

GİLLES DELEUZE'ÜN FELSEFESİNDE ÖZNE PROBLEMİ

Pamukkale Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe Anabilim Dalı

Sistemantik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı

Derviş TATAR

Danışman: Prof. Dr. Fikri GÜL

Haziran 2019

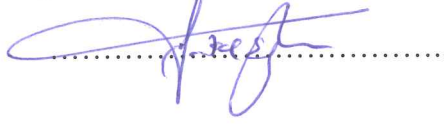
DENİZLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU

Felsefe Ana Bilim Dalı, Sistematik Felsefe Ve Mantık Bilim Dalı öğrencisi Derviş TATAR tarafından Prof. Dr. Fikri Gül yönetiminde hazırlanan “**Gilles Deleuze’ün Felsefesinde Özne Problemi**” başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından 28.06.2019 tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

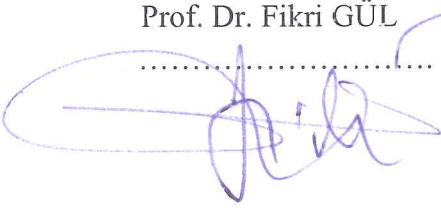
Jüri Başkanı

Dr. Öğr. Ü. H. Aslı ÇAVUŞOĞLU AKSOY



Jüri-Danışman

Prof. Dr. Fikri GÜL



Jüri

Dr. Öğr. Ü. Murat ERTEN



Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun 10/07/2019 tarih ve 27/01 sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ahmet BARDAKCI
Müdür



Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Derviş TATAR



ÖNSÖZ

Gilles Deleuze çok katmanlı bir filozoftur. Edebiyattan tiyatroya, sanattan bilime birçok alanla sıkı ilişkisi vardır ve felsefesine de bu sıkı ilişkiler yansır. Deleuze üzerine çalışırken, kendinizi bir anda bilimsel bir teorinin içinde, başka bir anda bir edebiyat eserinin içinde bulabilirsiniz. Ayrıca felsefe tarihi üzerine çalışmaları sadece filozofların felsefelerini anlatmak üzere yapılmış çalışmalar değildir. Bu çalışmalar, hem Deleuze'ün özgün yorumlarını hem de kendi felsefesini oluşturan başlıca unsurların temellerini attığı çalışmalar olarak karşımıza çıkar. Üzerine çalışma yaptığı her filozofun belirli kavramlarını öne çıkarmış ve kendi felsefesinde geliştirip anlamlarını değiştirerek kullanmıştır. Dolayısıyla onun felsefesi, hem bir felsefe tarihinin özgün bir okumasını hem de birçok alandan beslenmiş yeni kavram yaratımı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan, Deleuze üzerine çalışmak tüm bu faktörler göz önüne alındığında, zor görüldüğü kadar heyecan verici bir iştir. Onunla tanışmış olmaktan büyük mutluluk duyuyorum. Bu çalışmada bana yardım eden ve desteklerini esirgemeyen tez danışmanım değerli hocam Prof. Dr. Fikri Gül'e sonsuz teşekkür ediyorum.

Çalışmalarım boyunca hep yanımda olan aileme çok teşekkür ediyorum. Bu çalışmayı, yakın bir dönemde uzun hayat mücadelesini kaybeden sevgili dostum Harun Reşit Soya'nın aziz hatırasına ithaf ediyorum.

Derviş Tatar

ÖZET

GILLES DELEUZE'ÜN FELSEFESİNDE ÖZNE PROBLEMİ

Tatar, Derviş

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe ABD

Sistematiik Felsefe ve Mantık Programı

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Fikri Gül

Haziran 2019, v+86 sayfa

Bu tez çalışmasında, Gilles Deleuze'ün geleneksel felsefede kurucu olan ve özdeşlik ilkesiyle şekillenen özne anlayışının temelleriyle birlikte eleştirisine yer verilmiştir. Deleuze'ün kendi özne anlayışı ise, bu özne anlayışını şekillendiren yol olarak, erken dönem felsefe tarihi çalışmaları perspektifinden ortaya konmuştur. Bu ölçüde geleneksel düşünce imgesi ve cogito eleştirisi yapılarak, Kant'ın ortaya koyduğu çatlamış özne mefhumunun açıklamasına yer verilmiştir. Sırasıyla Hume, Bergson, Nietzsche ve Spinoza çalışmaları, Deleuze'ün öznesinin gelişim seyrini ifade etmektedir. Hume ve Bergson çalışmalarıyla, öznenin, birlik olmanın ötesindeki ilişkisel ve zamansal boyutları açıklanarak, bilincin dışındaki yeri irdelenmiştir. Nietzsche ve Spinoza çalışmalarıyla ise, öznenin, kuvvet ilişkileri bağlamında değerlendirilmesine yer verilmiş ve özdeşlik nosyonunun ötesinde, öznenin oluş içindeki sürekli bireyleşme yönü ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Cogito, Özne, Oluş, Bireyleşme, İlişki, Zaman, Kuvvet

ABSTRACT

SUBJECT PROBLEM IN GILLES DELEUZE'S PHILOSOPHY

Tatar, Derviş

Master Thesis

Philosophy Department

Systematic Philosophy and Logic Programme

Adviser of Thesis: Professor Doctor Fikri Gül

June 2019, v+86 pages

In this thesis, Gilles Deleuze's criticism had included in which traditional philosophy and essence of the concept of subjectivity which is shaped by principle of identity. Deleuze's sense of self is revealed from the perspective of early studies of philosophy as a way of shaping this subject matter. To this extend, the traditional idea of thought and by doing a criticism of cogito, a description of the concept of cracked-subject is revealed by Kant. Respectively, the studies of Hume, Bergson, Nietzsche and Spinoza express the course of development of Deleuze's subject temporal dimensions in the unity were examined as outside of consciousness. In the Nietzsche and Spinoza studies, the evaluation of the subject in the formation of the subject is revealed beyond the notion of particularity.

Keywords: Cogito, Subject, Formation, Individualisation, Relationship, Time, Power.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GELENEKSEL ÖZNE ANLAYIŞININ TASNİFİ VE ELEŞTİRİSİ

1.1. Dogmatik Düşünce İmgesi	7
1.2. Descartes'ın Cogito'su ve Eleştirisi.....	14
1.3. Kant ve Çatlamış Özne.....	17

İKİNCİ BÖLÜM

HUME VE BERGSON ÜZERİNDEN ÖZHENİN İLİŞKİSEL VE ZAMANSAL DÜŞÜNÜMÜ

2.1. Hume: Öznenin İlişkisel Düşünümü	24
2.1.1. İde İlişkileri ve İmgelem	24
2.1.2. İlişkilerin Terimlerine Dışsalılığı	27
2.1.3. İnsan Doğasının İlkeleri	29
2.1.4. Öznellik Olarak Düşünüm İzlenimi	32
2.2. Bergson: Öznenin Zamansal Düşünümü.....	34
2.2.1. Sezgi Yöntemi ve Doğa Farkları.....	35
2.2.2. Öznenin Yitimi Olarak Süre.....	41
2.2.3. Ontolojik Bilinçdışı Olarak Bellek	44
2.2.4. Edimsel ve Virtüel.....	47
2.2.5. Öznellik Boyutları.....	50

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NİETZSCHE VE SPİNOZA ÜZERİNDEN ÖZHENİN

PARÇALANIŞI VE SÜREKLİ BİREYLEŞME

3.1. Nietzsche: Öznenin Parçalanışı.....	52
3.1.1. Dramatizasyon Yöntemi ve Güç İstenci	53
3.1.2. Kuvvetlerin Tasnifi ve Beden ile İlişkileri.....	56
3.1.3. Tepkisel Kuvvetler Nasıl Galip gelirler?	58
3.1.4. Öznenin Parçalanması ve Bengi Dönüş	65
3.2. Spinoza: Sürekli Bireyleşme	68
3.2.1. Zihin Beden Paralelizmi	69
3.2.2. Sürekli Bireyleşme	74

SONUÇ	78
KAYNAKLAR	83
ÖZGEÇMİŞ	86



GİRİŞ

Gilles Deleuze 20. Yüzyılın en önemli filozoflarından biridir. Bu ölçüde çağdaş düşünceye çok önemli katkılar sağlamıştır. Felsefeyi kavram yaratan bir disiplin olarak görür. Deleuze'e göre yaşayan ve ölü kavramlar vardır. Yaşayan kavramları kullanmış ve anlamlarını dönüştürmüş, ölü kavramlarla yapılan felsefeleri ise eleştirmiştir. Deleuze, içkinlik ve yaşam filozofu olarak bilinir. Bu ölçüde aşkın ve aşkınsalcı felsefeleri yaşamdan kopuk olmaları, yaşam ile aralarında aralık olması anlamında da oldukça eleştirmiştir. Aşkın ve aşkınsalcı bütün felsefe tarihine alternatif bir düşünce anlayışı ortaya koymuş, özne problemine yaklaşımı da bu doğrultuda şekillendirmiştir.

Platoncu geleneğe bağlı olarak bütün batı felsefesi düşünme sistematığıne, özel olarak ise modern felsefenin ortaya koyduğu özne anlayışları, hep özdeşlik ve temsil düzeyinde oluşturulmuştur. Geleneksel felsefi düşünce, düşüncenin dışındaki zorunlu şey olarak hakikat fikrine ulaşmaya çalışır. Bu düşüncede hakikat, düşüncenin dışındadır fakat hem düşünürün iyi istenci hakikate meyilli hem de düşüncenin doğru olarak kabul edilen tabiatı hakikat ile bağlantı içerisindedir. Deleuze bu duruma örtük ya da öznel varsayım olarak dogmatik düşünce imgesi adını verir. Felsefe her ne kadar başlangıç olarak varsayımlardan kurtulmaya çalışsa da, düşünce öncesi düzeyde varsayımlar kendini gösterecektir. Dogmatik düşünce imgesi, hem antik dönemde hem de modern ve çağdaş dönemlerde felsefi disiplinin içinde çeşitli şekillerde yaşamaya devam etmiştir.

Temel olarak dogmatik düşünce imgesi, tanıma modeli üzerinde işler. Tanıma modeli, ortak duyu ve sağduyu ile oluşturulmuş bir özne modeli ortaya çıkarır. Bu özcede, tüm yetiler uyum içindedir ve bilinecek şey de orada özdeş olarak öznenin kendisini bilmesini beklemektedir. Hem öznenin yetilerinde hem de bilinecek nesnenin bir tür uzlaşımı ve uysallığı söz konusudur. Düşünce eylemi başlamadan, düşüncenin duyumsallığı bu öznel ve örtük varsayım olarak dogmatik düşünce imgesi ile örtülmüştür. Oysa gerçek düşünce eylemi, uysallığın ve uzlaşımın ötesinde, karşılaşmaların şiddetiyle gerçekleşir. Her karşılaşmanın şiddeti, önceden kurulmuş uyumu, ritmi ve biçimi bozar niteliktedir. Dolayısıyla gerçek düşünme edimi temel olarak kurulmuş özne düşüncesinin düşmanıdır.

Modern felsefenin ağırlık merkezi olarak cogito, dogmatik düşünce imgesinin bir edimi olarak yine öznel ve örtük varsayımlarla oluşturulmuş bir kavramdır. Descartes öncelikle “neyi bilebilirim” sorusuna kesin bir cevap aramıştır. Bu “neyi bilebilirim” sorusu daha en baştan bilen özneyi varsayar. Bu ölçüde cogito, bilen özne olarak bir sonuç değil, Kartezyen Felsefenin örtük varsayımı olarak karşımıza çıkar. Cogito hem dogmatik düşünce imgesinin mührünü taşımaya devam etmiş hem de onun ortaya koyduğu sorunları kristalleştirmiştir. Düşünce ile düşünceye dışsal olan şey arasındaki aralık, kapanmayacak noktalara ulaşmıştır. Öyle ki, bu felsefeye göre düşünce dışındaki her şey nesne olarak değerlendirilmiştir.

Cogito’nun düşünen töz olarak ortaya konuluşu, onun mekânsal olmayan, mekanda yer kaplamayan bir şey olduğunu vurgularken, mekan, bu ölçüde düşüncenin sınırı konumuna yükselir. Mekanda bulunan her şey düşünceye dışsaldır ve bu ölçüde düşüncenin ulaşamayacağı bir aralıktadır. Düşünce ile mekandaki şey arasındaki aralık, eş deyişle düşünce ile düşüncenin nesnesi arasındaki aralık ideal bir tekabüliyet teorisi ile kapatılmaya çalışılır.

Cogito’da, mekan bu şekilde belirlenmişken, zaman ise yalnızca bir an olarak, cogito’nun ortaya konduğu ana sıkıştırılmış bir vaziyettedir. Başka bir deyişle cogito zamansızdır. Kant, eleştirilerini bu nokta üzerinden yürütür. Düşünen ben olarak cogito belirlenimini ancak zaman biçimi altında gerçekleştirebilir. Özne zamandan bağımsız değil, zaman içinde varoluşunu bilen bir varlık haline gelir. Bu durum öznenin töz değil, zaman içindeki ampirik yönünü de gösterir. Kant, zaman içindeki özne olarak “Ben”in iki yönünü gösterir: kategorilere sahip olan aşkınsal düzeydeki Ben ve zaman biçimi altındaki ampirik ben. Zaman özneyi çatlatmış, ikiye ayırmıştır. Özne hem aşkınsal hem ampiriktir; aşkınsal olarak düşünür, ampirik olarak bilir.¹ Öznenin çatlaması çok önemli sonuçlara yol açacaktır ki, öncelikle onun töz olmadığı ortaya konulmuştur ve deneyim ile bağıntısı kurularak ampirik boyutu serimlenmiştir.

Deleuze’e göre ampirizm ne doğuştan idelerin eleştirisi, “ne de idelerin kaynağı nedir?” sorusunun cevabına yönelmiş felsefi akımdır. Bu ölçüde, bir ampirist olarak Hume’da ele aldığı şeyler daha çok imgelem ve insan doğasının ilkelerinin öznenin oluşumundaki katkısıdır. Hume, zihni, imgelem ile eş anlamlı kullanır ve bu noktada imgelemi idelerin, algıların topluluğu olarak değerlendirir. Sorun imgelemin bir çokluk,

¹ Taylan Altuğ, “Önyazı: Yargı ve Bilinç”, Kant’ın Eleştirel Felsefesi, İstanbul, 1995, s.23

birbirinden farklı idelerin nasıl kurallı hale geleceği ve bu sayede zihnin nasıl özne olacağıdır. Bu sorunun cevabı açık bir şekilde ortaya konur: İmgelemi kurallı hale getiren insan doğasının ilkeleridir. Çünkü ideler kendi başlarına, kendilerinde ilişkilenebilir düzeylerine sahip değildir. İnsan doğasının ilkeleri, idelere dışsal şeyler olarak onları ilişkiye sokar ve kurallı hale getirir. İlişkilerin sürekliliği insanda alışkanlıkların doğmasına ve varolan verilerin ötesine geçmesine yol açar. Özne de, bu varolan verilerin ötesine geçilmesiyle ortaya çıkan bir edimdir.

Deleuze, Bergson ile birlikte kavram ile yaşam arasındaki boşluğu, özne ile nesne arasındaki aralığı, tamamen zamansal bir düşünüm tarzı ile kapatmaya çalışır. Zaman, hem özne hem de nesne için ortak bir mefhumdur. Ayrıca zaman statik bir dünyanın ve statik kavramlarla düşünümün kökten bir değişikliğe uğratılmasını sağlayan bir araç olarak değerlendirilir. Bu değişikliğe uğratma edimi üç kavramsal boyut ile gerçekleşir. Bu kavramlar sezgi, süre ve bellektir. Sezgi kavramı zamansal düşünümün önüne geçen doğa ve derece farkları saptanarak, uzamsal olan zamansal olandan ayrılır. Bir bölme yöntemi olarak sezgi, doğrudan süreye erişimin yöntemi olarak ortaya çıkar.

Bergson'da her şeyin bir süresi vardır. Bir şeyin oluş içinde olması ve oluşa katılımı, o şeyin süresiyle açığa çıkmasıdır. Öyle ki, süre, bir farklılaşma ya da başkalaşım hareketi olarak ortaya çıkan zamansallık mefhumudur. Hareket ediminin kendisi her ne şekilde olursa olsun bir başkalaşımdır ve bu ölçüde zamansaldır. Bizimse genel anlamda hareketi düşünme tasavvurumuz zamandan ziyade uzamsal boyuttadır. Ne zaman hareketi düşünmeye çalışsak, A noktasından B noktasına doğru hareket eden bir şeyi düşünme eğiliminde oluruz. Bu tür düşünme biçimi, başlangıç noktası olarak hareketi değil, statikliği referans alır. Bu düşünme biçiminden ancak sezgi ile çıkabiliriz ve ancak sezgi ile doğrudan zamanın kendisini düşünebiliriz. Sezgi, zamanın doğrudan başkalaşım ve oluş içerisinde kavranmasını sağlayan yegane yöntem olarak karşımıza çıkar. Ayrıca sezgi bir bilinç olarak psikolojik süreden çıkıp ontolojik süreye erişimi sağlar. Sezgi ile başka şeylerin süresine ulaşır, doğrudan saf sürenin farkına varırız.

Saf süre hem geçmişin, hem şimdinin hem de geleceğin aynı anda oluşunu gerçekleştiren bir şeydir. Geleneksel uzam temelli zaman algımız, zamanı bir ardışıklık olarak ele alır. Uzam temelli zaman algısında, geçmiş yaşanmış ve kaybolmuştur, gelecek ise gelmemiştir. Bergson'a göre ise geçmiş hiçbir zaman kaybolmaz, virtüel

olarak varolmaya devam eder. Bergson geçmişin kendinde varlığına *bellek* adını verir. Unutmamak gerekir ki zamandaki her edimselleşme, bir vürtüelin edimselleşmesidir. Dolayısıyla geçmiş, şimdi ile birlikte, aynı anda varolur ve geleceğe de mührünü vurur. Deleuze virtüellik kavramına zamanı ve oluşu düşünme noktasında oldukça önem verir. Bu ölçüde virtüellik, oluşu, süreyi, zamanı anlamanın anahtar kavramı olarak kendini gösterir. Sonuç olarak Deleuze’de virtüel kavramı, bilinç durumunda iken biliçdışını hesaba katmayı ifade ederken, uzamsal (simgesel) zaman durumun iken ise saf süreyi, eş deyişle oluşu ifade edebilecek şekilde kullanılır.

Deleuze, tıpkı Bergson gibi Nietzsche’de de oluş düşüncesini temel almış ve özdeşlik düşüncesini eleştirmiştir. Fakat Nietzsche üzerine çalışması, bir sürekliliğin yanında bir kopuşu da getirmiştir. Bergsoncu uzlaşımın yerine, Nietzscheci güç ilişkilerinin mücadeleleri başat unsur olmuştur. Nietzsche güç ilişkilerini tiplere göre inceler, çünkü her tip güç ilişkilerinin mücadelesinde galip gelen gücün niteliğini gösteren bir beden olarak anlatılır. Bu ölçüde Nietzsche, “Nedir?” diye sormaz; “Kim?” diye sorar. “Kim?” kişiye, özneye yönelik bir soru değil, güç ilişkilerini çözümlemeye yönelik bir sorudur. Hınç insanı, köle, efendi vs. tipleri hep galip gelen güçlerin belli niteliklerini ifade eden adlandırmalardır. Örneğin köle tepkisel kuvvetlerin bedenleştirdiği, olumsuzlama ile işleyen ast kuvvetleri ifade eder. Efendi ise etkin kuvvetler olarak üst kuvvetleri ifade eder. Etkin kuvvetler kendi istencini diğer kuvvetlere dayatır ve onu kendi edimine dönüştürür. Tepkisel kuvvetler asla etkin kuvvet haline gelemeyiz; fakat etkin kuvvetler yapabileceklerinden ayrıldığında tepkiselleşebilir. Nietzsche’ye göre bütün bir insanlık tarihi tepkisel kuvvetlerin öyküsü olarak okunabilir. İnsan bir bilinç varlığı olarak tepkisel kuvvetlerin varlığıdır. İnsanın önemi ancak maymun ile üstinsan arasında bir köprü oluşudur. O, üstinsana ulaşmak ister. Öyle ki Nietzsche üstinsanı etkin birey olarak anlamaz, daha ötesini hedefler. Üstinsan tamamıyla etkin bir özne olmaktan ziyade saf yeğin* kuvvetlerin ve bireyselliklerin alanını ifade eder. Bu saf yeğinselliklerin alanı Nietzsche’de bengi dönüş kavramı ile ifade edilir. Bengi dönüş, kendini aynının dönüşü olarak gösteren döngüsel bir zaman teorisi değildir. Oluşun, farkın ve farklılaşmanın zamanıdır. Bengi dönüş, saf yeğinselliklerin alanıdır ve saf haliyle oluşun kendisidir. Dolayısıyla saf oluş olarak, saf yeğinselliklerin alanı olarak her türlü özdeşlik, aynılığı ve bu ayılığın edimi olan özne

* Deleuze’ün kullandığı biçimiyle “intensité” kelimesi yeğinsellik kavramıyla karşılanmıştır.

anlayışını parçalar. Bu ölçüde Nietzsche ile birlik olarak özne anlayışından ziyade, çokluk olarak özneleşme durumlarına kapı açılır.

Deleuze'ün özne üzerindeki gelişimsel seyri, Spinoza'nın "Bir beden ne yapabileceğini bilmiyoruz" sorununun vurgusu olarak karşımıza çıkar. Bu soru bilincin aleyhine olan bir sorudur ve bu soruya cevap aranarak bilincin ötesindeki alanlara kapı açılmaya çalışılır. "Bilinçdışında ne olup bittiğini bilmiyoruz?" sorusu ile bir "bedenin ne yapabileceğini bilmiyoruz?" aynıdır.

Spinoza içkinlik filozofudur ve içkinlik düşüncesi töz kavramı ile ortaya konulur. Töz, daha önceki filozofların ortaya koyduğu gibi aşkın bir edim olarak değil, yaşamın bütün hücrelerine sirayet eden içkin bir şey olarak karşımıza çıkar. İçkinlik düzleminin kurulduğu şey olarak Töz, kendini sıfatlarla, sıfatlar da kipleşmelerle ifade eder. Tözün özünün sıfatlar olması itibarıyla, töz ile tözün sıfatları aynı anlamdadır. Bu tek anlamlılık, farklı sıfatların düşünce ve uzam sıfatlarının kipleri arasında bir paralelizm düşüncesini de beraberinde getirir. Uzam sıfatının kipi olarak beden ile düşünce sıfatının kipi olarak zihin arasında tek anlamlılığa bağlı olarak, bir denk gelme ve ilke eşitliği söz konudur. Bu ölçüde, zihin-beden, özne-nesne ayrımları anlamsızlaşır. İlkesel olarak ikisi de aynı ölçüde vardır ve birinin etkilenişi diğerinin etkilenişine karşılık gelir. Öyle ki, bu edimler yalnızca aşkın düzlemde kurulabilen ayrımlardır. İçkinlik düzleminde töz bir üretim ve oluş olarak kendini gösterir. Tözün halleri, yaşamın oluşu haline gelir. Özne ise düşünce ve uzam kiplerinin birer ifadesi olan zihin ve beden kiplerinden oluşur. Beden sonsuz sayıda uzamsal parçadan oluşur ve bu uzamsal parçalar sonsuzca birbirlerinden etkilenirler. Bu parçaların birbirlerinden etkilenişi bedende bir duygulanıma yol açar ki her duygulanım varolma kuvvetinin değişimi olarak kendini gösterir. Dolayısıyla beden olarak birey sürekli oluş halindedir ve dolayısıyla sürekli bireyselleşme içindedir. Spinoza'da cogito ne töz olabilir ne de birlik içindeki bir özdeşliği ifade edebilir. Birey karşılaşmaların yapısına göre sürekli değişim halindedir. Bireyin yapısıyla uyuygun olan karşılaşmalar neşe temelli duygulanımlar uyandırır ve eyleme gücünü, kudretini artırır. Uyuygun olmayan karşılaşmalar ise kederli duygulanımlara yol açar ki, bu da kudretini azaltır. Paralelizm ilkesine bağlı olarak, bedendeki bir etkileşim ya da değişim zihinde de bir değişimdir, zihindeki bir değişim bedende de bir değişimdir. Dolayısıyla karşılaşmaların doğasına göre bireyselliğin aynı anda hem bedensel hem de zihinsel sürekli değişimi söz konudur.

Deleuze'ün özne üzerine düşünümün temelleri bu şekilde erken dönem felsefe tarihi çalışmalarındaki yaşayan kavramları kullanıp, anlamlarını değiştirmesi ve zenginleştirmesi ile çizilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

GELENEKSEL ÖZNE ANLAYIŞININ TASNİFİ VE ELEŞTİRİSİ

1. 1. Dogmatik Düşünce İmgesi

Felsefede özne ve öznellik problemi, salt Descartes'ın başlangıç olarak cogito'yu, eş deyişle düşünen özneyi başlangıç noktası olarak alması ile ortaya çıkmış değildir. Bu problem felsefi düşüncenin başlangıcından beri varolmuş, neredeyse bütün batı felsefe tarihinde varlığını sürdürmüştür. Deleuze, bu problemi ortaya çıkaran temel prensibe dogmatik düşünce imgesi der. Dogmatik düşünce imgesi, felsefe öncesi düzeyde gerçekleşen varsayımın adıdır ve bu varsayım “özel veya örtük düzeyde”² gerçekleşir.

Felsefi düşünce, başlangıçtan itibaren bir erek olarak zorunlu düşünceye ulaşmaya çalışmış, düşünce ile zorunluluk arasındaki bağı kabul etmiştir. Zorunlu düşünceye nasıl varılacağı ise her zaman problem olmuştur. Bu ölçüde, zorunluluk ile vurgulanan esas mesele, seçimin bir özne olarak düşünürün istencinde olmamasıdır. Düşünür, düşünerek ulaşmak istediği şeyi kendi seçimlerine bırakmak istemez. Zorunlu olan şeyin düşünürün istencine bağlı olmamasıyla zihne içsel değil, aksine zihnin dışında olduğu vurgulanır.³ Felsefe, düşünürün istencine bağlı olmayan ve zihne dışsal olan zorunluluğa hakikat adını vermiş ve hakikati nesnellik boyutunun son aşaması olarak değerlendirmiştir. Hakikat, zorunluluk ölçütünde nihai doğruluk ve nihai gerçekliktir. Felsefenin özel veya örtük varsayımı tam da bu belirlemelerden sonra gerçekleşir. Felsefi düşüncede, hakikat her ne kadar düşünceden bağımsız bir unsur olarak ortaya konulsa da, düşüncenin doğası ile hakikat arasında içten bir ilişki vardır. Öyle ki, düşünce doğası itibarıyla hakikati aramaya, istemeye ve ulaşmaya yatkındır. Filozof hakiki olanı kendi seçmez ve zihnin dışarısına koyar, fakat kendini de bu dışarı olarak hakikatin dostu, onun yoluna koyulmuş kimse olarak tanımlar. Hakikat henüz maddi olarak keşfedilmemiş, ulaşılmamıştır fakat düşünür onun formunu daha en baştan peşin olarak edinmiştir; düşünce formel olarak hakiki olana sahiptir. Neyin hakiki olduğunu bilmemektedir fakat onu aramaya yeteneklidir, ona ulaşmaya *a priori* olarak

² Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar*, Çev. Burcu Yalın – Emre Koyuncu, İstanbul, 2017, III. Bölüm, “Düşünce İmgesi”

³ François Zaurichvili, *Deleuze: Bir Olay Felsefesi*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, 2008, s.23

yatkın olduğunu bilir. Bilinmeyenden ziyade unutulmuş bir hakikat fikri (Platon) ya da üretilmiş bir fikirden ziyade doğuştan bir teması (Descartes) yine bu varsayımlardan kaynaklanır.⁴

Felsefede düşünce, kendi doğal eğilimiyle hakikat ile içsel bir ilişki içindedir. Bu ölçüde, düşünen öznenin hakikate ulaşma istenci onu doğruya ve zorunluluğa götürmeye yetkin bir şey olarak değer görülür. “Filozof, zihnin zihin olarak, düşünürün düşünür olarak doğruyu istediğini, doğruyu sevdiğini ve arzuladığını, doğal olarak doğruyu aradığını varsayar. Düşünmenin iyi niyetini baştan kabul eder; bütün araştırmasını ‘önceden planlanmış bir karara’ dayandırır.”⁵ Doğruluk olduğu kadar, doğruluğa giden yöntem de düşünceye bahsedilen bu iyi niyet varsayımı üzerinden yürütülür. Eğer düşünce yanılgıya düşüyorsa, bu istencin eksikliğinden, dolayısıyla yoldan saptıran dışsal bir şey tarafından kaynaklanır.

“Düşünürün iyi istenci düşüncenin doğru doğası (nature droite) tarafından güvenceye alınmıştır. Düşünce doğal olarak iyi yönlendirilmiştir; öyle ki yalnızca hakiki olanın değil, aynı zamanda hakiki olana götüren yolun da (yönlendirilme) arayışında isek, düşüncenin kendisine yabancı güçler tarafından saptırılmış yoldan çıkarılmış olması gerekir.”⁶

Düşüncenin doğal eğiliminin hakikat ile olan yakınlığı ve yine buna bağlı olarak düşüncenin doğru doğası, felsefenin temel öznel ve örtük varsayımı olarak dogmatik düşünce imgesidir. Dogmatik düşünce imgesi, kendisini, neredeyse her felsefi edimin başlangıcında gösterir; çünkü bu imge, kavram öncesi bir düzlemde işleyen bir varsayımdır. Geleneksel felsefe anlayışında, başlangıçta, ne kadar varsayımlar bertaraf etmeye çalışılsa da yine bu varsayımlardan kaçılmaz. Öyle ki, bütün varsayımlar öznel ve nesnel olarak iki gruba ayrılırlar. Bilimde güçlü bir aksiyomatikle nesnel varsayımlar saf dışı bırakılabilirler. Oysa felsefe, bilimden farklı olarak nesnel varsayımların yanında öznel varsayımlara da sahiptir. Örneğin Descartes, ikinci meditasyonda insanı, Aristoteles’in ortaya koyduğu akıllı hayvan nesnel varsayımını reddeder. Bu doğrultudaki bir varsayım hem akıllı hem de hayvan kavramlarının açık bir şekilde bilindiğini kabul etmek anlamına gelir. Descartes, nesnel varsayımları reddederken, öznel varsayımlardan kaçamaz. Öyle ki, “cogito”yu bir tanım olarak ortaya koyduğunda, “Düşünüyorum öyleyse varım” dediğinde, bir “histe sarmalanmış olan”

⁴ F. Zaurabichvili, “age.”, s.24

⁵ Gilles Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, 2016, s.90

⁶ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Felsefe Nedir?*, Çev. Turan Ilgaz, İstanbul, 2013, s.141; Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.181; F. Zaurabichvili, “age.”, s.27-28

öznel bir varsayımdan hareket eder. Bu varsayıma göre, herkes benliğin, düşünmenin ve varolmanın ne demek olduğunu bilir. “Düşünüyorum”da ifade edilen saf benliğin tanımı, tüm varsayımlarını ampirik düzeydeki bir benliğe geri gönderdiği için, varsayımlardan arınmış bir başlangıç gibi görünür.⁷

Descartes’in varsayımı, yine öznel düzeyde gerçekleşen bir varsayımdır ve felsefenin dogmatik düşünce imgesinden doğmuş bir üretilerdir. Descartes’da bu öznel varsayım evrensel düzeye çıkartılmıştır. Herkesin düşünmenin, olmanın ve benliğin ne demek olduğunu bilmesi, yani şu ya da bu tekil şeyin değil, genel bir temsil düşüncesinin ve tanıma formunun bilinmesidir. Tanıma ve temsilin formu doğal kaynağını, düşünürün iyi niyet ve düşüncenin doğru tabiatının ikili varsayımında bulur. Düşüncenin doğru doğasıyla ulaşılmak istenen şey olarak hakikate olan yakınlık, yabancılık durumunu baştan saf dışı bırakarak, o şeyi (hakikati) bir tanıma nesnesine dönüştürür. Düşüncenin bir yetinin doğal uygulandığı olarak, doğruya olan doğal eğilimi, herkesin düşünmenin ne demek olduğunu bilmesi gerekmesi varsayımı ile pekiştirilir. Dolayısıyla bu öznel veya örtük varsayım olarak *cogitatio natura universalis*, doğruya ve hakikate olan yakınlıkla tanıma, herkesin düşünmeyi bilmesi olarak temsil formları, iyi niyet ve doğru tabiat bir ortak duyu unsurunda cisimleşir. Bu ortak duyu varsayımını “Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler”⁸ ya da “Sağduyu dünyada en iyi paylaştırılmış şeydir”⁹ şeklinde filozofların beyanlarında görmek mümkündür.¹⁰ Sonuç itibarıyla, tanıma, temsil ve ortak duyu, öznel veya örtük varsayım olarak dogmatik düşünce imgesi olarak adlandırdığımız şeyi oluşturan bileşimlerdir.

