındaki aldığı durumun bir çelişki değil, aksine Bir'in, her bir sekansa karşılık gelen durumudur.³⁴⁸ Platoncu İdea'nın Bir şeklinde tezahür etmesidir: "Varlık, ya da Zaman, bir çokluktur; ama asla "çok" değildir, kendi çokluk türüne uygun olarak Bir'dir."³⁴⁹ Bir ve çok'un ilişkisindeki bu gelişim, varlığın nasıl türediği ile ilgilidir. Öyle ki burada varlığın Bir'den südur etmesinin felsefi kökenlerini görürüz. İdea'nın bir diferansiyel fark'tır. Bu onun çokluklar olduğunu söylemektir. Ve bu durumda her idea bir çokluk ve farklılıktır. Dikkat edilmesi gereken nokta ise; Deleuze'ün Bergson'u ele alırken, bir ve çok yerine, çokluk kavramını geçirmesidir. Çünkü Deleuze'e göre, çokluk kavramı bizi "Bir ve Çok" terimleriyle tahayyül etmekten kurtarır.³⁵⁰

Önemli olan, karışımın parçalara ayrılmasının bize iki tur "çokluk" olduğunu göstermesidir. Bunların biri uzay tarafından (ya da daha doğrusu, tüm nüansları göz önünde tutarsak, homojen zamanın saf olmayan karışımı tarafından) temsil edilir: Bu bir dışsallık, eşzamanlılık, bitişiklik, düzen, niceliksel farklılaşma, **derece farkı** çokluğudur, sayısal, **süreksiz ve edimsel** bir çokluktur. Diğeri ise saf surede kendini sunar; içsel bir ardışıklık, kaynaşma, örgütlenme, heterojenlik, niteliksel ayırım ya da **doğa farkı** çokluğudur, **virtüel ve sürekli** olan, sayıya indirgenemez bir çokluktur.³⁵¹

Deleuze'e göre felsefe tarihinde gerçek anlamda üç tür düalizm mevcuttur. Bu gerçek bir düalizm olup, felsefe tarihinde Descartes ve Kant ile iki kez görünür. Bunlardan ilki olan Descartes'in düalizmi: düşünen töz ve uzamlı töz şeklindedir. İkincisi, Kant ile ortaya çıkan ise, öznel düalizm olup, artık öznenin yetileri olan: alımlayıcılık ve kendiliğindenlik şeklindedir. İkinci düalizm ise; monizme ilerleyen yolda ortaya çıkan geçici bir düalizmdir. Bu da Spinoza ve Bergson'da ortaya çıkacaktır. Üçüncü bir düalizm daha vardır ki, Deleuze kendisi için önemli olanın bu olduğunu belirtir. Bu monist, bir ya da çok'a giden değil, çokluk'un kendisidir.³⁵²

³⁴⁸ Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s.88

³⁴⁹ Deleuze, *Bergsonculuk*, s.126

³⁵⁰ Deleuze, *Bergsonculuk*, s.84. Bu konu ile ilgili olarak bilhassa Alain Badiou'nun *Varlığın Uğultusu: Deleuze kitabına bakılabilir*. Badiou ve Deleuze arasında geçen, Bir ve Çok arasındaki ilişkiselliğin farklı değerlendirilmesine yönelik önemli mektuplaşmalardır.

³⁵¹ Deleuze, *Bergsonculuk*, s.78

³⁵² Gilles Deleuze, *Foucault Üzerine Dersler: Bilgi*, Çev. Ayşegül Baran, Otonom Yayınları, İstanbul, 2019, ss.243-249

Deleuze, *Fark ve Tekrar* kitabının Farkın İdesel Sentezi bölümünde, İdeaları, diferansiyel matematiğin tarihi yönünden incelemesinde; diferansiyel felsefenin ezoterik tarihinin ikinci anı olan ve Bergsoncu felsefenin altında yatan kişi olarak, mistik, mesihçi ve matematikçi, Polonyalı filozof Hoëne Wronski (1778-1853)'yi ele alır. Wronski, Bergson'un *Yaratıcı Tekamül* kitabının organik yaşam fikrine karşılık, kendi organik olmayan yaşam fikrini öne sürer. “İşte bu gözle bakıldığı zaman hayat bir tohumdan diğerine gelişmiş bir organizma vasıtasıyla geçen bir akışı andırıyor.”³⁵³ Francis Warrain, Wronski'nin eserlerini derleyen ve onun üzerine çalışan bir filozoftur. Warrain'e göre, Wronski'nin felsefesini bir 'dirimselci matematik' olarak kabul etmek gerekir. Warrain, Bergson'un yaşamsallığın doğasını yanlış anladığını, bunu metafiziksel bir yaşam mefhumu üzerinden organizmayı şemalandırdığını belirtir. Aksine Wronski, yaşamı organik olmayan rezonans yönünden ele alır.³⁵⁴ Organsız beden diğer tarihsel anı; Bergsoncu süre kavramında kendini ifade eder. Bergson'dan önce bu durum Spinoza'da mevcuttur. Deleuze, *Ethica*'nın beşinci kitabı olan Aklın Kudreti ve İnsanın Özgürlüğü bölümünü, özellikle olağanüstü diye vurgular. Spinoza *Ethica*'nın bu kitabının 23. Önermesinde süre ile ilgili şöyle der: “İnsan zihni bedenle birlikte tümden yok olamaz; çünkü ondan geriye ezeli ve ebedi olan bir şey kalır.”³⁵⁵ Spinoza bu önermesini, altına düştüğü notta açıklar: Bedenden önceki varoluşumuzu hatırlayamadığımız gibi, beden böyle bir varoluşun izini yüklenmez, ancak buna rağmen ezeli ve ebedi olduğumuzu biliriz. Çünkü zihin bunları anladığı kadar kavrar ve hisseder.³⁵⁶ Spinoza için sürenin anlamı; var olmanın belirsiz şekilde süregidişidir.³⁵⁷ Deleuze'e göre süre; bir geçiş olup, yaşanmış ve yaşanılanmış olan, sadece yaşandığı ölçüde, bir şeyden başka bir başkasına geçiştir. Bu anlamda, Spinoza'ya cevap verecek kişi Bergson olmuştur. Ve sürenin Bergson tarafından kavranışı tamamen Spinoza'nın süre anlayışına denk düşer.³⁵⁸

³⁵³ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s.98

³⁵⁴ Christan Kerslake, “Hoëne Wronski ve Francais Warrain”, *Deleuze'ün Felsefi Mirası*, ss.195-219

³⁵⁵ Spinoza, *Ethica*, s.346

³⁵⁶ Spinoza, *Ethca*, s.347

³⁵⁷ Spinoza, *Ethica*, s.82

³⁵⁸ Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s.56

Yukarıda da belirtildiği gibi, süre-bütün ilişkisi içerisinde ele alındığı şekliyle, süre, organsız bir bedendir. Organsız beden, süre-bütün bağlamında açık olandır. Spinoza ve Bergson'da sürenin büyük özdeşliği böylelikle vücut bulur.

3.6. SPİNOZA

Deleuze okumalarının başat aktörlerinden biri olan Spinoza, her zaman onun kalbinde olan biridir. Deleuze'e göre Spinoza filozofların prensi olup, içkinlik felsefesinin en büyük filozofudur. Ama bu durumda bile Deleuze, Spinoza'nın büyüklüğünün henüz anlaşılmadığını belirtir. "Felsefe tarihi düzgüleri içinde en ciddi biçimde Spinoza üzerine çalıştım, ama o bana, ne zaman okusam sırtımdan beni iten bir rüzgâr etkisi, büyücünün çatalını size taktığı etkiyi yaptı. Spinoza, onu, ben dahil, anlamaya başlayamadık."³⁵⁹ Yukarıda Duns Scotus ile değinilmeye çalışılan varlık ve onun tekanlamlılığı üzerininin diğer büyük uğrağı Spinoza'dır. Bu konuya ele almadan önce, Deleuze'ün Spinoza okumalarında önem verdiği kavramlara bakmakta büyük yarar vardır.

Spinoza düşüncesinin anlaşılmasında yardımcı olacak temel önemdeki kavramlarına bakmak, böyle bir filozofun daha başta yanlış anlaşılmasını önlemek içindir. Spinoza'nın terminolojisinde öne çıkan iki kavram *affectus* ve *affectio*; Deleuze'ün Spinoza üzerine verdiği derslerin ilkinde, üzerinde önemle durduğu ve çevirmenlerin yaygın olarak bu iki kavramı aynı kabul edip tek bir sözcükle karşılamalarına karşı uyarıda bulunularak açılır. Çünkü bir filozofa karşı yapılacak en büyük haksızlık onun seçmiş olduğu kavramların üzerinde dikkatle durmamaktır. Oysa bir filozof, iki ayrı kavram kullanıyorsa bunun bir anlamı vardır. Dolayısıyla Spinoza çevirilerinde, *affectio*; duygulanış, *affectus*; duygu olarak karşılanmaktadır.³⁶⁰ Deleuze'ün Spinoza terminolojisine dikkati çekmesinin nedeni, fikir ile duygu arasındaki ayrıma başvururken netlik kazanır. Onun için burada *Ethica*'yı incelerken birinci bölümün meselesi olan Tanrı'dan ziyade, *Ethica*'nın ikinci bölümü olan Zihnin Doğası ve Kökeni ile üçüncü bölümü Duyguların Doğası ve Kökeni ile başlanılacaktır. Çünkü Spinoza'da bir fikrin ve duygunun ne anlama geldiğini belirlemek çalışmanın bundan sonraki ilerleyişinde önemli olacaktır.

³⁵⁹ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.31

³⁶⁰ Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s.10

Deleuze fikir ve duygu arasındaki ayrımın ve ilişkinin anlaşılmasının Spinoza'nın felsefesinde önemli olduğunu belirtir.

Spinoza'da bir fikir asla bir duygu olmadığı gibi, duyguların da bir fikri vardır. Dolayısıyla Spinoza'da fikir ve duygu özdeşliği kurulması, daha başından itibaren onun felsefesine girişte yanlış anlamalara sebebiyet verecektir. Bir fikir temsili olan bir düşüncedir. “Fikirden kastım, düşünen bir şey olan zihnin biçimlediği zihinsel kavram.”³⁶¹ Oysa duygu ise, temsili olmayan bir düşünme biçimidir. “Duygu derken, bedenın etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedenın değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri kastediyorum.”³⁶² Örneğin; âşık olmak, umut etmek vs. gibi ifadeler, ne kadar belirsizmiş gibi gözükse de esasen bu tip ifadelerde de bir fikir vardır. Ama yalın halde ele alındığı şekliyle aşk, umut vs. duyguların bir temsilliyeti yoktur. “Sevgi, arzu ya da bu türden ruhsal duygu adını verdiğimiz düşünme tarzları, bir bireyde sevilen, arzu edilen ya da bunun gibi bir şeyin fikri doğmadan oluşmaz. Oysa bir fikir herhangi bir düşünme tarzı oluşmadan da doğabilir.”³⁶³ Spinoza'da bir fikir, her zaman duygudan önce gelir. Bu duygumuz ne kadar belirlenemez olursa olsun, onun bir fikri vardır. Ama bu demek değildir ki, bir fikir duygudur.³⁶⁴ Fikrin de bir duygu olarak ele alınması, daha başından itibaren analizi yapılmaya çalışılan durumu çökartecektir.

Genel olarak fikrin bu temsili olma biçimi nesnel bir gerçeklik olsa da bir de onun biçimsel gerçekliği vardır. Tanrı fikrinin nesnel gerçekliği, tanrıyı temsil etmesinden dolayıdır ama Tanrı fikrinin kendisi de bizatihi kendisidir. Bu nedenle insanda bir Tanrı fikri varsa, bu durumda biçimsel bir Tanrı fikri de olmak zorundadır. Yani fikir ile fikrin nesnesi arasında fark bulunur.³⁶⁵ O zaman sadece her fikir bir şeyin fikri demek yetmediği gibi, kendisi de bir fikir olduğu için fikrin biçimsel bir gerçekliği vardır. Fikirlerin belli bir gerçeklik veya yetkinlik derecesi olduğu gibi, bu onların temsil ettiği nesnelere ilişkilidir. Fikirlerle dair bahsedilen biçimsel gerçeklik onların içsel karakterinin oluşu ile alakalıdır. Fikirlerin nesnel

³⁶¹ Spinoza, *Ethica*, s.157

³⁶² Spinoza, *Ethica*, s.151

³⁶³ Spinoza, *Ethica*, s.161

³⁶⁴ Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, ss.10-11

³⁶⁵ Spinoza, *Kısa İnceleme*, Çev. Eylem Canaslan, Dost Yayınları, Ankara, 2015b, s.28

gerçekliği, temsilliyeti açısından ise, onların dışsal karakteri ile ilgili olmalarıdır. Dışsal ve içsel karakterler birbirleriyle irtibatlı olabilir. Ancak bunların ikisi de birbirlerine indirgenemez iki ayrı şeylerdir. Temsilliyetleri açısından, Tanrı ve kurbağa fikirlerinin farklı nesnel gerçekliklere tekabül ettikleri gibi, içsel ve biçimsel gerçeklikleri de aynı değildir.³⁶⁶

Descartes *Yöntem Üzerine Konuşma*'da, mantık kurallarından hareket etmeyerek, kendisinin belirleyeceği dört kural ile açık ve seçik bilgiye ulaşmanın metodolojisini belirleyecektir.³⁶⁷ Descartes'te apaçık görünen açık ve seçik bir fikir, Spinoza içinde geçerli doğru bir fikirdir ve bundan öteye gitmek mümkün değildir. Spinoza'da Descartes gibi, açık ve seçik fikirlerin yanlış olduğunu düşünmez. "Doğru bir fikri olan kimse aynı zamanda doğru bir fikri olduğunu da bilir, dolayısıyla bildiği şeyin hakikatinden kuşku duymaz."³⁶⁸ Ancak Spinoza, bu açık-seçik fikir yerine, upuygunluk fikrini geçirir.³⁶⁹