Ortak duyu teması felsefenin başlıca unsuru olmuş ve düşünce ediminin genel yönelimini tayin edecek düzeye erişmiştir. Herkesin düşünmeyi bildiği iddia edildiğinde ya da düşüncenin doğru doğası varsayıldığında örtük ve öznel olarak ortak duyuya gönderimde bulunulur ve bu doğrultuda dogmatik düşünce imgesinin içine düşülür. Felsefi postülalar, filozofların kabul edilmelerini istediği önermeler değil, örtük kalan ve felsefe öncesi bir düzeydeki önerme temalarıdır. Bu ölçüde, kavramsal felsefi düşüncenin örtük varsayımı, felsefe öncesi ve doğal bir düşünce imgesidir. Bu imge uyarınca düşünce, doğruya yakınlık içindedir ve doğruya formel olarak sahiptir. Her bireyin düşünmeyi bilmesi ve bilmesi gerekmesi de bu imge üzerine kuruludur. Bu

⁷ G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.178

⁸ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, s. 75, (I. Kitap, 980a,20)

⁹ René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, İstanbul, 1984, s.7

¹⁰ G. Deleuze, “age.”, s.180-181

ölçüde, Deleuze'e göre düşünce, her şeyin, hem öznenin ve öznenin dağılımının hem de varlığın ve onun dağılımının yargısını en baştan veren bu imgeye tabi olduğu sürece, felsefenin öznenen mi yoksa nesneden mi başladığının pek önemi yoktur. Çünkü nihayetinde bu imge felsefelere göre değişen bir şey değil, bütün olarak felsefenin genel eğiliminin öznel varsayımını teşkil eden tek bir imgedir.¹¹

Dogmatik düşünce imgesi öznel bir varsayım olmasının akabinde, Nietzsche'nin de gösterdiği gibi aynı zamanda ahlaki bir mefhumdur. Öyle ki, yalnızca ahlak bize düşüncenin iyi bir doğada olduğunu, düşünürün iyi niyetli olduğunu ve yalnızca iyi düşüncenin doğruya doğal yakınlığı olduğunu temellendirmeye muktedirdir.¹² Bu ahlaki ilişkiyi, felsefenin yanılgıya bakışında görebiliriz. Felsefenin genel kabulünde yanılgı kavramı, düşünceyi kendi doğal yolundan saptıran, doğal olarak doğruya yönelimli düşüncenin içinde bulunması mümkün olmayan ve bu nedenle de ancak dışarıdan gelmesi gereken bir şeydir. Söz konusu dışarılık olduğunda, hakikat de zorunlu olduğundan düşünceye içsel değildir, dolayısıyla o da dışarıdan gelir. Fakat hakikat ile düşüncenin doğal bir bağlantısı vardır, yanılgıyla ise doğal bir bağlantısı yoktur. Hakikat kalbimizin derinliklerindeki iyi dışarı, yanılgı ise düşünceyi saptıran kötü dışarıdır.¹³

Dogmatik düşünce imgesinin her yönüyle bir model dayattığını görebiliyoruz. Bu model, hem ahlaki hem öznel hem de nesnel şeylerin doğasına ilişkin bir kanının genelleştirilerek edimselleşmesidir. Aslında yapılan, bir bakış açısının genelleştirilerek, düşüncenin doğası olarak kendini ilan etmesinden başka bir şey değildir. Ortak duyu, tanıma ve temsil ilişkileri ancak bir bakış açısının kavramları olabilir; düşüncenin genel yönelimi değil. Her bir bakış açısı kendisine bir model inşa eder ve her şeyi bu model doğrultusunda görür. Kendi nesnelerini yaratır, kendi ahlakını ortaya koyar ve dolayısıyla kendi hakikatini inşa eder.

Dogmatik düşünce imgesi tanıma modeli düzleminde işler. Tanıma modeli, tüm yetilerin aynı kabul ettikleri bir nesne üzerindeki uzlaşımı olarak tanımlanır. Görme, dokunma, hatırlama, hayal edebilme, anlaşılabilme vs. olarak her yetinin kendine özel bir tarzı ve elde edilen verilere etki etme biçimleri vardır. Tanıma modelinde, bu her biri birbirinden farklı olan yetilerin verileri aynı nesne üzerinde odaklanarak, hem nesne

¹¹ G. Deleuze, "age.", s.181

¹² G. Deleuze, "age.", s.181

¹³ F. Zaurabichvili, "age.", s.27

özdeşlik formuyla ilişkilendirilir hem de bu yetiler bir düşünce formunda birlik haline getirilir. Descartes'ın balmumu örneğinde de bu durum açık bir şekilde görülür. Rengi, kokusu, biçimi değişse de balmumu yine aynı balmumdur. Bu ölçüde tanıma modelinin iki yönlü olarak birleştirme işlemi gerçekleştirdiğini görebiliyoruz. Bir yandan farklı işlevlerdeki yetileri bir ortak duyuda, diğer yandan da farklı kiplerdeki yetileri bir özne de birleştirir. Dolayısıyla, nesnenin özdeşliği ile öznenin ampirik algısının birleşimi olarak tanıma modeli, sağduyu ve ortak duyunun birleşimi, onların düşünen özne olarak sentezini ifade eder.¹⁴

Tanıma modelinin felsefeye içkin olarak iştirak etmesi, felsefeyi dogmatik düşünce imgesi nezdinde bir özne ve öznellik problemine dönüştürür. Nesnede özdeşlik formu ile öznenin ampirik algısının birliği “Cogito”nun tanımıdır. Tüm yetilerin uyumu ve Aynı kabul edilen nesnenin formu üzerindeki uzlaşımlarını temellendiren şey, Cogito’dur, Düşünüyorum’daki Ben’in özdeşliğidir.¹⁵ Tanıma modelindeki özne ve öznellik problemi salt Descartes’e özgü değil, felsefenin genel yönelimidir. Düşüncenin doğru tabiatı ve orada, olduğu yerde düşüncenin keşfetmesini bekleyen özdeşlikle bezenmiş hakikat anlayışı, yine bu modelin kabulünü zorunlu kılar.

“Düşünce doğal olarak doğru kabul edilir çünkü diğerleri gibi bir yeti değil, bir özneyle ilişkilenmiş olarak, öznenin kiplerinden ibaret olup tanıma modeli uyarınca Aynı’nın formuna yönelttiği bütün diğer yetilerin birliğidir. Düşünce imgesi tanıma modelini zorunlu olarak kapsar ve ele aldığımız ister Platon’un *Theaetetus*’u, İster Descartes’in *Meditasyonlar*’ı isterse de Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* olsun; egemen olan ve düşünmenin ne anlama geldiğinin felsefi analizine ‘yön veren’ yine bu modeldir.”¹⁶

Deleuze’e göre, tanıma modelinin özne tipi *budaladır*. Her felsefi edimin bir kavramsal kişiliği vardır. Çeşitli değişiklikler gösterse de bu kavramsal kişilik ya da özne tipi felsefenin genel eğiliminde korunmaktadır. Her dönemde başka bir bağlam içinde sürekli ortaya çıkar. Budala kimi zaman her şeyden şüphe eder, kimi zaman salt doğruyu ister, kimi zamanda çocukça bir yanılgıya düşen ya da tanımada bulunan kişi olarak karşımıza çıkar.¹⁷

Tanıma eylemi, kavramsal kişilik olan budalanın bakış açısıyla kimi zaman gündelik hayatın sıradanlığıyla, kimi zaman da aptalca yanılgılarla sergilenir. “[...] bu bir masa, bu bir elma, günaydın Theaetetus.” Bu noktada Deleuze haklı olarak, gündelik

¹⁴ G. Deleuze, “*age*.”, s.183

¹⁵ G. Deleuze, “*age*.”, s.184

¹⁶ G. Deleuze, “*age*.”, s.184

¹⁷ G. Deleuze – F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, s.62-63

eylemlerin formunun genel olarak düşüncenin yazgısı ya da genel eğilimi olduğuna ve tanıdığımız ölçüde düşündüğümüzü hiç inandırıcı bulmaz. Bu noktada Bergson'un yaptığı gibi iki türden tanımayı birbirinden ayırt edebiliriz; ot karşısındaki ineğin tanınması ve hatıralarını çağıran insanın tanınması; bunlardan ikincisi düşünmenin ne anlama geldiği konusunda birincisinden daha iyi bir model teşkil etmez.¹⁸ Bu ölçüde sorulması gereken soru şudur: Düşünmeyi gerçekleştiren şey, bir tanıma modeli değilse nedir?

Deleuze'e göre Heidegger'in de gösterdiği gibi, düşünce, bir ortak duyunun, bir *ratio*'nun ve bir *cogitatio natura universalis*'in formunda iyi bir tabiata ve iyi bir niyete sahip olduğu varsayımına takılıp kaldığı müddetçe hiçbir şey düşünmeyip, soyut bir olasılıkla donmuş halde, kanaatin esiri olarak kalır.¹⁹ Bu kanı nosyonunda sürekli olarak uzlaşma durumu göze çarpar ve her uzlaşma bir soyutluğun derecesini artırır; nesnenin özdeşliğinde uzlaşma, duyuların uyumunda uzlaşma, düşüncenin doğru tabiatında uzlaşma. Başlangıçta temel alınmak istenen zorunluluğun şiddeti, iyi niyet ve doğru tabiatla uysallaştırılmıştır.

Felsefenin en başından beri aradığı, bir erek olarak belirlediği mutlak zorunluluk bir tanıma nesnesinde değil, karşılaşmanın şiddetinde bulunur. Bu ölçüde düşünce, tanımanın uysal uzlaşımlarıyla değil bir karşılaşmanın şiddeti ile düşünür.

“Düşüncede birincil olan, ihlal ve şiddettir, düşmandır ve felsefeyi varsayan herhangi bir şey yoktur; her şey mizozofiden başlar. Düşündüğü şeyin görelî zorunluluğunu tesis etmek için düşünceye güvenmeyelim; aksine, bir düşünce eyleminin, bir düşünme tutkusunun mutlak zorunluluğunu uyandırmak ve ayağa kaldırmak için, düşünmeye zorlayan karşılaşmanın olumsuzluğuna güvenelim.”²⁰

Platon, *Devlet* diyalogunda bu ayrımı açık olarak belirtir. İlki, herhangi bir algıda değerlendirme yapmak için düşünceyi çağırmayan, hareket ettirmeyen şeyler, ikincisinde ise düşünmeye zorlayan, düşünceyi bütünüyle işe dâhil eden şeyler.²¹ Böyle bir ayrım, yukarıda ifade ettiğimiz ayrıma karşılık gelir. İlki tanımanın nesneleridir ve bu ölçüde tüm yetiler aynı nesne üzerinde uzlaşır; bu bir elma, bu bir ağaç vs. İkinci şeyler ise bizi düşünmeye zorlayan şeylerdir. Bunlar karşılaşmanın nesneleridir.²²

¹⁸ G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.185

¹⁹ G. Deleuze, “age.”, s.197

²⁰ G. Deleuze, “age.”, s.191

²¹ Platon, *Devlet*, Çev. Hüseyin Demirkıran, Ankara, 2007, s.268 (VII, 523b, 525b); Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, s.96; G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.190

²² G. Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, s.96

Düşüneyi varsayımlardan arındırdığımızda ve düşündüren şeyin ne olduğunu sorduğumuzda duyumsal şiddet karşımıza çıkar.

Karşılaşmanın en önemli özelliği duyumsal olmasıdır, fakat bu duyumsallık tanımının duyumsalı ile karşılaştırılmamalıdır. Tanımının duyumsallığı salt duyumsallık değil, hem hatırlanabilir, hayal edilebilir ve kavranabilir olan nesneyle ilişkilenen hem de yetilerin biriyle veya diğeriyle ulaşılan ortak duyunun duyumsallığıdır. Karşılaşmanın duyumsallığı ise tek bir yetinin getirdiği duyumsalın şiddetini temel alır. Bu duyumsallık sınırlandırmaz ve uzlaştırmaz. Karşılaşmanın duyumsallığında söz konusu olan bir nitelik değil, bir işarettir; duyumsal bir varlık değil, duyumsalın varlığıdır. Duyumsalın varlığı ruha etki eder ve onun ritmini bozar, onu bir problem üretmeye zorlar.²³

Dolayısıyla, felsefenin dogmatik düşünce imgesi olarak öznel ve örtük varsayımından kurtulduğumuzda gerçek anlamda düşünürüz. Düşünmen duyumsalı öncelemez, duyumsal düşünmeye zorlar. Düşüncenin duyumsalı öncelemesi, yetilerin uyumunu varsayar. Bu ölçüde yetilerin uyumu değil, uyumsuzluğu düşünmeye zorlar. Ortak duyunun parçalanması ve her bir yetinin sınırında olan şeydir.²⁴ Ulaştığımız bu sonuçlarla, düşünme ediminin, bir öznenin temel etkinliği olmadığını açıklıkla söyleyebiliriz. Hatta aksine,

“[...] Deleuze düşünme ediminin özneliği kaçınılmaz olarak krize soktuğunu gösterir; ve zorunluluk, halihazırda kurulu bir düşünen öznenin dileklerini kabul etmekten uzak olup, fethedilmesi ancak kendi kendisinin dışında bir düşünce halinde, ancak aczinin en uç noktasında mutlak olarak kudretli olan bir düşünce halinde olur.”²⁵

Her bir düşünme edimi, duyumsallığın şiddeti ve onun ritmini bozmasıyla kurulu bir özneliği parçalar, değişime zorlar, yeniden ve yenilenerek sürekli olarak öznelleştirir. Özneyi ve onun birliğini temel alan felsefeler sürekli olarak varsayımlardan hareket ederler ve sürekli olarak bu varsayımların krizleri ile karşı karşıya kalırlar.

²³ G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.191-192

²⁴ G. Deleuze, “age.”, s.193

²⁵ F. Zaurabichvili, “age.”, s.34-35

1. 2. Descartes'in “Cogito”su ve Eleştirisi

Modern öznenin serüveni, Descartes'ın ortaya koyduğu “Düşünüyorum, o halde varım(cogito ergo sum)” ifadesi ile başlar. Her şeyden şüphe etme ile başlayan yolda, varlığı kesin olarak bilinen ilk doğru ve dayanak düşünen ben olarak belirlenir.

“Descartes, ona göre, bizi, herkese yerini yeni baştan belirleyen bir düzen konusunda insanlığın yüzyıllar boyu beslediği boş inançtan, yöntemi sayesinde kurtaran bir filozoftur. Onun her şeyi ait olduğu yere zincirlerle bağlayan bu düzenin yerine(hem düşüncede hem de eylemde) mimarı olarak insanı geçirmesi bütün bir modernlik serüvenini başlatan devrimdir.”²⁶

İnsanın hem kendinin bilincine ve kontrolüne hem de doğanın bilgisine ve kontrolüne sahip olmasının kodu cogito'nun ortaya konuluşu ile başlar.

Batı felsefesinin modern döneminde özne üzerine ne zaman bir paye biçilmeye çalışılsa, cogito, her zaman ağırlık merkezi olarak konumlanır. Kimi zaman bağlamsal değişiklikler söz konusu olsa da, Deleuzecü anlamda değerlendirmek gerekirse, Kant'tan fenomenolojiye kadar cogito, ağırlık merkezi olarak bu sağlam yerini hep muhafaza etmiştir. Sorun şu ki özneye ilişkin bu türden konumlandırma yapan düşünceler, yaşam akışını yakalayamayan, dışarıya kapalı olan, olay dışı nicelik ve nitelik kavrayışına sahiptirler. Ayrıca, bu özne hep bir birlik içinde, tamamlanmış ve durgun bir yapıya sahip olması ölçüsünde özdeşlik düşüncesinin bir ürünü olarak kendini gösterir. Gilles Deleuze, özdeşlik düşüncesinin bir ürünü olarak bu şekilde kabul edilip konumlandırılan özne anlayışına kesin olarak karşıdır. Çünkü bu özne kavrayışı, tıpkı kendinden önceki felsefeler gibi dışarıya açılmaz ve Descartes ile birlikte, kalın duvarlarla salt kendi içinde kalır.

Düşünme ve düşünmenin nesnesi arasındaki mesafe bir problem olarak her zaman varolagelmıştır. Bu mesafeyi kapatmak, düşüncenin dışına çıkmak, tüm felsefe tarihinin çabası olmuş ve bu çaba dogmatik düşünce imgesi ile kapatılmaya çalışılmıştır. Bu ölçüde felsefe tarihinin genel eğilimi, nihai anlamda dışarıya açılabilmenin, dışarı ile dolaysız ilişki kurabilmenin tarihi olmuştur. Descartes ile başlayan özne merkezli felsefe geleneği de bu çaba içerisinde olmuş, fakat başarılı olamamıştır. Bu noktada sormamız gereken soru şudur: Descartes tarafından batı felsefesinin ağırlık merkezi olarak belirlenen ‘cogito’nun düzlemi nasıl oluşturulmuş ve dışarıya açılmada nasıl başarısız olmuştur?

Descartes, apaçık, doğruluğu kesin olarak bilinebilecek bir temel bularak kendi düzlemini kurmaya çalışmıştır. Bu düzlemin kurulması da kuşku üzerinden sağlanır.

²⁶ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul, 2012, s.49

Öyle ki, bu yolla mutlak olarak kuşku duyulamayacak sanılara ulaşabilmek için, kendisine göre, bilgilerin temeli olabilecek şeylerden kuşku duyarak her şeyi yıkıp baştan başlamaya girişecektir.²⁷ Düşünüldüğünde, içinde en ufak kuşku barındıran tüm şeyler reddedilecektir. Düşünülen herhangi bir şey bizi bir kez bile yanıltırsa bir daha güvenilemez (tüm kereler için bir kere), çünkü “sağgörü bizi bir kez aldatmış olan bir şeye hiçbir zaman güvenmememiz gerektiğini söyler”²⁸. Yöntem olarak kuşku edimi üç dalga halinde ortaya çıkar; ilkinde duyuların bizi yanıltabileceğine kanaat getirerek, duyuların tanıklığına başvuru reddedilmiştir; ikincisinde rüya hipotezi ile mevcut deneyimler hakkındaki yargılar reddedilir; üçüncüsünde de kötü cin hipotezi ile Tanrının varlığı reddedilir.²⁹ Böylelikle Descartes’a göre, düşünen bir şey olarak varolduğu gerçeği dışında geriye tek bir şey dışında hiçbir şey kalmamıştır. İster duyuların yanıltması, ister rüyada olup olmadığını bilmemesi, isterse de kötü bir cinin sürekli aldatması, düşündüğü sürece, hiçbir şey onun varolduğu gerçeğini değiştiremez.³⁰ Her şeyden kuşku duyulabilir fakat kuşku duyan ve bu sayede “düşünen ben”in varlığından kuşku duyulamaz:

“Düşünme bana ait yüklemidir; yalnızca o benden ayırlamaz. Varım, Ego sum, ego existo; bu pekindir. Ama ne süre? Düşündüğüm sürece; çünkü eğer düşünmeye bütünüyle son verecek olsaydım, bütünüyle var olmaya da son verirdim. Şimdi zorunlu olarak gerçekten var olmayan hiçbir şeyi kabul etmiyorum; sağın olarak konuşursak, yalnızca düşünen bir şeyim e.d bir anlık ya da ruh, bir anlık ya da bir us-anlamlarını daha önce bilmediğim sözcükler. Pekala, gerçek ve gerçekten varolan bir şeyim; ama nasıl bir şey? Dedim ya düşünen.”³¹

Böylelikle Descartes, ilk doğrusuna, açık ve seçik olarak bilebildiği ilk ilkeye, temele ulaşır: “Ben düşünen bir şeyim.” Bir yöntem olarak kuşkunun, kuşkuya mahal vermeyecek kesinlikte bir başlangıç noktası ortaya konur:

“Düşünüyorum, öyleyse bu, aracılığıyla kesinliğimi belirlediğim bir edim. Bu bir belirlemedir. Aktif bir belirlemedir. Yalnızca düşüncemden kuşku duymamakla kalmam, onsuz düşünemem bile-yani kuşku duymaktan düşünceye giden örtük bağıntı ile düşünmekten varlığa giden bağıntı ayrıdır. Nasıl kuşku duymak düşünmekse, düşünmek için de olmak, varolmak gerekir.”³²

Fakat bu sonuca ulaşırken dikkat edilmesi gereken şeyler vardır. Descartes’ın ‘cogito’yu otaya koyarken her şeyin adeta iki mantıksal değerle işlediğini görebiliriz. Bu iki mantıksal değer belirlenim ve belirlenmemiş varoluştur.

²⁷ R.Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s.30

²⁸ René Descartes, *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1996, s.141

²⁹ John Cottingham, *Akılçılık*, Çev. Bülent Özkan, İstanbul, 2003, s.46

³⁰ R. Descartes, “age.”, s.147

³¹ R. Descartes, “age.”, s.148

³² Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev.Ulus Baker, İstanbul, 2007, s.75

“Belirlenim (Düşünüyorum) belirlenmemiş bir varoluşu (Varım, zira “düşünmek için (var)olmak gerekir”) içerir ve onu tam da düşünen bir öznenin varoluşu olarak belirler: Düşünüyorum öyleyse varım; ben düşünen bir şeyim. Kantçı eleştirinin tümü belirlenimin belirlenmemiş olana doğrudan yüklenemeyeceği fikriyle Descartes’a yöneltilen bir itiraz olarak ortaya çıkmıştı. Belirlenim (“Düşünüyorum”) açık bir şekilde belirlenmemiş bir şeyi (“Varım”) içerir, ancak henüz hiçbir şey bize bu belirlenmemiş olanın nasıl *düşünüyorum* tarafından belirlenebilir olduğunu göstermez: ‘saf düşüncede kendime dair bilincimde varlığın ta kendisiyim; gerçi bu henüz bana varlığa dair düşünecek hiçbir şey vermez’”³³

Bu yönüyle ‘cogito’, salt kendi kendinin bilinci olarak ortaya çıkar. Bu kendi kendinin bilincine ulaşma, özne anlayışının yeni bir edimini ortaya koyduğu kadar klasik felsefedeki mantık anlayışından başka bir mantık anlayışını ve kavramsal arası ilişkilerin yeni bir düzenini de ortaya koyar.

“Descartes kavramlar arası ilişkilerin açık olduğu klasik mantığa karşıt olarak yeni bir mantık tipi ortaya atıyor- bir gizli, imalı ilişkiler mantığı, bir imalar mantığı... O zaman bir belirleme tarafından belirliyor- düşünenin varoluşunu belirliyor ve düşünenin varoluşu düşünen şeyin varoluşu olarak belirleniyordu. Demek ki Descartes belirlemeden belirlenmemiş ve belirlenmiş doğru gidiyordu: Ben düşünen bir şeyim. Mantığında hep imaları ekliyordu art arda: Kuşku duyuyorum, düşünüyorum, varım, ben düşünen bir şeyim.”³⁴

Bu imalar mantığı kuşku belirlenimini de içerir. Öyle ki kuşku duyma edimi, bir belirlenim olarak, “düşünüyorum”u ima eder ve Deleuze’un belirttiği gibi belirlenmiş belirlememiş ve belirlenmiş doğru gider. Emile Brehier’in *Modern Felsefe İncelemeleri* adlı kitabında P. Laberthannière’in yorumunu paylaşarak aktardığı gibi, yöntem olarak kuşku düşünen özneyi, zaten kendi salt varoluşunun olumlanmasına indirger. Yöntem gereği bulacağı doğruluğu, yöntemin gerektirdiği bir şey olarak benimsemiş durumdadır. Çünkü yöntemsel kuşku ruhun, henüz dış dünyayı kanıtlamadan, hatta maddesel olduğu için kendisinin bir bedeni olduğunu bile kanıtlamadan, kendi varlığının bilincine ulaşması sonucunu doğurur. Bu sonuç, Laberthannière’e göre, aslında kuşkunun sonucu değil, onun başlangıcıdır. Çünkü felsefi bir karar sonucu olarak kuşkudan başlamak üzere, özne bakış açısına yerleşmeye zaten karar vermiş olmak demektir.³⁵

Descartes’ın ‘cogito’ su, yukarda bahsi geçen ima ve kabullere rağmen yine çok temel bir sorun ile karşı karşıyadır. Bu sorun, *benin* dışarı ile olan ilişkisinin nasıl ve ne türden olacağıdır. Çünkü ortaya konulduğu biçimiyle *ben* salt kendi içine sıkışmış durumdadır; düşünüyor olduğu ile düşünen bir şey olduğunu ortaya koyan *ben*, kendini yalnızca düşünce kipi dahilinde bilebilir. Kesin olarak bilinen ilk temel ve varlığı kesin

³³ G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.125

³⁴ G. Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s.76

³⁵ T. Bumin, “age.”, s.37

olarak ortaya konan ilk şey düşünce kipinin bir edimidir. Bu ölçüde Düşünen *benin* dışındaki her şey öteki haline gelir. Bu sorun Descartes tarafından da fark edilmiştir ve çözüm yine düşünme edimi doğrultusunda çözülmeye çalışılacaktır. *Benin* dışındaki her şeyin bilinebilirliği ise Tanrı'nın varlığına bağlanır. Descartes, sonlu ve mükemmel olmayan bir varlık olarak kendisinin, nasıl mükemmel bir varlığı düşünebildiğini sorar. Bu düşünce ona mükemmel bir varlık tarafından verilmiş olmalıdır. Çünkü mükemmel olmayan bir varlığın mükemmellik düşüncesini yaratabilmesi, bu düşüncenin ona bağlı olması imkansızdır. Dolayısıyla bu düşünceyi zihnine yerleştiren, mükemmel varlık olarak Tanrı olmalıdır.³⁶ Böylelikle Descartes, 'düşünen bir şey' olarak *benin* dışına çıkar ve Tanrı'nın varlığını ortaya koyar. Bu ölçüde *ben* dışındaki her şeyin açık ve seçik olarak bilinebilirliği ancak Tanrı'nın varlığının ortaya konması ile mümkündür. Tanrı, yetkin ve iyi varlık olarak insanı yanıltmayacak ve insanı yanıltacak bir zihin vermeyecektir.

"Ama Tanrı'nın varlığını bilinceye kadar, öyle görünüyor ki en basit konularda bile zihne ya da kavrama yetisine güvenmemizi temin edecek hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla Descartesçı girişimi daha en başından tehdit eden berbat bir döngüsellikle karşı karşıyayız: Tanrı'nın varlığını bilinceye değin açık ve seçik algılarımıza güvenenleyiz; ama öte yandan açık ve seçik algılarımıza başvurmadan da Tanrı'nın varlığını kanıtlamayız."³⁷

Bu ölçüde Descartes, *benin* dışına çıkmak için hem döngüye düşer hem de bu girişimde aşkın bir ilkeye başvurur. Dolayısıyla, Descartes'ın *ben* öznesi üzerinden gerçekleştirmeye çalıştığı dışarıyla olan ilişki, aşkın bir ilişkidir.

1. 3. Kant ve Çatlamış Özne

Descartes'ın cogito olarak düşünen *benin* varlığı, ancak Tanrı'nın varlığı ile ayakta durabilir. Tanrı hem *ben*'in garantörü hem de kendi dışına çıkabilmesi en önemli boyuttur. Descartes'ta içkinlik düzlemi salt düşünce ile sınırlandırılır ve düşünce dışındaki her şey dışarıdır ve aşkınlıkla bilinebilir. Öyle ki, Descartes'ta kendi dışına çıkmayı ancak aşkın bir Tanrı'nın vasıtasıyla yapmaya çalışır. Bu ölçüde, düşünen töz olarak *ben*, kendisinin dışındaki hiçbir şeyi dolaysız olarak bilemez. Düşünen *ben* yalnız kendisini dolaysız olarak kavraması ölçüsünde, kendi dışındaki herhangi bir şeyin arasında doğal bir "aralık" meydana gelir. Karşısında olduğumuz durum, özne-nesne probleminin en kristalize olmuş biçimini oluşturur. Bu ölçüde bir özne olarak düşünce

³⁶ R. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s.35-36

³⁷ J. Cottingham, "age.", s.53

dışındaki her şey, nesne ya da öteki biçimini alır. Düşünce, uzamda yer kaplamayan, eş deyişle mekânsal olmayan düşünen tözün sıfatı olarak tanımlandığında, mekan, hem düşüncenin ötekisi hem de düşüncenin sınırı haline gelir. Çünkü düşünen töz bedendedir ve sonludur. Deleuze'e göre bu durum felsefeyi zehirleyen en önemli problemlerden biridir.³⁸

Dışarının nasıl bilinebileceği dogmatik rasyonalizmde her zaman problem olmuştur ve bu problem belli varsayım ve kabullerle giderilmeye çalışılmıştır. Daha önce bahsettiğimiz gibi dogmatik düşünce imgesinde düşünürün iyi niyeti ve düşüncenin doğasının doğru olarak kabul edilmesi bu problemi de içeren unsurlar dahilinde gelişmiştir. Yine dogmatik düşünce geleneği içinde bulunan, Kant'ın da gençliğinde içinde bulduğu Wolff'çu okulda, içkinlik düzlemi olarak kabul ettikleri düşüncenin mantıksal zorunluluklarıyla gerçekliğinin yasasını özdeş olarak görülür. İçeri ile dışarısının bir tür tekabüliyeti vardır. Bu ölçüde dogmatik rasyonalizm, açık bir metafizik bir tekabüliyet varsayımı ile işlemektedir. Kant ise, dogmatik rasyonalizm geleneğinden ayrılarak, yalnızca kavramlarla oluşturulan mantıksal belirlemelerin, varoluşun ve gerçekliğin nedensel bağlantılarına ulaşamayacağını açıkça görür. Ona göre "Varoluş akıl ile kanıtlanamaz". İşe deneyimi de dahil etmek gerekir. Bu ölçüde Kant, düşünce ile varlık arasındaki bağlantıyı öncelikle deneyim ile verilen kavramlarda aramıştır. Öyle ki, bilimin bu kavramlarla olan kökensel ilişkisi, yaklaşımına güvence verir niteliktedir. Fakat bu noktada Hume, Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmıştır. Hume, gerçekliğin kavramsal biçiminin, özellikle de nedensellik biçimin algının bir özelliğinden ziyade, açıkça insan doğasının ilkelerinden biri olan çağrışım ilkelerinin sonucu olduğunu göstermesi, Kant'ın düşüncesinde radikal bir dönüşümü gerçekleştirir. Gerçeklik verilmiş kavramlar tarafından bilinemez.³⁹ Düşünce ile gerçeklik arasındaki ilişkinin takabüliyet varsayımı, Hume tarafından da üstesinden gelinemeyen bir sorun olarak kalır. İnsan doğasının ilkeleri doğanın ilkelerinin uyumu düşüncesi Hume tarafından da Leibniz'in önceden kurulmuş harmoni düşüncesini yardıma çağırır.⁴⁰ Önceden kurulmuş harmoni düşüncesi de doğası itibarıyla metafizik bir varsayımdır. Dolayısıyla sorun, öncelikle, hem ampirizmde hem de rasyonalizmde uyum düşüncesinden kurtulmaktır.

³⁸ G. Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s.61

³⁹ T. Altuğ, "agm.", s.10

⁴⁰ Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, Çev. Taylan Altuğ, İstanbul, 1995, s.51

Kant'ın "Kopernik Devrimi" diye andırdığı şey, bahsedilen sorunun önüne geçmeye yöneliktir. Bu devrim, temel olarak özne ve nesne ya da düşünce ile gerçekliğin arasındaki nihai uyum düşüncesinin yerine, nesnenin özneye zorunlu olarak tabi olduğu bir ilke koyar.⁴¹ Bu ilkeye göre, düşüncenin doğaya karşı zorunlu bir boyun eğişi ya da tabi oluşu değil, algılanan nesnenin öznenin algısına göre şekillenmesi ya da boyun eğişi vardır. Dolayısıyla, buyrukları veren doğa değil öznenin kendisidir. Bir algıda alımlanan şey doğrudan nesne değil, bir özneye belirttiği kadarıyla nesnedir; gerçek fenomendir. Fakat fenomenler ne görünüşlerdir ne de bir öznenin etkinliğinin ürünüdür. Özneler olarak bizler edilgin ve alımlayıcı olduğumuz ölçüde fenomenler, bizi etkileyen şeylerdir.⁴² Kant'ın fenomeni bir beliriş olarak tanımlaması, geleneksel görünüş-öz ikiliğinin de aşılmasıdır. Algılanan şeyi görünüş olarak tanımlamak bir ayırılma ilişkisi olarak görünüş-öz karşıtlığını beraberinde getirir. Bu ölçüde beliriş, belirenin koşullarına götürür.⁴³ Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Bir fenomen ya da bir beliriş hangi koşullar altında belirir?

Kant'ın Kopernik Devrimi, bir bilme ediminde özneyi merkeze yerleştirilmesi, fenomenin beliriş koşullarının düzenlenmesini içeren bir yaklaşımdır. Bir fenomen ancak zaman ve mekan biçimleri ile özneye belirir; tersinden ifade edersek, bir özne bir nesneyi ya da fenomeni ancak zaman ve mekan biçimleri içinde algılayabilir. Zaman ve mekan biçimleri a priori'dirler fakat bir başka a priori biçim olan kategorilerden farklıdır. Kategoriler, bilginin kavramsal boyutunu oluştururken, zaman ve mekan biçimleri ampirik boyutu ile ilgilidirler. Dolayısıyla, bilginin geleneksel metafizik ölçütlerinden kurtarıp salt kavramsal ve mantıksal dizgelere indirgenmesinin ölçütü, öncelikle, fenomenin özneye beliriş koşulları olarak zamanın ve mekanın ampirik içerikleridir. Kant ile birlikte, zaman ve mekan dışsallık ölçütleri olmaktan ziyade bilen öznenin, içsel bilme koşullarını ifade etmesi ile bambaşka bir değerlendirmeye sahip olmuştur.

Bir fenomenin beliriş koşullarını ifade etmesi, zaman ve mekan biçimleri geleneksel olarak koyulduğu yer ve ölçütlerden çıkarıldığını gösterir. Deleuze bu durumu Shakespeare'in Hamlet adlı eserinden bir alıntıyla açıklar: "Zamanın çivisi

⁴¹ G. Deleuze, "age.", s.52

⁴² G. Deleuze, "age.", s.52

⁴³ G. Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s.24

çıktı...”. Zamanın çivisi çıkmış, tıpkı bir kapı gibi menteşelerinden kopmuştur.⁴⁴ Kant’ın ortaya koyduğu zaman anlayışından, eş deyişle, zaman çivisinden çıkmadan ve menteşelerinden sökülmeden önce Aristoteles temelli bir zaman algısı mevcuttur. Bu zaman anlayışında, zaman, hareketin, değişimin ve dönüşümün ölçüsü olarak belirlenir. Bir ölçü olarak ele alınan zaman, varlık olarak değil, tarz olarak değerlendirilir. Nasıl ki sayı, varlık değil saydığı şeyin tarzıysa, varlık da ölçtüğü şeyin tarzıdır.⁴⁵ Bir tarz ve hareketin ölçüsü olarak zaman, ancak art arda gelmelerin ifadesi olarak biçimlenir. Öyle ki, menteşelerindeki kapı gibi, menteşelerine bağlı olan ya da çivisinden çıkmamış zaman, yalnızca menteşenin çapı kadar harekete boyun eğer. Bu durum sürekli dönüp duran dairesel bir hareketi ihtiva eder ki, bu da Antik Dönem’in döngüsel zaman anlayışıdır. Dolayısıyla zaman, menteşelerinde kaldığı müddetçe harekete tabi ve hareketin, sayının ve aralığın ölçüsü olacaktır.⁴⁶

Çivisinden çıkmış zaman, zaman-hareket bağlantısını tersine çevirir. Tersine çevirme işlemi zamanı ve mekanı varolan durumundan bambaşka bir boyuta sokar. Bu boyutta zaman harekete boyun eğmez, hareket onu koşullandıran zamana boyun eğer. Çünkü bir hareket kendisini, yalnızca zaman içinde gerçekleştirebilir. Bu ölçüde zaman, artık art arda gelme ile tanımlanamaz, çünkü art arda gelme zamanın içinde bulunan harekete ilişkin bir değerlendirmedir. Öyle ki, zamanı ardışıklık olarak tanımlamak, sonsuzca süren bir zamanın bir başka zamanın ardından gelmesi olarak gerektirir ki, bu durum, ya döngüsel zaman anlayışını ya da belirsiz bir zaman kavrayışını ortaya çıkarır. Çivisinden çıkmış zaman, zamanı art arda gelme, mekanı da eş zamanlılık ile tanımlamaya izin vermez. Bunlar zamanın ancak kipleri ve bağlantıları olabilirler. Zaman nasıl art arda gelme ile tanımlanamıyorsa, mekan da birlikte varoluş olarak tanımlanamaz. Harekete ve değişime ilişkin her şey zamanın içinde gerçekleşir fakat zamanın kendisi değişmez ve hareket etmez. Zaman, değişenin ve hareketin biçimidir ve bu biçim değişime uğramayan, öncesiz ve sonrasız olmayan her şeyin biçimidir.⁴⁷

Kantçı tersine çevirme ile zaman çivisinden çıktığında ve bunun sonucunda art arda gelmeler olarak tanımlanamadığında, zamanın çevrimsel düzlemi yerini çözülmeye bırakır. Zaman çözülmesiyle çevrimsel düzlem, tıpkı bir çemberin çözülüp doğru haline gelmesi gibi çizgisel hale gelir. Zaman çevrimsel bir düzlemdeyken dünyayı

⁴⁴ G. Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, s.25

⁴⁵ G. Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s.47

⁴⁶ Gilles Deleuze, *Kritik ve Klinik*, Çev. İnci Uysal, İstanbul, 2013, s.38

⁴⁷ G. Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, s.26

sınırlandırır. Doğru çizgi haline geldiğindeyse dünyayı sınırlandırmaz, onu boydan boya kateder. Düz çizgi halindeki zamanın bu formu, düşünceye dışsal olan mekanın ölçüm tarzı olmaktan çıkarır, fenomenin özünde belirmesinin biçimi olarak düşüncenin içsel sınırı haline gelir. Artık, zaman, düşünceyi içerden işleyen, düşünceyi içerden kat eden içsel bir sınırdır.⁴⁸ Dolayısıyla, düşünmenin kendisi de zamanın formu altında işleyen bir şey haline gelir ki, bu durum düşünen töz olarak öznenin töz olarak kabul edilmesinin önüne geçer.

Düşünen töz olarak “cogito”, daha önce ifade ettiğimiz gibi zamansızdır ya da daha doğru ifade etmek gerekirse zamanın yalnızca bir anına sıkıştırılmıştır. Kant bu durumu görmüş ve cogito eleştirisini bu ölçüde gerçekleştirmiştir. Descartes, düşünen töz olarak cogito’nun “Düşünüyorum, öyleyse varım; ben düşünen bir şeyim” ifadesinde, belirlenimin (düşünüyorum), belirlenmemiş varoluşu (varım), belirlediğini ve bir belirlenebilir olarak (ben düşünen şeyim) ulaştığını daha önce ifade etmiştik. Kantçı eleştiri bu ölçüde devreye girer. Kant, belirlenimin belirlenmemiş varoluşa doğrudan yüklenemeyeceğini ifade eder. Bir belirlenim olarak “Düşünüyorum” açık bir şekilde belirlenmemiş varoluş olarak “Varım”ı içerir fakat hiçbir şey bize belirlenmemiş olanın nasıl belirlenebilir olarak “Ben düşünen bir şeyim” i belirlediğini söyleyemez. Deleuze bu ifadelerini Kant’tan şu pasajı alarak pekiştirir: “saf düşüncede kendime dair bilincimde varlığın ta kendisiyim; gerçi bu henüz bana bu varlığa dair düşünecek bir şey vermez.”⁴⁹ Bu ölçüde Kant, Descartes’in üç ögesine (belirlenim, belirlenmemiş varoluş, belirlenebilir) dördüncü bir öge ekler; belirlenebilirin olduğu koşul ya da biçim. Dolayısıyla sıralama şu şekilde oluşur. Belirlenim, belirlenmemiş varoluş, belirlenebilir biçim, belirlenebilir şey. Açıktır ki bu belirlenebilir koşul ya da form zamanın formudur.⁵⁰ Belirlenmemiş varoluş, yalnızca zamanın formu altında, zamanın içinde belirlenebilir bir şey olarak belirir. Bu ölçüde,

“[...] ‘düşünüyorum’ zamanı etkiler ve ancak, zaman içinde her an bir bilinç derecesi sergileyen bir ben’in varoluşunu belirler. O halde, belirlenebilirliğin biçimi olarak zaman, ruhun yeğînleştirilmiş devinimine bağımlı değildir, tersine, anın içindeki bir bilinç derecesinin yeğînleştirilmiş üretimi zamana bağlıdır.”⁵¹

Deleuze bu durumu öznenin çatlaması ve ikiye ayrılması olarak ifade eder ve bu ifadenin açıklamasını Arthur Rimbaud’nun “Ben başkasıdır” formülü üzerinden

⁴⁸ G. Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s.48,62

⁴⁹ G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s. 125

⁵⁰ G. Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, s.68-69;

⁵¹ G. Deleuze, *Kritik ve Klinik*, s.41

gerçekleştirir. Kant'ın gerçekleştirdiği devrim, özne olarak ben'in* bir töz değil, zaman içinde bir şey olduğunu ve sürekli olarak değiştiğini gösterir. Bu ben, zaman içinde değişimler yaşayan, edilgin ya da daha doğru ifade etmek gerekirse alıcı bir ben'dir.⁵² Zaman hem aşkınsal Ben'in etkilediği bir şey, hem de ampirik ben'in edilgin alımlayıcı halini ayıran bir çizgidir. Bu durumu Deleuze şu şekilde anlatır:

“Birinci tekil şahıs[je], varoluşumu (varım) etkin olarak belirleyen bir edimdir (düşünüyorum), ama onu yalnızca kendi düşüncesinin etkinliğini kendinde gösteren, edilgin, alıcı ve değişken bir ben'in varoluşu olarak ancak zamanın içinde belirleyebilir. O halde, Birinci tekil şahıs ile Ben[Moi], temel bir ayrım koşuluyla onları birbirine bağlayan zaman çizgisiyle ayrılmıştır. Varoluşum asla etkin ve kendiliğinden bir varlığın varoluşu olarak değil, Birinci tekil şahıs, yani belirlemenin kendiliğindenliğini, onun üzerinde bir etki yaratan bir Başkası olarak (“iç duyuru paradoksu”) kendinde ortaya çıkaran ve edilgin bir benin varoluşu olarak bilebilir.”⁵³

Kant'ın ifade ettiği, ‘Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür’ ifadesi en çok bu çatlama durumunu ifade eder ve bu ölçüde anlam kazanır. Kendi aşkınsallığı içindeki Ben, bir bilinç olarak kendini yalnızca zamandaki alımlayıcı ben olarak bilebilir. “Sonuçta, özne, varoluşunu *transcendental* olarak düşünür, fakat ampirik ben olarak bilir.”⁵⁴

Deleuze'e göre Rimbaud, “Ben başkasıdır” formülünü Aristotelesçi perspektifte madde-form ikiliği üzerinden tanımlamıştır. “Kendisini keman olarak gören tahtaya ne yazık! Oysa bakır, bir boru olarak uyanırsa, bu onun hatası değildir”. Bu durum Rimbaud için cisimleştiği maddeden ayrılabilirdiği ölçüde bir şeyin belirleyici biçim sorunudur. Kant bu formülasyonu Rimbaud'dan daha ileriye taşımıştır. “Ben başkasıdır” formülü, genel olarak zamanın biçimine ilişkin bir sorundur. Öyle ki, zaman biçimi, Ben'in edimiyle, bu edimin kendisine yüklediği ben'i birbirinden ayırır. Bu durumu bir kalıp ya da form olarak değil, bir modülasyon, eş deyişle sonsuz değiştirim olarak kavrar.⁵⁵

Zamanın, düşüncenin içsel sınırı olması, hem iki ben arasındaki sınır olarak özneyi çatlatması hem de iki ben'in birbirinden içsel etkilenmiş olmanın biçimi olması anlamındadır. Fakat dikkat etmek gerekir ki, zaman basitçe bizim içimizde değildir, biz

* Çatlamış öznedeki iki ayrı ben durumu vardır. Bu iki ben tanımlarını belirtmek için, aşkınsal ben'i büyük harfle “Ben” şeklinde, zaman ve mekan içinde kavranan ampirik ben'i ise küçük harfle “ben” şeklinde ifade edilmiştir. Deleuze bu ayrımı, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi* adlı eserinde aşkınsal ben için “Ben” terimini, ampirik ben için “Ego” terimini kullanır. *Kritik ve Klinik* adlı eserinde ise, aşkınsal ben için “Birinci tekil şahıs [je]”, ampirik ben için “Ben[Moi]” terimlerini kullanır.

⁵² G. Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s.25-26

⁵³ G. Deleuze, *Kritik ve Klinik*, s.41

⁵⁴ T. Altuğ, “agm.”, s.23

⁵⁵ G. Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s.27-28

zamanın içindeyiz. Deleuze'e göre Kant, kavramsal düzeyde işleyen kategorilerin yanı sıra ampirik görüleri mümkün kılan zaman ve mekan içkinlik düzlemi içine almıştır. Tıpkı zaman gibi mekan da içkinlik düzlemi içindedir; dışsallık değildir. O temsilin formu olarak yine içkinlik düzlemi içinde belirir.⁵⁶

Deleuze'ün Kant incelemesi, hem bir eleştiri hem de onun felsefinin bir tür derinleştirilmesini içerir. Taylan Altuğ'un da belirttiği gibi "Kant'a karşı veya Kant'tan yana felsefe yapılabilir fakat Kant'sız felsefe yapılamaz."⁵⁷ Deleuze hem Kant'a karşı hem Kant'tan yanadır. Cogito'yu zamansız biçiminden çıkarıp onu çatlatması şüphesiz olağanüstü bir gelişmedir. Bu gelişme ile değişmez bir biçim olarak özneyi, sürekli değişen bir benliğe dönüştürür. Bu ölçüde Deleuze, zamanın bu formülasyonu daha da geliştirerek, sürekli bireyleşme formülasyonunu oluşturacaktır. Kant'a karşı olduğu durum ise, yetilerin birliği olarak ortak duyu varsayımını sürdürmesi olarak tamalgının transcendentel birliği ya da transcendentel ben'dir. Her bir edimde bir yetinin (anlama yetisi, akıl, hayal gücü) öne çıkması olarak ve diğer yetilere üstün gelmesi ya da uyuma girmesi, ortak duyunun çoğaltması olmuştur ki, bu durum her bir yetinin edimini aşkınsal boyuta yükseltir. Her bir yetinin başka bir yetiyle zorunlu uyumu aynı zamanda yetilerin bir tür sınırlandırılmasını da içerir. Yetilerin zorunlu uyumu ve aşkınsal boyuta yükselmesi her seferinde transcendentel ben'e gönderme yapar. Deleuze ise her tür aşkınsallık biçimine karşı olarak içkinlik düzlemi kurmak, özneyi de her türlü aşkınsallık boyutlarından arındırmak amacındadır.

⁵⁶ G. Deleuze, *Kritik ve Klinik*, s.42-43

⁵⁷ T. Altuğ, "agm.", s.9

İKİNCİ BÖLÜM

HUME VE BERGSON ÜZERİNDEN ÖZNEİN İLİŞKİSEL VE ZAMANSAL DÜŞÜNÜMÜ

2. 1. Hume: Öznenin İlişkisel Düşünümü

Geleneksel anlamıyla felsefe tarihinde ampirizm, akılcılığa karşıt bir konuma sokulmuş, bu ölçüde idelerin kaynağı problemine indirgenmiştir. Fakat ampirizm ne doğuştan idelerin, a priorinin bir eleştirisidir⁵⁸ ne de “Anlak duyarlıktan mı gelmektedir?” sorusunun cevabına yöneliktir.⁵⁹ Oysa ampirizmin her zaman başka sırları ve ışık tuttuğu noktalar olmuş, Hume da yapıtında işte bu sırları en yüksek noktaya taşımış, gün ışığına çıkarmıştır.⁶⁰ Hume’un asıl amacı idelerin kaynağını belirlemek değil, insanın bilimini yapmaktır. Bunu yaparken de düştüğü yol, zihin psikolojisini, zihnin duygulanımlarının psikolojisiyle ikame etmektir. Çünkü salt zihin psikolojisinin, gerek nesnesinin istikrarsızlığı gerekse evrensel bir yapıda olmaması sebebiyle bir bilim olarak kurulması imkansızdır. Bu ölçüde, insanın gerçek bilimi ancak zihnin duygulanımları ile yapılabilir.⁶¹ Her duygulanımın bir etkilenime ihtiyacı olması koşulundan dolayı, zihin duygulanımı için zihnin etkilenimi gereklidir. Çünkü zihin, kendi kendine, kendinde, bir doğa değildir, bir doğa olmaması sebebiyle bilimin nesnesi de olamaz. Bu belirlemeler ışığında Hume’un ele alacağı soru şudur: *Nasıl olur da insan zihni bir doğa haline gelir?*⁶²

2. 1. 1. İde İlişkileri ve İmgelem

Deleuze’e göre ampirizmin ilkesi “her ide izlenimden türemiştir” değildir. Bu belirlenimin sadece düzenleyici bir işlevi olduğunu belirtir. Asıl ilke şudur: Ayrılabilir olan her şey seçilebilir ve seçilebilir olan her şey farklıdır.⁶³ Bu ölçüde Deleuze, algı ile fark ögesini ampirizmin temel öğelerinden biri haline getirir.

“farklı olan her şey ayırt edilebilir [...]tüm algılarımız birbirlerinden ve evrendeki her şeyden farklı oldukları için o denli de ayrılabilir oldukları, ayrı olarak görülebildikleri

⁵⁸ Gilles Deleuze, “Hume”, *İssız Ada ve Diğer Metinler*, Çev. Hakan Yücefer, İstanbul, 2009, s.255

⁵⁹ Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Diyaloglar*, Çev. Ali Akay, İstanbul, 1990, s.81

⁶⁰ G. Deleuze, “Hume”, s.255

⁶¹ Gilles Deleuze, *Amprizm ve Öznellik*, Çev. Ece Erbay, İstanbul, 2008, s.7

⁶² G. Deleuze, “age.”, s.8

⁶³ G. Deleuze, “age.”, s.88

ve varoluşlarını desteklemek için başka her hangi bir şeye gereksinimlerinin olmadığıdır; öyleyse algılarımız, bu tanım bir tözü açıkladığı sürece, tözdürler.”⁶⁴

Zihindeki algıların farklı olarak varlığı bütünlükten ziyade çokluk olarak değerlendirilmelidir. Çünkü her türden bütünlük algısı örtük ya da açık bir sistem varsayımını da beraberinde getirir. Bu ölçüde Deleuze, zihnin bütün olarak algılanmasının bir yanılgı olduğunu vurgulayarak, geleneksel tözsel özne anlayışını doğuran “bir bütün olarak zihin” belirlemesine karşı çıkar. Zihin, ne akıl ile özdeş, ne de tözsel öznenin kabulünü beraberinde getiren bir birliğe sahiptir. Zihni, bir algılar ve ideler topluluğu ve kendine ait doğası olmayan fakat “doğalaşan”, “kurulan” bir şey olarak değerlendirir. Deleuze’ün Hume üzerine çalışması, geleneksel özne anlayışının parçalanışının ilk adımı olarak değerlendirilebilir. Bu sayede öznenin, izlenim ve tasarım üzerine inşa olan ve oluşan bir şey olmasını ifade eder.

Hume’a göre zihin, algılar topluluğunu ve akışını ifade eder ve ona göre insan zihninin tüm algıları, izlenim ve tasarım olarak adlandırdığı, iki türe ayrılırlar. İzlenim ve tasarım arasındaki fark, hem insan zihnine girişlerindeki hem de düşünce ve bilincimizde iz bırakmalarındaki güçlülük ve canlılık dereceleridir. Zihnimize büyük bir güç ve şiddetle giren algılara izlenim der ve bu adlandırmadan ilk ortaya çıkışlarını ruhta gerçekleştirdikleri için tüm duyum, tutku ve duygularımızı anladığını ifade eder. Tasarım, yani ide ile ise bunların düşünme ve akıl yürütmedeki soluk imgelerini kasteder. Tasarımlar ve izlenimlerin salt halleri zihindeki ide ve izlenimlerle ile özdeş değildir. Bu ölçüde Hume, hem izlenimlerde hem de tasarımlarda yalın ve karmaşık ayrımı yapar. Yalın olan algılar ya da izlenimler ve tasarımlar ayrım yapılmasına müsaade etmeyen, karmaşık olanlarsa ayrım yapılabilenlerdir. Bu belirlemeler başka belirlemeleri de beraberinde getirir ve idelerle izlenimler arasındaki fark görülür hale gelir. Tüm yalın ideler yalın izlenimlerden, karmaşık ideler ise doğrudan izlenimlerden gelmeksizin basit ideler üzerinden türetilirler.⁶⁵ Her idenin bir izlenime dayanması ölçüsünde, duyum ve düşünüm izlenimleri ayrımı da bu minvalde gerçekleşen ayrımlardır. Her izlenimin zihnimize bir şiddetle girmesinden ve canlılık etkisi bırakmasından dolayı bu ayrım doğa değil derece ayrımlarıdır. Dolayısıyla, fark ilkesinden, zihindeki idelerin varolmak için başka bir şeye ihtiyaç duymamasından ve nihayetinde yapılan bu ayrımlara bağlı olarak şöyle bir çıkarıma ulaşılır: Zihin, kendinde, ne aktif, ne de bütünlük bir yapıya sahiptir. Bu ölçüde zihin, izlenim ve

⁶⁴ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan, Ankara, 2009, s.162

⁶⁵ D. Hume, “age.”, s.17

tasarımların, bunlara bağlı olarak duyum ve düşünüm izlenimlerinin, yalın ve karmaşık idelerin topluluğu olarak belirlenir.

Deleuze'e göre Hume, daima zihnin, imgelemin ve idenin özdeşliğini savunmuştur. Zihin doğa değildir ve salt kendine ait bir doğası yoktur. O, zihindeki ide ile özdeştir. İde veridir, verili olduğu haliyle ide deneyimdir. Bu ölçüde zihin verilidir. Zihin ideler topluluğudur, kendi başına bir sistem değildir.⁶⁶ Zihnin farklı algıların oluşturduğu çokluk olması ve zihnin verili olması belirlenimi şu soruların sorulmasını elzem kılar. Zihin verili ise veri nedir? Hume'un bu belirlenimi Deleuze için neden önemlidir? Öncelikle belirtmek gerekir ki Hume'a göre veri duyulur olanın akışıdır, bir izlenimler ve imgeler topluluğu, bir algılar kümesidir. Veri görünür şeylerin kümesi, görünüre karşılık gelen varlıktır, o harekettir, değişimdir, kendinde ne özdeşliği ne de yasası vardır.⁶⁷ Dolayısıyla zihnin verili olması üzerinden Deleuze, kendinde zihnin, değişken, akışkan, kaotik oluşunu vurgular.

“Tek istediğimiz, kendimizi kaostan korumak için bir parçacık düzen. Kendi kendisinden kurtulan bir düşünceden; kaçan, henüz tasarlanmamışken yitip giden, unutmanın hanidir kemirdiği ya da bizim daha iyi bir şekilde kavrayamadığımız daha başkalarının içine itilmiş fikirlerden daha dehşet verici, daha ızdırap verici bir şey olamaz. Bunlar yitişleri ve belirişleri rastlaşan sonsuz *değişkenlikler*dir.”⁶⁸

Zihnin sürekli ve sonsuz değişkenliklerin yeri olması bizi yeni sorular sormaya yöneltiyor. İdeler ve izlenimler topluluğu ve bu topluluğun verili olması ölçüsünde akış, hareket ve değişim içerisindeki zihin nasıl olur da sistem haline gelir? “Nasıl olur da topluluk sistem haline gelir?”⁶⁹

İdeler topluluğuna, bir yetiyi değil, bir kümeyi, sözcüğün en belirgin anlamıyla şeylerin kümesini, göründüklerinden ibaret olan şeylerin kümesini belirtmesi ölçüsünde imgelem denir: albümü olmayan pul koleksiyonu, tiyatrosu olmayan piyes ya da algıların akışı.⁷⁰ Hume'a göre zihin bir tiyatro sahnesidir. Orada çeşitli algılar ardışık olarak kendilerini gösterirler; geçerler, yeniden geçerler, kayıp giderler ve sonsuz bir duruş ve durum çeşitliliği içinde birbirleriyle karışırlar. Tiyatro benzetmesi bizi yanıltmamalı... Bu sahnelerin temsil edildiği yerin ya da onu oluşturan gereçlerin en uzak kavramını bile taşımayız.⁷¹ Yer, o yerde olup bitenden farklı değildir, temsil bir

⁶⁶ G. Deleuze, “age.”, s.8-9

⁶⁷ G. Deleuze, “age.”, s.88

⁶⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, s.189

⁶⁹ G. Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s.9

⁷⁰ G. Deleuze, “age.”, s.9

⁷¹ D. Hume, “age.”, s.174

özne değildir. O zaman soru şu şekilde de sorulmalıdır. Nasıl olur da zihin bir özne haline gelir? İmgelem bir yeti haline nasıl gelir?⁷² Çünkü zihinde bir belirleyen olarak imgelemin yeti haline gelmesi, zihni bir niteleyen olarak özne haline getirecektir.

Deleuze, Hume okumasında imgelemi öncelikle bir yeti olarak değil bir yer, zemin olarak belirler.

“Hume istikrarlı bir şekilde idenin imgelemin içinde olduğunu tekrarlar. Ama bu edat burada herhangi bir özneye içkin olmayı göstermez, aksine, idenin hareketinden başka bir etkinliği zihnin dışında bırakmak için, zihinle zihnin içindeki idenin özdeşliğini sağlamak için metafor olarak kullanılır. İmgelemin bir etmen, bir fail, belirleyen bir belirlenim olmadığını; konumunun belirlenmesi, yani sabitlenmesi gereken bir yer olduğunu, bir belirlenen olduğunu gösterir. Hiçbir şey imgelem tarafından yapılmaz, her şey imgelemin içinde yapılır. İmgelem ideler oluşturan bir yeti bile değildir; idenin imgelem tarafından üretilmesi, izlenimin imgelemdeki yeniden üretilmesinden başka bir şey değildir. Elbette, imgelemin bir etkinliği vardır; ama bu etkinlik bile istikrarsız ve tek biçimlilikten yoksundur; fantezist ve sabuklayan bu etkinlik, idelerin hareketidir, onların eylemlerinin ve tepkilerinin toplamıdır... Kendi başına imgelem bir doğa değil, bir fantezidir.”⁷³

İmgelemin kendinde fantezist ve sabuklayan bir etkinliği olması, ona nihai bir belirlenim vermemizi zorunlu kılar. Öyle ki, imgelem her şeyden daha özgürdür⁷⁴ ve bu ölçüde o bir yeti değildir. Bu belirlemeler ışığında sormamız gereken sorular şunlardır: İdeler topluluğu olarak zihin kaotik bir yapıya sahipse ve imgelem fantezist ve sabuklayan bir yapıdaysa, düşünümün nesneleri olarak izlenim ve tasarımlar (ideler) nasıl bir ilişkilene tarzına sahiptir? İmgelem bir yeti değilse ve oluşturulan ilişki biçimi imgelemin içinde fakat onun tarafından gerçekleştirilmiyorsa neyin tarafından gerçekleştirilir? Bir ilişkinin belirleyicileri, idelerin kendi özelliğinden mi yoksa başka bir ilke tarafından mı gerçekleştirilir?

2. 1. 2. İlişkilerin Terimlerine Dışsalığı

Doğası gereği ilişki, verili bir izlenim ya da ideden henüz verili olmayan herhangi bir şeyin idesine geçmemizi sağlayan şeydir.⁷⁵ Akılcılık ve özcülük, bir ideden başka bir ideye geçişi, idenin kendisi ile açıklayarak, ilişkilerin terimlerine içsel olduğunu söyler. Deleuze’e göre akılcılık bunu sağlamak için ya ilişkiyi kendi terimlerine içsel hale getirecek bir araç bulur ya da ilişkinin kendisinin de ona içsel olacağı daha kapsamlı ve daha derin bir terim keşfeder.⁷⁶ Fakat bir ideden, henüz verili olmayan başka bir ideye geçişi, yine terimin kendisiyle açıklamak mümkün değildir.

⁷² G. Deleuze, “age.”, s.9

⁷³ G. Deleuze, “age.”, s.9-10

⁷⁴ D. Hume, “age.”, s.22

⁷⁵ G. Deleuze, “Hume”, s.257

⁷⁶ G. Deleuze, “agm.”, s.256

Akılcılık ile ampirizm arasındaki fark idelerin kaynağı probleminde değil, idelerin ilişkilene tarzında ortaya çıkar. Hume'un ortaya koyduğu, Deleuze'un de özne problemi üzerine açıklamasının temel koşullardan biri olarak vurguladığı belirlenim şudur: “İlişkiler kendi terimlerine dışsaldır.” İdeler, kendileri üzerinde yapılan işlemlerin doğasını, özellikle de aralarında geçen ilişkileri açıklayamazlar.⁷⁷ Bu noktada Deleuze idelerin aralarında geçen ilişkiyi açıklayamadıklarını belirtmek için şu şekilde bir soru sorar: “Pierre Paul’dan daha küçüktür: bu ilişkiyi nasıl Pierre’e ya da Paul’e, ya da Pierre ve Paul kavramına, ya da bunların oluşturdukları bütüne ya da pay aldıkları ideye içsel bir şey haline getirmeli?”⁷⁸ İlişkilerin terimlerine dışsallığı, hem bir öznenin oluş düzenini hem de yeni bir kavrayış düzenini beraberinde getirir.