Spinoza, Aristoteles ve Aziz Thomas'ta insan doğasının özüne yönelik yaklaşımları olan; Varlık, Şey, Herhangi bir şey gibi aşkın ifadeleri *Ethica*'da inceler. Spinoza'ya göre bu gibi tümel kavramlar oluşturmamızda üç bilgi türü ayırt edilir. Birinci bilgi türü ya da sanı, hayal gücüdür. Bunlar, duyularımız aracılığı ile edinilen rastgele bulanık bilgiler ve simgeler aracılığı çağrışım yaratan bilgilerdir.³⁷⁰ Deleuze, bu upuygun olmayan bir fikrin, aynı zamanda ifade edici-olmayan fikir olduğunu söyler.³⁷¹ Bunlar birbirlerine dışsal karşılaşmaların etkilerinin bilgisidir. İkinci bilgi türü ya da akıl; şeylerde bulunan ortak özellikler nedeniyle edinilen upuygun fikirdir. "Upuygun fikir kendi nedenini ifade eden ve bizim kendi gücümüzle açıklanan fikirdir. Upuygun-olmayan fikir ise, ifade edici olmayan ve açıklanmayan fikirdir: henüz ifade olmamış bir izlenim; henüz açıklama olmayan imleme."³⁷² Bu ikinci bilgi türü, Deleuze'ün Spinoza okumasında öne çıkardığı diğer bir kavram olan ortak mefhumlar ile beraber ifade düzlemine açılmamızı sağlayacaktır. "Bize doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi öğreten birinci tür bilgi değil,

³⁶⁶ Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, s.12

³⁶⁷ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, ss.63-65

³⁶⁸ Spinoza, *Ethica*, s.267

³⁶⁹ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.154

³⁷⁰ Spinoza, *Ethica*, s.267

³⁷¹ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.154

³⁷² Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.154

ikinci ve üçüncü tür bilgidir.”³⁷³ Bilgi türlerindeki asıl ayırım bu ortak mefhumlar dolayısıyla başlar. Bu upuygun-olmayan göstergeler dünyasından çıkmamıza neden olur.³⁷⁴ Bu nedenle ikinci tür bilgiden, üçüncü tür bilgiye geçişimizi sağlayan ortak mefhumlardır. Tanrı fikrine ulaşmanın da yolu bu olacaktır. Üçüncü bilgi türü ise; sezgisel bilgidir. “Bu bilgi türü, Tanrı'nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin bire bir fikirden şeylerin özüne ilişkin bire bir bilgiye değin uzanır.”³⁷⁵ Ortak mefhumlar üç özelliği ile öne çıkar; zorunluluk, mevcudiyet ve sıklıktır.³⁷⁶ Ortak denildiğinde, dikkat edilmesi gereken nokta ise, bunun genel ve her kipe uygulanabilir olması değildir. Daha ziyade ortak, tekanlamlılıktır. Keza sıfatlarda öyledir.³⁷⁷

Deleuze *Spinoza ve İfade Problemi* adlı kitabının giriş kısmında, ifadenin rolü ve önemine dair açıklama ile başlaması, Spinoza felsefesindeki töz, sıfat ve kiplere ilişkin güçlüklerin aşılmasında hayati bir kavram olarak ele alınmasından dolayıdır. Deleuze birinci bölümde de görüldüğü üzere, kavramın hangi problem karşılık geldiğinin üzerinde ısrarla durur. Spinoza’da ifade problemi, *Ethica*’nın anlaşılmasında çok önemli bir mefhumdur. İfade eden fikri, ileride görüleceği gibi, Duns Scotus’un varlığın tekanlamlılığı önermesine karşılık gelir. Deleuze ifade probleminin önemine vurgu yapar ve ifadenin tarihsel açıdan südur ile aynı şekilde ele alınmaması gerektiğini belirttiği gibi, Spinoza’da bunun dikkate alınmadığı ve bunda ancak südur demenin bir başka biçimini gördüklerini söyler.³⁷⁸ Yeni Platonculuğun son temsilcilerinden olan Plotinus tarafından ortaya atılan, her şeyin Bir’den türemesi, taşması aynı zamanda etkisini İslam felsefesi filozofları üzerinde de gösterecek olup, südur teorisinin ortaya çıkmasına neden olacaktır. Plotinus *Ennadlar* adlı kitabında, Bir’in varlık olmadığını, varlığın var olması için, Bir’in varlığın türeticisi olduğunu söyler.³⁷⁹

Bundan dolayı, Spinoza okumalarındaki temel yanlışlarından biri, onun *Ethica*’da Tanrı ya da töz’e ilişkin tümdengelim bir yöntem benimsediğine dair olmasıdır. Oysa ifade eden fikri olarak Tanrı düşüncesinin başlangıçta değil,

³⁷³ Spinoza, *Ethica*, s.129

³⁷⁴ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, ss.292-293

³⁷⁵ Spinoza, *Ethica*, s.128

³⁷⁶ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.298

³⁷⁷ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.303

³⁷⁸ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.20

³⁷⁹ Plotinus, *Ennadlar*, Çev. Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa, 1996, s.21

Ethica'nın altıncı önermesinde ortaya çıktığı görülür. “Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü.”³⁸⁰ Spinoza’da ifade eden fikri, yeni Platonculukta ya da daha sonra İslam felsefesinde kendini teorileştiren südür ile alakalı olmayıp, *Ethica*'nın tüm o görkemli estetiğini kazanmasına neden olur. İfade fikri, Spinoza'nın töz, sıfat ve kip üçlemesini bir içkinlik düzleminde açıklamasını hazırlayarak, onlara bir tutarlık kazandırır. Peki, burada önem kazanan içkinlik düzleminde ne anlaşılması gerekir?

İçkinlik düzlemi düşünülmüş ya da düşünülebilir bir kavram değil, ama düşüncenin imgesidir; düşünmenin, düşünceyi kullanmanın, düşünce içinde yol almanın ne anlama geldiğine ilişkin olarak düşüncenin kendine verdiği bir imge...³⁸¹

İçkinlik düzlemi, düşüncenin dogmatik imgesine karşın, düşüncenin bir imgesidir. Doğal olarak burada içkinlik düzleminde ifade edilen Spinoza'nın, töz, sıfat ve kip'e ilişkin ne anladığını açıklamakta yarar vardır. Spinoza *Ethica*'sının birinci bölümü olan Tanrı başlığında sekiz tanımlama yapar. Bunlardan üçüncü tanımında, töz kavramı hakkında; “Töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi anlıyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi”, dördüncü tanımda sıfat'a ilişkin; “Sıfat derken anladığım, aklımızın tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır” açıklamasında bulunur. Beşinci tanımda ise, tavır (kip) ile ilgili olarak; “Tavır derken tözün hallerini anlıyorum; yani başka şeyde olan ve hatta bu başka şey aracılığıyla kavranan şeyi” şeklinde olup, töz, sıfat ve kip'ten ne anladığını açıklar.³⁸² Bu tanımlamalardan anlayacağımız, başka bir aracılığa gerek kalmadan, tözün kendini ifade ettiğidir. İfade; töz, sıfat ve öz olarak sunulduğunda, töz kendini ifade edendir. Sıfatlar birer ifadedir. Öz ise, ifade edilir.³⁸³

Töz, sıfat ve kip üçlemesinin temel problemiği, ifade eden şeklinde ele alındığı zaman anlaşılır bir durum ortaya konur. Tözün özü ya da özellikler sıfatlar iken, sıfatların gerçeklikteki görünüşleri ise, kiplerdir. Zihinsel tözün sıfatlarından

³⁸⁰ Spinoza, *Ethica*, s.33

³⁸¹ Deleuze – Guattari, *Felsefe Nedir?* s.40

³⁸² Spinoza, *Ethica*, s.33

³⁸³ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.29

biri düşünce iken; “Düşünce Tanrı'nın bir sıfatıdır; yani Tanrı düşünen varlıktır.”³⁸⁴, fiziksel tözün diğer bir sıfatı da uzamdır; “Yer kaplama Tanrı'nın sıfatlarından biridir; başka deyişle, Tanrı yer kaplayan varlıktır.”³⁸⁵ Ancak Tanrı'nın sıfatları, her şeyi bilen ve her şeye kadirken, Tanrı'nın bir kipi yoktur.³⁸⁶ Deleuze bu durumu, *Spinoza Üstüne On Bir Ders* adlı kitabında beyaz duvar örneği ile anlatır. Beyaz duvar üzerine Pierre ve Paul adında iki adam çizilsin. Soru şudur: Spinoza'ya göre özler tekil ise, beyaz duvara Pierre ve Paul çizilmeden, beyaz duvarda Pierre ve Paul nasıl ayırt edilebilir? İşte burada beyaz duvar, Spinoza'nın sıfatına karşılık gelir. Dolayısıyla kipler, sıfattan iki şekilde husule olur. İlk sıfattan içerilmiş oldukları için, içkin bir varoluş; diğer tarafta sürmekte oldukları için, süren bir varoluş. Bu nedenle Pierre ve Paul ile hemhal olmayan Pierre ve Paul özleri olacaktır. Peki beyaz duvar çizilmeden bir şeklin varolma kipi olur mu? Bu şekil, beyaz duvardan nasıl ayırt edilir?³⁸⁷ Bu ayrımı gerçekleştirecek olan şey, Deleuze'ün *Fark ve Tekrar* kitabında kavramsallaştırdığı, iki potansiyel arasındaki yeğinlik farkını harekete geçiren ‘karanlık öncü’dür. “Varolmayan tekil şeylerin ya da tavırların fikirlerinin Tanrı'nın sonsuz fikrinde bulunduğu, tıpkı tekil şeylerin ya da tavırların biçimsel özlerinin Tanrı'nın sıfatlarında bulunduğunu idrak eder gibi idrak etmeliyiz.”³⁸⁸ İşte Deleuze'ün kavramsal dünyasında önemli olan *yeğinlik* kavramı burada daha anlaşılır bir hal alır. Bu şeklin içsel farkı, beyaz duvarın yeğinlikleridir. Burada yeğinlikler diferansiyel olup, yeğinlik farkı ifadesinin sadece bir totoloji olduğu belirtilmelidir.³⁸⁹

Spinoza'da öne çıkan şey, tözlerinin ikili gibi görünmesi değildir. Buradaki ayırım sayısal ve gerçek ayırımın bir ikiliği değildir. Çünkü sayısal ayırım hiçbir şekilde gerçek bir ayırım olmadığı gibi; tersinden söylenirse, gerçek ayırım da hiçbir zaman sayısal değildir.³⁹⁰ Bu Duns Scotus tarafından da ele alınan şekilsel ayırım

³⁸⁴ Spinoza, *Ethica*, s.83

³⁸⁵ Spinoza, *Ethica*, s.84

³⁸⁶ Todd May, *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?* Çev. Sercan Çalıcı, Kolektif Yayınları, İstanbul, 2018, s.53

³⁸⁷ Deleuze, *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, ss.169-175

³⁸⁸ Spinoza, *Ethica*, s.89

³⁸⁹ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, ss.294-295

³⁹⁰ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.36

teorisinin Spinoza’da geliştirilmesidir. Töz için olmakla beraber tekanlamlı olup; bu da meydana çıkarılan oluş ve değişim ile tek bir sesi ifade eder.³⁹¹

Deleuze’ün Spinoza okumasında öne çıkan diğer bir önemli kavram; paralelizmdir. Platon’da ortaya çıktığı haliyle töz problemi düalist olup, ruh ve beden farklı ve ayrılabilir olduğu şeklindedir. Aristoteles’te ise töz ne düalist ne de materyalisttir. Platon ve Aristoteles felsefelerindeki farklı töz kavramları, Descartes’e kadar uzanan bir felsefi gelenek oluşturur. Bu durumda töz’ün, Aristoteles’te ne anlama geldiğine bakılmasında yarar vardır.

...tözün üç anlamı vardır: bunlardan biri biçim; bir başkası madde; nihayet, bir diğeri ikisinin bileşimi demektir; çünkü madde güç ve biçim entelekheia’dır ve diğer taraftan madde ve biçimin bileşimi burada canlı varlık olduğundan, beden ruhun entelekheia’sı olamaz; belli bir nitelikteki beden entelekheia’sı ruhtur. Sonuç olarak düşünürler, ne ruhun bedensiz, ne de bir beden (ruhsuz ç.n.) olmadığını sanmakta haklılar: Çünkü ruh bir beden değil; fakat bedenin herhangi bir şeyidir. Bu nedenle ruh, bir bedende ve belirli nitelikli bir bedende bulunur...³⁹²

Deleuze’e göre, bu felsefi gelenek içerisinde Spinoza’ya -Aristoteles’in töz kavramına yakın dursa da- töz kavramında ortaya çıkan güçlükleri aşmak için, paralelizm kavramı yardımcı olur.³⁹³ Ancak bu kavram, Spinoza tarafından kullanılmamıştır. Aksine bu kavramı icat eden Leibniz’dir.³⁹⁴ Dolayısıyla, Spinoza felsefesindeki paralelizm kavramının nasıl işlediğini anlamak için, Descartes’e dönmekte fayda vardır. Descartes, iki tözün varlığını onayladığı gibi, gerçek ayrımı da bir sayısal ayırım olarak sunar.³⁹⁵ Spinoza için, Descartes felsefesi bu açıdan düalist bir problem meydana getirir. Yani Descartes’in varlık anlayışı, düşünen töz ve maddi töz diye ayrılan ve bunların birbirine indirgenemezliği çerçevesinde gelişen bir dikotomidir: “*Her cevherin temelli bir sıfatı vardır, ruhunki düşünce, cisminki uzamdır*”³⁹⁶ Descartes’in düalist problemi, zihin ve beden hiyerarşisi bağlamında

³⁹¹ Nathan Widder, *Deleuze’den Sonra Siyaset Teorisi*, Çev. Fahrettin Ege, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2014, s.47

³⁹² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ss.81-82

³⁹³ Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.164

³⁹⁴ Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s.111

³⁹⁵ Michael Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, s.121

³⁹⁶ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul, 1997, s.60

özdeş olmadığı, birbirinden bağımsız varoluşa sahip oldukları şeklinde ifade edilebilir.