“İlişkiler kendi terimlerinin dışındadırlar.<<Pierre, Paul’dan küçüktür>>, <<bardak masanın üzerindedir>>: ilişki ne içkindir, ne o andan itibaren özne olacak olan terimlerin birindedir, ne de ikisinin bütünündedir. Daha da iyisi, bir ilişki terimleri değişmeden değişebilir. Bardak masanın dışına taşındığında belki bardağın değişikliğe uğradığına karşı çıkılır, ama bu doğru değildir, bardak ve masa fikirleri değişikliğe uğramadılar ki, bunlar ilişki içinde bulunan gerçek terimlerdir.”⁷⁹

Kurulan her ilişkinin birbirlerinden farklı olması dışında, belirleyicileri ölçüsünde farklı durumları mevcuttur. Hume, özdeşlik, zaman-mekan ilişkileri, nedensellik gibi, “idelerde herhangi bir değişiklik olmadan da değişiklik gösterebilenler” ve benzerlik, zıtlık, nitelik dereceleri, nicelik ve rakam oranları gibi “bütünüyle birbirleriyle kıyasladığımız idelere bağlı olanlar”⁸⁰ olarak iki ilişki türünü birbirinden ayırır. İkinciler bu anlamda, idelere dışsal görünmemelerine rağmen yine de tüm ilişkiler terimlerine dışsaldır.⁸¹ “Eşitlik bir ilişki olduğundan, açıkçası, şekillerde bulunan bir özellik değildir; ilişki yalnızca, zihin bu şekiller arasında bir karşılaştırma yaptığında ortaya çıkar.”⁸² Hangi ilişkiyi ele alırsak alalım, türü ne olursa olsun, her ilişki nihayetinde bir sentez varsayar; bu ne ideyi ne de zihni açıklayabilir.⁸³

Hume’a göre, ister yalın ister karmaşık olsun, tüm idelerin kökeni duyuşal izlenimlere dayanır. Her şey kökenini duyuşal olanda ve zihnin duyuşal olan üzerinde yapılan işlemlerde bulur. Bu ölçüde, eğer ideler duyuşal izlenimlerde olandan başka bir şey, bundan fazla bir şey içermiyorsa, bunun nedeni tam da ilişkilerin terimlerine,

⁷⁷ G. Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s.106

⁷⁸ G. Deleuze, “Hume”, s.256

⁷⁹ G. Deleuze – C. Parnet, *Diyaloglar*, s.82

⁸⁰ D. Hume, “age.”, s.75-76

⁸¹ G. Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s.103-104

⁸² D. Hume, “age.”, s.45; G. Deleuze, “age.”, s.104

⁸³ G. Deleuze, “age.”, s.105

izlenimlere ya da idelere dışsal olması, heterojen olmasıdır.⁸⁴ Bu nedenle de ilişkilerin kendisi bir köken teşkil etmez. Verili, yani kendiliğinden bir ilişki söz konusu değildir. İlişkiler bir doğuşun ürünü değil, ilkelerin etkisidir.⁸⁵

2. 1. 3. İnsan Doğasının İlkeleri

İlişkinin, verili olan terimden verili olmayan terime geçiş olduğunu belirtmiştik. Bu geçişi her türden ilişkide görebiliriz.

“Örneğin benzer herhangi bir şeyi düşünürüm... Pierre’in portresini görünce, burada olmayan Pierre’i düşünürüm. Geçişin nedenini verili bir terimde aramak boşunadır. İlişkinin kendisi çağrışım ilkeleri denilen ilkelerin, benzerlik, bitişiklik ve nedenselliğin sonucudur. İnsan doğasını kuran şey işte bunlardır.”⁸⁶

Bu ölçüde, bir ideden başka bir ideye geçişi sağlayan ve birleştiren, bir zihin sentezi gerçekleştirerek, zihindeki algılar akışına düzen getiren çağrışım ilkeleridir. Aynı zamanda, Deleuze’un belirttiği gibi, zihnin ayrık algılar topluluğu ve akışı olarak kaotik durumunun ve imgelemen, fantezist ve sabuklayan bir durumda bulunmasının önüne geçen, onu bir yeti ve insan doğası haline getiren yine çağrışım ilkeleridir.

“Tek isteğimiz fikirlerimizin, en az sayıdaki değişmez kurallar uyarınca eklemelenmesi ve çağrışımın bundan başka bir anlamı olmadı, fikirlerimize bir parçacık olsun düzen vermemize, birinden ötekine uzay zaman düzenliliği içinde geçmemize olanak veren, kanatlı atlar ve ateş saçan ejderhalar doğurtmak üzere evreni anında katetme “fantezimizi” (kendinden geçme, delilik) engelleyen bu koruyucu kuralları, benzerliliği, bitişikliği, nedenselliği sağlamaktan başka bir anlamı olmadı.”⁸⁷

İnsan doğasının bir ilkesi olarak çağrışım, idelerin imgelem içindeki bağlantılanma tarzını veren ilke olarak belirir. Çağrışım kendi ilkeleriyle imgelemen bir düzenliliğini meydana getirir.

“İstikrar ve tek biçimlilik yalnızca, *idelerin imgelemde birbirini çağrıştırma* tarzındadır. Çağrışım, üç ilkesiyle (bitişiklik, benzerlik ve nedensellik), imgelemen ötesine geçer, ondan başka bir şey olur. Onu etkiler. İmgelemen içinde bitişini ve nesnesini bulur, kökenini değil. Çağrışım ideleri birleştiren bir niteliktir, idelerin kendisinin bir niteliği değil.”⁸⁸

Çağrışım ilkeleri, tasarımlarımız arasında birliği ve bütünlüğü sağlayan ilkelerdir.⁸⁹ Evrenseldir çünkü “bir doğa yasasıdır.”⁹⁰ İlkelerin algı ve tasarımları biçimlendirmesi ve evrenselliği akla Kant’ın kategorilerini getirir. Fakat bu ilkeler

⁸⁴ G. Deleuze, “Hume”, s.256-257

⁸⁵ G. Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, 113-114

⁸⁶ G. Deleuze, “Hume”, s.257

⁸⁷ G. Deleuze - F. Guattari, “age.”, s.189

⁸⁸ G. Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s.10

⁸⁹ D. Hume, “age.”, s.24

⁹⁰ G. Deleuze, “age.”, s.11

kategorilerden farklı olarak, aşkınsal ve deneyimi önceleyen bir yapıda değildir. Hume'da, düşüncedeki hiçbir şey imgelemin ötesine geçmez, hiçbir şey aşkın değildir çünkü bu ilkeler yalnızca doğamızın ilkeleridir. Bu ilkeler bir deneyimi mümkün kılar, bunu da aynı zamanda Kant'ın kategorilerinden farklı olarak, deneyimin kendisi için gereken nesneleri zorunlu kılmadan yaparlar.⁹¹ Çağrışım ilkeleri varolan tasarımların düzenini oluşturur, tek biçimli haline getirir. Ayrıca bu işleyiş, Kant'ın ortaya koyduğu mantıksal zorunluluk şeklinde değil, pratik olarak “olay” boyutunda işler. Bu ölçüde gelecek gözlemler değişiklik gösterdiğinde ilkeler de değişebilir.⁹² Dolayısıyla amprizmin yegane temeline ulaşıyoruz: İlkeleri içindeki insan doğası, insan doğasının ötesine geçtiği için zihindeki hiçbir şey zihnin ötesine geçemez. Yani hiçbir şey aşkınsal değildir.⁹³ “Veri, zihin, algılar topluluğu, kendinden başka bir şeyi dayanak olarak süremez.”⁹⁴ Aksi durum bir aşkınsallık boyutunu oluşturacaktır. Çağrışım, imgelemin özgürce işleyişinin ürünü ya da tezahürü değil, onun bir kuralıdır. Onu yönlendirir ve tek biçimli kılar. Bu nedenle ideler zihin tarafından değil, zihinde bağlanırlar. Şüphesiz, insan doğası imgelemdir, ama başka ilkelerin istikrarlı kıldığı, sabitlediği imgelem. Bu ölçüde çağrışım bir doğa yasasıdır ve tüm yasalar gibi nedenleriyle değil etkileriyle tanımlanır.⁹⁵ Bir doğa yasası olması ve etkileriyle tanımlanması; pratik olarak ve olay boyutunda işlemesi çağrışımın aşkınsal bir şekilde değerlendirmesinin önüne geçer.

Çağrışım ilkeleri insan doğasını oluşturmada, bir özneyi kurmada, tek başına yeterli değildir. Deleuze'ün de belirttiği gibi, çağrışımaya yöneltilecek eleştiriler de bu noktada toplanır. Bu eleştirilere göre çağrışım, genel olarak düşüncenin biçimini açıklar, tekil içeriklerini değil; çağrışım yalnızca bilincin yüzeyini, kabuğunu açıklar. İdelerin çağrışımı, düşüncenin alışkanlıklarını, sağduyunun gündelik mefhumlarını ve her dil için de ortak ide karışımlarının hepsinin açıklamasını somut olarak vermektedir⁹⁶ fakat açıklayamayacağı şey bir zihinle başka bir zihin arasındaki farktır. Bu noktada soru şudur: Neden tekil bir bilinçte, şu ya da bu anda, şu algı, bu idedense öbürünü uyandırmaktadır? İdelerin çağrışımı bu sorunun yanıtını veremez.⁹⁷ Deleuze'e göre Hume bu eleştirilerin gelebileceğinin farkındadır ve asıl sorunun yüzey problemi

⁹¹ G. Deleuze, “age.”, s.118

⁹² Kudret Aras, *Gilles Deleuze Felsefesinde Özne-Oluşun Ontolojik Tasarımı*, 2013, Ankara, s.59-60 (Yayımlanmamış Doktora Tezi)

⁹³ G. Deleuze, “age.”, s.11

⁹⁴ G. Deleuze, “age.”, s.91

⁹⁵ G. Deleuze, “age.”, s.11

⁹⁶ D. Hume, “age.”, s.23; G. Deleuze, “age.”, s.107-108

⁹⁷ G. Deleuze, “age.”, s.108

olduğunu, aslında bunun en önemli sorun olduğunu düşünür.⁹⁸ Fakat bir zihnin başka bir zihinden farkını, yani tekil içeriği açıklamak için ise etkilenirlik boyutlarını hesaba katmak ve bu ölçüde şartlara başvurmak gerekir.

“Etkilenirliğin şartların meselesi olduğu fikrini kelimenin tam anlamıyla almak gerekir. Şartlar tam olarak tutkularımızı, çıkarlarımızı tanımlayan değişkenlerdir. Bu şekilde anlaşıldığında, bir şartlar kümesi özneyi tekil kılar, çünkü bu, öznenin tutkularının ve ihtiyaçlarının halini, çıkarlarının sınıflandırılmasını, inanç ve canlılıklarının dağılımını temsil etmektedir. O halde öznenin zihinde oluşması için tutku ilkelerinin çağrışım ilkeleriyle birleşmesi gerektiğini görürüz. İdelerin çağrışımını çağrışım ilkeleri açıklıyorsa, belirli bir anda bir başkasındansa o idenin, şundan ziyade bunun çağrışımını da yalnızca tutku ilkeleri açıklayabilir.”⁹⁹

İnsan doğasının ilkeleri olarak çağrışım ve tutku ilkeleri eş zamanlı olarak iş görürler ve biri diğerini gerektirir. İnsan doğasının ilkelerinin her birinin imgelem üzerinde ve dolayısıyla idelerin ilişkilene tarzında farklı işlevleri söz konudur.

“Çağrışım, ideleri imgelemede birbirleriyle ilişkilendirir; tutku bu ilişkilere bir yön verir, demek ki imgeleme bir yönelim kazandırır. Bundan dolayı, bir şekilde, tutku idelerin çağrışımına ihtiyaç duyar ve buna karşılık çağrışım da tutkuyu varsayar. İdeler birbirini çağrıştırıyorsa bu bir amaca ya da bir niyete, yalnızca tutkunun insanın etkinliğine verebileceği bir erekliliğe bağlı olarak yapılır. İnsanın idelerinin çağrışımının sebebi tutkularının olmasıdır. Demek ki ortada tutkunun ve idelerin karşılıklı içerilişi vardır.”¹⁰⁰

Dolayısıyla insan doğasının ilkelerinin, ideler topluluğu olarak imgelem ya da zihin üzerinde aynı anda iki rolü ya da etkisi olduğu görülür: Ayıklayıcı ve kurucu rolü.¹⁰¹ Tutku ilkeleri topluluğun içinde ayıklama yaparak, seçerek zihnin tekil içeriğini, çağrışım ilkeleri ise öbürlerinin arasından bazılarını çağırarak zihnin yüzeyini oluşturur.

Çağrışım, bir ilişkiyi tek başına anlamlı kılacak bir yetiye sahip değildir. Bu ölçüde,

“İlişkiler yönlerini ve anlamlarını tutkuda bulurlar; Çağrışım tasarılar amaçlar, niyetler, fırsatlar, bütün bir pratik yaşantı, bir etkilenirlik varsayar. Hem tutku tikel şartlara ve momentin gereksinimlerine göre, ilk rolleri içinde çağrışım ilkelerinin yerini tutabiliyorsa, ayıklayıcı rolü üstlenebiliyorsa, bu ilkeler duyum izlenimlerini, kendileri de pratik yaşamın zorunluluklarına, en genel, en istikrarlı gereksinimlere daha baştan tabi olmaksızın ayıkıyor değildir. Kısacası, tutku ilkeleri mutlak suretle birincildir. Gerçek olan mümkün olandan önce gelir, dediğimizde mümkün olanla gerçek olan arasında kurulan ilişkinin aynısı çağrışım tutku arasında da vardır; çağrışım özneye mümkün bir yapı verir, yalnızca tutku ona bir varlık, bir varoluş verir. Çağrışım anlamını, yazgısını tutkuyla olan ilişkisinde bulur.”¹⁰²

Zihnin etkilenimi ölçüsünde, her türden izlenimin bir şiddet ve canlılık derecesi içermesi, bu izlenimlerin ayıklanması, bir yoğunluk derecesi düzeyinde gerçekleşir.

⁹⁸ G. Deleuze, “age.”, s.109

⁹⁹ D. Hume, “age.”, s.415; G. Deleuze, “age.”, s.109

¹⁰⁰ G. Deleuze, “age.”, s.57

¹⁰¹ G. Deleuze, “age.”, s.120

¹⁰² G. Deleuze, “age.”, s.127-128

Tutku bu yoğunluk düzeylerinde izlenimlerin ayıklanmasını, çağrışım ise ayıklanan izlenimlerin diğer benzer, bitişik ve birinin öbüründen ileri geleceği şekilde tek biçimli kılmayı sağlar. Nihayetinde, insan doğasının ilkeleri olarak çağrışım ve tutku ilkeleri bağıntılı ve birlikte işlemesi zihni bir düzenlilik haline, eş deyişle özne haline getirecektir.

2. 1. 4. Öznellik Olarak Düşünüm İzlenimi

Birbirleriyle sıkı bağıntı içerisinde bulunan insan doğasının ilkeleri, Hume’a göre, zihinde eyleme geçerler ve bu ilkelerin etkisi her zaman düşünüm izlenimidir. Öznellik düşünüm izlenimidir.¹⁰³ Kendi başına duyum izlenimleri zihin üzerinde herhangi bir birleşimi mümkün hale getirecek bir niteliğe sahip değildir. Duyu izlenimleri zihne yalnızca bir köken kazandırır, düşünüm izlenimleri ise zihni özne olarak kurar.¹⁰⁴ “[...] zihin tüm duyum tasarımları üzerinde bin kez dönse bile, doğa zihnin yetilerini böyle bir derin düşünme sonucunda yeni özgün bir izlenim doğduğunu duyumsayacak şekilde hazırlamadıkça, onlardan herhangi yeni bir özgün tasarım çıkaramaz.”¹⁰⁵

Düşünüm izlenimleri kökenlerini duyum izlenimlerinde bulur. Düşünüm izlenimleri, ilkelerin etkisiyle kazandığı mevcut formunu, yalnızca duyum izlenimlerden aldığı malzeme ile gerçekleştirebilir. Duyu izlenimleri arasından benzerlik, bitişiklik ve zihindeki canlılık dereceleriyle ayıklama ve kurma rolleriyle insan doğasının ilkeleri (çağrışım ve tutku), zihinde düşünüm izlenimlerini meydana getirir. “Böylece ilke zihinle öznenin arasına, birtakım duyu izlenimleriyle belirli düşünüm izlenimlerinin arasına yerleşir ve bunu birinin öbüründen ileri geleceği şekilde yapar. İlke sürecin kuralı, öznenin zihinde oluşumunun kurucu ögesi, öznenin doğasının ilkesidir.”¹⁰⁶ İlkeler doğrudan zihni özne olarak biçimlendiren bir doğadan ziyade, özneyi süreç içerisinde, olay boyutunda etkilenirlik düzeyine göre sürekli doğalaştıran bir içeriğe sahiptir.

İnsan doğası biçim değiştirmiş zihindir ve bu biçim değiştirme aracılığıyla özne de etkinleştirilmiş zihindir. Fakat bu etkinleştirme onu üreten zihinle ilgili olarak zihnin edilgenliği şeklinde, buna maruz kalan zihinle ilgili olarak bir etkinlik şeklinde

¹⁰³ G. Deleuze, “age.”, s.119

¹⁰⁴ G. Deleuze, “age.”, 101

¹⁰⁵ D. Hume, “age.”, s.39

¹⁰⁶ G. Deleuze, “age.”, s.119

kavranacaktır.¹⁰⁷ Dolayısıyla özne, bir etkinlik olarak kavranması gerektiği ölçüde statik değil, dinamik bir yapı arz eder. Bu ölçüde ne salt edilginlik ne de salt etkinlik olarak değerlendirilmelidir.

“Özne ilkeler tarafından etkinleştirilmiş zihindir: Bu etkinleştirme mefhumu alternatifin ötesine geçer. İlkeler etkilerine ittikçe bu etkinin kendisi olan özne de gittikçe daha etkin ve daha az edilgen hale gelir. Başta edilgenken sonda etkindir. Bu öznenin bir süreç olduğunu ve bu sürecin çeşitli momentlerinin dökümünün yapılması gerektiği fikrimizi de doğrular. Bergsoncu şekilde konuşursak, öznenin en başta ilkelerin bıraktığı izlenim, biz iz olduğunu, ama kademe kademe bu izlenimi kullanmaya muktedir bir makineye dönüştüğünü söyleyebiliriz.”¹⁰⁸

İnsan doğasının ilkelerinin bıraktığı iz ve bu izlerin sürekliliği zihinde bir tür eğilim oluşturur. Bu eğilim nedenselliktir ve diğer ilkelerden farklı olarak nedensellik, çıkarım yapabilen, icat edici bir nitelik taşır. “Deneyimdeki istikrarlılık bağıntılarını takiben nesneler imgelemde zorunlu olarak birleşir.”¹⁰⁹ İlişkiler arasındaki süreklilik ve istikrarlılık, zihnin eğilimiyle birlikte alışkanlığı, bu alışkanlık da şeylerin aynı olacağına ilişkin çıkarım yaparak beklentiye oluşturur. “Beklenti alışkanlık, alışkanlık beklentidir.”¹¹⁰ Çünkü alışkanlığın etkisi, düşünüm izlenimi olarak beklentiye, ya da inanca karşılık gelir. Beklentiyi bir eğilim olarak ele aldığımızda, ilişkiler arasındaki yinelemeler, aşamalı bir ilerlemeye ve bu sayede bir üretime dönüşür.¹¹¹ Bir üretim olarak beklenti, alışkanlığın oluşturduğu bir sentezdir; bir zaman sentezidir. Zaman, zihindeki algıların art arda gelmesiyle yine zihinde oluşan bir mefhumdur. Bu ölçüde alışkanlık ve beklenti, bir zaman sentezi olarak geçmişteki algıları geleceğe doğru iten bir hareket, bir canlılık derecesidir. Deleuze’e göre, alışkanlık ve beklenti olarak bu iki belirlenim, geçmişin itmesi ve geleceğe doğru atılış Hume felsefesinde temel öneme sahiptir. Alışkanlık-beklentide Bergsoncu bir sürenin, belleğin ayırt edici yönleri bulunabilir. Alışkanlık özneyi inşa eden köktür ve bu ölçüde öznenin kökü itibarıyla olduğu şey, bir zaman sentezi, geçmişle şimdinin gelecek hazırlığındaki sentezidir.¹¹² Dolayısıyla, Deleuze’e göre, geçmişten ve şimdiden geleceğe doğru atılım olarak yalnızca bu sentez icat edici niteliktedir.¹¹³

İlkelerin etkisiyle inanma ve icat etme edimleri bir üretim etkinliğine, dolayısıyla da özneyi etkin üretici bir konuma yükseltir. “İnanmak, doğanın verili

¹⁰⁷ G. Deleuze, “age.”, s.127

¹⁰⁸ G. Deleuze, “age.”, 119

¹⁰⁹ G. Deleuze, “age.”, 122

¹¹⁰ G. Deleuze, “age.”, s.96

¹¹¹ G. Deleuze, “age.”, s.63

¹¹² G. Deleuze, “age.”, s.96

¹¹³ G. Deleuze, “age.”, s.97

kısından verili olmayan başka bir kısmını çıkarsamaktır. İcat etmek ise, güçleri birbirinden ayırt etmek, işlevsel bütünlükler, doğada verili olmayan bütünlükler kurmaktır.”¹¹⁴ Bu inanma ve icat etme edimleri doğuştan öznenin donanımında bulunan şeyler değildir. “İlkeler verinin içinde inanan ve icat eden özne kurarlar.”¹¹⁵ “İnanan ve icat eden özne, verinin kendisini bir senteze, bir sisteme dönüştürecek şekilde verinin içinde oluşur.”¹¹⁶ Bu ölçüde şu sonuca ulaşabiliriz: Özne bir zihin sentezidir.¹¹⁷

Sonuç olarak, bağıntılı ilkeler zihnin kendisinden bir özne, fanteziden bir insan doğası çıkarır; veriye bir özne yerleştirirler. Çünkü erekler ve ilişkilerle, ayrıca bu ereklere karşılayan ilişkilerle donatılmış zihin öznedir. Yalnız şöyle bir zorluk vardır: Özne veride ilkeler tarafından kurulur ama bahsi geçen verinin ötesine geçen bir merci gibi. Özne zihindeki ilkelerin etkisidir ama özne haline gelen zihindir, son kertede, kendi kendisinin ötesine geçen odur. Kısaca, öznenin hem *ilkeler tarafından kurulduğunu*, hem de *fantezi üzerine temellendiğini* unutmamak gerekir.¹¹⁸ Dolayısıyla geleneksel yaklaşımın tersine, özne, salt akılsal bir varlık değil, temelde tutkusal duygulanımlarla tekil varoluş kazanan, çağrışımla ilkesiyle de duygulanımın düşünümü ile bir biçim kazanan, yüzeye dahil olan zamansal bir varlıktır. Özne, ilkelerin etkisiyle zihinde oluşur ve paradoksal olarak zihnin ötesine geçerek kendini var eder. İdeler ve izlenimler arasındaki kolay geçiş ve bunların ötesine geçme olarak özne alışkanlıktır. Bir alışkanlık olması ölçüsünde özne, zaman sentezi kurarak inanır, icat eder. Nihayetinde bir zaman sentezi olarak ve kendilik kazanan özne, nihai tamamlanmış bir yapıda değil, sürekli bireyleşen, özneleşen bir oluş olarak kendini gösterir. Bu belirlenimi Bergson’da daha açık olarak göreceğiz.

2. 2. Bergson: Öznenin Zamansal Düşünümü

Hume, kurucu özne fikrinin ötesinde, ilişkilerin terimlerine dışsal ve ilişkileri bedenleştiren şeyin insan doğasının ilkeleri olduğunu ortaya koyması itibarıyla Deleuze’ün özne üzerine düşünümünde son derece önemli bir yere sahiptir. İnsan doğasının ilkeleri olarak çağrışım, düşüncenin yüzeyini, tutku ise tekil içeriğini açıkladığını belirtmiştik. Buna göre Hume’da ortaya konan bu belirlemeler ölçüsünde

¹¹⁴ G. Deleuze, “age.”, s.86

¹¹⁵ G. Deleuze, “age.”, s.139

¹¹⁶ G. Deleuze, “age.”, s.87

¹¹⁷ G. Deleuze, “age.”, s.95

¹¹⁸ G. Deleuze, “age.”, s.133

de özne, alışkanlık-beklenti edimleri ölçüsünde kendini bir zaman sentezi olarak gösterir. Zaman sentezi olarak özne, zihnin verileri ile ilkeler arasında deneyimi aşma olarak kendini ifade ederek varoluş kazanır. Deleuze'ün Hume'dan Bergson'a geçişinin gerekliliği olarak, hem genel olarak felsefesinde hem de özel olarak özne problemi açısından bir kopuş değil, süreklilik vardır. Bu ölçüde, Deleuze'e göre Hume, öznenin zamana bağlı olarak değerlendirmesiyle Bergson'u önceler; fakat belli başlı eksikliklerin giderilmesi ve derinleştirilmesi gerekir. Bu derinleştirme ölçüsünde insan doğasının ilkelerinin işleyişi daha dayanıklı ontolojik bir düzleme oturtulmalıdır. Şöyle ki, Hume'da ifade edildiği biçimiyle özne, zamansal düzlemde, salt bireysellik formunun içinde ve buna bağlı olarak psikolojik derecede kalır. Bu tanımlamanın öznesinin, salt kendi başına zamanla ve zaman sentezleri olarak diğer öznelerin zamanları ile olan ilişkilerinde muğlaklık vardır.

Hume'da belirlenen öznenin, hem kendi başına salt zamanda hem de zaman sentezleri olarak diğer öznelerle olan ilişkilerinde bir 'aralık' söz konusudur. Ayrıca felsefenin başlıca problemlerinden biri olan, insan ve Doğa, özne ve nesne arasındaki ilişkide hep varolan 'aralık' da, insan doğasının ilkeleri ve Doğanın ilkeleri arasındaki uygunluk açıklaması ile kapatılır. En başından beri Deleuze, Descartes ve ardıllarının yaptığı gibi öznenin sınırları içinde sıkışıp kalmayacaktır. Bu ölçüde yapılması gereken öznenin sınırlarının dışına çıkmak, deneyimin ufkunu genişletmek ve nihayetinde dolaysız yaşamı yakalamaktır. Deleuze Bergson ile, sadece öznenin kendisini değil, bir oluş olarak özneyi ortaya çıkaran deneyimin zamansal boyuttaki ontolojik yönünü değerlendirecektir: "Özne ve nesne ile ilgili, bunların ayrımları ve ortak noktaları ile ilgili sorunlar, uzaydan ziyade zamanla bağlantılı olarak ortaya konmalıdır."¹¹⁹ Yapılması gereken, problemi doğru biçimde ortaya koymak, ayrımları belirginleştirmek ve zamana bağlı olarak düşünmektir.

2. 2. 1. Sezgi Yöntemi ve Doğa Farkları

En başından beri Deleuze'ün temel problemi, kavramla yaşam arasındaki uzaklığın aşılması; düşüncenin olayla, olayın hareketiyle birleşmesi olmuştur. Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Düşünce, yaşamın dinamiklerini, kavramın

¹¹⁹ Henri Bergson, *Madde ve Bellek (Beden-Tin Üzerine Bir Deneme)*, Çev. Işık Ergüden, Ankara, 2007, s.53

durağanlığında nasıl yakalayabilir?¹²⁰ Bergson için de felsefenin şimdiye kadar eksik olduğu şey, kesinlik, yani yaşamı yakalama ve gerçekliği ortaya koymadır: “Kesinlik, Bergson için, önermelerin tutarlılığı, yanlışlanamazlığı ya da sağlamlığını ifade etmez. Söz konusu olan, felsefenin ‘içinde yaşadığımız gerçekliği’ gerçek tekil deneyimi yakalamasıdır.”¹²¹ Geleneksel sistem felsefelerin statik ve soyut yapısı, oluşu yakalama ve kesinliğe ulaşmada her zaman yetersiz kalmıştır.

“Felsefe sistemleri yaşamakta olduğumuz gerçeğin ölçüsüne göre biçilmiş değildir. Ona pek bol gelmektedirler. Uygun bir şekilde seçerek bunların herhangi birini inceleyiniz: göreceksiniz ki bu sistem: insandan başka hiç kimsenin, bitki ve yaratıkların bulunmayacağı, insanların yemeden içmeden varolabilecekleri, uyumayacakları, rüya görmeyecekleri [sic], konu dışına çıkmayacakları, kocamış doğup kundakta birer çocuk olarak sona erecekleri, kudretin aşınmanın inişini yokuş yukarı çıkacağı, her şeyin gerisin gideceği ve tersine olacağı bir aleme de pekala uygun gelecektir. Çünkü hakiki bir sistem, gerçeğin yanı başında bütün mümkünü ve hatta imkansızı bile içine alabilecek kadar pek soyut ve dolayısıyla pek geniş birtakım görüşlerin tümüdür. Tatmin edici diye kabul edeceğimiz açıklama, sistemin kendi konusu ile bağdaşan açıklamadır: bunlar arasında hiçbir boşluk yoktur, başka açıklamanın da yer bulabileceği hiçbir aralık yoktur; bu açıklama yalnız o sisteme yaraşır, o sistem yalnız o açıklamaya elverir.”¹²²

Deleuze’ün eleştirilerinin nihai hedefi olan aşkınlık, Bergson’un ifade ettiği gibi düşüncenin yaşamdan kopması, yaratılan kavramın yaşam için fazlasıyla soyut kalmasıdır.¹²³ Sorun, geleneksel felsefe anlayışının takip ettiği kapalı bir sistemin dışına çıkıp, yüzümüzü oluşa ve yaşama dönmektir. Bu ölçüde, Bergson’un ortaya koyduğu, Deleuze’ün ise yöntem olarak belirginleştirdiği, yaşamın ritmini yakalayacak, tekil deneyimin koşullarına uygun olarak gerçeğin içsel doğasını ortaya çıkarabilecek şey sezgidir. Sezgi, hem gerçekliği somutluğu içerisinde kavrar hem de nesnesini içeriden dolaysızlığı içinde yakalar.¹²⁴

Dolaysız olanın kavranışı sezgiseldir fakat bu sezgisellik, duygulanımsal bir özellikten ziyade gelişmiş bir yöntemsellik arz eder. “Sezgi, Bergsonculuğun yöntemidir. Sezgi bir duygu, bir esinleniş ya da belirsiz bir duygudaşlık değildir. O, gelişmiş bir yöntemdir, hatta felsefenin en gelişmiş yöntemlerinden biridir.”¹²⁵ Genelde Deleuze’ün Bergsonculuğunu, özelde özne düşüncesini anlamak için bir yöntem olarak sezginin kurallarının ne olduğunu ve nasıl işlediğini bilmemiz gerekir. Sezgi, birçok

¹²⁰ Hakan Yücefer, “Deleuze’ün Bergsonculuğuna Giriş”, *Bergsonculuk*, İstanbul, 2014, s.8

¹²¹ H. Yücefer, “agm.”, s.11

¹²² Henri Bergson, *Düşünce ve Devingen*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul, 1959, s.3-4

¹²³ H. Yücefer, “agm.”, s.10

¹²⁴ H. Yücefer, “agm”, s.18,(Sezginin dolaysızlığını Hegel’in kötü-sonsuzu üzerinden açıklaması için bkz. s.16-18)

¹²⁵ Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, Çev. Hakan Yücefer, İstanbul, 2014, s.53

anlam ve indirgenemez birçok bakış içerse de, Bergson temelde yöntemin kurallarını belirleyen üç tür edimi birbirinden ayırt eder. Bunların ilki problemlerin ortaya konuşuna ve yaratılışına, ikincisi hakiki doğa farklarının keşfine, üçüncüsü ise gerçek zaman kavranışına ilişkindir.¹²⁶

Düşünme yapıları, üzerine düşünülen şeylerin hem doğasını hem de bu doğada ortaya çıkan hareketleri belirler. Mevcut genel kanımız doğruluk ve yanlışlık ölçütlerini hep çözüme ilişkin olarak değerlendirir. Fakat bir problem, her zaman ortaya konuş tarzına ve problem olarak belirlendiği koşullara, onu ortaya koyarken kullanılan araçlara ve terimlere uygun düşen bir çözüme sahiptir.¹²⁷ Problemin inşasının da kendine özgü koşulu, tarzı, araç ve gereçleri varsa, doğruluk ve yanlışlık ölçütleri nasıl salt çözümlere ilişkin olabilir? Bu soruna yönelik Bergson, çözümlerden bağımsız olarak problemlerin doğruluk ve yanlışlığıyla ilgilenir: “[...] yanlış cevaplardan çok yanlış problemler vardır, doğru problemlere getirilmiş yanlış cevaplar ancak bundan sonra gelirler.”¹²⁸ Dolayısıyla problem analizi çözümün analizinden önce yapılmalıdır ve öncelikle problemlerin doğruluğu ve yanlışlığı belirlenmelidir. Yanlış problemlerin iki durumu vardır: varolmayan problemler ve kötü ortaya konulmuş problemler.¹²⁹ Yanlışlık ölçütleri olarak hem varolmayan hem de kötü ortaya konulmuş problemler geleneksel düşünme sistemlerimiz ölçüsünde oluşu, tekili yani yaşamı yakalayamamaktan kaynaklanır. Bu sorunları iki kutupta toplayabiliriz. İlki, temelde, varlığı bir genellik, hareketsizlik ve farksız bir şey haline getirirler, varlık yerleştirildiği hareketsiz bütün içerisinde yalnızca hiçlikten ve yokluktan ayırt edilebilir vaziyettir. İkinci olarak, bu şekilde ortaya konmuş varlığa hareket verilmeye çalışılsa bile bu hareket yalnızca bir çelişme hareketi, varlık ve hiçlik, düzen ve düzensizlik, bir ve çok hareketinden başka bir şey olmayacaktır. Ama nasıl ki hareket uzaydaki noktalardan ya da anlardan oluşmuyorsa varlık da iki çelişik bakış açısından itibaren oluşamaz. Aksi durumda oluşturulan halkalar fazlasıyla gevşek olacaktır.¹³⁰ Varlığı olan üzerinden düşünmek, şimdiye kadar karşılaştığımız sorunların başlıca özelliğidir. Olan üzerinden düşünmenin hareketi de dolaysız olanın değil, olana sonradan kazandırılmış bir hareket olacaktır. Olan düzeyinde kaldığımız sürece hep aynı hatalara düşeriz.