... ben bütün doğası ya da özü düşünmekten ibaret olan ve varolmak için ne bir mekâna ihtiyaç duyan ne de mekânsal herhangi bir maddi bir şeye ya da bir bedene bağlı olan bir şeyim, yani bir tözüm. Buna göre, Ben, yani beni yalnızca ben yapan zihninin, bedenden tamamen ayrı bir şey ve üstelik onu bilmek bedeni bilmekten daha kolay; beden mevcut olmamış olsa bile, o şimdi neyse hep öyle olmayı sürdürebilir.³⁹⁷

Oysa zihin ve beden arasında hiçbir ayırım olmadığı gibi, zihnin bedenden ayrı düşünülmesi de olanaklı değildir. “Fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır”³⁹⁸ Ayrıca paralelizm, zihin ve beden arasındaki nedensellik irtibatının yadsınması olmadığı gibi, ikisi arasında birbirlerine göre üstün olma durumunu da engeller. “İnsan zihnini fiili olarak kuran ilk öge, fiilen var olan tekil bir şeyin fikrinden başkası değildir.”³⁹⁹ Spinoza buna karşın kendi panteist görüşünü, tanımı gereği tek olan töz’ü, Tanrı olarak belirtir ve Kartezyenizm’in karşısına tekçi doğa ve tanrı özdeşliği ile çıkar. Dolayısıyla bu düalist probleme yönelik güçlüğü aşmak için Deleuze, paralelizm kavramını öne çıkarır. Ve Spinoza felsefesinde düalist olarak görünen tözün, esasen düalist olmadığını, aksine bunun paralel olduğunu söyler.

Deleuze’ün Spinoza okumasında öne çıkardığı diğer bir önemli nokta, Spinoza’nın ‘bir beden neler yapacağını bilmiyoruz’ sözcüsidir. Spinoza dışında daha önce hiçbir filozof bedene önem vermemiştir.

Şimdiye kadar hiç kimse bedenin neler yapabileceğini onlara göstermemiş, başka deyişle hiç kimse kendi deneyimleriyle bedenin zihinden hiçbir etki almadan, sadece cisimsel olarak düşünülen doğanın yasalarına bağlı olarak neler yapabileceğini ya da neler yapamayacağını henüz öğrenmemiş. Çünkü hiç kimse bedenin bünyesi hakkında onun bütün işlevlerini açıklayabilecek bir bilgi donanımına sahip değil henüz.⁴⁰⁰

³⁹⁷ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, ss.97-99

³⁹⁸ Spinoza, *Ethica*, s.87

³⁹⁹ Spinoza, *Ethica*, s.93

⁴⁰⁰ Spinoza, *Ethica*, s.325

Spinoza'da bedene yönelik iki temel soru öne çıkar. Bunlardan ilki; "bir beden yapısının (fabrica) ne olduğu?" iken, diğeri ise; "bir beden ne yapabilir?" şeklindedir. Deleuze ise, bu iki soruyu ayrı değil, eşdeğer olarak görür. Deleuze bu sorulara yönelik cevabı Antonin Artaud'da bulacaktır. "Vücut, derinin altında, çok ısınmış bir fabrikadır, / ve, dışarıda, / hasta parlamaktadır, / ışıltılamakta, / bütün gözenekleriyle, / ki patlak. / işte bir manzarası / van Gogh'un / öğle vakti."⁴⁰¹ Beden'e yönelik Spinoza'nın bu yaklaşımı, aynı zamanda Deleuze'ün Antonin Artaud'un şiirindeki organsız beden kavramının yeniden yaratımına kadar giden sürecin kesişimidir.

Anatomisini yeniden düzenlemek için diyorum.
İnsan hasta, yapılışında arıza var çünkü.
Çıplak bırakmaya karar vermeli onu, ölesiye kaşınmasına
yol açan şu hayvancığı söküp almak
için,
tanrıyı
ve tanrıyla birlikte,
onun organlarını.
Çünkü, isterseniz zincire vurun beni,
ama bu organdan daha lüzumsuz şey yoktur.
Organsız bir beden hazırladığımızda
bağımsız işleyen parçalarından kurtarıp hakiki
özgürlüğünü geri kazandırmış olacaksınız ona⁴⁰²

Artaud'un kullanmış olduğu organsız beden kavramı, Deleuze'ün *Anlamın Mantığı* ve Guattari ile birlikte ilk kitapları olan *Anti-Ödipus*'ta geliştirilir. Ve daha sonra, *Bin Yayla* kitaplarının altıncı bölümü olan *Kendimizi Nasıl Bir Organsız Bedene Yapabiliriz?* bölümünde ayrıca ele alınır. Bu bölümde Deleuze ve Guattari, organsız beden için Castaneda'nın *Erk Öyküleri* adlı kitabının Tonal ve Nagual başlıklı bölümüne referans verirler. Tonal diye bahsedilen, organize olmuş her şey iken, nagual ise, bir organsız bedendir.⁴⁰³ Nagual bir organsız beden olduğu gibi,

⁴⁰¹ Antonin Artaud, *Van Gogh, Toplumun İntihar Ettirdiği*, Çev. Ahmet D. Soysal, Nisan Yayınları, İstanbul, 1991, s.48

⁴⁰² Antonin Artaud, *Tanrı Yargısının İşini Bitirmek İçin*, Çev. Esra Özdoğan, Sel Yayınları, İstanbul, 2002, s.43

⁴⁰³ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*, s.162

aynı zamanda Spinozacı töz kavramına karşılık gelir: "...*nagual* yalnızca etkidir. *Tonal*, doğumla başlar, ölümle son bulur, ama *nagual* hiç bitmez."⁴⁰⁴ Spinoza'nın *Ethica*'sı, organsız bedeninin harika bir tezahürüdür.⁴⁰⁵

Organsız beden, sözün en Spinozacı anlamıyla içkin tözdür; ve kısmi nesnelere, gerçekten de ayrı oldukları ve bu yüzden birbirlerini dışlayamadıkları veya olumsuzlayamadıkları ölçüde tam olarak ona ait olan onun nihai sıfatları gibidir.⁴⁰⁶

Deleuze ve Guattari'nin organsız bedeni, organlara karşı değildir. O, organların öğürtlenmesi olan organizmaya karşıdır. "Onun için Spinoza'nın tözü nihai OsB'dir: hiyerarşik olmayan bir mekânda, hepsi birbiriyle eşit (varlığın tek-anlamlılığı) bir kaotik (organlar) çokluğunun/ yığınının (*multitude*) yüzmesi. . ."⁴⁰⁷ Burada dikkat edilmesi gereken husus, organsız bedeninin bir töz olmadığı –Spinozacı anlamda içkin bir töz'dür- ama bunun tersinin, yani töz'ün kendisinin bir organsız beden olduğudur. Organsız beden bir tanrı da değildir ama tanrı bir organsız bedendir.⁴⁰⁸

Tüm bu kavramsal coğrafyaların birbirleriyle olan bağlantıları, kesişimleri, ihlalleri ve sıçramaları, yukarıda değinildiği gibi, Duns Scotus'un varlığın tekanlamlılığı ile örtüşür. Ancak Duns Scotus'ta varlık tekkesli düşünülmesine karşın, tekkesli varlık yansız olarak, sonlu/sonsuz, tekil/tümel ve yaratılmış/yaratılmamışa kayıtsız kabul edilir.⁴⁰⁹ Oysa tekkesli varlık Spinoza'da yansız olmayıp ifade eden olur.⁴¹⁰ Çünkü varlığın tekanlamlılığı, Spinoza'da kendini ifade eden içkinlik düzlemidir. "Tekkesli varlığı nötr veya farka kayıtsız olarak düşünmek yerine, onu saf bir olumlamanın nesnesi haline getirir. Tekkesli varlık biricik, evrensel ve sonsuz tözden ayrılamaz olur: *Deus Sive Natura* olarak ortaya konur."⁴¹¹ Spinoza'nın içkinlik düzlemi, töz, sıfat ve kiplerin, kendini ifade kavramı ile açtığı bir organsız bedendir.

⁴⁰⁴ Carlos Castaneda, *Erk Öyküleri*, Çev. Nevzat Erkmén, Söz Yayınları, İstanbul, 2000, s.147

⁴⁰⁵ Deleuze – Guattari, *A Thousand Plateaus*, s.153

⁴⁰⁶ Deleuze – Guattari, *Anti-Ödipus*, s.469

⁴⁰⁷ Slavoj Žižek, *Bedensiz Organlar*, Çev. Umut Yener Kara, Monokl Yayınları, İstanbul, 2013, s.18

⁴⁰⁸ Deleuze – Guattari, *Anti-Ödipus*, s.28

⁴⁰⁹ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.67

⁴¹⁰ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.69

⁴¹¹ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.67

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. FELSEFE İÇİN BİR PROGELEMANA: NOOLOJİ

*Yalnızca içimizde temaşa eden bu küçük binlerce şahit sayesinde
“benliğimizden” bahsedebiliriz: ben diyen her zaman bir üçüncü taraftır.*

Deleuze

Deleuze, *Fark ve Tekrar* kitabına yazdığı önsözde bir felsefe kitabının, istisnai bir polisiye roman, bölgesel bir soruna çözüm bulmak için kavramların belirttiği çalışma alanlarına karışan ya da bir tür bilimkurgu kitabı olması gerektiğini, çünkü meselelerle beraber kavramların da başkalaştığını belirtir. *Önsöz*'de belirttiği diğer husus, artık alışlagelen tarzda bir felsefe kitabının yazılamayacağı bir zaman dilimine girilmiş olduğudur.⁴¹² “Felsefe tarihi daima felsefede iktidarın ve düşüncenin casusu oldu. Baskıcı rolünü yükledi: Platon’u, Descartes’i, Kant ve Heidegger’i, şunun bunun onlar üzerine çıkan kitaplarını okumadan, nasıl düşünebilirsiniz?”⁴¹³ Deleuze, felsefede giriştiği uzun çıraklık yıllarından sonra yaptığı çalışma olan *Fark ve Tekrar* kitabı akademik bir tarzda yazılmış doktora tezidir. *Fark ve Tekrar*'ın temel tezi, Kant'ın kopernik devriminin gerçek doğasını ortaya çıkarmaktır.

Özdeşliğin birincil olmaması, ilke olarak ama ikincil bir ilke olarak, sonradan *olmuş [devenu]* bir ilke olarak varolması; *Fark*'ın etrafında dönmesi... İşte farkı daha baştan özdeş olarak ortaya konmuş genel bir kavramın boyunduruğunda tutmak yerine ona kendine ait bir kavramın olanağını açan bir Kopernik devriminin tabiatı budur.⁴¹⁴

Bu kitabın mimarisi; Giriş bölümü: Tekrar ve Fark, Birinci bölüm: Kendi İçinde Fark, İkinci bölüm: Kendi İçin Tekrar, Üçüncü bölüm: Düşünce İmgesi, Dördüncü bölüm: Farkın İdesel Sentezi, Beşinci bölüm: Duyumsalın Asimetrik

⁴¹² Deleuze, *Fark ve Tekrar*, ss.17-18; *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler (1953-1974)*, s.222

⁴¹³ Deleuze- Parnet, *Diyaloglar*, s.27

⁴¹⁴ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.69

Sentezi ve Sonuç bölümü: Fark ve Tekrar başlıklı şeklindedir. Deleuze, kitabın üçüncü bölümü olan düşünce imgesini, aynı zamanda kitabın gerçek konusu ve dolayısıyla felsefeye bir giriş olduğunu belirtir. Dolayısıyla bu çalışmada bu bölüm ele alınacaktır.

Bu düşünce imgeleri incelemesine nooloji adını vereceğiz, felsefeye hazırlık olarak. Fark ve Tekrar'ın gerçek konusu budur, düşüncenin imgesindeki postülaların doğası.⁴¹⁵

Bu bölümde tekrardan başa dönülüyor görünmesine karşın, esasen bu bir başlangıca dönmek olmadığı gibi, daha önce de belirtildiği üzere rizomatik bir çalışmanın şeklidir. Bu bölüme kadar genel olarak, Deleuze'ün fark kavramı üzerinde ağırlıklı olarak durulmuştur. Dolayısıyla burada dikkat çekilmesi gereken diğer kavram: *Tekrar*'dır. Çünkü "*Fark iki tekrar arasında yatar.*"⁴¹⁶ Deleuze göre, tekrarın ele alınabilmesinde önemli olacak şey; zamandır. Daha önce Deleuze'ün Bergson'da geçmiş ve şimdi üzerine analizinde ortaya koyduğu gibi bu kitabın ikinci bölümü olan Kendi İçin Tekrar bölümünde zamanın üç sentezi ile tekrar kavramını ilişkilendirerek yeniden ele alır. Birinci sentez; günler, mevsimler, aylar, yılların olduğu, dairesel zamandır. Bu döngüsel zamana dair kozmolojik anlayış, ilk olarak Platon'un *Timaios* diyalogunda Demigorus ile karşımıza çıkar.

Gerçekten gök doğmadan önce, günler, aylar, yıllar yoktu, bunları göğü kurarken yaratmayı düşündü; onlar hep zamanın bir parçasıdır, geçmiş ile gelecek de ölmez tözden bahsederken cahilliğimizden kullandığımız, zaman çeşitleridir. Biz o tözün sözünü ederken vardı, vardır, olacaktır diyoruz. Halbuki onun için ancak vardır diyebiliriz. Vardı, olacaktır gibi sözler yalnız zaman içinde doğan ve gelişen şeylere yaraşır. Çünkü onlar değişiklikten başka bir şey değildir. Ama aynı kalan, değişmeyen şey zamanla ne ihtiyarlar, ne gençleşir, ne de onun için hiçbir zaman, şimdi olmaktadır veya gelecekte olacaktır denebilir. Tersine olarak, böyle bir gerçeklik, oluşun duygu evreninde değişmekte olan şeyleri bağlı tuttuğu ikincil nitelikler, onda hiç görülmez. İkincil nitelikler ölmezliği taklit eden, sayı güderek daire şeklinde dönen

⁴¹⁵ Deleuze, *Müzakereler*, s.160

⁴¹⁶ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.112

zamanın değişiklikleridir. Öte yandan olan oldu; olan oluyor; olacak olur yahut da yok olan yoktur gibi bütün sözler yanlıştır.⁴¹⁷

Platon'un bu kaderci ve teolojik diyalogunda, bireyin gündelik yaşamı aşkın bir yasa tarafından düzenlenecektir. Demigorus'un kozmolojisi, zamanın ardışık durumlarıdır. Bu yukarıda Hume üzerine olan incelemede de görüleceği gibi alışkanlık ile ilgili olup, zamanın pasif sentezidir.⁴¹⁸

Kurucu olmasına rağmen, bundan ötürü etkin değildir. Zihin tarafından gerçekleştirilmez, daha ziyade, tüm belleğin ve düşünümün öncesinde, temaşa eden zihnin *içinde* gerçekleşir. Zaman öznedir ama bu edilgin bir öznenin öznelliğidir. Edilgin sentez yahut büzülme özünde asimetriktr: şimdinin içinde geçmişten geleceğe, yani tikelden genele geçer ve böylelikle zamanın okuna yon verir.⁴¹⁹

İkinci sentez, Kant'ın zaman anlayışı ile ilgili olup, bu dairesel zamanın çizgisel hale gelmesidir. Deleuze, Kantçı felsefenin özeti sayılacak dört şiirsel formülün ilkinde; Kant ve Shakespeare'in Hamlet oyunundaki, "Zaman zıvanadan çıkmış..."⁴²⁰ sözü ile zaman kavramına dair incelemede bulunur. Burada söz konusu olan zamanın artık menteşelerine bağlı kapının döndüğü bir dairesellik olmadığı, menteşelerinden sökülmüş ve bir düz çizgi haline gelen bir zaman olduğudur.⁴²¹ Zamanın ilk sentezinin kurucu olması onun temeli olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla temeli sağlayacak ve bu geçmiş ve şimdii alışkanlık ile ilişkilendirecek ve kendi içine alacak olan; bellek'tir.⁴²² Tüm geçip giden ve şimdi ile ilgili alışkanlığın bir gücü yoktur. Bunu sağlayacak olan bellek olup, Deleuze buna aktif sentez diyecektir: "Alışkanlık, gecen şimdinin yaşamını oluşturan zamanın kökensel sentezidir. Bellek, geçmişin varlığını oluşturan zamanın temel sentezidir (şimdinin geçmesini sağlayan şey)."⁴²³

⁴¹⁷ Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güney, Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul: 2001b, ss.33-34

⁴¹⁸ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.106

⁴¹⁹ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.106

⁴²⁰ William Shakespeare, *Hamlet*, Çev. Bülent Bozkurt, Remzi Yayınları, İstanbul, 2007, s.77

⁴²¹ Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, ss.25-26; *Kant Üzerine Dört Ders*, ss.39-63; *Kritik ve Klinik*, ss.38-47

⁴²² Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.117

⁴²³ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.117

Üçüncü sentez, zamanın boş formu olarak belirir. Bu yukarıda ele aldığımız Nietzsche'nin ebedi dönüş kavramı ile ilgili olup, tekrarın aldığı sonsuz dördüştür. Ancak ebedi dönüşü, zamanın bir biçimi olarak sunmak, kozmik bir harekette bile algılansa, bu alışkanlığın daireselliği değildir. "Her üç sentezde, şimdi, geçmiş ve gelecek, Tekrar olarak açığa çıkar, ama bu bambaşka kiplerde olur. Şimdi tekrar edendir, geçmiş tekrarın kendisidir, ancak gelecek, tekrar edilendir."⁴²⁴

Deleuze, *Fark ve Tekrar* kitabında geliştirdiği düşünce imgesini, daha önce *Nietzsche ve Felsefe* kitabı ile *Proust ve Göstergeler* adlı kitaplarında da ele almıştır. Ayrıca, *Fark ve Tekrar* kitabından sonra da *Sinema 2: Zaman-İmge* ve Guattari ile birlikte yazdıkları *Bin Yayla* kitaplarında bu konuya tekrardan değinmiştir.

Deleuze *Nietzsche ve Felsefe* kitabında, düşüncenin dogmatik imgesini üç temel tezde inceler. İlki tez; bize düşünürün doğruyu söylediği ve düşüncenin tabiatı gereği doğru olduğudur. Ancak Deleuze, düşüncenin temel ögesinin bu olmadığını, aksine Nietzsche'ye başvurarak bunun temel ögesinin anlam ve değer olduğunu belirtir. İkinci tez; düşüncenin dışındaki kuvvetler nedeniyle hakikatten yol değiştirdiğimiz ve bunun da düşüncenin bir kusuru olduğudur. Oysa Deleuze'e göre, felsefede kusur kavramının düşüncenin olumsuz hali olmadığını, düşüncenin başka bir hasmı olan aptallık olduğunu vurgular. Bu ise, bir yanılma formu değil, düşüncenin bir yapısı olarak, düşüncenin anlamsızlığıdır. Üçüncü tez ise; iyi ve gerçekten düşünme için bir metodun yeterli olacağına ve bunun bizi hatadan alıkoyacağıdır. Ancak metod, hatadan kurtulmanın bir yolu değil, kaçış ve çıkış olanağının bulunmasıdır.⁴²⁵

Deleuze *Proust ve Göstergeler* kitabında düşünce imgesinin incelenmesini, bu defa Proust'un göstergeler analizi üzerinden devam ettirir. Platon *Devlet*'te meşhur mağara metaforunun anlatıldığı VII. kitabında, düşünmeye zorlayan ve düşünmeye zorlamayan şeyleri ayırır: "...duyumlarımıza giren nesnelere arasından bazıları zihni incelemeye itmez, çünkü bunları kestirmeye yeter; bazılarıysa zihni böyle bir incelemeye iter, çünkü duyular onlar hakkında güvenilir hiçbir şey

⁴²⁴ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.133

⁴²⁵ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, ss.135-144

getirmez.⁴²⁶ Deleuze'e göre, Proust gösterge analizleri ile esasen bir Platoncu'dur. Deleuze Proust'un göstergeler analizinin ilkinin; düşünceyi rahat bırakan tanıma nesnelere olduğunu, İkincisinin ise, düşünmeye zorlayan şeyler olduğunu belirtir. Deleuze'e göre, Proust'un *Yakalanan Zaman* adlı kitabının *laytmotifinin*, yani ana motifinin *zorlamak* sözcüğüdür. Deleuze; *logos yoktur, yalnızca hiyeroglifler vardır* dediğinde, bu Platoncu anlamda düşünceye zorlayan şey olarak göstergelerdir.⁴²⁷

Deleuze *Fark ve Tekrar* kitabının üçüncü bölümü Düşünce İmgesinde, düşüncenin imgesinin her biri iki figüre sahip sekiz postülasını inceler. Felsefede varsayımlar problemi ile başlayan bu bölümü şekillendiren sorular şunlardır: felsefede bir başlangıç var mıdır? Var ise bu, nasıl bir başlangıç olmalıdır? Fark kavramının, felsefede *felsefe öncesi* bir imge ile ittifakından değil, *felsefe olmayan* bir ittifak ile hareket etmesi düşüncesinden dolayı Deleuze, felsefede başlangıç bölümünü en ileri götürülenlerden biri olarak Feurbach'ı görür.⁴²⁸ Çünkü Feurbach'a göre felsefenin varsayımsız olması, onun diğer tüm disiplinlerden ayırmasının başlangıcı olur.⁴²⁹ Felsefe tarihi bu açıdan ele alındığında, filozoflar zımnen bir varsayımı barındırırlar. İşte dogmatik düşünce imgesinin düşünümü buradan hareketle yol alır. Bir şeyi daha başlangıçta varsayarak, öteki tüm varyasyonlar dışarıda bırakılır.⁴³⁰

Bu çalışma açısından; Deleuze'ün ilk dört postülası ele alınacak olup, diğer dört postüla üzerinde durulmayacaktır. Bu son dört postüla, Deleuze'ün idealar kuramının diferansiyel ile olan ilişkisinden dolayı, yukarıda genel itibariyle Platon, Leibniz ve Kant kapsamında değinilmiştir. *İlk postüla*, prensip veya *Cogitatio natura universalis* olup; burada söz konusu olan iyi niyetli bir düşünür ile düşüncenin doğal olarak iyi olduğunun varsayılmasıdır.⁴³¹ Deleuze, düşünmenin ne demek olduğuna dair Descartes'in *Hakikat'ın Araştırılması* adlı ilginç bir metnini ele alır. Bu metin, Platoncu bir diyalog tarzında yazılmış olup; Poliandre, (Yunanca episteme kelimesinden türetilmiş ve bilgi anlamına gelen) Epistemon ve (doxa kelimesinden

⁴²⁶ Platon, *Devlet*, s.268

⁴²⁷ Gilles Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yay., İstanbul, 2004, ss.99-107

⁴²⁸ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.182

⁴²⁹ Ludwig Feurbach, *Geleceğin Felsefesi*, Çev. Oğuz Özgül, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.51

⁴³⁰ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.179

⁴³¹ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.226

türetilmiş ve iyi anlamına gelen “-eu” öneki ile yapılmış) Eudoxe adlı üç kişi arasında geçmektedir.

Epistemon: Var olduğunuzu ve de var olduğunuzu bildiğinizi söylüyorsunuz; onu bildiğinizi, çünkü şüphe ettiğinizi ve düşündüğünüzü söylüyorsunuz. Lakin, şüphe etmek nedir, düşünmek nedir, bilmiyormusunuz? [...] ilkin Poliandre’a şüphenin ne olduğunu, düşüncenin ne olduğunu ve mevcudiyetin (existence) ne olduğunu öğretmek gerekirdi.

Eudoxe: mevcut olduğu sonucuna varabilmek ve tasdik edebilmek için, önce mevcudiyetin ne olduğunu öğrenmeye muhtaç olacak kadar aptal biri bulunacağını gerçekten de hiç sanmıyorum. Aynı şey şüphe ve düşünce için de geçerli. [...] şüphenin ne olduğunu ve düşüncenin ne olduğunu bilmek için de şüphe etmek ve düşünmek yeterli. [...] bunları zaten bildiği muhakkaktır.⁴³²

Deleuze, bu tip varsayımların felsefi tartışmalarda insanların genel olarak başvurduğu, “bunları zaten bildiği gibi”, “bütün insanlarda ortak olan bilme arzusu” formuna sahip şekilde kendini belli eden cümleler olduğunu belirtir. Böylelikle Descartes, ukala ve fazlasıyla eksiksiz bir anlayışın karşısına, iyi niyeti ya da budala Eudoks’u koyacaktır. Deleuze ise, felsefeye varsayımsız başlamanın tek yolu olarak bir Rus budalası yani Dostoyevski’nin budalası gibi olmak gerektiğini söyleyecektir. *İkinci postüla*; “ideal veya ortak duyu postülatı (*concordia facultatum* olarak ortak duyu ve bu uyumu garantiye alan dağılım olarak sağduyu)”⁴³³ şeklindedir. Bu postülatın hareket noktası, Descartes’in *Yöntem Üzerine Konuşma*’da ifade ettiği, “İnsanlar arasında sağduyu kadar eşit dağıtılmış bir şey yok...”⁴³⁴ ifadesidir. Bu ortak duyu, öznel birliğe dair olup duyumsama, hafıza, hayal gücü ve düşünme yetilerinin bir uyum içinde çalışmasıdır.⁴³⁵ Böylelikle, ortak duyu saf düşüncenin bir belirlenimi olarak ele alınır.⁴³⁶ *Üçüncü postüla*; model veya tanıma postülatı olup, bu durumda nesneyi tanımaya yönelik yetilerin birliğinde ortaya çıkan yanılmanın olanaklılığı üzerinedir.⁴³⁷ Deleuze, bu postülatın hareket noktasında, Descartes’in *Metafizik*

⁴³² Rene Descartes, *Hakikatın Araştırılması&Dünya ya da Işık Üzerine İnceleme*, Çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, ss.46-49

⁴³³ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.226

⁴³⁴ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s.25

⁴³⁵ Daniel W. Smith, John Protevi “Gilles Deleuze”, *Dışarıdan Düşünmek*, Ed. Ömer Faruk Çev. Levent Şentürk, Chiviyazıları Yayınları, Sayı 38, İstanbul, 2016, s.59

⁴³⁶ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.183

⁴³⁷ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.226

Üzerine Düşünceler'de, "...benim gördüğüm, dokunduğum, hayalimde canlandırdığım bal mumunun aynısıdır, kısaca baştan beri bal mumu olduğuna inandığım şeyin aynısı"⁴³⁸ şeklindeki balmumu örneğini verir. Bu duyumsanan, hatırlanan, hayal edilen ve düşünülen nesneyi tanımaya yönelik postüladır.⁴³⁹ Dolayısıyla, düşünce imgesinin bu dogmatikliğinde tanıma modeli içerilmiştir. Tanıma modeli, Deleuze'ün hedefinde olan temsil eleştirisine giden yolun basamağını oluşturur. *Dördüncü postüla*; unsur veya temsil postülatı⁴⁴⁰ olup, burada fark, temsilin dört unsuru olan kavramdaki aynılığa, algılamadaki benzerliğe, yargıdaki analogiye ve yüklemelerin karşıtlığına tabi kılınır.⁴⁴¹ *Beşinci postüla*; olumsuz veya yanılı postülatı iken, *altıncı postüla*; mantıksal işlev veya önerme postülatı, *yedinci postüla*; kiplik veya çözüm postülatı ve *sekizinci postüla*; bilgi postülatı⁴⁴² şeklindedir. Tüm bu postülaların ortaya çıkardığı sonuç; felsefede düşünmenin kavram ile ilgili olduğudur. Dolayısıyla yaratım, Deleuze ve Guattari açısından *Felsefe Nedir?* kitaplarında dedikleri şey ile aynıdır.