¹²⁶ G. Deleuze, “age.”, s.54-55

¹²⁷ G. Deleuze, “age.”, s.56

¹²⁸ Gilles Deleuze, “Bergson, 1859-1941”, *İssız Ada ve Diğer Metinler*, Çev. Hakan Yücefer, İstanbul, 2009, s.35

¹²⁹ G. Deleuze, *Bergsonculuk*, s.57

¹³⁰ H. Bergson, *Düşünce ve Devingen*, VI. Bölüm, s.214-272, 225-226; G. Deleuze, “Bergson, 1859-1941” s.39,

“ ‘Neden hiçbir şey değil de bir şey var?’ ya da ‘neden düzensizlik değil de düzen var?’ ya da ‘neden (eşit biçimde olanaklı oldukları halde) şunun yerine bu var?’ diye sorduğumuzda aynı hataya düşeriz; Artıyı eksi olarak alırsak, yokluk varlıktan, düzensizlik düzenden, olanaklı olan varolandan önce geliyormuş gibi yaparız. Varlık gelip bir boşluğu doldurmuş, düzen kendinden önce gelen düzensizliği örgütlemiş, gerçek olan bir ilksel olanağı gerçekleştirmiş gibidir. Varlık, düzen ya da varolan, doğruluğun ta kendisidir. Ama yanlış problemde ‘doğru olanın geriye yönelik hareketi’nden kaynaklanan temel bir yanılsama vardır, bu hareket varlığın, düzenin ve varolanın birer imgesini geriye, ilksel olduğu varsayılan bir olanağa, bir düzensizliğe, bir yokluğa yansıtır; böylece bunların varlıktan, düzenden ve varolandan ya da onları kuran yaratıcı edimden önce geldikleri yanılsamasına yol açar.”¹³¹

Dolayısıyla bu yanılsamalar, salt tekil durum için geçerli olduğu kadar, mevcut düşünme biçimindeki şeylerin tümü için de geçerli olduğundan, yanılsamalara karşı sürekli mücadele etmek gerekir.

Yanılsamalar, düşüncenin yapısal özelliklerine bağlı olarak deneyimlerin değerlendirme durumlarına da içkindir. Deleuze ve Bergson bu yanılsamalardan kurtulmak için olan ve olması gereken ayrımları yaparlar. Olan deneyimin sunduğu, olması gereken ise dolaysız haliyle saf eğilimlerin, hareketin, virtüelin olduğu, deneyimin ardındaki bileşenlerdir. Olan düzeyinde deneyimlerin kendisi bize her zaman yalnızca karışımlar sunar¹³² ve bizim algıladığımız deneyim olarak varlık, saf olmaktan ziyade eklemlenmiş bir yapı arz eder. Bu karışımların ve eklemlenmiş varlığın kötü analizi, doğaları bakımından farklı olan şeyleri aynı sınıf içerisine sokar:

“Örneğin zaman hakkında geliştirdiğimiz tasarıma uzay da karışmıştır. Can sıkıcı olan şey, bu *tasarımda* [représentation], doğaları bakımından farklı iki oluşturuçu öğeyi, biri süreye diğeri uzama ait iki saf *mevcudiyeti* [presence] artık birbirlerinden ayıramaz hale gelmemizdir.”¹³³

Bu ölçüde anlayacağımız üzere, kötü analiz, kötü ortaya konulmuş problemleri beraberinde getirir. Eğer problemi ortaya koyan terimler gerçeğin eklemlenmelerine karşılık gelmiyorsa problem yanlıştır ve doğrudan şeylerin doğasına ilişkin değildir. Bergson yeğlilik kavramını da bu bağlamda kullanır. Yeğlilik, doğa bakımından farklı olan öğelerin saf olmayan bir karışımını içerir.¹³⁴ Sezginin görevi, deneyimdeki karışımı doğal eklemlenmelerine göre ve doğa bakımından farklı olan öğelerine bölmektir. Bu noktada sezgi, yanlış problemleri eleyen bir yöntem olmasının yanı sıra kendini farkı araştıran bir bölme yöntemi olarak da gösterir.

¹³¹ G. Deleuze, *Bergsonculuk*, s.58

¹³² G. Deleuze, “age.”, s.62

¹³³ G. Deleuze, *Bergsonculuk*, s.62

¹³⁴ H. Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s.61-62; G. Deleuze, “age.”, s.58-59

Bir bölme yöntemi olarak sezgi, deneyimi dönüm noktasına kadar taşıyarak hakiki doğa farklarına ulaşmaya çalışır; fakat şeyleri böldükten sonra yeniden kesiştirerek farklılaştırır. Filozoflar, deneyimi, bir karışım ya da bir yegînlilik olarak görmedikleri için hakiki doğa farklarını da göremezler. “Bergson’un kendinden öncekilere yönelttiği itiraz özünde, gerçek doğa farklarını görmemiş olmaktır.”¹³⁵ Paylaştıkları düşünce formu bakımından varlığı homojen bir yapıda değerlendirirler ve bundan dolayı nereye baksalar doğa bakımından aynı şeyleri göreceklerinden yalnızca derece farklarını bilebilirler. Bu eleştirilerini yaparken de Platon’un filozofu doğal eklemlenmelere uygun kesim yapan usta aşçıyla¹³⁶ karşılaştırdığı metnin alıntısına yer verir. Sürekli olarak bilimi de metafiziği de doğa farklarına ilişkin bu yetiyi yitirdikleri, bambaşka bir şey olan yerde yalnızca derece farklarıyla yetindikleri, bu yüzden yukarıda söz ettiğimiz kötü analiz edilmiş bir ‘karışım’dan yola çıktıkları için eleştirir. Bergson ünlü metinlerinden birinde, bize yoğunluğun aslında doğa farklarının üzerini örttüğünü, sezginin bunları yeniden keşfedebileceğini gösterir.¹³⁷

Doğa farkları, bir şeyi öbür şeyden ayırmanın ötesinde, varlığın kendisini tanımlayabilecek asli unsurudur. Temelde varlık dediğimiz şey, özünde tam da şeyin farkıdır; varlık farkın tarafındadır. Bergson’un sıkça nüans olarak adlandırdığı şey budur.¹³⁸ Nüans, ne kendisi olmayan başka her şeyden farklı olmayı belirten çelişme diyalektiğini ne de hareketsiz statik bir durumu ifade eder. O yalnızca farklılaşmayı, hareket yönünü ifade eder. Bu ölçüde de doğası bakımından farklı olan, asla şey değil; daima bir eğilim, hareket yönüdür. Doğa farkları asla iki ürün arasında, iki şey arasında değil; aynı şeyi kateden iki eğilim, aynı tek üründeki karşılaşan iki eğilim arasındadır. Öyleyse saf olan asla şeyin kendisi değildir. Şeyin kendisi her zaman ayrıştırılması gereken bir karışımdır, yalnızca eğilim saftır; şeyin aslı ya da töz, eğilimin kendisidir. Bir bölme yöntemi olarak sezgi, karışımı doğa bakımından farklı iki eğilime böler.¹³⁹ Karışımı iki hareket yönüne, eş deyişle eğilimlerine bölme durumu varlık kavrayışımızı değiştirmek, varlığı oluş perspektifinden değerlendirmek demektir. Çünkü bizim algılarımız yalnızca etkileşimlerden ve eğilim karışımlarından meydana gelen bir

¹³⁵ Gilles Deleuze, “Bergson’da Farkın Kavranışı”, *İssız Ada ve Diğer Metinler*, Çev. Hakan Yücefer, Ankara, 2009, s.52

¹³⁶ Platon, *Devlet*, II. ve IV. kitap

¹³⁷ Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev. M. Şekip Tunç, 1990, İstanbul, I; G. Deleuze, “Bergson, 1859-1941” s.42

¹³⁸ G. Deleuze, “Bergson, 1859-1941” s.40-41

¹³⁹ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, Çev. Şekip Tunç, İstanbul, 1986, II. Bölüm; G. Deleuze, “Bergson, 1859-1941”, s.42

yeğinliktir. Bu evrede sorulması gereken soru, neyle neyin arasında doğa farkı ya da eğilim farkı olabileceği ya da olamayacağıdır. Bergson'un bu noktada ilk yanıtı şudur: Beyin diğer imgelerin ortasında bir 'imge' olduğuna göre ya da diğer hareketlerin ortasında bazı hareketleri üstlendiğine göre, beynin algılama yetisi denen şeyle omuriliğin refleks işlevleri arasında doğa farkı olamaz. Öyleyse beyin tasarımlar üretmez; yalnızca, alımlanan bir hareketle (uyarım) uygulanan bir hareket (yanıt) arasındaki ilişkiyi karmaşıktırır. Bu ikisi arasında bir aralık meydana getirir, ya alımlanan hareketi sonsuza kadar böler ya da onu olanaklı tepkiler çoğulluğu boyunca sürdürür. Beynin açtığı aralık tam da öznel çizgisinin ortaya çıktığı yerdir. Çünkü bu aralık sayesinde özne, maddi nesneden veya ondan yayılan etkinliklerden yalnızca kendisini ilgilendiren kısmı alıkoyabilir. Bizim algımız algılanan nesneye bir şey ilave edilmesinden değil, uyarıların tümüne yanıt verilmesinin engellenmesinden, bazı uyarıların alımlanması bazılarının ise dışarıda bırakılmasından oluşur.¹⁴⁰ Yalnızca ilgi çekici ve yararlı olan uyarıcılar alımlanır, yararlı olmayanlar insani algı düzleminin dışında bırakılır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, nesnenin kendisi virtüel saf algı ile örtüşürken bizim edimsel algımız bizi ilgilendirmeyen kısımların çıkarıldığı nesne ile örtüşür.¹⁴¹

Özne ile nesne, insan doğası ile Doğa arasındaki 'aralık'ın kaldırılması felsefenin tarihi boyunca başlıca problemlerinden biri olmuştur. Problemin çözümü için Bergson, "[...] deneyimi kendi kaynağında aramaktan, ya da daha doğrusu, deneyimin bizim çıkarımız doğrultusunda kırılmaya uğrayarak tam olarak insani deneyim haline geldiği belirleyici dönüm noktasının [tournant] ötesinde aramaktan [...]" söz eder. Bu dönüm noktasının ötesi, tam da nihayet doğa farklarını keşfettiğimiz noktadır."¹⁴² Doğa farklarını keşfetmemiz ve saf virtüel olana ulaşmamız, insan deneyiminden çıkarak 'aralık'ın aşılması anlamına gelir. Bergson, felsefeyi değerlendirme ölçüsünde tümüyle insani bir bilgelik ve denge gören filozoflardan değildir. Asıl amacımız kendimizi insanlık dışına ve insanüstüne (bizimkinden aşağıda ya da yukarıda olan süreler...) açmak, insanlık durumunun ötesine geçmektir. İnsan ve Doğa, özne ve nesne arasındaki aralıkla ortaya çıkan içinde bulunduğumuz durum, bizi kötü analiz edilmiş karışımlar arasında yaşamaya ve bizzat kötü analiz edilmiş bir karışım olmaya zorladığı müddetçe

¹⁴⁰ P. Goodchild, "age.", s. 49

¹⁴¹ H. Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 136; G. Deleuze, *Bergsonculuk*, s.64-65

¹⁴² G. Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 66-67

Bergson için felsefenin anlamı bunlardır. Deneyimi dönüm noktasında aramak ifadesinden kasıt da insanlık durumunu aşma çabası olarak anlaşılmalıdır.¹⁴³

2. 2. 2. Öznenin Yitimi Olarak Süre

Biz, insani algımız ve geleneksel düşünme biçimlerimizle doğa farklarını yitirdiğimiz için daha en başta herhangi bir varlıkta doğa farklarını, eğilimleri görmek yerine, şeyleri homojenleştirerek ya yalnızca derece farklarını görüyoruz ya da derece farkları yerine doğa farklarını görüyoruz. Bu sorunu ancak düşünmeyi hareketsizlikten ya da sonradan eklenmiş hareketten kurtarıp, oluş perspektifine yükselttiğimizde çözebiliriz.

“Herhangi bir şeyi doğal eklemlenmelerine göre böldüğümüzde, karşımızda, duruma göre çok çeşitli oranlar ve şekiller altında, bir yanda bir şeyin diğer şeylerden ve kendisinden yalnızca derece bakımından farklılaşabileceği (çoğalma, azalma) uzay tarafını, diğer yanda bir şeyin diğer şeylerden ve kendisinden doğa bakımından farklılaştığı (başkalaşma) süre tarafını buluruz... Öyleyse söz konusu olan karışımı, niteliksel, nitelikli eğilimlerine göre; yani hareketler olarak, hareket yönleri olarak tanımlanan süre ve uzamı bir araya getiriş tarzlarına göre bölmektir (böylece süre-sıkışma ve madde gevşemeye ulaşılır).”¹⁴⁴

Varlığın ne olduğuna ilişkin sorgulamalarımız bizi hep aynı yanılsamaya düşürür. Varlık, uzay ölçütünde, statiklik ve homojenlik düzleminde değerlendirilir ve fark göz ardı edilir.

“Deleuze’ün okumasında Bergson’un farkı esas olarak bir neliğe (quidditas) ya da gerçek varlıktaki statik bir ayrıma gönderme yapmaz; aksine fark, varlığın gerçek dinamiğine işaret eder –o, varlığı temellendiren harekettir. Bu yüzden Bergson’un farkı uzamsal değil zamansal varlık boyutuyla ilgilidir.”¹⁴⁵

Uzaysal düşünüm varlığı statikliğe, zamansal düşünüm ise oluşa taşır. Bergson’a göre zaman perspektifinden, süreden bakıldığında, bütün hareketlerin hatta Akhilleus’un koşusu gibi basit bir yer değiştirme hareketinin bile özü başkalaşmadır. Hareket niteliksel değişmedir ve niteliksel değişme harekettir.¹⁴⁶ Bu ölçüde her ne zaman süreyi söz konusu etsek, bir başkalaşma hareketini, farklılaşmayı görürüz.

“Kısacası süre farklılaşmakta olandır, farklılaşma ise başka bir şeyden farklılaşmaz, kendi kendisinden farklılaşır. Farklılaşmakta olanın kendisi bir şey, töz haline gelmiştir. Bergson’un tezi şöyle ifade edilebilir: gerçek yaşam başkalaşmadır, başkalaşma ise

¹⁴³ H. Bergson, *Düşünce ve Devingen*, 212-213, 227; G. Deleuze, “age.”, s.67-68

¹⁴⁴ G. Deleuze, “age.”, s.71

¹⁴⁵ Michael Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, Çev. İsmail Öğretir – Ali Utku, İstanbul, 2012, s.34

¹⁴⁶ H. Bergson, *Madde ve Bellek*, s.141; G. Deleuze, “Bergson’da Farkın Kavranışı”, s.61

tözdür. Öyleyse doğa farkı artık iki şey ya da daha doğrusu iki eğilim arasında değildir, doğa farkının kendisi bir şeydir, diğeriyle karşıtlık içinde olan bir eğilimdir. Karışımın ayrıştırılması bize basitçe doğa bakımından farklı olan iki eğilim sunmaz, doğa farkını iki eğilimden biri olarak sunar. Nasıl fark böylece töz haline geliyorsa hareket de artık herhangi bir şeyin özelliği değildir, kendisi tözsel bir özellik kazanmıştır, başka bir şeye, hareket eden herhangi bir cisme gereksinimi yoktur.”¹⁴⁷

Farklılaşma hareketi doğrudan zamana ve yaşama katılım olarak değerlendirilmelidir. Bu ölçüde farklılaşma hareketi, bir durumdan başka bir duruma geçiş olarak uzamsal bir nitelikten ziyade, içsel bir hareket, zamansal bir boyut olarak oluşa katılımı ifade eder.

“Varlığı ve yaşamı oluş olarak düşünmek, zaman anlayışımızı olduğu kadar uzay düşüncemizi de değiştirir. Çünkü hareket yalnızca dışsal bir etki olmak yerine şeylerin kendisine atfedilmiştir. Hareketin içselliği ölçüsünde maddi şeyler, sürenin bir sınır durumunu oluşturarak doğrudan süreden pay alırlar. Hareket bende olduğu kadar benin dışındadır da: Ben’in kendisi de süredeki durumlardan birinden ibarettir.”¹⁴⁸

Geleneksel zaman algımız sürenin aksine uzay temelinde biçimlenir. Biz ne zaman zamanın kendisi üzerine düşünmeye çalışsak, hareketi değil, hareketsizliği referans alırız. Uzay temelli hareket anlayışı yalnızca sabit noktaların yer değiştirme hareketi olmuştur. Fakat sezgi ile süreye ulaştığımızda saf harekete yönelik, eş deyişle oluş referanslı düşünümüne geçeriz. Bu ölçüde sezgiyle ortaya çıkan bilinç, uzamsal değil zamansaldır. Aralığın diğer tarafı olarak dış dünya ya da madde ise temelde uzamsaldır. Uzamda biçimlenen zaman anlayışı, sezginin ortaya çıkardığı bilinçteki zamana benzemeyen, yapay bir zamanın kaynağını oluşturur. Çoğu kez, alışkanlıklarımızın etkisiyle, bilinci, uzamsallıktan referans alınmış dışsal zamanın içinde ele alarak değerlendirmeye sokarız, onu kendi zamanına yerleştirmeyiz. Bilincin kendine özgü varoluşunu anlamamızı önleyen de işte bu karışıklıktır. Uzam-dışını uzamdan itibaren düşünme alışkanlığımız, zamanın gerçek doğasını kavramamızı önler. Uzamsal zaman, hareketsiz iki nokta arasındaki simgesel zamanı verir. Oysa bilincin elde ettiği içsel zaman başkalaşmayı, oluşu verir. Bu ölçüde Bergson sezgiyle, bilinç ve dış dünya arasındaki aralığın zaman kavrayışımızdaki yanılsamadan kaynaklandığını gösterir. Bilince ait içsel zamanla simgesel zamanı birbirine karıştırırız. Sezginin bize gösterdiği şey, mevcut zaman anlayışımızın aslında zamana yabancı olan, uzama ait ölçütlerle belirlendiği, ama bilincimizin bu zaman anlayışının ötesinde kendine özgü içsel bir zamana sahip olduğudur.¹⁴⁹

¹⁴⁷ H. Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s.168-17; G. Deleuze, “agm.”, s.61

¹⁴⁸ H. Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 180; G. Deleuze, *Bergsonculuk*, s.115

¹⁴⁹ H. Yücefer, “agm”, s.26

Zaman, ne dışarıdan şeylere atfedilen bir şey ne de öznenin zihninde oluşan bir şeydir. Her varlığın kendine özgü içsel bir zamanı vardır ve bu içsel zaman oluşa katılarak evrensel zamanın bir parçası olur. Bu zaman anlayışı için Deleuze, Bergson'un ünlü şeker örneğini verir. Bir şeker parçası uzayda bir biçime sahiptir, fakat şeker parçasını bir biçime sahip olmasıyla uzamsal yönüyle değerlendirdiğimizde, kendisi dışındaki tüm diğer şeyler arasından yalnızca derece farkları ile ayırt edebiliriz. Oysa şeker parçasının kendine ait bir süresi, sürede bir ritmi, kendini çözülüp erime sürecinde görünür kılan ve şekerin doğası bakımından yalnızca diğer şeylerden değil; her şeyden önce ve özellikle kendisinden nasıl farklılaştığını gösteren zamanda bir oluş, başkalaşma tarzı vardır. Başkalaşma şeyin özüdür ya da tözüdür, şeyi sürenin terimleriyle düşündüğümüzde kavradığımız işte bu başkalaşmadır. Bu bakımdan, Bergson'un ünlü ifadesi "şekerin erimesini beklemek zorundayım"¹⁵⁰, bağlamın hissettirdiğinden çok daha geniş anlama sahiptir. Bu ifadenin geçtiği bağlamda Bergson, şeker parçasına, evrenin bütününe katıldığı ölçüde bir süre atfeder. Bu ifadenin anlamı şudur: Benim kendi sürem, örneğin beklentilerimden doğan sabırsızlık içinde onu yaşadığım haliyle, başka ritimlere sahip, benimkinden doğa bakımından farklı başka sürelerin farkına varmamı sağlar.¹⁵¹ Fakat başka süreleri kendi bilinç düzlemimizdeki kişisel süreden değil, farkına vardığımız başka sürelerin doğrudan içinden temaşa ederiz. "Her şeyin bir süresi vardır ve bu süreyi her zaman başka bir sürenin perspektifinden algılarız ya da sentezleriz."¹⁵² Diğer sürelerin farkına varmamızı ve bir süreden başka bir süreye geçiş düzlemini sağlayan şey de sezginin ta kendisidir.

"Sezgi süreyi gerektirir, sürenin terimleriyle düşünmeye dayanır."¹⁵³ Sezgi ve süre, başlangıçta bahsettiğimiz Hume'da ortaya çıkan özne üzerine problemlerin çözümü için anahtar kavramlardandır. Şöyle ki, sezgi, kendi süremizin dışına çıkmamızı, bizden aşağıda ya da yukarıda bulunan başka sürelerin varoluşunu dolaysızca olumlamak için kendi süremizden yararlanmamızı sağlayan harekettir. Yöntem olarak sezgi olmadan süre sıradan bir psikolojik deneyim olarak kalır.¹⁵⁴ Sezgi olmadan özne, kendi süresinde sıkışıp kalmaya mahkumdur. Deleuze'e göre psikolojik olan yalnızca bizim süremizdir ve bu süre diğer sürelerin sonsuzluğu içindeki bir

¹⁵⁰ H. Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, s.23

¹⁵¹ G. Deleuze, "age.", s.71-72

¹⁵² Keith Ansel Pearson, *Germinal Life*, Routledge London, 1999, s.69-70; Sadık Erol Er, *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi*, Konya, 2012, 124.

¹⁵³ H. Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s.34, G. Deleuze, "age.", s.70

¹⁵⁴ G. Deleuze, "age.", s.72

durumdan ibarettir.¹⁵⁵ Sezgi yöntemiyle başka sürelerin farkına vardığımızda sürenin, zamanın ve oluşun ifadesi olduğunu fark ederiz. Bu ölçüde sezgi, insanda insana ait olmayana açılmanın yolu olarak da tanımlanabilir.¹⁵⁶ Sürede ortaya çıkan bir şey olarak özneyi zamansal düzleme oturtmak, onu psikolojik boyuttan çıkıp ontolojik boyuta sıçramasını sağlar.

Deleuze’ün en başından beri amacı, insan deneyiminin sınırlarını genişletmek, bilinç olarak belirlenen öznelliğin dışına çıkmak olmuştur ve süre tam da onun aradığı şeydir. Süre, bir bilinç edimi olmaktan ziyade öznelliğin sınırlarını kaldırabilecek düzlemdir. O, kendine ait bir başkalaşımı ve mutlaklığı bulunan tüm diğer sürelerin oluşturduğu çokluk olarak tanımlanır. Çokluk olması ölçüsünde de salt öznel bir deneyim olmaktan ziyade ontolojik bir yapı arz eder. Sürede ortaya çıkan öznellik de asla bize ait değildir; o zamandır, yani ruhtur ya da tindir, virtüeldir.¹⁵⁷ Dolayısıyla, ne öznellik bireyseldir ne de süre salt bireyin süresidir. Bütün olayların içinde cereyan ettiği varlığın oluş olarak görülmesi süre kavramında vuku bulur: “Bizim bilinçlerimizi, canlıları ve maddi dünyanın bütünü içine alacak biçimde, her şeyi kapsayan tek bir zaman tek bir süre vardır yalnızca.”¹⁵⁸ Bu noktada soru şudur: Şeylerin mutlak sürelerinin çokluğu olarak tanımlanan süre nasıl tek ve evrensel olabilir? Hem Bergson hem de Deleuze tanımın bu iki yönünden de vazgeçmezler. Tek evrensel zaman olarak süre, basit bir şekilde homojen ve bölünemez bir yapıda değildir. Yalnızca derece farkıyla ayırt edilen bir biri ardına gelen sürelerin topluluğu da değildir. Süre heterojendir ve bu yönüyle çok özel bir bölünme tarzına sahiptir. Ardışık değildir, çok özel bir bir-arada- oluş, akış eşzamanlılığıdır.¹⁵⁹ Çelişki varmış ya da anlaşılması zor gibi duran bu ifadeler bizim geleneksel zaman kavrayışımızdan kaynaklanmaktadır.

2. 2. 3. Ontolojik Bilinç Dışı Olarak Bellek

“Tümüyle saf süre, benimiz kendini yaşamaya bıraktığında, şimdiki durumuyla önceki durumları arasında ayırım yapmaktan kaçındığında, bilinç durumlarının

¹⁵⁵ G. Deleuze, “age.”, s.117

¹⁵⁶ H. Yücefer, “agm.”, s.35

¹⁵⁷ Gilles Deleuze, *Cinema 2: The Time Image*, Çev. H. Tomlinson – R. Galeta, London,1989, s.82-83

¹⁵⁸ G. Deleuze, *Bergsonculuk*, s.119

¹⁵⁹ G. Deleuze, “age.”, s. 121

ardışıklığının aldığı biçimdir.”¹⁶⁰ Bu yaşam içindeki sürede, geçmiş ve şimdi olup biten bir şeyi değil, sürekliliği gösterir. Süre gerçek ardışıklıktır; fakat bu ardışıklık şimdilerden oluşan, bir şimdinin bitip diğer şimdinin geldiği edimsel anların değil geçmiş ile şimdinin birlikte varolduğu virtüel bir-arada-oluş olarak anlaşılmalıdır. Güncel ve praksiye bağlı zaman algımız şimdinin terimleriyle düşünmeye dayanır. Saf algının ihtiyaçlarımıza göre kırılaarak insanileşmesi, gerçek zamanın kavrayışımızı da değiştirir. Yaşamsal ihtiyaçlarımızı düşünen bilinç, maddeden yola çıkarak şimdiyi geçmişten koparır ve geçmişi şimdi için kullanır, zamanı uzaylaştırır.¹⁶¹ Geçmişle şimdinin bir arada varolduğuna inanmakta güçlük çekiyorsak bunun sebebi geçmişin artık varolmadığına, varolmayı bıraktığına inanmamızdır. Bu şekilde varlığı ve zamanı şimdiki zamanın bir mefhumu olarak değerlendiririz. Şimdi yalnızca yararlı olandır. Geçmiş varolmayı değil yararlı olmayı bırakmıştır. Bizim için yararlı olmayı ya da eylemde bulunmayı bırakması geçmişin varolmadığı anlamına gelmez. Yararlılık ya da praksis bir şeyin varoluşunun referansı olamaz. Varolmamanın aksine, geçmiş, kendinde varlığın ta kendisidir. Aslında geçmişin hep varolduğunu ve varolmakta olduğunu söylememiz gerekir.¹⁶² Zamanı şimdinin edimleriyle düşünmek ve geçmiş artık varolmayan bir şey olarak düşünmek insani yararlılık ölçüsünde kurulan bir yanılsamadır.

Deleuze ve Bergson için ‘şimdi’nin terimleriyle düşünmekten vazgeçmek gerekir çünkü bu durum bilincin içinde sıkışmak, öznel yargı alanında hapsolmek anlamına gelir. Yapılması gereken yaşamı yakalamak, şimdinin ötesinde bilinçdışına, varlığın ve oluşun kendisiyle karşılaşma noktalarına ulaşmaya çalışmaktır.¹⁶³ Şimdi, bilinç edimidir ve bir bilinç edimi olarak da psikolojiktir. Geçmiş ise bir bilinç edimiyle sınırlanamayacağı için, bilinçdışıdır ve bu ölçüde saf ontolojidir. Bu noktada dikkat edilmesi gerekir ki Bergson ve Deleuze’ün kullandığı anlamda bilinçdışı, Freud’un kullandığı bağlamdan oldukça farklıdır. Freud’un kullandığı bağlamda bilinçdışı psikolojik varoluştan ayrılamazken, Bergson ve Deleuze’ün kullandığı anlamda bilinçdışı, tam aksine psikolojik olmayan bir gerçekliği, saf ontolojiyi, kendinde olduğu haliyle varlığı ifade etmek kullanılır.¹⁶⁴

¹⁶⁰ H. Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s.94-95; H. Yücefer, “agm.” s.29

¹⁶¹ H. Yücefer, “agm.”, s.33

¹⁶² G. Deleuze, “age.”, s.95

¹⁶³ Kudret Aras, “age.”, s.118

¹⁶⁴ G. Deleuze, “age.”, s.95-96

Şimdi ile aynı anda varolan kendinde varlık ya da genel olarak geçmiş düşünmek ilk bakışta bir çelişki olarak görülebilir, fakat asıl çelişki aksini düşündürmektedir.

“Çünkü eğer geçmiş varolmayı beklemek zorunda kalsaydı, hemen ve şimdiden geçmiş, ‘genel olarak geçmiş’ olmasaydı, asla olduğu şey haline gelemez, asla bu belli geçmiş olamazdı [...] Burada Bergson’un bize gösterdiği şey şudur: Eğer geçmiş şimdiden aynı zamanda geçmiş de değilse, geçmiş asla kendini kuramaz, dahası bir sonraki şimdiden itibaren de kurulamaz”.¹⁶⁵

Tam tersine yaşanan her şimdi bir geçmişe dayanarak varolur. Geçmiş de adeta dişler gibi şimdilere bir iz bırakır. Bu ölçüde Deleuze’e göre yaşanan bir anı olmuş olan bir şeyin temsili ya da imgesi değildir. “Geçmişin kendinde korunduğunu ve şimdide devam ettiğini söylemek bir sonraki anın önceki an kaybolmadan ortaya çıktığını söylemektir. Bu bir sıkışmayı gerektirir ve süreyi tanımlayan da bu sıkışmadır”.¹⁶⁶ Geçmişin kendinde varlık olarak saf ontolojik yapısı ve şimdide saklanarak sıkışması sürenin bellek olduğunu gösterir. Sürenin belleğe özdeş olduğu ifadesi olan düzeyinde değil, olması gereken düzeyinde geçerlidir¹⁶⁷. Bu hususa özellikle dikkat etmek gerekir.