Ancak bizim için, felsefenin ne olduğunu sormanın vakti geldi. Daha önceleri de bunu yapmaktan geri durmadık biz; ve değişmeyen yanıtımız da esasen o zamandan beri hazırды: Felsefe kavramlar oluşturmak, keşfetmek, üretmek sanatıdır.⁴⁴³

Bu durum tam da burada yapılan çalışmada kendi adımıza dediğimiz şey içinde geçerlidir. Gündelik yaşamda düşünme edimi pekâlâ aklın araçsallığının bir sonucu olarak ortaya çıkıyor. Ama felsefede düşünmek, kavramla ortaya çıkandır. Heidegger'in "*En –düşündürücü- olan, bizim hala düşünmüyor olmamızdır...*"⁴⁴⁴ ifadesi bu bağlamda okunmalıdır.

⁴³⁸ Rene Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013b, s.53

⁴³⁹ Daniel W. Smith, John Protevi, "Gilles Deleuze", *Dışarıdan Düşünmek*, s.59

⁴⁴⁰ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.226

⁴⁴¹ Daniel W. Smith, John Protevi, "Gilles Deleuze", *Dışarıdan Düşünmek*, s.59

⁴⁴² Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.226

⁴⁴³ Deleuze – Guattari, *Felsefe Nedir?* s.12

⁴⁴⁴ Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir*, Çev. İlhan Turan, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s.18

SONUÇ

*Kendi adına bir şey söylemek çok tuhaf bir şeydir;
zira, kendinizi bir ben, bir özne sandığınız anda
kendi adınıza konuşmazsınız.*
Deleuze

Deleuze ve Guattari *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin* adlı eserinde, minör edebiyatın üç özelliğini sıralar. İlki; bunun minör bir dilin edebiyatı olmadığı, aksine majör bir dil içerisinde bir azınlığın yaptığı edebiyattır. Majör ve minör arasındaki keyfiyet, muhtelif dillerin kullanımını değil, aynı dilin farklı kullanımlarıdır. Örneğin Kafka'nın Çekçe bilmesine karşın Almanca yazması gibi.⁴⁴⁵ Ancak burada önemli olan özellik, dilin kudretli bir yersizyurtsuzlaşma çarpanından her şartta etkilenebilirliğidir. İkincisi; minor edebiyatta geçen her şey tümüyle politiktir. Doğal olarak buradaki ayrıma dikkat edilmelidir. Zira Deleuze ve Guattari minor bir edebiyat eşittir politik bir edebiyat demezler. Üçüncüsü ise; majör bir edebiyatta her zaman Büchner'in karşısına Goethe, Artaud'un karşısına Breton konumlandırılır. Bunun gayesi major edebiyatın süpergolaştırılmasıdır. Sakın ola saygı da kusur etme! Werther'in acılarına evet, Lenz'in deliliklerine hayır! Psikanalizden önce majör edebiyatın ödipal şeması.⁴⁴⁶ Minör edebiyat ise, bu ödipal edebiyatı yersizyurtsuzlaştıracak minor isimlerin ortaklaşan bir değeri yüklenmesidir. "Minör edebiyatın üç özelliği; dilin yersizyurtsuzlaşması, bireyselin dolaysız-siyasal olana bağlanması ve sözcelemin kolektif düzenlenişidir."⁴⁴⁷ Dolayısıyla minör edebiyatın bu üç özelliğinden hareketle, minör felsefe hakkında üç tez sunulabilir.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ Deleuze – Bene, *Bindirmeler*, s.82

⁴⁴⁶ Deleuze – Guattari, *Anti-Ödipus*, s.200

⁴⁴⁷ Deleuze – Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, ss.25-42

⁴⁴⁸ Minör edebiyat; Deleuze ve Guattari'nin, Kafka'dan hareketle türetikleri bir terimdir. Ancak, minör politika kavramı onlar tarafından kullanılmamış olup, Nicholas Thoburn tarafından *Deleuze, Marx ve Politika* adlı eserinde kullanılır. (Nicholas Thoburn, *Deleuze, Marx ve Politika*. Çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, Otonom Yayınları, İstanbul, 2005, ss.26-32). Keza minör felsefe terimi de Deleuze ve Guattari tarafından kullanılmamış olup, Philip Goodchild'in *Deleuze & Guattari-Arzu Politikasına Giriş* kitabında ele alınmıştır. Goodchild bu kitabında, minör felsefenin üç özelliğini, Deleuze ve Guattari'nin *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin* adlı eserindeki minör bir edebiyatın üç özelliği açısından ele almıştır. (Philip Goodchild, *Deleuze Guattari-Arzu Politikasına Giriş*, Çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, ss.98-102

Birinci tez; majör felsefi iktidarın yersizyurtsuzlaştırılması, ancak onun içinden geçen minör bir felsefe ile mümkündür. Nasıl ki minör bir edebiyatta önemli olan dilin bir kudretli bir yersizyurtsuz çarpanı ise; minör felsefede benzer bir çarpan ile majör felsefeyi yersizyurtsuzlaştırır. Felsefede “olmak” fiilinden daha önemli olan, bu ilişkilerin kartografyasıdır. Ancak felsefe tarihi *-dır* ekinin hegemonyasında varlık probleminde saplanmıştır.⁴⁴⁹ Majör felsefenin olmak fiili *-dır* (est), minör felsefenin *-ve* (et) ortacı tarafından yersizyurtsuzlaştırılır. Fransızca *-dır* (est) ile *-ve* (et) okunuşları aynı olan bu iki sözcüğün, *-s* fonem katsayısı ile yersizyurtsuzlaştırılması gibi. “...çünkü bütün düşüncemiz daha çok olmak fiiline göre düzenlenir: DIR. Felsefe, atıf yargısı (gök mavidir) ve varoluş yargısı (Tanrı vardır), bunların olanaklı indirgenişleri ya da indirgenemezlikleri hakkındaki tartışmalarla doludur. Ama söz konusu hep OLMAK fiilidir.”⁴⁵⁰ Felsefi iktidara ait majör dilsel stabilize *-dır* eki dizgeciliği sağladığı gibi, aynı zamanda ifade edici olmanın aşkın biçimlerini de çoğaltır. “*-ve*” bağlacı ise, bu majör felsefeyi yersizyurtsuzlaştırarak içkin hale gelmesini sağlar.

Deleuze *Müzakereler* kitabının “Sert Bir Eleştirmene Adlı Mektup” bölümünde, felsefe tarihinin felsefe üzerinde baskıcı bir işleve sahip olduğunu belirterek, bunun bir felsefi ödipus olduğunu söyler. Felsefe tarihinin belli hegomanik isimlerini ya şunu ya da bunu okuman gerekir. Aksi halde bunları okumadığın vakit; “kendi adına konuşmaya cesaret etmeyeceksin herhalde!”⁴⁵¹ Felsefede oluşan böyle bir düşünme imgesi, insanları bunun veya şunun hakkında nasıl düşünebilirsini daha başından itibaren engellemiştir. Elbette burada Deleuze tarafından felsefe tarihinin okunmamasını salıveren bir keyfiyet yoktur. Deleuze felsefenin felsefi olmayan bir okumasının, hatta böyle eş zamanlı bir iki okumanın olması gerektiğini belirtir.⁴⁵² Felsefede yazmak ile felsefe tarihinde yazmak aynı anlama gelmediği gibi, Deleuze bu hali, *Fark ve Tekrar* kitabının Amerikan baskısına yazdığı önsözde şu şekilde açıklar:

Birinde, bir büyük düşünürün araçları ve oku, kazandıkları, keşfettiği kıtalar inceleniyor. Diğerinde ise, kendi okumuz biçimleniyor ya da size en güzel

⁴⁴⁹ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.83

⁴⁵⁰ Deleuze, *Müzakereler*, s.52

⁴⁵¹ Deleuze, *Müzakereler*, s.13

⁴⁵² Deleuze, *Müzakereler*, s.175

gözüklenler toplanıyor, fakat amaç, kat edilen mesafe yıldızsal olacağına göreceli olarak kısa olsa da, onları başka yönlere doğru yollamak. Kendi adımıza konuşmak denenecek ve göreceğiz ki kendi adımız sadece bir çalışmanın sonucunu işaret edebilir, yani bulduğumuz kavramları, tabii dilin tüm olasılıklarını kullanarak, bunları yaşatmayı, ifade etmeyi bilmek koşuluyla.⁴⁵³

Felsefe her zaman devlet ile bir ilişki halinde olagelmıştır. Devletlerde olduğu gibi, felsefede de hep bir sistem arayışı olagelmıştır. Bu nedenle filozofun mutlaka bir sisteminin olması beklenilir. Ancak bir sistem, her şey için olduğu gibi felsefe içinde baskıcıdır. “Aristoteles, Aquinolu Thomas ve Hegel – zihni köleleştiren üç kişi. Despotluğun en kötü biçimi *sistemdir*, felsefede ve her şeyde.”⁴⁵⁴ Çünkü majör felsefi iktidar her zaman devlet gücü ile ilişkilidir. Felsefe tarihinin uzun yıllar boyunca devlet ile olan ilişkisinden dolayı, bu filozoflar her zaman majör dilin ve sistemin içerisinde kalmışlardır. Deleuze’e göre, majör diller her ne kadar muhtelif olsalar da aslında iktidar dilleridir.⁴⁵⁵ Bu yalnızca felsefecilerin kamu profesörleri olmasından kaynaklanmamaktadır. Felsefe bu şekilde oluşu düşünmek yerine hep devletin resmi dili haline gelmiştir.⁴⁵⁶ Deleuze bu anlamda Nietzsche’nin bilhassa *Eğitici Olarak Schopenhauer* adlı kitabında söylenebilecek her şeyi söylediğini belirtir.⁴⁵⁷ Kant’ın üniversiteye hapsolup, devlet diktasına boyun eğerek, bir üniversite profesörlerini ya da profesörler üniversitesini yaratması bu açıdan normaldir.⁴⁵⁸ Keza Spinoza’ya teklif edilen ama Spinoza tarafından geri çevrilen Heidelberg Üniversitesi profesörlük kürsüsünü Hegel kabul edecektir.⁴⁵⁹ Oysa ki, felsefenin görevini yerine getirmesi için Devlet olan ilişkisinde, kendini ondan ayırması, bordrosuz veya mevkisiz olması ile mümkün olabilir.⁴⁶⁰ Yine burada Nietzsche’nin, filozof ve dil arasındaki yıkıcı girişimini hatırlamakta fayda vardır. Nietzsche ile birlikte felsefeye parçalı, aforizma şeklinde yazı girecek ve felsefede

⁴⁵³ Gilles Deleuze, *İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler (1975-1995)*, (Ed.) David Lapoujade, Çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam, İstanbul, 2009, s.311

⁴⁵⁴ Emil Michel Cioran, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üstüne*, Çev. Kenan Sarıalioğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 2015, s.112

⁴⁵⁵ Deleuze – Bene, *Bindirmeler*, s.82

⁴⁵⁶ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.29

⁴⁵⁷ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.28

⁴⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *Eğitici Olarak Schopenhauer*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015b, s.15

⁴⁵⁹ Pierre Macherey, *Hegel ve/veya Spinoza*, ss.11-18

⁴⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *Eğitici Olarak Schopenhauer*, s.89

süre gelen dizgeciliğe bir başkaldırı olacaktır. “Özneye karşı da, yükleme ve nesneye karşı olduğu gibi adeta biraz ironik davranılmaz mı? Filozof gramere duyulan inancın üzerine çıkamaz mı?”⁴⁶¹ Bu nedenle minör bir felsefe ve minör bir dil, Deleuze ve Guattari’den önce Nietzsche’de görülür. Deleuze ve Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla* eserinin giriş kısmına, 1976 yılında yayımladıkları *Rizom* adlı çalışmalarını koyarlar. Bunu yapmalarının nedeni ise, yaylaların bir ağaç biçimli gelişmesine karşın, kendi bağlantılarını, kesişimlerini, ihlallerini ve nüfus etme yöntemlerine yönelik rizomatik (köksap) bir felsefe oluşturma anlayışlarından ileri gelir. Majör felsefi iktidar her zaman ağaç görünümüdür. Oysa minör felsefe, daima ‘ot’ şeklinde olan bir rizom (köksap) felsefedir.

İkinci tez; minör bir edebiyat gibi, minör felsefede politiktir. Öyleki sistem dışı ilk hareketin yine bu anlamda Nietzsche tarafından geldiği söylenebilir. Mesele diğer filozoflarda olduğu gibi, Nietzsche’nin de politik bir yönü olmadığı ve bundan soyutlanarak ele alınmasıdır. Keza bu keyfiyet, Deleuze okumlarında, Deleuze’ün Marks olan ilişkisinin zımnen ele alınması ile aynıdır. Bu nedenle Deleuze’ün politik bir yönü olmadığına dair getirilen yorumlar yersizdir. “Asla bir Marksist olmadığı gibi bir anti-Marksist ya da post Marksist de olmadı...”⁴⁶² Dolayısıyla Deleuze’ün Marks ile olan ilişkisi görmezden gelinmiştir. “Sanıyorum ki, Felix Guattari ile ben, Marksist kaldık, belki iki farklı şekilde, ama her ikimiz de.”⁴⁶³ Deleuze’ün politik evirilişi, Guattari ile tanışmasından ve beraber yayımladıkları kitaplardan sonra daha belirgin bir hal almaya başlar. “*Anti-Odipus* ve *Bin Yayla*’nın her yerinde Marx, Marksizm vardır. Bugün kendimi bütünüyle Marksist hissettiğimi söyleyebilirim.”⁴⁶⁴ Ancak, Deleuze ve Guattari’nin kitapları *Anti-Ödipus* ve *Bin Yayla*, baştan aşağı Marksizm ile katedilmişse de Deleuze’ün Guattari’den önce de Marks ile ilişkisi *Fark ve Tekrar* ile *Nietzsche ve Felsefe* kitaplarında görülür.⁴⁶⁵ Deleuze ve Guattari, gramerdeki bu majör-politikayı ortaya çıkarırlar. Felsefe ya da başka bir şeyde söz

⁴⁶¹ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009, s.44

⁴⁶² John Rajchman, *Deleuze Bağlantıları*, Çev. Barış Şannan, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2013, s.35

⁴⁶³ Deleuze, *Müzakereler*, s.181

⁴⁶⁴ Didier Eribon, Gilles Deleuze’ün “Anımsıyorum”u, *Ortadan Başlamak: Deleuze Özel Sayısı*, Ed. Hakan Yücefer, Çev. Orçun Türkay, Cogito, Sayı 82, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s.25

⁴⁶⁵ Simon Choat, “Deleuze, Marx ve Felsefenin Politikleşmesi”, *Özgürleşme Makineleri, Deleuze ve Marx*, Der. Dhruv Jain, Çev. Aslı İkizoğlu, Otonom Yayınları, İstanbul, 2014, ss.17-44. Bu makalenin dışında, genel olarak Marx’ın Deleuze’ün eserlerinde nasıl yankılandığını anlamak için kitabın tümüne bakılabilir. Ayrıca Nicholas Thoburn, *Deleuze, Marx ve Politika*. Çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, Otonom Yayınları, İstanbul, 2005.

konusu olan hep bu majör dilin hegemonyasıdır. Bu yüzden, dilin birliği temelde politiktir.⁴⁶⁶

O nedenle de, bir dili etkileyen varyasyonlar, ya dışa bağlı ve sistem dışı olarak ya da her biri kendi adına homojen olan iki sistem arasındaki bir karışımın belirtisi olarak düşünülecektir. Ancak bu değişmezlik ve homojenlik koşulu, söz konusu dilin belli bir kullanımını belki de varsaymaktadır: Dili bir iktidar hali, bir iktidar işaretleyicisi olarak ele alan majör kullanım.⁴⁶⁷

Deleuze (ve Guattari) majör felsefeye ve onun iktidar diline karşı, yine onun içinden geçecek ve onu yersizyurtsuzlaştıracak bir minör felsefe ve minör dil anlayışı geliştirmişlerdir.

Üçüncü tez; n+1 şeklinde felsefe tarihine eklenen majör isimlerine karşılık; Deleuze ve Guattari'nin çokluk formülüne uygun olarak, n-1 şeklinde felsefe tarihinden çıkarılan minör isimler konumlanır. Bu minör isimlerin ortaklaşa bir değer taşınması, onların majör felsefe tarihine eklenmesi ile gerçekleştirilmez, aksine majör felsefe tarihinden çıkarılarak olur. Minör felsefedeki bu keyfiyet, öznenin silinmesi, kişisizleştirilmesidir. Burada şu soru önem kazanır: Deleuze'ün üzerine çalıştığı bu yazarları, minör ya da majör olarak belirleyecek kıstas ne olmalıdır? Minör bir kişinin ya da Minör bir yazarın ne olduğuna dair cevap için, Deleuze'ün Carmelo Bene ile beraber yazdıkları *Bindirmeler* adlı kitabına bakılabilir. Deleuze için burada gerçekleştirilecek işlemin önemi, oluşun potansiyelliğini ele geçirmek ve majör olarak ele alınan bu filozofların minörleştirilmesi olacaktır. Ve bu iki zıt işlem ile gerçekleştirilir. İlk işlem, "majör"e yükseltmek olacaktır: "Bir düşünceden bir öğreti yaratılır, bir yaşam tarzından bir kültür yaratılır. Böylece tanıyor ve hayran olunuyormuş gibi yapılır, ama aslında normalleştirilir."⁴⁶⁸ Oysa ikinci işlem bu yazarların minörleştirilmesi olacaktır. Dolayısıyla bu işlem, Deleuze'ün monografileri açısından nasıl ele alınabilir. Deleuze'ün rastladığı minör yazarlar olan; Hume, Leibniz, Spinoza, Nietzsche ve Bergson'da konuşan kimdir? Ve neden Deleuze, yönünü felsefe tarihindeki bu minör yazarlara yöneltmiştir.

⁴⁶⁶ Deleuze – Guattari, *A Thousand Plateaus*, s.101

⁴⁶⁷ Deleuze – Bene, *Bindirmeler*, s.84

⁴⁶⁸ Deleuze – Bene, *Bindirmeler*, s.81

Tarihin karşısına oluşları, kültürün karşısına yaşamları, öğretinin karşısına düşünceleri, dogmanın karşısına lütfü ya da lütfun yitimini çıkarmak için, nasıl minörleştirebiliriz (matematikçilerin kullandığı terim), minör bir muameleyi ya da bir minörleştirme muamelesini nasıl dayatabiliriz.⁴⁶⁹

Devamında Deleuze, ancak bu lütfun yitimi veya biçimsizliğin meydana çıkması ile kurtularak minör hale gelinebileceğini belirtir. Görüldüğü üzere Deleuze; aforoz edilen bir Spinoza ile öğretilerin karşısına düşünceleri, unutulmuş ve yüz çevrilen bir Bergson ile tarihin karşısına oluşları, deliren bir Nietzsche ile kültürün karşısına yaşamları çıkarmıştır. Genel olarak Deleuze ya Spinozacı ya Nietzscheci ya da Bergsoncu olarak adlandırılır. Oysa böyle bir yaklaşım, Deleuze'ün oluş felsefesine aykırı bir tutum almak olur. “Oluşlar (Devenir), bunlar coğrafyadır, yönlerdir, yönlendirmelerdir, girişler ve çıkışlardır.”⁴⁷⁰ Deleuze ve Spinoza ve Nietzsche ve Bergson... şeklindeki bir çokluk yapılmalıdır. Bu Deleuze felsefesinin kekelemesidir.

Çokluğu belirleyen, tıpkı öğeler arasında veya bütünler arasında herhangi bir şeyin oluştuğu VE'dir ve VE, VE, VE, kekemeliktir. Ve sadece iki terim olsa da, ikisi arasında bir VE, ne birdir, ne de diğeri, ne de öteki olan birincisidir, ama VE işte çokluğu oluşturandır.⁴⁷¹

İşte bu çokluk, “ve”nin ilişkisellik düzlemi ya da organsız bedenidir. Ancak burada “ve”nin bir toplama işlevi gördüğü düşünülmemelidir. “Ve”nin çokluğu, her zaman daha yüksek bir boyut eklenerek ifade edilen n+1 şeklinde değildir. Aksine, mevcut olan boyutların sayısından çıkarılarak elde edilen n-1 şeklindeki formülasyonudur. Dolayısıyla farklılaşacak olanın, çokluktan çıkarıldığı n-1 boyutunda yazılmasıdır. Bu bir tür sisteme köksap denilebilir.⁴⁷²

Benim de bir torbaya konduğum takdirde bir torba sahibi olmalıyım ki içine rastladıklarımı koyayım. Yargılamak yerine, kabullenmek yerine, ayarlamak yerine, bulmak, rastlamak, çalmak. Çünkü yeniden tanımak rastlamanın tam

⁴⁶⁹ Deleuze – Bene, *Bindirmeler*, s.81

⁴⁷⁰ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.16

⁴⁷¹ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.55

⁴⁷² Deleuze – Guattari, *A Thousand Plateaus*, s.6

tersidir. Yargılamak birçok kimsenin mesleğidir ve bu hoş bir meslek değildir ama birçok kişinin yazıda yaptığı budur. Hâkim olmaktansa çöpçü olmak.⁴⁷³

Deleuze üzerine çalıştığı bu yazarların eksik yönlerini bulmak ile uğraşmaz. Aksine onun felsefesine giden yolda bunlar kenara bırakılır. Deleuze, bu minör yazarlar ile bir oluş içerisine girerek felsefesini yersizyurtsuzlaştırır. Daha sonra tekrar yeryurt edinir. *Nakaratın* ikili hareketi böyledir. Deleuze'ün felsefe tarihçiliği, majör görünen bu filozofların minörleştirilmesidir. Bundan dolayı, bu tezin başlığı olarak minör felsefe seçilmesi uygun görüldü.

Bu çalışmanın 'ortasından başlama' bölümünde; Deleuze'ün monografilerine ve oradan kendi özgün felsefesine gidişteki seyrin izlenmesini sağlamak için, olay, oluş, fark gibi kavramlar üzerinde durulmuştur. Birinci ve ikinci bölümlerinde ise; Platon'dan başlayan ve Aristoteles ile devam eden geleneksel felsefe, model ve kopyanın yanında yer alarak, ısrarlı bir şekilde simulakrum yani fark'ı yadsımıştır. Yalnız Deleuze, bakışın simulakruma çevrildiğinde, aynının ve analoginin hegemonyasının dengesiz olacağını belirtir. Deleuze, simulakrum'un herhangi bir model, kopyaya referans vermeden kendi içinde var olduğunu, varlığının "dolaysız" bir fark olduğunu öne sürer. Bu sebeple Deleuze, gerçek bir fark felsefesinin tersyüz edilmiş bir Platonculuk olması gerektiği yönündeki iddiasını ortaya koymaktadır. Çünkü Simulakrum'un varlığı, fark'ın kendisidir. Simulakrum kendi kendisinin modelidir.⁴⁷⁴

Deleuze'ün monografilerinde yer alan ampirist ve rasyonalist filozoflar, epistemolojik bir bakış açısından ele alınacak olursa, Descartes'ten başlayıp, Spinoza ve Leibniz ile süren kıta Avrupası'nın rasyonalist izleğine karşı, Ada'nın ampirik filozofları olan Locke, Berkeley ve Hume ampirist itirazlarını dile getireceklerdir. Descartes'in, idelerin doğuştan yani *a priori* olduğu yönündeki felsefesine karşın Locke, Berkeley ve Hume itirazlarda bulunacaktır. Locke; Kartezyen doğuştancılığı eleştirirken, Berkeley maddi tözün zorluklarını aşacaktır. Hume ise, Berkeley'in maddi töze yönelik eleştirisine, tinsel tözü de katarak dogmatik olmayan bir

⁴⁷³ Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.23

⁴⁷⁴ The Internet Encyclopedia of Philosophy (1995), <https://www.iep.utm.edu/deleuze/#SH4b>, Site Erişim Tarihi: 21.06.2019

tanrıtanımazlığa kadar götürür.⁴⁷⁵ “Ampirizm kesinlikle kavramlara gösterilen bir tepki ya da basitçe yaşanmış deneyime başvurmak değildir. Tersine, görülmüş ve duyulmuş en çılgın kavram yaratımına girişir. Ampirizm kavrama ilişkin gizemcilik ve matematizmdir.”⁴⁷⁶ Bu nedenle, epistemolojiye dair minör okumada, Deleuze’ün Hume üzerine incelemesi bir farklılık barındırır. Bu ise; bilginin sadece duyumdan değil, deneyimden önce de akılda var olan fikirlerden türetilmediğini söylemektir. Aynı zamanda zihnin bu şekildeki bir aşkınlığının kabul edilmemesidir. Deleuze’ün Hume okumasında öne çıkardığı şey, zihnin insan doğası haline nasıl geldiğinin ve ilişkilerin terimlerine dışsal oluşunun analizidir. Hume’un analizi temelde, verili olanın ötesine geçen ve insan doğası haline gelen insan doğasının ilkelerine dairdir. Bunlar tasarımıyla ilgili psikolojik çağrışım ilkeleridir.⁴⁷⁷ Dolayısıyla, Hume her şeyden önce bir öznellik filozofudur. Deleuze’ün Kant üzerine okuması da bu gelenek içerisinde ele alınabilir. Kant, Hume’un sorununu bu kez tersinden ele alır. Kant’ın kopernik devriminin esasını oluşturan bu analiz, ilkelerin öznelliğinin, deneye dayalı veya psikolojik bir öznellik olmadığını, aksine “transandantal” bir öznellik olduğu anlamına gelir.⁴⁷⁸ Hume, Leibniz’in analitik ve sentetik önermelerini kabul eder. Leibniz’in önünde, idelerin kökenine yönelik iki felsefi akım vardır; Bunlardan ilki, Descartes’in rasyonalizmi ve diğeri de Locke’un ampirizmidir. Leibniz, bize sadece doğuştan bazı fikirlerin var olduğunu bildirmekle yetinir ve bilgi konusunda daha ayrıntılı bir açıklamada bulunmaz. Locke’un tezine karşın Leibniz; ruhta, idelerin önceden aktüel değil virtüel olarak var olduğunu ifade etmiştir. Aslında benzer şekilde Locke’da, zihinde idelerin virtüelliğini inkâr etmemiş, benimsemiştir.⁴⁷⁹ Leibniz bu anlamda Locke’un görüşlerini olumlar, ancak öznenin bu verili olanın ötesine geçmesindeki yetkinliği konusunda ayrılır. Benzer durum Spinoza’da da görülmektedir. Spinoza, *a priori* bilgiye sahip olup olmadığını ya da bunun nedeni ile ilgilenmez, tam da *Ethica*’sına uygun olarak bunun yapabileceği, edebileceği yetkinliğine sahip olduğumuzu, dolayısıyla nedenlerin bilgisini aramanın nafililiğini belirtir.⁴⁸⁰

⁴⁷⁵ France Farago, “Hume”, *Felsefe Tarihi Cilt 3*, Der. Jacqueline Russ, Çev. İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, ss.75-89

⁴⁷⁶ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.17

⁴⁷⁷ Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, s.50

⁴⁷⁸ Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, s.51

⁴⁷⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998, s.257

⁴⁸⁰ Benedictus De Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, Çev. Emine Ayhan, Dost Yayınları, Ankara, 2015a, ss.48-49

Deleuze'ün Nietzsche okuması da esasen, Kant'a bir cevap olarak düşünülebilir. Deleuze için, Spinoza ve Bergson dışında Nietzsche en önemli filozoftur. Nietzsche ismi ve yarattığı merkezi kavramlar, Deleuze'ün tüm kitaplarında neredeyse görülmektedir. Deleuze, Kant'ın sahte eleştirisinin teşhir edilmesinde iki saik ortaya koyar. Bunlardan ilki, Kant'ın içkin bir eleştiriye ulaşamadığıdır. İkincisi ise, Kant'ın olanaklı deneyimin koşullarını inceleyerek, gerçek deneyimin koşullarını araştırmamasıdır.⁴⁸¹ Ayrıca Deleuze'ün Nietzsche okumasında öne çıkan önemli iki kavram: güç istenci ve ebedi dönüşür. Deleuze, Nietzsche'nin güç istencinin arzu olduğunu belirtir. Ebedi dönüşün ise, aynının değil fark'ın dönüşü olduğunu söyler.