“Süre özünde bellektir, bilinçtir, özgürlüktür. Süre önce bellek olduğu için bilinç ve özgürlüktür. Ama belleğin sürenin kendisiyle bu özdeşliğini Bergson hep iki biçimde sunar: ‘geçmişin şimdide saklanması ve birikmesi’. Ya da : ‘şimdi ister geçmişin gitgide büyüyen imgesini açık biçimde kendinde taşınsın, ister ardımızda sürüklediğimiz, biz yaşlandıkça daha da ağırlaşan yüke sürekli nitelik değiştirmesiyle tanıklık etsin. Ya da son olarak: ‘dolaysız algının oluşturduğu bir zemini anıların örtüsüyle kaplıyor olarak ve ayrıca, bir anlar çokluğunu sıkıştırıyor olarak, iki biçimi altında bellek.’”¹⁶⁸

Bergson, anıların kaybolmadığı, şu ya da bu derecede şimdi ile geçmişin birlikte var olduğunu koni biçimindeki metaforu üzerinde gösterir. Koninin her düzeyinde farklı derecelere sahip bütün geçmişin bulunduğu gösterilir ve şimdi dediğimiz şey geçmişimizin en sıkışmış derecesidir. Bu ölçüde bir anı belleğin ardışık katmanlarında sonsuz kez yinelenebilir ve zihnin aynı edimi farklı yüksekliklerinde etkili olabilir. Anılar kaybolmadıkları için geçmiş yaşamımızın binlerce olanaklı indirgenişi içinde sonsuz kez yineleniyor gibidir.¹⁶⁹ Bütün olarak geçmiş, anıların belli sıkışma ve gevşeme dereceleriyle bir arada varolur. Fakat bu varoluş edimsel değil tamamıyla virtüel haldedir. Bu noktada belleği ve koni metaforunu kavrayabilmek için virtüeli anlamak gerekir. Dolayısıyla şu soruları sormalıyız: Virtüel nasıl bir varoluşa sahiptir?

¹⁶⁵ H. Bergson, *Madde ve Bellek III*; G. Deleuze, “Bergson, 1859-1941”, s.47-48

¹⁶⁶ H. Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s.209-210; H. Bergson, *Madde ve Bellek*, s.27; G. Deleuze, “Bergson’da Farkın Kavranışı”, s.74

¹⁶⁷ G. Deleuze, *Bergsonculuk*, s.92

¹⁶⁸ H. Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s.209; G. Deleuze, *Bergsonculuk*, s.91

¹⁶⁹ H. Bergson, *Madde ve Bellek*, s. 78, 123; G. Deleuze, “Bergson, 1859-1941”, s.48

Olması gereken düzleminde nasıl bir harekete ve varoluşa sahiptir? Belleği ve onun bir arada varolan derecedeki anılarını neden edimsel değil de virtüel olarak tanımlıyoruz? Deleuze'ün önemle ortaya koyduğu virtüel-edimsel ayrımı süreyi, belleği, geçmişin bir derecesindeki anının nasıl şimdiye geldiğini ve son olarak problematiğimiz olan öznelğin hangi süreçte ve nasıl bir varoluş sergilediğini anlamamız için son derece elzemdir.

2. 2. 4. Edimsel ve Virtüel

Virtüellik çoğu zaman olanak ile eş anlamlı kullanılmıştır. Hatta Bergson bile bazı yerlerde olanak ya da gücül ile virtüelliği eş ölçüde değerlendirir. Deleuze ise Bergson'dan aldığı virtüel kavramına çok özel bir yer verir ve bu ölçüde virtüelin filozofu olarak değerlendirilir.¹⁷⁰ Gerek Bergson gerekse Deleuze harekete ve oluşa kapı aralayan filozoflar olduklarından, virtüel ile oluşa ve harekete ışık tutarlar. Metafizik tarihinde oluş olarak harekete ilişkin nasıl bir değerlendirme yapılırsa yapılsın, bu değerlendirme hep Parmenides ve Aristoteles arasında geçecektir. Ya hareket yanılısma olarak görülecek ya da varlıkta varolan bir olanağın gerçekleşmesi olarak ifade edilecektir. Hem Bergson hem de Deleuze harekete ilişkin bu değerlendirmelerin sadece ilkinin değil, her ikisini de reddederler. Nihayetinde bakıldığında her iki durumda da statik olanın dinamik olana önceliği söz konusudur. Hareketsizlik, hareketin kendisinden önce gelip onu belirler. Virtüellik kavramı da bu ölçüde önem kazanır. Virtüel olanakla aynı şey değildir.¹⁷¹ Bir olanağın edimselleşmesi olarak Aristoteles'in tohumun çiçeğe dönüşmesi örneğini aklımıza getirelim. Tohumda çiçek olma gücü vardır ve bu hareket bir durumdan başka bir duruma, bir yerden başka bir yere geçişi ifade eder. Hareketi başlangıç ve bitiş noktaları üzerinden, gücül halden edimselliğe geçiş olarak ele almaktır, hareketsiz noktalar üzerinden sabitlemek demektir. Dolayısıyla hareketi bu ölçüde değerlendirdiğimizde, başlangıç ve bitiş noktaları arasında ne olup bittiğini, geçiş sırasında ve süreç boyunca ne olduğunu göz ardı etmiş bulunuruz.¹⁷²

¹⁷⁰ Keith Ansel Pearson, "Virtüelin Gerçekliği: Bergson ve Deleuze", Bellek: Öncesiz ve Sonrasız, Çev. Şeyda Öztürk – Nusret Polat, *Cogito* Sayı:50 Bahar, İstanbul, 2007 s.95

¹⁷¹H. Yücefer, "agm.", s.38-39

¹⁷² Hakan Yücefer, "Potansiyelleri Düşünmek: Deleuze'de Virtüellik, Oluş ve Tarih", Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak, *Cogito* sayı: 82 Kış, İstanbul, 2016, s.104

Bir gerçekliğin oluşunu olanak üzerinden değerlendirdiğimizde referans noktamız gerçekleşmiş olan şeydir. Olanaklı olan bir şeyin gerçekleşmesinde her şey imge halinde verilidir, sanki gerçeğin bir çeşit kopyasıdır. Gerçeğin olanaktan farkı yalnızca fazladan gerçekliğe sahip olmasıdır. Bir olanak gerçekleşir ya da gerçekleşmez. Bu durumu değerlendirdiğimizde gerçekleşme süreci, benzerlik ve sınırlılık ölçütlerine tabidir. Hareketi olanak üzerinden düşündüğümüzde aslında yaptığımız şey, olanın benzerliği üzerinden olanağa geçiş olarak düşüncenin kurgusal ve geriye yönelik hareketidir. Gerçek bir şey üzerinden bir kurgu yaparak onu gücül haldeki olanak olarak adlandırırız. Dolayısıyla bir olanağın gerçekleşmesinde ne fark ne de yaratma vardır.¹⁷³ Virtüel ise olanaktan tamamıyla farklıdır. Olanak gerçeklikle karşıtlık içindeyken, virtüellik edimselle karşıttır. Virtüelin edimselleşmesi daima bir fark, iraksama ya da farklılaşmayla gerçekleşir. O yüzden edimselleşme ya da farklılaşma herhangi bir sınırlama olmaksızın hakiki bir yaratımdır. Olanaklı olan gerçekleşmeden herhangi bir gerçekliğe sahip değilken virtüel, edimselleşmeden de gerçekliğe sahiptir. Deleuze virtüelin en uygun tanımının Proust'un ifadesi olduğunu sıklıkla ifade eder: "edimsel(aktüel) olmaksızın gerçek, soyut olmaksızın ideal".¹⁷⁴ Tanımdan da sezeceğimiz üzere virtüel, olması gereken düzlemine, tamamıyla bilinçdışına aittir; fakat bu bilinçdışılık diferansiyel ilişkilerde ve tekillik düzleminde anlaşılmalıdır.

"Leibniz'in sevdiği bir metafor vardır: deniz kenarındasınız ve dalgaları işitiyorsunuz. Denizi dinliyorsunuz ve bir dalganın sesini duyuyorsunuz. Bir dalganın sesini duyuyorum yani bir tam algım var (aperception): bir dalgayı ayırt etmişim. Ve Leibniz diyor ki: önce birbirine sürtünen, birbirlerinin üzerinden kayan her bir su damlacığının seslerine dair küçük, bilinçdışı algıcılarımız olmadan dalgayı duyamazdınız. Bütün su damlacıklarının uğultusu var ve sizin de o küçük açıklık bölgeniz var – bu sayede sonsuz sayıdaki damlaların, bu sonsuz uğultunun kısmi sonucunu açık ve seçik olarak yakalayıp onu kendi küçük dünyanız, kendi mülkünüz kılıyorsunuz."¹⁷⁵

Sürenin virtüel bir-arada-oluş olarak tanımını, diferansiyel ilişkiler düzlemindeki tekilliklerin oluşturduğu çokluk, bellek de olması gereken düzleminde, geçmişin virtüel çokluğudur. "Her çokluk edimsel öğeler ve virtüel öğeler barındırır. Hiçbir nesne tamamen edimsel değildir. Edimsel olan her şey virtüel imgelerden bir sisle çevrilidir."¹⁷⁶ Belleğin anıları kaybolmadığı için koninin her bir kesitinde virtüel olarak bir arada varolur. Belleğin koni metaforu ile aktarımında anıların belli derecelerdeki bir

¹⁷³ G.Deleuze, *Bergsonculuk*, s.137

¹⁷⁴ Marcel Proust, *Yakalanan Zaman*, Çev. Roza Hakmen, 2001, İstanbul, s.181; G. Deleuze, *Bergsonculuk* s.137; G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s.278,281

¹⁷⁵ Gilles Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, Çev. Ulus Baker, Yay. Haz. Aliye Kovanlıkaya, 2007, İstanbul, s.40

¹⁷⁶ Gilles Deleuze, "Edimsel ve Virtüel", Çev. Hakan Yücefer, Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak, *Cogito* Sayı:82 Kış, İstanbul, 2016, s.14

arada varoluşu ve sıkışması bir bilinç edimi olarak değil; bilinçdışı ve edimselleşmemiş virtüel olarak mümkündür.

Hiçbir şey kendi başına tamamen edimsel değildir. Edimsel olan her şey virtüel imgelerden oluşan bir sisle çevrili olduğundan edimselin kendisi kurulu bireyselliktir.¹⁷⁷ Bu bireysellik de nihai bir yapıda değil, sürekli oluşup bozulan süredeki bir başkalaşımdan, farklılaşmadan ibarettir. “Güncel bizim olduğumuz şey değil, ama daha çok haline-geldiğimiz şey, haline-gelmekte olduğumuz şeydir, yani öteki, öteki-haline gelmişiz. Şimdiki hal ise, tersine, ne olduğumuz ve, buradan kalkarak, olmaktan çıkmış olduğumuz şeydir.”¹⁷⁸ Virtüel, bireysel olmayan ama her türden bireyselleşmeyi ve tekilleşmeyi mümkün kılan bir varoluşa sahiptir. Geçmişteki bir anının edimselleşmesi de bu anlamda düşünülmelidir. Şimdiyi mümkün kılan genel olarak geçmiş, bilinci mümkün kılan bilinçdışıdır. Deleuze, Proust’tan hareketle belleğin bilinçli ve bilinçdışını taraflarını ortaya koyarak istemli bellek ve istem dışı bellek ayrımını yapar. İstem dışı bellek tarafından yaşama geri getirilen geçmişin hakikatliğine ne bilinçli algıyla ne de anımsamayla ulaşılabilir. İstemli bellekten kaçan şey geçmişin kendinde varlığıdır.¹⁷⁹ Saf anı virtüeldir ve virtüel haliyle öznel ya da psikolojik değil ontolojiktir. Peki saf anı nasıl psikolojik varoluş kazanır?

Anı ve anımsama çok fazla iç içe geçmiş haldedir. Bir anıyı anımsadığımızda biz şimdiden genel olarak geçmişe sıçrama gerçekleştiririz. Geçmişimizin bütünü az ya da çok sıkışmış halde bulunur. Sonra gerilim düzeylerine, anının canlılık derecesine ve şimdinin ihtiyaçlarına göre geçmişin bir bölgesine geçiş yaparız:

“Bir anıyla mı buluşuyoruz, tarihimizin bir evresini mi hatırlıyoruz? Şimdiki zamandan koparak, öncelikle genel olarak geçmişe, sonra da geçmişin belli bir bölgesine yerleştığımız *sui generis** bir edimin bilincindeyiz: Bir fotoğraf makinesinin ayarlanmasına benzeyen, elle yoklayarak yapılan bir iş. Ama bizim anımız hala gücül evrede kalır[...].”¹⁸⁰

Şimdinin çağrısıyla birlikte saf anılar güçsüzlükten ve ulaşılmazlıktan kurtulur, çağrılmaya ve yeniden çağrılmaya uygun anı imgeler olarak ortaya çıkarlar, edimselleşirler. Anıların edimselleşmesiyle, geçmişin en sıkışmış derecesi olarak şimdi oluşur. Edimselleşmenin birçok ayrı yönü ve derecesi vardır. Süre içerisinde yeniden oluşup bozulurlar. Fakat bu aşamalardan ve derecelerden geçerek psikolojik bilinci

¹⁷⁷ G. Deleuze, “agm.”, s.14-15

¹⁷⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, s.108

¹⁷⁹ K. A. Pearson, “Virtüelin Gerçekliği: Bergson ve Deleuze”, s.96,99

¹⁸⁰ H. Bergson, *Madde ve Bellek*, s.101

kuran yalnızca edimselleşmedir. Dolayısıyla biz şimdiden geçmişe, algıdan anıya değil, geçmişten şimdiye, anıdan algıya gideriz.¹⁸¹

2. 2. 5. Öznellik Boyutları

Yapılan tüm belirlemeler ışığında Deleuze'ün Bergson'dan hareketle belirlediği öznenliğin beş yönünü açıklayabiliriz. Öznellik ilk olarak saf algının kırılmasını sağlayan 'ihtiyaç öznellik' boyutudur. İhtiyaçlarımız ölçüsünde şeylerin sürekliliği bozulur. İhtiyaçlarımız ölçüsünde ontolojik süre psikolojik hale, saf algı insani algı haline gelir. Beynin alımlama işlevi ile sinir sisteminin yansıtma özelliği arasındaki aralık 'beyin öznellik' olarak öznenliğin ikinci durumunu oluşturur. Beyin saf algıda varolan nesnenin ihtiyaçlarımıza karşılık gelen yanını seçmemizin araçlarını sunar. Alımlanan hareketle uygulanan hareket arasında bir seçim haline gelir. Çünkü beyin sinirsel kanallar aracılığıyla hareketi diferansiyel unsurlar olarak sonsuza kadar böler ve olanaklı tepkiler arasındaki seçim yapmayı bize bırakarak, hareketi öznel hale getirir. Üçüncü durum 'duygulanım öznellik' boyutudur. Duygulanım öznellik en açık biçimde acı anında kendini gösterir. Duygulanım bilinçli algının ayrılmaz kısmıdır. Şöyle ki, beynin alımlayıcı rolü organik kısımları acıya açık hale getirir ve bu yönüyle acı bilinçli algının bedelidir. Öznenliğin ilk iki yönü nesnel çizgide gerçekleşirken duygulanım öznellik nesnel çizgiyi belirsizleştirerek öznellik çizgisine aktarır. Fakat dikkat edilmesi gereken nokta nesnellik çizgisinden öznellik çizgisine geçişin duygulanım ile sağlandığıdır. Duygulanımla öznel boyuta geçtiğimizde belleğin rolleri ile karşılaşırız. 'Anı öznellik' dördüncü durumdur. Anıların geçmişte ontolojik saf anı olduğunu daha önce ifade etmiştik. Anı öznellik anımsama deneyimiyle önce genel olarak geçmişe, sonra geçmişin şu veya bu derecesine yerleştiğimizde başlar. Anı öznellik, beynin açtığı aralığın anı-imge haline gelerek yalnızca beynin aralığındaki mesafede olması haliyledir. Beşinci ve en son olan 'sıkışma öznellik' ise tam olarak öznenliği ifade eder. Deleuze göre beden, zamanda sabit nokta biçimli bir an olmadığı gibi uzayda da matematiksel bir nokta değildir. Beden, alımlanan uyarımların sıkıştırılmasını üstlenir ve her sıkıştırılma bir niteliğin ifadesidir. Sıkıştırılma ile oluşan nitelik her zaman öznenliğin damgasını taşır.¹⁸²

¹⁸¹ G. Deleuze, *Bergsonculuk*, s.102-103

¹⁸² G. Deleuze, "age.", s.92-93

Şimdinin, geçmişin en sıkışmış derecesi olduğunu söylemek onun aynı zamanda yanı başımızdaki gelecek olduğunu da söylemektir.¹⁸³ Anının edimselleşmesiyle geçmiş şimdi ile birlikte varolduğu kadar geleceğe de atılım yapar. Bellek geçmişimizdeki alışkanlıkları, uzlaşımları kaydetme ve koruma alanı olmasının yanı sıra alışkanlıkları ilişkilendiren ve sentezleyen aşkın bir ilkedir.¹⁸⁴ Bu sentezler fark oldukları, bir yenilik oldukları biçimiyle şimdinin geleceğe doğru atılımını da gerçekleştirir. Her yenilik varlıkta bir kıvrım oluşturur ve bir kuvvet olarak hareketin yönüne etkide bulunur.

Bergson'a göre evren oluşların, bozuluşların, dönüşümlerin, alt üst oluşların gerilim ve enerjilerin değişimlerinden yapılmıştır.¹⁸⁵ Her şeyin bir süresinin ve ritminin olması, sıkışma ve gevşeme hareketleriyle, gerilim ve enerji değişimleriyle anlaşılmadır. Zamanı da bu ritim ve başka sürelerin farkına vararak algılarız. Kuvvet olarak süre, süre olduğu haliyle bellek, zihinsel olduğu kadar fiziksel bir boyutunda ifadesidir.¹⁸⁶ Kuvvet ya da güç formsuzdur ve bu formsuzluk özne ve nesne ayrımlarının, insan doğası ve Doğa ayrımlarının olmadığı varlık boyutudur. Dolayısıyla diyebiliriz ki kendimizi güce açmalı ve gücü isteyerek varolmalıyız.

¹⁸³ G. Deleuze, "Bergson'da Farkın Kavranışı", s.80

¹⁸⁴ Philip Goodchild, *Deleuze & Guattari*, Çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul,2005, s.52

¹⁸⁵ G. Deleuze, *Bergsonculuk*, 116-117,

¹⁸⁶ P. Goodchild, "age.", s.52-53

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NİETZSCHE VE SPİNOZA ÜZERİNDEN ÖZHENİN PARÇALANIŞI VE SÜREKLİ BİREYLEŞME

3. 1. Nietzsche: Öznenin Parçalanışı

Deleuze'ün Nietzsche'ye dönüşü*, onun Bergsonculuğunda hem bir süreklilik hem de bir kopuşu ifade eder. Süreklilik ölçüsünde deneyimin sınırlarını genişletmek, bir bilinç olan insanın ötesine geçmek, varlığı oluş olarak düşünerek bilincin dışına açılma durumları problematik olarak korunur. Bergson'a göre evrenin oluştan, enerji ve gerilim değişimlerinden oluştuğu gibi Nietzsche'de de güç ilişkileri, felsefesinin başat unsurudur. Kopuş noktaları ise hem güç ilişkileri hem de güçlerin alışkanlık ve uzlaşım sentezlerini ihtiva eden bellek üzerindeki yorumlarında gerçekleşir. Bergson, oluş üzerinde Nietzsche ile paralel olan bu düşünleri ifade ederken, oluşun lokomotifini olan enerji değişimlerini, eş deyişle kuvvet ilişkilerini belirlenimsiz bırakır. Nietzsche'de kuvvet ilişkileri belirlenir ve bu belirlenimler bir tip meydana getirir. Bir tip biyolojik, psikolojik, tarihsel, toplumsal ve siyasi bir gerçekliktir.¹⁸⁷ Bergson'da kuvvet ilişkilerinin edim olarak bir süresi, belleğin de alışkanlık ve uzlaşmayla sentezlenen mevcut kuvvetlerle sürekli bir uyumu söz konusudur. Nietzsche'de ise kuvvetler etkin bir biçimde birbirlerine etkirler. "Kuvvetler, düşünce ve eyleme yol açan gerçek ilişkilerdir; ister fiziksel ister toplumsal olsunlar, diğer kuvvetlere anlam ve değer kazandırarak onları etkilerler[...]."¹⁸⁸ Kuvvetlerin karşılıklı etkileşimleri uyum ya da alışkanlıkla değil, rastlantı ve mücadele ile işler. Mücadelede durumunda şiddet konusunu belirtmekte fayda vardır: Şiddet, kuvvetin eşlikçisi veya sonucu olup asla mücadelenin kurucu unsuru değildir. Kuvvet esasen şiddeti aşan bir niteliktedir. Şiddet, formunu yok edip değiştireceği belirli bedenler, nesneler ya da varlıklar üzerine etki ederken, kuvvetin kuvvetten başka ne öznesi, ne nesnesi ne de varlığı söz konusudur. Kuvvet ilişkileri veya mücadeleleri şiddet ölçüsünde olmaktan ziyade stratejik ve taktiksel bir durum gösterir; kışkırtmak, uyarmak, sınırlamak, saptırmak, kolaylaştırmak

* Deleuze, akademik hayatına başladığından beri neredeyse her yıl bir eser yazmasına rağmen Bergsonculuk eserini yazdıktan sonra sekiz yıl boyunca hiç eser vermemiştir. Bu sekiz yıllık dönemin Nietzsche'ye dönüşü kapsamında belli sürekliliklerin olmasına rağmen bir kopmanın da olduğunu düşünüyoruz.

¹⁸⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, Çev. Sercan Canpolat, <https://media.turuz.com/her.../4027-Nietzsche-Ve-Felsefe-G.Deleuze-1998-233s.pdf> s.66

¹⁸⁸ P. Goodchild, "age.", s.55; G. Deleuze, "age.", s.67

ya da güçleştirmek, genişletmek ya da sınırlandırmak vb. durumlar kuvvet ilişkilerinin stratejik ve taktiksel oluşumlarıdır. Deleuze'ün Nietzsche'de ele aldığı ve yöneldiği kuvvet ilişkileri, Bergsonculuk'ta öne çıkan süre ve bellekte kastedilen kuvvet ilişkilerine karşıt olarak, sürekli ya da uzlaşım sal değil, kesintili, anlaşımdan yoksun bir oluşa sahiptir. Belleğin virtüel alanında güvenlice sentezlenmek yerine birbirleri üzerinde sürekli etkide bulunan ve erk kazanmak isteyen oluşumları söz konusudur.¹⁸⁹ Kuvvet ilişkilerinin belirlenimsizliği bizi stratejik ve rastlantısal ilişkileri görmekten alıkoyar. Dolayısıyla, öncelikle Deleuze'ün Nietzsche'deki kuvvet ilişkilerinden ve erk ya da güç istencinden ne anladığını sormak gerekir.

3. 1. 1. Dramatizasyon Yöntemi ve Güç İstenci

Nietzsche geleneksel metafiziğin “nedir?” sorusunun yerine “kim?” sorusunu geçirir. “nedir?” sorusu Sokrates ve Platon'la beraber diğer tüm soru biçimlerinin karşısına konur. Platon “doğru nedir, güzel nedir?” diye sorar fakat şu ya da bu güzel, şu ya da bu doğrudur diye bu şeylerin örnekleri sayılarak bu sorulara cevap verilemez. Platon, örnek olarak rastlantısal ve oluş olarak güzel olan şeyler ile zorunlu olarak güzeli, eş deyişle varlığı ve özü uyarınca olduğu şey olan güzeli birbirinden ayırır. Nihayetinde Platon'da öz ve görünüş, varlık ve oluş ayrılıkları öncelikle onun soru sorma tarzına bağlıdır.¹⁹⁰ Dolayısıyla bu soru tarzı görünüş ve öz ayrımlarını beraberinde getirdiğinden, zorunlu olarak özdeşlik düşüncesinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Özdeşlik düşüncesinin temel aldığı şey olarak öz, bir şeyin anlam ve değeridir.¹⁹¹ Bir şeyin anlam ve değerini saptarken Nietzsche dramatizasyon yöntemi olarak adlandırdığı yöntemi kullanır. Bu yöntemde göre “Bu ne anlama geliyor?” diye sormaz, “Bu anlamı üreten kimdir?” diye sorar.¹⁹² Dramatizasyon yöntemi bizi her zaman bir ‘tipe’ yönlendirir ve her tip de güç ilişkilerinin bedenleşmesi olarak kendini gösterir.

“Zira bir önermenin kendisi, konuşanın varoluş modunu ya da varlık biçimini ifade eden belirtilerin bütünüdür, başka bir deyişle, her hangi birinin kendisiyle ve başkalarıyla devam ettirmeye çalıştığı şiddetlerin* durumudur (bu açıdan birleşmenin rolü). Bu anlamda bir önerme her zaman bir varoluş moduna, bir ‘tipe’ göndermede bulu-nuyor.

¹⁸⁹ Gilles Deleuze, *Foucault*, Çev. Burcu Yalım – Emre Koyuncu, İstanbul, 2013, s.89-90; P. Goodchild, “age.”, s.55-56

¹⁹⁰ G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.108-109

¹⁹¹ G. Deleuze, “age.”, s.110

¹⁹² Roland Bogue, *Deleuze ve Guattari*, Çev. İsmail Öğretir – Ali Utku, İstanbul, 2013, s.37

* Deleuze “şiddet” ifadesini kuvvet ilişkileri bağlamında kullanıyor.

Verili bir önerme için, telaffuz edenin varoluş modu nedir ve telaffuz edebil-mek için nasıl bir varoluş moduna sahip olmak gereklidir? Varoluş modu, belirtiler ve işaretlerle ifade edilebilir bir tip kurması olarak şiddetin durumudur.”¹⁹³

Bu ölçüde Nietzsche tiplere göndermede bulunduğunda, bu alışıldık özneye yönelik değildir. Her tip bir kuvvet ilişkisinin biçimidir. Bu ölçüde “Kim?” olarak Nietzscheci soru tipi, “bir bireye, kişiye göndermede bulunmuyor, daha çok bir olaya yani önermede ilişki içindeki şiddetlere ya da bu şiddetleri (güçleri) belirleyen genetik ilişkiye göndermede bulunuyor.”¹⁹⁴ Dolayısıyla Nietzsche’de kuvvet ilişkileri, her şeyin doğasında olan başlıca unsurdur. Her hangi bir şeyden söz ettiğimizde, düşündüğümüzde ya da algıladığımızda bir kuvvet ilişkisinin semptomunu cisimleştirmiş ya da dile getirmiş oluruz.

Nietzsche’ye göre her kuvvet, bir gerçeklik niceliğinin sahiplenilmesi, egemenliğe alınması ve kullanılmasıdır. Hatta değişik görünümüleri içindeki algı da doğayı sahiplenen güçlerin ifadesidir.¹⁹⁵ Algı, belirli türden kuvvetleri tutar, belirli türden kuvvetleri de dışarıda bırakır. Ayrıca, algılama olduğu kadar algılanan nesnenin kendisi de bir kuvvetin ifade biçimidir. Çünkü bizzat nesnedir kuvvet, bir kuvvetin dışavurumunun görünümüdür. Bir kuvvet tarafından sahiplenilmemiş hiçbir fenomen yoktur; öyle ki, nesne kendisinde bir görünüm değil bir kuvvetin görünümüdür. Kuvvetin varlığı saf kuvvetlerin varoluşundan ziyade, bir yeğinlik olarak çoğul bir yapıya sahiptir. Bu yönüyle kuvvet bir egemenliktir; fakat bu egemenlik ilişkisi kendini nesnede gösterdiğinden, bir kuvvet aynı zamanda o nesnedir.¹⁹⁶ Biz doğrudan nesneyi değil bir nesnedeki çoğul kuvvetlerden egemen olan kuvveti algılarız. Bu ölçüde, algının kendisi de doğaya ilişkin kuvvetlerin bir yorumudur. Dolayısıyla görünüm, egemen olan kuvvetin görünümüdür ve hem algı hem de fenomen bir kuvvet çokluğunun bir ifadesidir.¹⁹⁷

Çokluk olarak her bir kuvvet her zaman bir diğer kuvvete etkir ve ilişkilendir. Bu noktada sorulması gereken soru, kuvvet ilişkilerini belirleyen şeyin ne olduğudur; bu şey güç istencidir. Güç istencini göz ardı ettiğimizde, yaşamı, oluşu ve bireyleşmeyi anlama durumunda Bergson’un yaptığı hataya düşülür. Bu yüzden Deleuze, mevcut

¹⁹³ Gilles Deleuze, “Nietzsche ve Felsefe’nin Amerikan Baskısı İçin Önsöz”, *İki Delilik Rejimi*, Çev.

Mahir Ender Keskin, İstanbul, 2017, s.210-211

¹⁹⁴ Gilles Deleuze, “agm.”, s.212; Ali Utku, “Deleuze’ün Nietzsche’si (Seyyar Savaş Makinasını Yeniden Örgütlemek)”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı 25, Ankara, 2003, s.248

¹⁹⁵ G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.5

¹⁹⁶ G. Deleuze, “age.”, s.9-10

¹⁹⁷ G. Deleuze, “age.”, s.10

durumu problematik hale getirip Nietzsche'ye yönelerek onun ifade ettiği tanrıyı belirginleştirir:

“ ‘Fizikçilerimizin, Tanrı’yı ve evreni, sayesinde yarattıkları bu *muzaffer* kuvvet kavramının bir *tümleyene* ihtiyacı var; benim gücün iradesi dediğim bir iç irade yüklenmeli ona’¹⁹⁸. Öyleyse gücün iradesi kuvvete yüklenmiştir ama çok özel bir biçimde: Kuvvetin tümleyeni ve aynı zamanda içsel bir şeydir. Ancak kuvvetin yüklemi olarak bulunmaz kuvvette.”¹⁹⁹

Güç istenci kavramını ifade etmek oldukça zordur. Bu yüzden en çok yanlış anlaşılan ve değerlendirilen kavramların başında gelir. Bu yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için, öncelikle onun ne olduğundan ziyade ne olmadığını söylemek gerekir. Geleneksel ifade biçimi olarak “istenç” sözcüğü, güç istenci kavramı göz önüne alındığında ‘yol açtığı bir eylemden ayrılabilen bilinç’, eş deyişle bir karar faili değildir. Çünkü Nietzsche, ileride de göreceğimiz gibi eyleminden ayrılabilen bilincin soyut bir nosyon olduğunu düşünür. Özne ve yüklem olarak eylemlerinden ayrılan bu soyut nosyon, dilbilimsel ayırımla gerçekleştirilen bir kurgudur. İstencin alışıldık kullanımı ise bu ayırımın genelleştirilmesidir.²⁰⁰ İstencin bu şekildeki kullanımı, sanki gücün arzulanan, elde edilen bir şeymiş gibi bir anlam kargaşasına yol açar. Şöyle ki, herhangi bir şey olmanın ötesinde arzulamak kavramını güç istencine paralel ya da eşit kullanmak son derece saçma durumlara neden olacaktır.

“ ‘Gücü arzulamak’ ifadesi ‘yaşamak istemek’ ifadesi kadar saçmadır en azından: ‘Yaşam istencinden bahseden şüphesiz ki henüz hakikatle karşılaşmamıştır; yok böyle bir istenç. Zira varolmayan varolmayı isteyemez ve zaten yaşayan daha nasıl arzulayabilir yaşamı?’; ‘Hükmetmeyi arzulamak, peki ama kim buna arzu demeyi isteyebilir?’”²⁰¹

Özü itibariyle güç arzusu, karşıtlık yaratan olumsuzun, tepkisel olanın, bir tip olarak kölenin arzusudur. Aksine, güç istenci kendini bir olumlama biçimi olarak gösterir; kendi ayırımını olumlayan, kuvvetlerin ayırımsal ögesidir. “İstenç ayırımını olumlamak ister. Bir diğer istençle olan özsel bağlantısında, ayırımını olumlama nesnesi yapar.”²⁰²

¹⁹⁸ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci* (III, 619) çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul, 2010, s.401

¹⁹⁹ G. Deleuze, “age.”, s.71

²⁰⁰ Roland Bogue, “age.”, s.40

²⁰¹ Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, 2016, (“Kendini Aşmak Üzerine” s.110-113; “Üç Kötü Üzerine” s.186-191); G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.114

²⁰² G. Deleuze, “age.”, s.13

İstenci, özne ve yüklem ayrılığından, yapabilirliğinden ayrılamayan bir kuvvete, güce yönelik anlamak gerekir. İstenç denilen şey, kendini, kaslarda ve sinirlerde, daha az ya da daha çok olarak madde üzerinde gizemli bir şekilde değil, mutlaka başka bir istenç üzerinde gösterir. Bir istenç maddeyi değil, mutlaka başka bir istenci etkiler. Her nerede bir etki görülüyorsa orada bir istencin başka bir istenci etkilediği düşünülmelidir.²⁰³

3. 1. 2. Kuvvetlerin Tasnifi ve Beden İle İlişkileri

Güç istenci kavramını göz ardı ettiğimizde kuvvetler belirlenimsiz olarak kalır ve oluş düşüncesi eksik olarak betimlenmiş olur. Deleuze'ün Nietzsche yorumuna göre, kuvvetlerin belirleyicisi olarak güç istenci kavramı, kuvvetler arasındaki hem nicelik farkını belirleyen diferansiyel unsur hem de bir kuvvetin niteliğini belirleyen genetik unsur olarak tanımlanır.²⁰⁴ Bu noktada “Kuvvetlerin nicelik ve niteliği nasıl bir varoluşa sahiptir?” şeklinde bir soru sormak gerekiyor. Nietzsche’de bu sorunun cevabı son derece açıktır. “Nicelik ayrımına göre kuvvetler ya hükmeden ya da hükmedilendir. Nitelik ayrımına göre de etkin ya da tepkiseldirler. Tepkisel ya da hükmedilen kuvvette de tıpkı etkin ya da hükmeden kuvvette olduğu gibi güç istenci vardır.”²⁰⁵ Fakat dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Güç istenci, nitelikleri ve nicelikleri farklı olan kuvvetlerde kendini aynı şekilde göstermez. Olumlama ve olumsuzlama güç istencinin ilksel nitelikleri olduğu gibi, aynı zamanda oluş zincirinin de halkalarıdır. Tepkin ve hükmedilen kuvvetlerde güç istenci kendini olumsuzlama ve hiçlik istenci şeklinde gösterirken, etkin ve hükmeden kuvvetlerde ise olumlama ve yaratma şeklinde vuku bulur. Bir kuvvet olarak etki ve tepki, güç istencinin araçları ve aletleri gibi iş görürler. Örneğin tepkin kuvvetler hiçlik istencinin araçlarıdır. Kuvvetler doğası gereği kendilerini belirleyen diferansiyel ve genetik unsurlarına göre hareket ederler. Bu ölçüde tepkin kuvvetlerin olumsuzlama, etkin kuvvetlerin de olumlama ile derin bir ilgileri vardır. Lakin, olumlama ve olumsuzlama salt etki ve tepkiye indirgenemez niteliktedir. Onlar etkinin ve tepkinin ötesinde doğrudan oluşun kendisinin araçlarıdır. Olumlama basitçe etki değil, etkin oluşun gücüdür, kişileşmiş etkin oluşturm; olumsuzlama basitçe tepki değil, tepkisel oluşturm. Bu ifadeler ekseninde Deleuze’e göre

²⁰³ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, İstanbul, 2015, s.31-32

²⁰⁴ R. Bogue, “age.”, s.43

²⁰⁵ G. Deleuze, “age.”, s.76

güç istenci, hem kuvvetlerin diferansiyel ve genetik unsurları olarak bir tür iç merkez hem de bireysel kuvvetleri bir gelişim çizgisinde birleştirmek üzere onların ötesine geçen oluşun genel yönelimi olarak kendini gösterir. Dolayısıyla güç istenci, kuvvetlere hem içkin hem de aşkındır. Bu tanım ekseninde güç istenci oluşun olma gücüdür.²⁰⁶

Nietzsche'ye göre doğa, içinde her hangi bir sabitliğin ya da özdeşliğin bulunmadığı, sürekli değişimlerin ve akımların olduğu bir oluş olarak, farkların ve farklılaşmanın olduğu bir yer olarak tanımlanır. Doğada ve dolayısıyla yaşamda dinamik güç ilişkileri ve güç istencinin mücadelesi vardır. Bu ölçüde doğa, sürekli etkileşimde bulunan kuvvetler çokluğudur. Birbiriyle etkileşimde bulunan kuvvetler ya egemendir ya da egemen olunandır. “Bedeni tanımlayan şey hükmeden ve hükmedilen kuvvetler arasındaki ilişkidir. Her kuvvet ilişkisi kimyasal, biyolojik, toplumsal ve siyasi bir beden oluşturur. Denk olmayan herhangi iki kuvvet ilişkiye girer girmez bir beden teşkil ederler.”²⁰⁷ Bu ölçüde beden bir kuvvetler çokluğu olarak belirir; her bedende etkin ve tepkin kuvvetler eş zamanlı olarak bulunur. Deleuze göre, doğa ve yaşamın kendisi ancak bedenler aracılığıyla ifade bulmuş kuvvet ilişkileri olarak anlaşılabilir. Bu noktada soru şudur: Bilen özne olarak kendimizi bir bilinç varlığı olarak kabul edersek, bedeni nasıl ve hangi kuvvetler ölçüsünde biliriz?

Spinoza'nın önemle dile getirdiği “Bir bedenin ne yapabileceğini bilmiyoruz” ifadesinin dile getirdiği problematik durum, Deleuze'ün Nietzsche yorumunda da yankılanır. Bir bedenin ne yapabileceğini bilmiyoruz, çünkü bilen özne olarak bilincimiz tepkiseldir. Bilinç, tepkisel kuvvetlerin egemen olduğu alan iken, beden, birbirine etki eden kuvvetler çokluğunun toplandığı yer olarak ele alınır. Deleuze'e göre, Nietzsche de Freud gibi bilincin, dış dünyanın duygulandırdığı benlik alanı olduğunu düşünür. Bilinç, koşullanmış kuvvetleri tutar, koşullandıran kuvvetleri ise dışarda bırakır. Bu ölçüde zorunlu bir bilinç ve bilinçdışı ayrımı kendini gösterir. Dolayısıyla bilinç, asla bir öz bilinç değil, “kendi” bilincinde olmayan egonun bilincidir. Nietzsche tipolojisine göre ifade edecek olursak, kendi bilincinde olmayan efendinin değil kölenin bilincidir. Bir egonun ya da kölenin bilinci, bedeni kendi tepkisel kuvvetlerinin perspektifinden görür, etkin kuvvetlerin doğasını ve bilinçdışını yanlış kavrar.²⁰⁸

²⁰⁶ G. Deleuze, “age.”, s.77-78; R. Bogue, “age.”, s.44

²⁰⁷ G. Deleuze, “age.”, s.57

²⁰⁸ G. Deleuze, “age.”, s.56; R. Bogue, “age.”, s.41-42

3. 1. 3. Tepkisel Kuvvetler Etkin Kuvvetlere Nasıl Galip Gelirler?

Her kuvvet ilişkisinin biyolojik, kimyasal, siyasal vb. bir beden oluşturduğunu belirtmiştik. Her bedende ve her bedenin algısında yalnızca egemen olan kuvvetler kendilerini semptom olarak gösterirler (Nietzsche'ye göre felsefe semptomolojidir). Bu noktada sorun insanda ve insanlar arası ilişkilerde kendini göstermektedir. Şöyle ki, etkin kuvvetler daima egemen kuvvet olarak tanımlanırken, insan ve insan ilişkileri söz konusu olduğunda tepkisel kuvvetlerin etkin kuvvetler üzerinde bir zaferi söz konusudur. Dolayısıyla insan tepkisel bir varoluşa sahiptir.²⁰⁹ Bu nasıl gerçekleşir? Tepkisel kuvvetler etkin kuvvetlere nasıl galip gelirler? Deleuze'un Nietzsche yorumunda ifade ettiği cevabı şudur:

“Tepkin kuvvetler, bir araya gelirken bile etkin olacak daha büyük bir kuvvet meydana getiremezler. Bambaşka davranırlar. Ayırıştırırlar; *etkin kuvveti yapabileceği şeyden ayırırlar*; etkin kuvvetten gücünün bir kısmını veya tümünü çıkarırlar; böyle etkin olamazlar ama etkin kuvveti kendilerine katarlar, etkin kuvvet bir anlamda tepkin olur.”²¹⁰

Doğası itibarıyla bir etkin kuvvet kendi gücünün sınırına kadar gider. Bu anlamda Nietzsche kuvveti daha az olana değil, kuvveti ne kadar olursa olsun yapabileceğinden ayrılmış veya ayrı düşürülmüş olanlara zayıf ya da köle der. Daha az kuvvetli olan eğer gücünün sınırına kadar gidiyorsa yine kuvvetlidir. Çünkü daha az kuvvetli olan tıpkı Zerdüşt'ün yılanı gibi kurnazlık, çekicilik, zeka gibi kuvvetini tamamlayan özelliklere sahiptir ve böylelikle kartalından daha az güçlü değildir. Bu belirlemeler ekseninde Nietzsche kuvvetlere ilişkin önemli sonuca varır: Kuvvetlerin ölçülmesi ve nitelenmesi mutlak olarak onların niceliğine değil, göreceli fiil hale, eş deyişle “olay”a bağlıdır.²¹¹ Dolayısıyla, kuvvetlerin birbirleri üzerindeki egemenliğini anlamak için oluş ve olay olarak karşılıklı etkileşimlerine odaklanmak gerekir.

Tepkisel kuvvetler ve etkin kuvvetler olaylar içinde devamlı olarak etkileşim halindedirler. Bu etkileşimlerden tepkisel kuvvetlerin zaferle çıkması, etkileşim olarak duygulanımlarla ve bilincin bedeni sınırlayan, bazı kuvvetleri dışarıda bırakmasını sağlayan araçlarıyla mümkün olur; etkin kuvvetleri yapabileceğinden ayırarak. Aksi durumda olumlu ve yaratıcı güç istemine, olumsuz ve hiçlik istenci nasıl galip gelebilir?

²⁰⁹ R. Bogue, “age.”, s.47

²¹⁰ G. Deleuze, “age.”, s.81-82

²¹¹ G. Deleuze, “age.”, s.87-88

Nietzsche'ye göre güç, bir istenç meselesinden önce bir duygu ya da duyarlık meselesi olarak ele alınır. Gücün iradesi de kendini bir duygu biçimi olarak gösterir. Bu yüzden Nietzsche gücün iradesine tüm duyguların türediği bir en temel duygulanım biçimi olarak “pathos”^{*} der.²¹² Gücün iradesi, duygulanma yetisi olarak edilgen bir durumu değil, duygulanırlığı, duyarlılığı ve duyum olarak olay ve oluş durumunu ifade eder. Duyarlık, kuvvetlerin karşılıklı etkileşim kuvvetini alan bir şey olarak, bu kuvvetlerin oluşundan başka bir şey değildir. Her kuvvet bu etkileşim sayesinde oluşur ve yine bu etkileşim sayesinde dönüşüme uğrar. Etkin kuvvetlerin tepkin hale gelmesi de duyarlık ve duygulanım ile gerçekleşir. Dolayısıyla şöyle bir sonuca ulaşıyoruz: Etkin ve tepkisel kuvvetler gücün iradesinin nitelikleri olduğu gibi, bizzat gücün iradesinin kendisinin de nitelikleri olarak duyarlılıkları vardır. Bu duyarlılıklar oluşun en temel ögesidir ve o öge ‘pathos’tur. Öyleyse tepkisel kuvvetlerin etkin kuvvetlere nasıl galip geldiklerini ortaya koyabilmek için öncelikle yönümüzü pathosa çevirmeliyiz.²¹³

Kuvvetleri oluşturan temel öge olmasının yanında, onları dönüşüme uğratan edim yine duygulanıştır. Tepkisel kuvvet etkin kuvvete galip gelmenin yöntemi olarak onu yapacağı şeyden ayırmaya öncelikle duygulandırarak vakıf olur. Çünkü doğrudan duygulanımın kendisi gücün iradesini belirleyen şeydir. “Bir kuvvetin duygulanımları, ona direnen şeye sahip olduğu ve ast kuvvetleri kendine itaat ettirdiği sürece etkindir. Kuvvet itaat ettirdiği üst kuvvetlerce duygulandırıldığında ise duygulanımları o kuvvetlere tabi olur, duygulanımlarına o kuvvet etkir.”²¹⁴ Ancak etkin kuvvetlerin tepkin olmasında durum tersine işler. Ast kuvvet olarak tepkin kuvvetler, üst kuvvet olarak etkin kuvvetleri yapabileceği şeyden ayırarak böler, ayırır, ufalar ve yine etkin kuvvette bulunan erki kendi aleyhlerine çevirir.²¹⁵ Böylelikle kuvvetler, gelişmiş ikincil niteliklerini bu safhada kazanır ve gösterirler. Bu durumda Deleuze kuvvetleri şu

* Pathos: olay, vakia, hadise; deneyim, tecrübe, yaşantı; duygu, tutku, duygulanım, etkilenim, heyecan, yüklenilen vasf, sıfat veya nitelik, öz-nitelik.

-İng. “event, experience, suffering, emotion, attribute (F.E.P)

[his, maruz kalınan veya uğranan şey, müteessir olunan şey, etkilenilen şey, başa gelen iş, katlanılan veya tahammül edilen şey, edilgi, acı, ızdırap, çile; izlenim “birinin veya bir şeyin başına gelen herhangi birşey; edilgen durum veya koşul; tutku, etkilenim, duygulanım” [L.&S.] “her türlü heyecan; arzu, öfke, korku, itimad, gıpta, sevinç, dostluk, nefret, üzüntü, rekabet, merhamet (Aristoteles)” (S.S); bkz. *fl. paskhein; Lat. affectus; “patior” (PG.), “passio” (BA.) Osm. teessür, infial, “en-yenfaal” (H.Z.) -en.]) Francis E. Peters, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, yay. haz. ve çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.281 (Pathos teriminin farklı yorumlanışlarının açıklamaları için bkz. s.281-286))

²¹² F. Nietzsche, *Güç İstenci* (II, 635), s.408

²¹³ G. Deleuze, “age.”, s. 89,91

²¹⁴ G. Deleuze, “age.”, s.90

²¹⁵ G. Deleuze, “age.”, s.90

şekilde sıralar: “1) Etkin kuvvet; etkime veya hükmetme gücü. 2) Tepkin kuvvet; itaat etme veya etki alma gücü. 3) Gelişmiş tepkin kuvvet; ufalama, bölme, ayırma gücü. 4) Tepkin hale gelen etkin kuvvet; ayrı düşürülme gücü, kendi aleyhine dönme gücü.”²¹⁶

Deleuze, kuvvetlerin fiziksel ve psikolojik yönleri arasında herhangi bir ayırım yapmaz. Bu yönlerin her birinin birbirlerine sıkı bir şekilde bağlı olduğunu ve karşılıklı olarak birbirlerini etkilediklerini düşünür. Kimi zaman psikolojik yönlerden fiziksel yönlere, kimi zamanda fiziksel yönlerden psikolojik yönlere geçiş yapar. Gelişmiş tepkisel kuvvetler ve tepkiselleşen etkin kuvvetler, kuvvetlerin ikincil unsurları olarak, ilksel niteliklerinin tahrip edilmiş bir biçimi olarak kendilerini psikolojik imgeler şeklinde gösterirler. Etkin kuvvetlerin tepkisel oluşu, öz kuvvetlerinin kendi aleyhlerine dönmeleriyle nihayet bulur. Bir etkin kuvvetin olumsuz güçlerin hakimiyeti altına girişi telkin edilmiş zayıflıkla gerçekleşir.²¹⁷ Bu duruma ilişkin Deleuze, Nietzsche’nin “*Ahlakın Soykütüğü Üzerine*”de verdiği örneği aktarır: Kartallar kendi doğalarına uygun olarak kuzuları kapma kuvvetine sahiptir. Fakat bu kuvveti uygulayıp kuzuları kapma eylemini gerçekleştirdiklerinde, koyunlar, sanki kartal olmak kuzuları kapma kuvvetinden farklı bir şeymiş gibi kartalı yargırlarlar.²¹⁸ Koyunlar kendilerine has kartal fikrini kartala dayatarak onu doğal eyleminden ayırırlar ve onu kötü olarak değerlendirirler. Kartal, kendini geri çekememekle, kendini kontrol edememekle suçlanır. Dolayısıyla kartalın istenci olumsuzlanır ve sınırlanır. Olumsuzlanan istenç kendi aleyhine dönerek, vicdan azabına ve acıya dönüşür. Bu edimlerle doğasından çıkar; artık “kendi” olarak kartal yoktur. Yapabileceğinden ayrılarak, kendinden olduğu şeyden bir temsile ve kurmacaya dönüşür.

Bir etkin kuvvetin yapabileceğinden ayrılarak temsile ve kurmacaya dönüştürülmesi bir duygulanış olarak ‘pathos’tan düşünmenin ve mantığın boyutlarına taşınır. Deleuze bu edimleri üç aşama halinde işler: İlk olarak nedensellik evresi, kuvveti neden ve sonuç olarak ikiye böler. Kuvvet kendi doğasında görünümünden ve yapabilirliğinden ayrılmadığı halde, aynı kuvvetin neden ve sonuç olarak iki ayrı görünüme ve edime sahip olduğu varsayılır. İkinci aşama olarak töz evresinde ikiye bölünen kuvvet, bir iradeye sahip olan, onu ortaya koyup koymamakta özgür olan bir özneye atfedilir; yapabileceğinden ayrılarak etkisizleştirilen kuvvet, özgür iradeye sahip

²¹⁶ F. Nietzsche, “age.”, II.Kitap; G. Deleuze, “age.”, s.91;

²¹⁷ R. Bogue, “age.”, s.48

²¹⁸ P. Goodchild, “age.”, s.59

bir özne edimine yüklenir.²¹⁹ Nietzsche esas olarak özneyi, dilbilgisel bir işlevin saptırılarak düşünce, varlık ve töz olarak ortaya konmuş kurmaca bir şey olarak düşünür. Öznenin bu şekillerdeki kabulü etkin kuvvetlerin tepkiselleştirilmesinin de bir edimidir. Bu noktada Nietzsche'ye kulak verelim:

“Dil oluşumu gereği, psikolojinin en tortulaşmış biçimidir; dil metafiziğinin, açıkçası: aklın temel varsayımlarını bilince çıkardığımızda, kaba bir fetişin içine gireriz. Odur her yerde eyleyen ve bir eylem gören: istencin neden olduğuna inanır; “Ben”e inanan, varlık olarak töz olarak Ben’e inanan, ve Ben-tözüne duyduğu inancı tüm şeylere yansıtan – böylelikle şey kavramı yaratmış olur... Varlık her yerde neden olarak düşünülür, atfedilir; “varlık” kavramı “ben” kavramının ardından, ondan türetilmiş olarak gelir... Başlangıçta istencin, etkiyen şey olduğu yanlışlığının doğurduğu büyük felaket vardır... Bugün onun yalnızca bir sözcük olduğunu biliyoruz...”²²⁰

Kuvvet yapabilirliğinden ayrıldığında ve kurmaca özne ortaya konduğunda, eylemler bu öznenin edimlerine göre değerlendirilir. Üçüncü ve son aşamada olarak karşılıklı saptama evresinde etkisizleştirilen kuvvet ahlaklaştırılır. Öyle ki, bir kuvvetin sahip olduğu kuvveti göstermeyeceği kabul edildiğinde, sahip olmadığı kuvvetleri gösterebileceği bir durum saçma değildir. Kuvvetler kurmaca olan öznenin iradesine atfedildiğinde, etkin kuvvete bağlı eylemi uyguladığında suçlu, uygulamadığında ise değerli kabul edilir.²²¹

Etkin kuvvetler, ikna edilmiş zayıflıkla ve eyleminin suçlanarak olumsuzlanmasıyla, gücünü kendi aleyhine çevirerek tepkisel güçlerin ‘pathos’unu içselleştirir. Bu kendine çevrilmiş erk, acıyla vicdan azabı ya da vicdan huzursuzluğu ve hıncı duyumsamaya başlar.²²² Tepkisel kuvvetlerin duyumsama (ya da duygulanırlık) biçimleri olarak hınç, acı, huzursuz vicdan psikolojik tanımlar değildir. Nietzsche bütün bunları intikamcı zihin olarak adlandırır. Bu duyumsamalar, psikolojik olmanın uzağında, insan olarak bizim psikolojimizin bağlı olduğu ilkedir. “Duyumsadığımız, deneyimlediğimiz tanıdığımız oluşlar ne yazık ki tepkisel oluşlardır.”²²³ Bu ölçüde insan tepkisel bir varlıktır. “Hınç, psikolojinin bir parçası değil, bizim insan olarak tüm psikolojimiz, farkında olmadan hıncın parçasıdır.”²²⁴ İnsan olarak da düşünme biçimlerimiz, tepkisel kuvvetlerin istenci olan hiçlik istenci ve onun aygıtları ile yoğurulmuştur. Nietzsche’ye göre varlık, öz, töz ve Tanrı duyulur-üstü dünya düşüncesi

²¹⁹ G. Deleuze, “age.”, s.177-178

²²⁰ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, 2010, s. 22-23

²²¹ Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Çev. Ahmet İnam, İstanbul, 2013, s. 58-59-60; G. Deleuze, “age.”, s. 30, 178

²²² Sadık Erol Er, “age.”, s.171

²²³ G. Deleuze, “age.”, s.92

²²⁴ G. Deleuze, “age.”, s. 50-51

kurmacaya bir örnek değil, her kurmacanın yapısal ögesidir.²²⁵ Bu kurmacaların düşünce edimleri (ya da bu kurmacaları doğuran düşünce edimleri) olarak özne, temsil ve nedensellik gibi düşünce kurguları da bütün insani düşünce biçimlerimize yerleşmiştir. Duyulur-üstü aşkınlık biçimleri ve onların düşünce aygıtları tüm yaşamımıza sinmiştir. Aşkınlık biçimleri olarak duyulur-üstü dünya kurguları, yaşamı değersizleştirir, çoraklaştırır ve hınçla doldurur. Nietzsche'nin asıl hedefi düşünceyi hınçtan ve hiççilikten, nihayetinde yaşamı nihilizmden kurtarmaktır. “Hakikaten söylemek gerekirse hınçtan yoksun insanın neye benzeyeceğini bilmiyoruz. Varoluşu suçlamayacak ve değersizleştirmeyecek olan hala bir insan olacak mıdır, hala bir insan gibi mi düşünecektir?”²²⁶

Nietzsche felsefeyi semptomoloji, filozofları da uygarlığın hekimi olarak görür.²²⁷ Bu ölçüde oluş olarak ortaya çıkan semptomları bir hekim edasıyla inceler ve çözüm arar. İnsan bir bedene sahip olması itibarıyla etkin ve tepkin kuvvetlerin çokluğundan meydana gelir. İnsanın sağlıklı durumunda etkin kuvvetleri eylemleri yönetir ve hızlandırır, tepkin kuvvetleri ise eylemlerini sınırlar ve itaat eder. Sağlıklı insanın tepkisel kuvvetleri herhangi bir dış kuvvetten etkilendiğinde, onun etkin kuvvetleri yönetici olarak tepkisel kuvvetlerini denetleyerek, bir iç tepkiyi dışsallaştırılmış bir karşı-eyleme dönüştürür.²²⁸ Etkin kuvvetlerin tepkin kuvvetlere dönüşerek hiççiliğin olumsuz istencini içselleştirmesi insanı da hastalandırır; onu hınç (ressentiment) insanı yapar. “Hınç, tepkin kuvvetlerin etkin kuvvetlere galip geldiği tipin tanımıdır[...] Hınçlı insan kim diye soruyorsak şu ilkeyi unutmamalıyız: Hınçlı olan tepkimez.”²²⁹ Hastalık insanı yapabileceğinden ayıran, eylemeyen, kendi içine kapatan bir edimdir. Hastalık durumunda kuvvetler eylemeyi keserler. Bu ölçüde tepkin kuvvetler, ne etkin kuvvetlerin eylemine bir karşı eylemde bulunurlar ne de dıştan gelen bir etkiye tepki verirler.

Tepkin kuvvetlerin eylemsizliği olarak insanının hastalığı, bilinç ve bilinç dışının normal düzeninin bozulmasıyla gerçekleşen bir durumdur. Bilinç ve

²²⁵ G. Deleuze, “age.”, s.212

²²⁶ G. Deleuze, “age.”, s.51

²²⁷ Gilles Deleuze, “Nietzsche ve Düşünce İmgesi Üzerine” Çev. Ferhat Taylan, *İssız Ada ve Diğer Metinler*, İstanbul. 2009, s.219

²²⁸ R. Bogue, “age.”, s.48

* Reagir (tepkimek, tepki vermek) asıl metinde “re-agir” (agir: eylemek) vurgusuyla geçiyor. Dolayısıyla burada hıncı insan karşı-eylemez gibi bir önermeden bahsedebiliriz. (ç.n.)

²²⁹ G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.160;

bilinçdışıyla ilgili olarak Deleuze, bu kavramların Nietzsche’de de bulunduğunu ifade eder.* Freud’un topik varsayım olarak adlandırdığı, bir uyarımın izlerini alan dizgiyle onun etkilerini koruyan dizge ayrımı, bilinç ve bilinçdışı olarak anıların bulunduğu belleğe işaret eder. Bu varsayıma göre anılarımızın doğası bilinçdışıdır, eş deyişle bellek izlerinin durduğu yerde bilinç başlar. İnsan bilinci doğasında ve kökeninde tepkisel bir varoluşa sahiptir. Fakat sağlık durumunda bilinç, bilinçdışının etkin kuvvetleriyle sürekli uyarılarak, süregelen bir akıcılığa, yinelenmeye ve tazeliğe sahiptir. İnsanın hastalığı ise bu akıcılığın ve sürekli şekillendirici bu devingenliğin kaybolmasıyla ortaya çıkan durumu ifade eder. İnsan sağlığı olarak bilincin akıcılığını ve devingenliğini bozan şey belleğin izleridir. Öyle ki, bir kez edinilen izlenim bellek izi olarak sabitlenir, gelen uyarımlar yalnızca izlerin işaretleri olur. Nietzsche’ye göre bitkisel ve geviş getirmeli bir sindirim dizgesidir bu; bir kez izlenim edinmek ve daha sonra bu izlenimin bellekteki izleriyle yetinmek.²³⁰ Doğal işleyişi içindeki bilinç ve bilinçdışının karşılıklı etkileşimleri ve uyarımları belleğin izleriyle bozulur. Belleğin izleri bilinci saran mikrop gibidir. “Alınan uyarım ne derece şiddetli olursa olsun, öznenin kendisinin toplam kuvveti ne kadar çok olursa olsun, hınç insanı, bu uyarımın izini belirlemek için kullanır, öyle ki, eylemekten hatta uyarıma tepki vermekten acizdir.”²³¹ Hastalığın son tanısı şu şekildedir: Tepkin kuvvetlerin yeri olarak bilinçte uyarımın yerini iz aldığı anda, bilinçdışından gelen tepkiler de izler aracılığıyla tepkiselleşir.²³²

Hasta olarak hınç insanının tedavisi, belleğin izlerini silecek ve bilinçdışı uyarımları yeniden almasını sağlayacak şey unutma gücü ya da yetisidir. Bu yeti, etkin kuvvetlerin tepkisel kuvvetler üzerindeki denetleyici rolün bir işlevidir. Bu ölçüde Nietzsche’de unutma yetisi, geleneksel anlamıyla psikolojide kullanılan *vis inertiae* (eylemsizlik kuvveti, atalet) değil, ket vurma yeteneği, telafi aygıtı, yenilikçi ve şekillendirici bir etkin kuvvet işlevi olarak ifade bulur. Bu işlevin çalışması ile belleğin izleri bilinçdışında duyulur olmayan bir şey haline gelir, bilinç, bilinçdışının uyarımlarına açık hale gelip eyleme yönelmeye ve tepki vermeye başlar. Bir kez daha açıkça belirtelim: Unutma, tepkin kuvvetlerin yanında edimlilikle yetkilendirilmiş etkin kuvvet işlevidir. Unutma yetisini kaybetmiş özne ise, sindirim güçlüğü çeken biriyle

* Bkz. Ahlakın Soykütüğü Üstüne

²³⁰ G. Deleuze, “age.”, s.161-162

²³¹ G. Deleuze, “age.”, s.166

²³² G. Deleuze, “age.”, s.164

aynı kişidir.²³³ Dolayısıyla sağlıklı insan, sürekli bilinçdışıyla münasebet içinde olan; fakat tepkisel izlerin sardığı bir bilinçdışıyla değil, etkin kuvvetlerin etkileşiminde olan bir bilinçdışıyla münasebette olan insandır.

Nietzsche, insanın sağlığının bozulmasını nihilizm olarak kavramsallaştırır ve bu nihilizmi iki farklı kategoride analiz eder. Bu nihilizm yine, Nietzsche'nin her şeyin temelinde gördüğü güç ilişkilerine bağlı olarak yapılır. Tepkisel kuvvetlerin zaferi nihilizmin başat unsurudur. Buna bağlı olarak olumsuzlama ve hiçlik istenci nihilizmin genel görüngüleridir. Etkin kuvvetlerin istençlerinin olumsuzlanması ve duyulur-üstü kavramlara göre düşüncenin ve yaşamın şekillendirilmesi olumsuz nihilizm olarak adlandırılır. Bu evreyi tepkisel güçlerin tek başlarına hakimiyetini ifade eden tepkisel nihilizm izler. Tepkisel nihilizmde Tanrı öldürülür ve onun yerine insan geçer. Nietzsche'ye göre Tanrının katili, 'insanların en çirkinidir'. Bu en çirkin insan artık dışsal bir makama ihtiyaç duymaksızın kendisine yasaklanmış şeyden kaçır.²³⁴ Uyum, ahlaki insan, toplumsal insan ilerleme ve yararlılık mottolarıyla kendi kendisinin öznelliğini ve özneleşme durumlarını yaratır. Üçüncü ve son aşama olan edilgen nihilizmde, hiçlik istencinin yerini istenç hiçliği alır. Hiçbir uyarıcıya katlanamayan son insanın çağıdır bu. "[...] son insan belirip şöyle der: Her şey boş, en iyisi edilgince sönüp gitmek! Hiçlik istencinden istenç hiçliği." Edilgen nihilizmin insanı, bütün kuvvetlere yüz çeviren, hatta tepkisel yaşamın kendisini bile yadsıyan son insandır. Tepkisel kuvvetlere yüz çeviren bu son insan kendini yok etme istenci olarak etkin kuvvetler uyanmaya başlar. Bu durumda son insanın ötesinde batmak isteyen insan uyanır ve bu batmak isteyen insan üstinsanın habercisidir.²³⁵

Nietzsche'nin eleştirilerinin asıl amacı bir özne olarak insanın ve aklın amaçları değil, üstinsandır. O insanı aşarak, başka bir varoluşun, başka türlü hissetmenin ve başka bir duyarlığa ulaşmanın peşindedir.²³⁶ Bu başka tür varoluş olarak üstinsan salt olumlamanın, istencin, tamamen hınçtan arınmış bir varoluşun betimlenişi olarak ifade edilir. Ne istencinden utanır ne de onu yadsır. Üst insan olumlar ve "Evet" der. Fakat onun "Evet"i evrenselin cansız olumlamaı değildir. Bu evrensel "Evet" dünyanın eşekleri ve develeri tepkisel yaşamın biçimlendirdiği her türlü sorumluluğu ve ağırlığı

²³³ F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* s.72; G. Deleuze, "age.", s.163

²³⁴ F. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt* (En Çirkin İnsan), s.266-271; Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Çev. İlke Karadağ, İstanbul, 2016, s.30

²³⁵ G. Deleuze, *Nietzsche*, s.41-43

²³⁶ G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s. 135

alanların “Evet”idir.²³⁷ Oysa üstinsan, insanca pek insanca olan hıncın ağırlığı yerine tek kelimeyle hafif olandır. “Üstinsan yeryüzünün anlamıdır, istenciniz desin ki: Üst insan yeryüzünün anlamı olsun.”²³⁸ Deleuze’e göre Nietzsche’nin amacı kişisiz bireyleşmeleri ve birey-öncesi tekillikleri konuşturmadır ki, Dionysos ya da üstinsan dediği da tam olarak budur. O, hayvanlar dahil varolanların en üstün tipidir.²³⁹ Üstinsanı ortaya çıkaran şey ise gerçek olumlamanın, salt yeğliliklerin alanı olan bengi (ya da ebedi) dönüştür.