Deleuze'e göre, Kartezyen felsefenin bu izleğinde her ne kadar Spinoza'yı bir yere konumlandırmak kolay görünse de o her yerden taşmaktadır. Deleuze'ün Spinoza okumasında öne çıkan ise, bir içkinlik felsefesidir. Bu nedenle Deleuze, Spinoza'yı felsefenin prensi olarak selamlar. "Spinoza, mezarını bu kadar kuvvetli kaldıran canlı ölü yoktur ki aynı şekilde şöyle desin: Ben sizinkilerden değilim."⁴⁸² Deleuze'ün, içkinlik felsefesi konusundaki ısrarlı duruşu, Spinoza ve Nietzsche üzerine olan çalışmalarında görüleceği gibi, daha sonra *Fark ve Tekrar* ile *Kapitalizm ve Şizofreni* gibi çalışmalarda da görülür. Spinoza'ya kadar süre gelen bu felsefi kavramsal sekanslarla iş görme, Spinoza ile yerinden edilecek ve bütün sıfatlara sahip bir töz ile bir içkinlik düzlemine dönüşecektir. Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi* kitabının İngilizce baskısına yazdığı önsözde, Spinoza'da kendisini ilgilendiren şeyin, onun töz'ü değil, sonlu kiplerin kompozisyonu olduğunu ifade eder. Yani tüm bedenler veya varlıklar, bir maddenin sonlu kiplerinin ifade edildiği içkinlik düzlemidir. Spinoza yaşama dair tüm kederli tutkuları, yaşamı kendi adlarına eleştiren tüm değerleri, olumsuzlamaları Nietzsche'den önce reddeder.⁴⁸³ "Yaşamıyoruz, sadece görünüşte bir yaşam sürüyoruz, tek düşündüğümüz ölümden kaçmak ve bütün hayatımız bir ölüm tapınması."⁴⁸⁴ Deleuze'ün Spinoza ve Nietzsche okumasında öne çıkan diğer kavram, Duns Scotus'dan gelen varlığın tekanlamlılığıdır. Yukarıda organsız beden kavramı etrafında da incelendiği üzere,

⁴⁸¹ Daniel W. Smith, John Protevi, "Gilles Deleuze", *Dışarıdan Düşünmek*, s.53

⁴⁸² Deleuze – Parnet, *Diyaloglar*, s.31

⁴⁸³ The Internet Encyclopedia of Philosophy (1995), <https://www.iep.utm.edu/deleuze/#SH4b>, Site Erişim Tarihi: 21.06.2019

⁴⁸⁴ Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s.36

Deleuze'ün Spinoza okuması, Felix Guattari ile birlikte yazdıkları, iki ciltlik olan *Kapitalizm ve Şizofreni* kitapları ile açık ve derin bir ilişki içindedir. Deleuze'ün Bergson okumasında öne çıkan ve felsefesinde önem yer eden virtüellik ve çokluk kavramlarıdır. Deleuze'ün Kant okumasında ortaya çıkan gerek deneyimin koşullarının olumlu adı virtüellik olacaktır.⁴⁸⁵ Deleuze'ün Bergson okumasında ele alınan diğer kavramları sezgi, süre, bellek ve yaşamsal atılım'dır.

Ayrıca bu çalışmada, Deleuze felsefesinin gelişim seyrine dair Spinoza, Bergson ve Nietzsche'nin ortaya koydukları fikirleri organsız beden kavramı açısından ele alınmıştır. Deleuze felsefesinde organsız bedenin ilk ortaya çıkış anı olarak yayımlanan ilk monografi olan ve Tanrı'nın sözü dediği Nietzsche'nin ebedi dönüş ve güç istenci; ikinci anı felsefede Tanrı diye konumlandığı Bergson'un süre kavramı ve üçüncü anı ise, Tanrının oğlu dediği Spinoza'nın 'Bir bedenin neler yapacağını bilmiyoruz' sözcüğü ile içkinlik düzlemi etrafında incelenmiştir. Tüm bu kavramsal yaratımların meydana geldiği organsız beden üzerinde bunları daima farklılaştıran kıvrım ise, Leibniz'in diferansiyel fark formülasyonudur. Dolayısıyla burada, Deleuze'ün özgün felsefesine giden yolda yapmış olduğu bu işçilik takip edilmeye çalışılmıştır.

Deleuze'ün *Fark ve Tekrar* kitabındaki temel maksadı, bu iki kavramın yaratıcı bir incelemesi olacaktır. Platon'dan, Heidegger'e kadar uzanan Batı merkezli felsefenin eleştirisinde, fark'ın kendi başına kabul edilmediğini, yalnızca fark'ın özdeşlik içerisindeki fark'a atıfla kabul edildiğini belirtir. Dolayısıyla, *Fark ve Tekrar* kitabı bu durumu tersine çevirmeye ve farkı, kendi içinde fark olarak anlamaya çalışır. Böylelikle, *Fark ve Tekrar* kitabının üçüncü bölümü olan düşünce imgesi, geleneksel felsefi düşünce imgesinin geniş bir analizinin temel unsurunun, farkın ve tekrarın gerçek doğası ile başa çıkamadığı olduğunu belirtir.⁴⁸⁶

Felsefe tarihinde filozoflara dair genel olarak değişmez kurallardan biri biyografidir. Herhangi bir filozof üzerine yazılan biyografilerde, onun kim olduğu, neler yaptığı gibi şeyler, daha doğrusu biraz sansasyonel bilgiler içermesi ile ilgilenilir. Bu çalışmada buna değinilmeyecek olmasının nedeni, Deleuze'ün

⁴⁸⁵ Daniel W. Smith, John Protevi, "Gilles Deleuze", *Dışarıdan Düşünmek*, s.54

⁴⁸⁶ The Internet Encyclopedia of Philosophy (1995), <https://www.iep.utm.edu/deleuze/#SH4b>, Site Erişim Tarihi: 21.06.2019

hayatının ilgi çeken yönün olup olmaması değil elbette –ki gerçekten de Deleuze’ün hayatı bu anlamda tekdüzedir- tam da felsefe yapma üslubuyla ilgilidir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Deleuze *Sert bir Eleştirmene Adlı Mektup*’ta bir kitabı okumanın iki yolundan bahseder. Burada da Deleuze’ün bu uyarısı ile Deleuze okunmaya çalışılarak, meselenin onu anlamaktan öte, onun ritmi olan *nakarât*’a uyulmaya çalışılmıştır. Deleuze *Fark ve Tekrar* kitabının önsözünde, bir kitabın genellikle önsöz kısmının en son okunmasını, sonsöz kısmının ise kitaba başlarken okunması gerektiğine ilişkin olarak, kitabın sonsöz kısmını okuduktan sonra kitabın kalan kısmının gereksizliğine dair olan yaygın söylemin kendi kitabı için de geçerli olduğunu belirtir.⁴⁸⁷ Benzer bir keyfiyet, bu tez çalışmasında da dikkate alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın çerçevelemeye çalıştığı şey de Deleuze ile birlikte ve Deleuze’de yazmanın çalışmasıdır.

⁴⁸⁷ Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.15

KAYNAKÇA

1. Kitaplar

- Aquinas, Thomas (2007). *Varlık ve Öz*. (Çev. O. Özügül). İstanbul: Say Yayınları.
- Aracagök, Zafer (2015). *Atopolojik Sapmalar: Deleuze ve Guattari*. İstanbul: Kült Neşriyat Yayınları.
- Artaud, Antonin (2002). *Tanrı Yargısının İşini Bitirmek İçin*. (Çev. E. Özdoğan). İstanbul: Sel Yayınları.
- Artaud, Antonin (1991). *Van Gogh, Toplumun İntihar Ettirdiği*, (Çev. A. D. Soysal). İstanbul: Nisan Yayınları.
- Artaud, Antonin (1995). *Yaşayan Mumya*. (Çev. Y. Günenç). Ankara: Yaba Yayınları
- Aristoteles (1996). *Metafizik* (Çev. A. Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles (2015). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. Z. Özcan). Bursa: Sentez Yayınları.
- Aristoteles (2014). *Ruh Üzerine*. (Çev. Z. Özcan). Bursa: Sentez Yayınları.
- Aristoteles (2017). *Politika*. (Çev. Ö. Orhan). İstanbul: Pinhan Yayınları
- Badiou, Alain (2019). *Deleuze: Varlığın Uğultusu*. (Çev. M. Erşen). İstanbul: Monokl Yayınları
- Baudart, Anne (2012). "Platon", *Felsefe Tarihi Cilt 1*. Der. J. Russ. (Çev. İ. Yerguz). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beistegui, De Migeuel (2017). "Deleuze: Platonculuğun Tersine Çevrilmesi" *Yaşayan Platon* (Ed.) Sadık Erol Er, Birdal Akar (Çev. V. Ay). İstanbul: Çizgi Yayınları.
- Bene Carmelo, Deleuze Gilles (2019). *Bindirmeler*, (Çev. İ. Uysal). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Bergson, Henri (2007). *Madde ve Bellek* (Çev. I. Ergüden). Ankara: Dost Kitabevi.
- Bergson, Henri (2014). *Metafizik Dersleri*. (Çev. B. G. Beşiktaşlıyan). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Bergson, Henri (2017b). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, (Çev. M Ş. Tunç). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bergson, Henri (2017a). *Yaratıcı Tekâmül*, (Çev. M Ş. Tunç). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Borges, Louis Jorge (2015). "Yolları Çatallanan Bahçe", *Ficciones*. (Çev. F. Özgüven). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bouge, Ronald (2013). *Deleuze ve Guattari* (Çev. A. Utku). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Butler, Samuel (2013). *Erewhon*. (Çev. Ş. Dalyan). İstanbul: Kyrhos Yayınları.
- Büchner, Georg (1982). "Lenz", *Bütün Oyunları*. (Çev. H. Kuruyazıcı). İstanbul: Adam Yayınları.
- Castaneda, Carlos (2000). *Erk Öyküleri*. (Çev. N. Erkmén). İstanbul: Söz Yayınları.
- Caroll, Lewis (1985). *Alis Harikalar Ülkesinde&Alis Aynanın İçinde*. (Çev. T. Uyar, N. Yeğınobalı). İstanbul: Sosyal Yayınları.

2. Choat, Simon (2014). “Deleuze, Marx ve Felsefenin Politikleşmesi”, *Özgürleşme Makineleri, Deleuze ve Marx*. Der. D. Jain. (Çev. A. İkizoğlu). İstanbul: Otonom Yayınları.
- Cioran, M. Emil (1994). *Burukluk*. (Çev. H. Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cioran, M. Emil (2013). *Çürümenin Kitabı*. (Çev. H. Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cioran, M. Emil (2015). *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üstüne*, Çev. Kenan Sarıalioğlu, İstanbul: Metis Yayınları.
- Cioran, M. Emil (2005). *Ezeli Mağlup*. (Çev. H. Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Colebrook, Claire (2009). *Gilles Deleuze* (Çev. C. Soydemir). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Deleuze, Gilles (2016). *Ampirizm ve Öznellik*. (Çev. E. Nahum). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles (2015a). *Anlamın Mantığı* (Çev. H. Yücefer). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles (2010). *Bergsonculuk*, (Çev. H. Yücefer), İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles (2017). *Fark ve Tekrar* (Çev. B. Yalım, E. Koyuncu) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles (2009c). *Françis Bacon: Duyumsamanın Mantığı*. (Çev. C. Batukan, E. Erbay). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles (2019). *Foucault Üzerine Dersler: Bilgi*, (Çev. A. Baran). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles (2009a). *Issız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler (1953-1974)*. (Ed.) David Lapoujade, (Çev. F. Taylan, H. Yücefer), İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Deleuze, Gilles (2009b). *İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler (1975-1995)*. (Ed.) David Lapoujade, (Çev. M. E. Keskin). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Deleuze, Gilles (1995). *Kant'ın Eleştirel Felsefesi* (Çev. T. Altuğ). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Deleuze, Gilles (2000a). *Kant Üzerine Dört Ders*. (Çev. U. Baker). İstanbul: Öteki Yayınları.
- Deleuze, Gilles (2006). *Kıvrım: Leibniz ve Barok* (Çev. H. Yücefer). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Deleuze, Gilles (2013a). *Kritik ve Klinik*. (Çev. İ. Uysal). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles (2007). *Leibniz Üzerine Beş Ders*. (Çev. U. Baker). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Deleuze, Gilles (2013b). *Müzakereler* (Çev. İ. Uysal). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles (2005). *Nietzsche*, (Çev. İ. Karadağ). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles (2010). *Nietzsche ve Felsefe* (Çev. F. Taylan). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles (2004). *Proust ve Göstergeler*. (Çev. A. Meral). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Deleuze, Gilles (2014). *Sinema 1: Hareket İmge*. (Çev. S. Özdemir). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

- Deleuze, Gilles (2013c). *Spinoza ve İfade Problemi* (Çev. O. Türkay). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles (2011). *Spinoza: Pratik Felsefe*. (Çev. A. Nahum, U. Baker). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles (2000b). *Spinoza Üstüne On Bir Ders* (Çev. U. Baker). İstanbul: Öteki Yayınları.
- Deleuze, Gilles (2015b). *What Is Grounding?* (From transcribed notes taken by Pierre Lefebvre). (Ed. T. Yanick, J. Adams, M. Salemy. (Trans. A. Kleinherenbrink), Grand Rapids: Published.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (2017). *Felsefe Nedir?* (Çev. T. Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (2015) *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, (Çev. Ö. Uçkan, I. Ergüden). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (2012). *Kapitalizm ve Şizofreni 1: Anti-Ödipus* (Çev. F. Ege, H. Erdoğan, M. Yiğitalp). İstanbul: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Felix (1993), *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Kapma Aygıtı*, Çev. Ali Akay, İstanbul, Bağlam Yayınları.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (1987). *Capitalism and Schizophrenia: A Thousand Plateaus*. (Trans. B. Massumi). Minneapolis, London: Published by the University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles & Parnet, Claire (2017). *Diyaloglar*. (Çev. A. Akay). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Descartes, Rene (1997). *Felsefenin İlkeleri*. (Çev. M. Karasan). İstanbul: MEB Yayınları.
- Descartes, Rene (2017). *Hakikatın Araştırılması & Dünya ya da Işık Üzerine İnceleme*. (Çev. A. Altınörs). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Descartes, Rene (2013b). *Metafizik Üzerine Düşünceler*. (Çev. Ç. Dürüşken). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Descartes, Rene (2013a). *Yöntem Üzerine Konuşma*. (Çev. Ç. Dürüşken). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Dumont, Jean-Paul (2012). "Presokratikler", *Felsefe Tarihi Cilt 1*. Der. J. Russ, (Çev. İ. Yerguz). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Flaxman, Gregory (2012). "Platon" *Deleuze'ün Felsefi Mirası*. (Ed.) Jones. G. & Roffe, J. (Çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Farago, France (2012). "Modern Siyaset Kuramı: Hobbes ve Locke", *Felsefe Tarihi Cilt 2*, Der. J. Russ. (Çev. İ. Yerguz). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Farago, France (2012). "Hume", *Felsefe Tarihi Cilt 3*, Der. J. Russ. (Çev. İ. Yerguz). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Feurbach, Ludwig (2012). *Geleceğin Felsefesi*. (Çev. O. Özgül), İstanbul: Say Yayınları.
- Foucault, Michel, (2011). "Theatrum Philosophicum" *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5* (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gilson, Etienne (2004). *Ortaçağda Felsefe*. (Çev. A. Meral). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Goethe, Johann Wolfgang Von (2001). *Faust*. (Çev. İ. Z. Eyüboğlu) İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Goodchild, Philip (2005). *Deleuze Guattari-Arzu Politikasına Giriş* (Çev. R. G. Ögdül). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Hardt, Michael (2012). *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık* (Çev. İ. Öğretir, A. Utku). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Heidegger, Martin (2019). *Düşünmek Ne Demektir*, (Çev. İ. Turan). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Hughes, Joe (2014). *Deleuze'den Sonra Felsefe*. (Çev. F. Ege). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Hume, David (2017). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (Çev. F. B. Aydar). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Hume, David (2015). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (Çev. E. Bayhan). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Hume, David (2004). *Din Üstüne.*, (Çev. M. Tunçay). Ankara: İmge Yayınları.
- Jarry, Alfred (2003). *Seçme Eserler*. (Çev. I. Ergüden). Ankara: Dost Kitabevi.
- Jones, Graham (2012) "Salomon Maimon", *Deleuze'ün Felsefi Mirası*, (Ed.) Jones. G. & Roffe, J. (Çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Kafka, Franz (2015). *Değişim*. (Çev. K. Şipal). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Kant, Immanuel (2015). *Arı Usun Eleştirisi* (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Kant, Immanuel (2000). *Gelecekte Bilim olarak ortaya çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. (Çev. İ. Kuçuradi, Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kerslake, Christan (2012). "Hoëne Wronski ve Francais Warrain", *Deleuze'ün Felsefi Mirası*. (Ed.) Jones. G. & Roffe, J. (Çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Laertios, Diogenes (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (Çev. C. Şentuna). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Leibniz, W. G. (2014). *Monadoloji & Metafizik Üzerine Konuşma* (Çev. A. Altınörs) İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Lucretius (1974). *Evrenin Yapısı* (Çev. T. Uyar, T. Uyar). İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Macherey, Pierre (2012). *Hegel ve/veya Spinoza*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Mallarme, Stephane (2015). *Stephane Mallarme*. (Haz. ve Çev. Ö. Aygün), İstanbul: Edebi Şeyler Yayınları.
- Marx, Karl (1979). *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*. (Çev. S. Belli). Ankara: Sol Yayınları.
- Mattei, Jean-François (2005). *Platon* (Çev. İ. Yerguz). Ankara: Dost Kitabevi.
- May, Todd (2017). *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir* (Çev. S. Çalcı). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Melville, Herman (2000). *Kâtip Bartleby*, (Çev. Y. Eradam). Ankara: Dost Kitabevi.
- Nietzsche, Friedrich (2014). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2015b). *Eğitici Olarak Schopenhauer*, (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

- Nietzsche, Friedrich (2002). *Güç İstenci*. (Çev. S. Umran). İstanbul: Birey Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2009). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2015a). *Putların Alacakaranlığı*, (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nijinsky, F. Vaslav (2011). *Nijinsky'nin Günlüğü*. (Çev. O. Türkay). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Nizan, Paul (1998). *Eskiçağ Maddecileri*. (Çev. A. Timuçin). İstanbul: Telos Yayınları.
- Parmenides (2015). *Doğa Hakkında (Şiir)*. (Çev. Y. G. Sev). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Platon (2002). *Devlet* (Çev. H. Demirhan). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon (2001a). *Devlet Adamı*. (Çev. B. Boran, M. Karsan). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon (2011). *Kriton*. (Çev. F. Öktem, C. Türkkkan). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Platon (2001). *Minos*. (Çev. H. Varoğlu). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon (2014a). *Parmenides*, (Çev. S. Babür). İstanbul: İmge Yayınları.
- Platon (2014b). *Phaidros*, Çev. Birdal Akar). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Platon (1998). *Philebos*. (Çev. S. E. Siyavuşgil). İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Platon (2000). *Sofist* (Çev. C. Karakaya). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon (2001b). *Timaios*. (Çev. E. Güney, L. Ay). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Plotinus (1996). *Ennadlar*. (Çev. Z. Özcan). Bursa: Asa Yayınları.
- Protevi, John (2001). "The Organism as the Judgment of God: Aristotle, Kant and Deleuze on Nature (that is, on biology, theology and politics)", *Deleuze and Religio*. (Ed. M. Bryden). Newyork: Routledge
- Rajchman, John (2013). *Deleuze Bağlantıları*. (Çev. B. Şannan). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Russell, Bernard (1973). *Batı Felsefesi Tarihi 1*, (Çev. M. Sencer), İstanbul: Bilgi Yayınları.
- Ross, David (2011). *Aritoteles* (Çev. A. Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Sauvagnargues, Anne (2010). *Deleuze ve Sanat* (Çev. N. Sarıca). Ankara: De Ki Yayınları.
- Schelling, F. W. J. (2017). *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine Bir Deneme*. (Çev. M. B. Albayrak). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sholtz, J. & Leonard, L (2014). "Heidegger ve Deleuze" *Heidegger Paris'te* (Der.) Sadık Erol Er, (Çev. S. E. Er, G. Silindir). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Shakespeare, William (2007). *Hamlet*. (Çev. B. Bozkurt). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Smith, W. Daniel (2012). *Essays On Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Smith, Daniel W. (2016). "G.W.F Leibniz", *Deleuze'ün Felsefi Mirası* (Ed). G. Jones, J. Roffe, (Çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Smith, Daniel W. (2013). *Saf İçkin Yaşam: Deleuze'ün "Kritik ve Klinik" Projesi*. (Çev. E. Koyuncu). İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Spinoza, De Benedictus (2011). *Etiha*. (Çev. Ç. Dürüşken). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

- Spinoza, De Benedictus (2015b). *Kısa İnceleme* (Çev. E. Canaslan). İstanbul: Dost Kitabevi.
- Spinoza, De Benedictus (2015a). *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*. (Çev. E. Ayhan). Ankara: Dost Kitabevi.
- Tarde, De Gabriel (2004). *Monadoloji ve Sosyoloji*. (Çev. Ö. Doğan). Ankara: Öteki Yayınları.
- Thoburn, Nicholas (2005). *Deleuze, Marx ve Politika*. (Çev. A. Utku, M. Erkan). İstanbul: Otonom Yayınları.
- Tournier, Michel (1994). *Cuma ya da Pasifik Arafi*. (Çev. M. Ece). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Whitehead, North Alfred (2017). *Doğa Kavramı*. (Çev. S. Çalıcı, S. Köse). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Weber, Alfred (1998). *Felsefe Tarihi*. (Çev. H. V. Eralp). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Widder, Nathan (2014). *Deleuze'den Sonra Siyaset Teorisi*, Çev. Fahrettin Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Widder, Nathan (2012). "John Duns Scotus" *Deleuze'ün Felsefi Mirası* (Ed). G. Jones, J. Roffe, (Çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Wölflin, Henrich (2016). *Sanat Tarihinin Temel Kavramları* (Çev. A. Cemal). İstanbul: Hayalperest Yayınları.
- Voltaire (1998). *Candide*. (Çev. F. Baldaş). İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Zizek, Slavoj (2013). *Bedensiz Organlar*. (Çev. U. Y. Kara). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Zourabichvili, François (2008). *Deleuze: Bir Olay Felsefesi* (Çev. A. U. KILIÇ). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Zourabichvili, François (2011). *Deleuze Sözlüğü*, (Çev. A. U. Kılıç), İstanbul: Say Yayınları.

2. Makaleler&Söyleşiler

- Eribon, Didier (2016). Gilles Deleuze'ün "Anımsıyorum"u, *Ortadan Başlamak: Deleuze Özel Sayısı*. Ed. H. Yücefer. (Çev. O. Türkay). Cogito. Sayı 82, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Deleuze, Gilles (2016). "Edimsel ve Virtüel", *Ortadan Başlamak: Deleuze Özel Sayısı*. Ed. H. Yücefer. (Çev. H. Yücefer). Cogito. Sayı 82. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Heidegger, Martin (2001). "Nietzsche'nin Platonculuğunun Tersine Çevrilmesi", *Nietzsche: Kayıp Bir Kita*. (Çev. O. Aruoba). Cogito. Sayı 25. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Smith W. Daniel, Protevi John (2016). "Gilles Deleuze", *Dışarıdan Düşünmek*. Ed. Ö. Faruk (Çev. L. Şentürk). Sayı 38. İstanbul: Chiviyazıları Yay.
- Villani, Arnaud (2016). "Deleuze'le Söyleşi", *Ortadan Başlamak: Deleuze Özel Sayısı*. Ed. H. Yücefer. (Çev. E. Sünter). Cogito. Sayı 82. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

3. Elektronik Kaynaklar

- Deleuze, Gilles (1988-1989). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Claire Parnet ile söyleşi, Last site update: August. 9. 2011,

<http://www.langlab.wayne.edu/CStivale/D-G/ABCs.html>, Site Erişim Tarihi: 2019.06.21

The Internet Encyclopedia of Philosophy (1995),

<https://www.iep.utm.edu/deleuze/#SH4b>, Site Erişim Tarihi: 2019.21.06

Mustafa Tüzel ile röportaj, İzinsiz Gösteri,

http://www.izinsizgosteri.net/asalsayi97/mustafa.tuzel_97.html, Site Erişim

Tarihi: 2019.06.21

4. Filmler

Herzog, Werner (Yapımcı&Yönetmen). (1972). *Aguirre: The Wrath of God*. (*Aguirre: Tanrının Gazabı*). Batı Almanya-Peru-Meksika: Werner Herzog Filmproduktion Hessischer Rundfunk

Godeau, Philippe (Yapımcı) & Dormael, Van Jaco (Yönetmen). (2009). *Mr. Nobody (Bay Hiçkimse)*. Belçika-Kanada-Fransa-Almanya: Pan-Européenne

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Hakan HATAY

Doğum Yeri / Tarihi : Kars / 05.12.1981

EĞİTİM DURUMU

Lisans Öğrenimi :Anadolu Üniversitesi İşletme Fakültesi Kamu
Yönetimi Bölümü

Yüksek Lisans Öğrenimi : Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe
Anabilim Dalı Felsefe Bilim Dalı

BİLİMSEL FAALİYETLERİ

- a) Yayınlar -SCI -Diğer
- b) Bildiriler -Uluslararası -Ulusal
- c) Katıldığı Projeler

İŞ DENEYİMİ

Çalıştığı Kurumlar ve Yıl : Çevre ve Şehircilik Bakanlığı – 10 yıl

İLETİŞİM

E-posta Adresi : hhatay@gmail.com