3. 1. 4. Öznenin Parçalanması ve Bengi Dönüş

Bengi dönüş oluşun varlığıdır. Nietzsche Heraklitosçu bir perspektifle hem varlığın oluşunu hem de oluşun varlığını ortaya koyar. Fakat şurası unutulmamalıdır ki oluşun olumlanması bizzat varlıktır. Oluş, varlık olarak bizzat olumlamadır. Bengi dönüş, oluşun varlığı ve varlığın oluşudur.²⁴⁰ Deleuze göre, oluşun çifte olumlanması olarak ebedi dönüş kavramı ile Nietzsche, olumsuzlamanın tezahürü olan batı metafiziğine alternatif, fizik, etik ve zamansal bir ilke koyarak kurtulmaya çalışır. Bu ölçüde, bir oluş olarak olumsuzun oluşu sönmelenir, etkin bir olumlamaya dönüşür. Ebedi dönüşü, batmak isteyen insan ve üstinsanın doğuşunu ortaya çıkaran bir sentez olarak, olumsuzlamanın olumlamaya nasıl dönüştüğü net olarak kavranacaktır. O olumlamanın en yüksek ilkesi ve sınırlama bilmeyen evet deyiştir.²⁴¹

Ebedi Dönüş düşüncesi Nietzsche’de tam kapsamıyla ele alınamamıştır. Deleuze’e göre bu düşünce Nietzsche Felsefesinin başat unsurların biridir; Nietzsche yayımladığı eserlerinde ebedi dönüşün açılanması için yolu açmış fakat bu düşüncenin kendisini enine boyuna incilmesi için zamanı olmamıştır. Fakat onun ne olduğunu tam olarak ortaya koyamasa da ne olmadığını açık bir şekilde dile getirir. Bengi dönüş ne Aynı’nın, Eşit’in ve Bir’in geri dönüşü ne de kavramın kabul ettiği Aynı’ya geri dönüşü ifade eden bir döngüselliktir.²⁴² Bu ölçüde şu iki soruya cevap vermeliyiz: Ebedi dönüş neden Aynı’nın dönüşü değildir? Ebedi Dönüş neden döngüsellik değildir?

²³⁷ R. Bogue, “age.”, s.50

²³⁸ F. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, s.6

²³⁹ G. Deleuze, “Nietzsche ve Düşünce İmgesi Üzerine”, s.217

²⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Çev. Can Alkor, İstanbul, 2011, s.56; G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.36

²⁴¹ F. Nietzsche, “age.”, s.55

²⁴² G. Deleuze, “Güç İstenci ve Ebedi Dönüşe Dair Sonuçlar”, *İssız Ada ve Diğer Metinler*, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul, 2009, s.195

Ebedi dönüşün, Aynı'nın dönüşü olmadığının en açık göstergeleri yayımladığı eserlerindeki Anti- Platonik doğadır.²⁴³ Nietzsche için en başta “şey” kavramı, özne ve yüklem olarak ayrılan dilbilgisel ayrımın genelleştirilip düşünce düzlemine aktarımıyla ortaya çıkan bir olgudur. Böyle bir olgu düşünce düzlemine aktarıldığında, düşünce özdeşlik üzerinde işlemeye başlar. Özdeşlik düşüncesi zorunlu olarak kendiyile aynı kalan Töz, Varlık, Bir gibi aşkın biçimler yaratır. Bu kendiyile aynı kalan aşkın biçimler, Platon tarafından gerçek bilginin nesnesi yapılarak oluş düşüncesi yadsınır. Bu ölçüde Nietzsche, oluşun olumlanması düşüncesiyle hem Platonculuğu tersine çevirir²⁴⁴ hem de oluşu Bir'in ve Aynı'nın oluşundan farklı bir düzleme çeker. Deleuze'un ifade ettiği gibi Nietzsche'ye göre bengi dönüş,

“Bir'i, Aynı'yı, Eşit'i ya da dengeyi varsaymaz. Bütün'ün geri dönüşü değildir. Aynı'nın geri dönüşü değildir. Aynı'nın geri dönüşü ya da Aynı'ya bir geri dönüş değildir. O halde antik olduğu ileri sürülen, Bütün'ü geri getiren, bir denge konumundan geçerek Bütün'ü Bir'e taşıyan ve Aynı'ya varan döngüsellik düşüncesi ile hiçbir ortaklığı yoktur.”²⁴⁵

Ebedi dönüş farkı ve farklılaşmayı ortaya koyar. Nietzsche, ebedi dönüşün Aynı'nın ve Bütün'ün geri gelmesi olmadığını, seçici olduğunu 1881-1882 notlarında açıkça ortaya koyar. Hatta Aynı'nın sürekli tekrar tekrar geri dönüşü Zerdüşt'ü hasta eder ve ancak bengi dönüşün Aynı'nın dönüşü olmadığını anlaması sayesinde iyileşir.²⁴⁶

Bengi dönüşte dönen şey Aynı olmadığı gibi, onun zamansal hareketi de çembersel bir düzlem olarak döngüsellığı izlemez. Bengi dönüş saf oluştur ve saf oluş haliyle bireşimseldir. Zamanın ve zamanın boyutlarının bireşimi, geçmiş, şimdi ve geleceğin aynı anda yaşandığı saf oluştur. Saf oluş ancak şimdiki anda deneyimlenir. Şimdiki anın nasıl geçebildiği üzerine düşündüğümüzde, geçen an şimdi olarak geçmemişse ve şimdi olarak gelmemişse hiç geçemeyecektir. Şimdinin kendisi oluş olarak geçmiyorsa, şimdinin geçmiş olması için yeni bir şimdi beklemek gerekiyorsa, o zaman genel olarak geçmişten söz edilemeyecektir ve şimdi de geçmeyecektir. Şimdinin geçebilmesi için eş zamanlı olarak, geçmiş, şimdi ve gelecek olarak var olması gerekir. Şimdi aynı anda geçmiş olandır ve gelmekte olandır.²⁴⁷ Saf oluş olarak ve zamanın

²⁴³ R. Bogue, “age.”, s.51

²⁴⁴ R. Bogue, “age.”, s.52

²⁴⁵ G. Deleuze, “agm.”, s.195-196

²⁴⁶ F. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt* (İyileşmekte Olan), s.219-225

²⁴⁷ F. Nietzsche, “age.” (Hayal ve Bilmece Üzerine), s.152-157; G. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, s.69-70;

boyutlarının bireşimselliği olarak bengi dönüş, çembersel bir döngüsellik olmadığı gibi, farkları olumlayan bir çokluk oluşturur.

Bengi dönüş fiziksel ya da niteliklerin alanı değil, saf yeğliliklerin alanıdır.²⁴⁸ Bu ölçüde ne zamansal olarak Aynı'nın ne de dönen şey Bütün'ü ihtiva der. Bengi dönüş, çokluğun, çokluğu oluşturan tekilliklerin ve tekilliği oluşturan bir kuvvetin derecesi olması itibarıyla, saf yeğlilik durumunu ifade eder.

“Ebedi dönüşün asıl öznesi yeğniliktir, tekilliktir; gerçekleşmiş yönelimsellik olarak ebedi dönüşle açık yeğniliğin alanı olarak güç istenci arasındaki ilişki buradan doğar. Tekillik, bir benliğin özdeşliğinin ötesinde, birey-öncesi olarak, yani rastlantısal olarak kavranır kavranmaz, tüm diğer tekilliklerle iletişime geçer, ama bu tekilliklerle ayrımlar oluşturmaz, bırakmaz, dışarda tutmalarla paylaşmak yerine eş zamanlı olarak olumladığı tüm ayırık terimleri kateder.”²⁴⁹

Sonuç olarak Nietzsche, felsefesini, oluş üzerinden gerçekleştirir. Bu oluşun ana unsuru güç ilişkileri, oluşun kendisi bengi dönüştür. Güç ilişkileri ve bengi dönüş her türden özne düşüncesini parçalar. Öyle ki, Nietzsche'nin ifade ettiği, tip, beden, hınç insanı, üstinsan, intikamcızihin bir özneye değil, güç ilişkilerinin doğasına işaret eder. Nietzsche'nin tipolojisi, özdeş bir özne düşüncesi yerine, birey-öncesi-tekillikler düzleminde (yeğniliğin alanı) sürekli değişen ve oluşan bireyleşme durumlarının ifadesidir. Bu ölçüde Deleuze, güç istenci ve ebedi dönüşle ilişkisiyle Ben'in çözülmesini Klossowski'yi referans alarak açıklar:

“Klossowski'nin gücü, Nietzsche'de Tanrı'nın ölümü ve benin çözülmesi, kişisel kimliğin kayboluşu arasındaki bağı ortaya çıkarmasıydı. Tanrı, Ben'in tek kefilidir: biri buharlaşmadan öteki ölmez. Ve güç istenci buradan, birbirinin içine geçen bu dalgalanma ve yeğniliğin ilkesi olarak ortaya çıkar. Ve ebedi dönüş buradan, geri gelen ve bütün değişimlerden yeniden geçen bu dalgalanmalar ve yeğniliğin ilkesi olarak ortaya çıkar.”²⁵⁰

Dolayısıyla, geleneksel anlamıyla öznenin Tanrı'nın ölümü ile parçalanmış olmasında çıkaracağımız sonuç şudur: Her özne düşüncesi bir aşkınlık alanı varsayar, birinin yıkımı diğerinin çözülüşünü de beraberinde getirir. Nietzsche'nin ortaya koyduğu güç istenci ve bengi dönüş kavramları, salt yeğniliğin düzeyinde işleyen kavramlar olarak her zaman birey-öncesi tekilliklere göndermede bulunur ve bu kavramlar bir anlamda öznenin parçalanmasının bir ifadesidir.

²⁴⁸ G. Deleuze, “Güç istenci ve Ebedi Dönüş Dair Sonuçlar”, s.193

²⁴⁹ Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul, 2015, s.330

²⁵⁰ G. Deleuze, “Güç İstenci ve Ebedi Dönüş Dair Sonuçlar”, s.194

3. 2. Spinoza: Sürekli Bireyleşme

Deleuze'ün Spinoza üzerine çalışmaları ve bu filozofun kendi felsefesine etkisi, üzerinde çalışma yaptığı ve etkilendiği diğer filozoflardan oldukça fazladır. Bu ölçüde Spinoza'yı, filozofların prensi olarak niteler. Deleuze'ün Spinoza incelemesinde, güç kavramı, Nietzsche'de olduğu gibi oldukça önemli bir yer tutar. Nietzsche'de ele alınan güç kavramı, Spinoza'da daha da geliştirilmiş, bu gelişme ekseninde belirlenimleri çoğaltılmıştır. Güç kavramını özne problemi ekseninde ele aldığımızda ise, problemin temel katalizörü halini alır. Bu ölçüde, her ne zaman özne üzerine her belirlenimde bulunulmak istense, bu belirlenim, güç değerlendirmesinden mutlaka geçmek zorundadır. Çünkü, Deleuze'ün de sıklıkla vurguladığı gibi Spinoza'ya göre her tekil öz, bir kudret derecesi olarak değerlendirilir. Bir kuvvet ifadesi olarak Nietzsche'de ise özne, esas olarak, tepkisel kuvvetlerin bir ifadesidir ve bu ölçüde bireyin kuvvetleri, tepkisel kuvvetler olarak olumsuzlama mantığına göre işler. Deleuze, güç ilişkilerini bir *olay felsefesi* içinde inceler ve güç ilişkilerinin bir ifadesi olarak bireyi, tümüyle olumlama düzeyine getirmek ister. Bütünüyle olumlama ilişkileri salt bir içkinlik düzlemi gerektirir ki, Deleuze bu düzlemi Spinoza'da bulur. Spinozacı içkinlik düzleminde güç, varlığın özü, üretici ve nedensel dinamiğidir.²⁵¹

Spinoza'nın içkinlik düzlemi töz kavramı üzerine şekillenir. Tanımı gereği mutlak ve sonsuz varlık olarak Töz/Tanrı, sonsuz sayıdaki sonsuz sıfatlardan oluşur ve bu sıfatlar tözün özünü bir başka deyişle öz niteliklerini oluştururlar.²⁵² Bu düzlemde güç, tözün sıfatlar aracılığıyla kendisini açmasıyla ve kiplerde ifade etmesiyle açığa çıkar. "Sıfatlar (ifadeler) sayesinde, töz (ifade edilen fail) kipler dünyasına mutlak olarak içkindir. İfade edici failin özü ile ifade edilenin özü arasındaki ayrım, birinin öbüründe içkin olmasını engellemez."²⁵³ Sıfatlar, Tanrının özünün ifadesi olduklarından, ondan ayrı birer öze tekabül etmezler. Tanrının varlığı onun özünden (sıfat) ayrılamaz ve sıfatlar kendilerini kiplerde ifade ederler. Öyle ki, "Tanrıdaki ifade tanrının yaşamının kendisidir"²⁵⁴ Bu düşünce Spinoza'da tek anlamlılık olarak ifade edilir. Tek anlamlılığa göre Tanrı ifadeleri ile aynı anlamdadır. Şöyle ki, Tanrı kendini sıfatlar aracılığıyla ifade ettiğinden, sıfatlar da Tanrının özünü oluşturduklarından, bir sıfat ile diğer sıfat, ya da bir sıfatın kipleşmesi Tanrı ile aynı anlamda varolur. Tek

²⁵¹ M. Hardt, "age.", s.119

²⁵² Benedictus de Spinoza, *Ethica* (I, T IV, VI), Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, 2014, s.34-35

²⁵³ M. Hardt, "age.", s.127

²⁵⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, Çev. Alber Nahum, İstanbul, 2013, s.101

anlamlılık mefhumunda Spinoza'nın pür içkinlik anlayışını deneyimliyoruz. Spinoza'nın içkinlik anlayışı paralelizm düşüncesini de beraberinde getirir.

3. 2. 1. Zihin-Beden Paralelizmi

Paralelizm düşüncesi, tek anlamlılık ve içkinlik düzlemine sıkı bir şekilde bağlıdır. Öyle ki, paralelizmin kurulabilmesi ancak içkinlik düzleminin kuruluşu ile mümkündür. Kurulmuş bir içkinlik düzleminde zorunlu olarak paralelizm düşüncesi açığa çıkar. Bu doğrultuda, Spinoza'da hem içkinlik düzlemi hem de paralelizm düşüncesi Tanrı/Töz kavramından hareketle geliştirilir.

Spinoza'ya göre Töz/Tanrı tanımı gereği tektir ve sonsuzdur. Sonsuz Töz/Tanrı kendini sonsuz sayıdaki sıfatlarda ifade etmektedir.²⁵⁵ Spinoza'da içkinlik düzlemi olarak ifade edilen şey, tam da Tanrı ve ifadelerindeki zorunlu bağıdır. “Her sıfat biçimsel bir öz ifade etmektedir; bütün biçimsel özler bir ve aynı tözün, onun zorunlu varoluşunu da doğuran mutlak özü olarak ifade edilmişlerdir; demek oluyor ki tözün varoluşunun kendisi de sıfatlarca ifade edilmiştir.”²⁵⁶ Sıfatlar da kendilerini kipleşmelerle ifade eder. Tözün kendini sıfatlarla ifade etmesi ile sıfatların kendini kiplerle ifade etmesi belirli bir anlamda aynı türden değildir. O anlam şu şekilde açıklanabilir: Tözün kendini sıfatlarla ifade edişi doğالayan doğaya (*natura naturans*), sıfatların kendini kiplerle ifade edişi doğالanan doğaya (*natura naturata*) karşılık gelir.²⁵⁷ Tözün kendini ifade etmesi olarak “doğalaşmak” bir üretim edimidir. Öyle ki, Tanrının kendini zorunlu olarak ifade etmesi, aynı zamanda zorunlu olarak üretmesi anlamına gelir. Bu skala, Tanrının kendini anlama biçimine bağlı bir edimdir. Öyle ki, “Tanrı kendini nasıl anlıyorsa (*seipsium intelligit*), öyle eylemekte ya da öyle üretmektedir: Kendini zorunlu olarak anladığından, zorunlu olarak üretmektedir.”²⁵⁸ Spinoza'nın Tanrının zorunlu olarak ürettiğine dair argümanı birinciye bağlıdır. “Tanrı nasıl varoluyorsa öyle üretmektedir; zorunlu olarak varolduğundan zorunlu olarak üretmektedir.”²⁵⁹ Tanrı, doğasından gelen zorunlulukla varolduğu gibi, yine aynı

²⁵⁵ B. Spinoza, *Ethica* (I, T VI ve I, Ö XI, XIV), s.35, 46,52

²⁵⁶ G. Deleuze, “age.”, s.101

²⁵⁷ G. Deleuze, “age.”, s.102

²⁵⁸ B. Spinoza, *Ethica* (II, Ö III, Not) s.111; G. Deleuze, “age.”, s. 102

²⁵⁹ B. Spinoza, *Ethica* (I, Ö XXV, Not) s.53-60; G. Deleuze, “age.”, s. 102

zorunlulukla eylemektedir. Özünün kudret olması nedeniyle, varolması ve eylemesi aynı anlama geldiğinden, O, tüm varlıkları da zorunlu olarak üretmektedir.

“Tanrının zorunlu olarak üretmesi, bize onun nasıl ürettiğini de söyler. Kendini sonsuz sıfattan meydana gelen bir töz olarak anlayan, sonsuz sıfattan meydana gelen bir töz olarak varolan Tanrı, kendini anladığı ve varolduğu gibi, yani kendisinin hem özünü hem de varoluşunu ifade eden bu sıfatlarda eyler. Sonsuz sayıda şey üretir, ama bunları ‘sonsuz sayıda kipte’ üretir. Başka bir deyişle: Üretilen şeyler, onları içeren sıfatların dışında varolamazlar. Sıfatlar Tanrının varolmasının tek anlamlı koşulları olmanın yanı sıra, Tanrının eylemesinin de koşullarıdır. Sıfatlar tek anlamlı ve ortak biçimlerdir: Yaratılanlar ve yaratan için, ürünler ve üretici için aynı biçimde söylenirler; birinin özünü biçimsel olarak oluştururken, ötekilerin özünü biçimsel olarak içerirler. Öyleyse üretimin zorunluluğu ilkesi ikili bir tek anlamlılığa göndermektedir. Nedenin tek anlamlılığı: Tanrı, kendi kendisinin nedeni olması ile *aynı anlamda* her şeyin nedenidir. Sıfatların tek anlamlılığı: Tanrı, kendisinin özünü oluşturan bu sıfatlarla ve bu sıfatlarda üretir.”²⁶⁰

Tanrı, kendi doğasına göre zorunlu olarak, kendini, sıfatlarda ve sıfatlarla ürettiğinden, üretilen de yine zorunlu olarak Tanrının doğasını oluşturan bu sıfatların kipleridir. Sıfatlar, Tanrıya bağlı oldukları gibi, sıfatlar altında beliren kipler de zorunlu olarak Tanrıya bağlıdır.²⁶¹ Paralelizm düşüncesi Tanrıya bağlı olmaları ölçüsünde sıfatlar ve kipleşmedeki tek anlamlılık mefhumu dahilinde nihai ifadesini bulur. Her şey Tanrıya bağlıdır ve Tanrıdan gelirler²⁶² Tanrı ile ürettikleri aynı anlamda olduğu gibi aynı düzeni de ifade ederler. Tanrının zorunlu olarak ürettiği şeyler içerisinde bir düzen vardır ve bu düzen sıfatların ifadesinin düzenidir²⁶³ Öyle ki, eğer bir üretim düzeni söz konusuysa bu düzen sadece şu ya da bu sıfat için değil tüm sıfatlar için aynıdır. Çünkü Tanrı doğasını oluşturan tüm sıfatlarda aynı anda üretmektedir. Bu ölçüde sıfatlar kendilerini, farklı sıfatlarda aynı düzeni izlemeleri gereken kiplere kadar, tek bir düzende ifade ederler. Bahsi geçen bu düzen özdeşliği, farklı sıfatlar altındaki kiplerin karşılıklı olarak denk gelişini tanımlar; bir sıfatın bir kipine başka bir sıfatın bir kipinin zorunlu olarak denk gelişini.²⁶⁴ Tanrı, tanımı gereği sonsuz sıfatlara sahip bir töz olmakla birlikte, özünden çıkan tüm sıfatlar O’nun doğasını ifade ettiklerinden, bu sıfatların birbirlerine herhangi bir üstünlüğü de yoktur.

Düzen özdeşliğine bağlı olarak kiplerin denk gelişini, birinin diğerinin nedeni ya sonucu olacak şekilde nedensellik perspektifinden anlaşılmaması gerekir. Tam aksine, Spinoza’nın ifade ettiği düzen özdeşliği, her türden nedensellik ilişkisini dışlayacak bir boyuta sahiptir. Öyle ki, sıfatların hiçbirisi birbirlerine doğaları gereği indirgenemez ve

²⁶⁰ G. Deleuze, “age.” s.105

²⁶¹ G. Deleuze, “age.”, s.106-107

²⁶² B. Spinoza, *Ethica* (I, Ö XV) s.108

²⁶³ G. Deleuze, “age.”, s.107

²⁶⁴ G. Deleuze, “age.”, s.108

doğaları gereği birbirlerinden ayrık bir varoluş içerisinde. Dolayısıyla, sıfatların hiçbirisi bir diğer sıfatın nedeni olamadığı gibi, sıfatın altındaki kipin de nedeni değildir. Her bir kip yalnızca kendi sıfatının kavramını içerir; başka bir sıfatını değil.²⁶⁵ Doğada bulunan her şey belli bir sıfat altında anlaşılmak zorunda olduğundan, her kip ait olduğu sıfat ile açıklanır, başka bir sıfat ile değil. Böylece beden, yer kaplama sıfatı altında, zihin de düşünme sıfatı altında anlaşılmak zorundadır. Bu ölçüde Spinoza'da zihin ruhsal bir otomaton olarak kavranır. Çünkü zihin yalnızca düşüncenin yasalarına uyar. Aynı şey beden için de geçerlidir. Beden de uzam sıfatının kipi olması ölçüsünde cisimsel bir otomatondur. Hareket ve dinginlikte yalnızca uzamın yasalarına uyar. Beden ve zihin olarak otomaton olduklarından biri diğerinin nedeni olamaz. Dolayısıyla sıfatlar birbirlerinden bağımsız şekilde neden-etki dizileri oluştururlar.²⁶⁶

Deleuze'e göre Spinoza'nın *Kısa İnceleme*'de bahsettiği bir sıfatın bir diğer sıfat üzerindeki etkisinin nedensellik terimleriyle yorumlanmaması gerekir.²⁶⁷ Metnin bağlamı iki sıfatın (düşünce ve uzam) 'ikisi beraber alındığında' birbirinin üzerinde eylemde bulunduğunu, ya da farklı sıfatlardan iki kipin (ruh ve beden) 'bir bütünün parçalarını' oluşturdukları ölçüde birbirlerinin üzerinde eylemde bulunduğunu gösterir. Burada karşılıklı denk gelişin olumlanmasını gerçekten aşan hiçbir şey yoktur: İki şey bir bütünün, yani Tanrının sıfatlarının bir parçası olduğuna göre, bunlardan birinde, bir diğerinde, dengi olmayan hiçbir değişim gerçekleşemez ve bütünün kendisi değişmeden bu parçaların hiçbirisi değişemez.²⁶⁸ Bu ölçüde, nesne, ancak fikrin ve bir fikir de nesnenin değişime uğraması durumunda değişime uğrayabilir. Dolayısıyla nedensellik ilişkisi Spinoza'nın denk gelme adını verdiği ilişkiye uygulanmasından ziyade, aslına bakılırsa Kartezyen Felsefe ve ardıllarında oldukça yaygındır. Zihin ile beden arasındaki gerçek nedensellik bağı yadsındığı halde, ideal ya da aşkınsal bir Tanrıya bağlanan vesileci nedensellik anlayışı varlığını sürdürür. Zihin ile beden arasında gelenekten kaynaklanan, Spinoza'nın ifade ettiğinden çok farklı bir denk gelme ilişkisi bu felsefe ediminde ileri sürülebilir. Buna göre ruhun bir eylemi bedene, ya da bedeninin bir eylemi ruha aralarında hiçbir hiyerarşi olmadan bir düzende etki eder görünebilir.²⁶⁹ Aslında Spinoza'nın aksine paralelizm sözcüğünü icad eden kişi Leibniz'dir. Spinoza paralelizm ifadesini kullanmamıştır. Leibniz paralelizmi kendi sistemindeki otonom diziler (tözler

²⁶⁵ B. Spinoza, *Ethica* (II, Ö VI, Kanıtlama), s.113; G. Deleuze, "age.", s.108

²⁶⁶ M. Hardt, "age.", s.150

²⁶⁷ G. Deleuze, "age.", s.108

²⁶⁸ Benedictus de Spinoza, *Kısa İnceleme* (II,20), Çev. Emine Ayhan, Ankara, 2015, s.39

²⁶⁹ G. Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, Çev. Ulus Baker – Alber Nahum, İstanbul, 2011, s.111

ve fenomenler, katı cisimler ve izdüşümler) arasındaki karşılıklı denklığı belirtmek için kullanmıştır. Fakat sözünü ettiği bu dizilerin ilkeleri tekil olarak bir eşitlik göstermediklerinden, Spinozacı anlamdaki nihai paralelizme ulaşamazlar.

Spinoza'nın ifade ettiği aynı düzen ve denk gelme şeklinde ortaya koyduğu formül paralelizmin yalnızca ilk adımını oluşturur ki, bu ilk adım paralelizmi tanımlamak için yeterli ölçüte sahip değildir. İkinci adım, Spinoza'nın paralelizm ifadesini kullanmamasına rağmen, neden bu ifadenin onun sistemine tam olarak uyduğunu açık bir şekilde bize gösterecektir. İkinci formül şudur: “*bağıntı özdeşliği ya da ilke eşitliği, varlığın özdeşliği ya da ontolojik birlik.*” (İfade Problemi referansı eklenecek) Dolayısıyla Spinoza'da paralelizm iki unsurla tanımlanır; düzen özdeşliği ve bağıntı özdeşliği ya da ilke eşitliği. Bu ölçüde Spinoza'da paralelizm, ne Kartezyen Felsefenin örtük vesile nedenselliğine dayalı bir denk gelişi ne de Leibniz'deki ilke eşitliği bulunmayan diziler arasındaki denk gelişle tanımlanabilir. Düzen özdeşliği ve ilke eşitliği aynı anda ve aynı anlamda işleyen Spinoza'nın paralelizminin ölçütleridir.

“[...] biz ister doğayı yer kaplayan sıfatı altında ele alalım, isterse düşünme sıfatı altında ya da herhangi başka sıfat altında, hiç fark etmez, çünkü her durumda aynı düzenle karşılaşacağız ya da bir ve aynı nedenler zinciriyle; başka deyişle her iki durumda da şeyler aynı şekilde meydana gelecek.”²⁷⁰

Burada Spinoza, farklı sıfatların yalnızca düzen özdeşliğine tabi olduklarını değil, aynı zamanda bağlantı özdeşliğinin, eş deyişle zincirlenişlerinin de aynı olduğunu belirttiğinde, zincirlenen dizilerin bağlı oldukları ilkenin de eşit olduğunu söylemek ister.²⁷¹ İlke eşitliği, Spinozacı içkinlik düzleminin ve bu düzlemin unsurlarından biri olan tek anlamlılık ilkesinin bir edimidir. Spinoza'da paralelizm her türlü analojiyi, üst düzeyliliği ve aşkınlığı reddetmesiyle anlam kazanır. Bu ölçüde paralelizm, vesileci nedenselliğin bakış açısından değil, Tanrının içkin nedenselliği açısından anlaşılır. Bu içkin nedensellikte kipler arasındaki düzen özdeşliği ve ilke eşitliği zihin ve beden arasındaki pratik edimde daha da belirgin hale gelir.

Geleneksel felsefe anlayışında beden hep ihmal edilmiş ve zihin edimleri her zaman ana unsur olarak kabul edilmiştir. Bu ölçüde özneyi tanımlayan ana unsur zihin ve bilinç olarak kabul edilmiştir. Bilinçten ve onun yargılarından, istençten ve onun sonuçlarından, bedene ve tutkulara hâkim olmanın binlerce yolundan söz edilir. Bu noktada Spinoza kışkırtıcı bir şekilde şu soruyu sorar: “Bir bedenin ne yapabileceğini

²⁷⁰ B. Spinoza, *Ethica* (II,Ö VII, Not), s.115

²⁷¹ G. Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 110

bilemeyiz.” Bedenin ne yapabileceğini bilmediğimiz ölçüde beden üzerine olan yargılar bütünü hep havada kalır. Bu ölçüde Nietzsche, Spinoza ile paralel olarak, bilincin karşısında şaşırıp kaldığımızı ama asıl şaşırtıcı olanın beden olduğunu ifade eder.²⁷² Bu ölçüde paralelizm, salt metafizik düzeyde bir takabüliyet olarak anlaşılmamalı, doğrudan pratik olan üzerinden değerlendirilmelidir:

“Paralelizmin pratik anlamı, tutkuların bilinç tarafından tahakküm altına alınması girişimi olarak Ahlakın dayandığı geleneksel ilkenin alt üst edilmesiyle ortaya çıkar: Beden eylemde bulunduğu ruhun maruz kaldığı ve beden kendi payına maruz kalmaksızın ruhun eylemde bulunmadığı söylenmekteydi (Ters ilişki kuralı) Descartes, Ruhun Tutkuları, Madde 1 ve 2). Buna karşılık *Etika*’ya göre ruhtaki eylem zorunlu olarak bedende de eylemdir; bedendeki tutku zorunlu olarak ruhta da tutkudur. Bu dizilerden birinin öbürü üzerinde hiçbir üstünlüğü yoktur.”²⁷³

Zihnin ve bedenin paralelizmi kendini tözün ifadesi olması ölçüsünde gösterirler. Öyle ki, tözün özü sıfatlardır. Düşünce ve uzam birer sıfat olarak, zihin düşüncenin, beden ise uzamın kipidir²⁷⁴ Tanrı tüm sıfatlara sahip tek töz olarak, ürettiği her şeyi, her sıfatta bir ve aynı düzen uyarınca üretir. Bu ölçüde, düşünce ve uzamda tek bir düzen, zihin ve bedenin tek bir düzeni vardır. Bu durum bir merteye ya da yetkinliğin ötesinde bir düzen özdeşliği olarak kendini gösterir.²⁷⁵

Geleneksel düşüncede zihnin bedeni yadsıması, ya da hiyerarşik olarak kendinden aşağı görmesi, bilincin bilgi düzeyinin eksikliğinden ya da daha doğru ifade ile sınırlılığın kaynaklanan bir sonuçtur.

“Bilinç, sadece etki ya da sonuçları topladığından, bilgisizliğini, şeylerin düzenini ters çevirerek, sonucu neden yerine koyarak kapatacaktır (*ereksel nedenler yanılsaması*): Bir cisim ya da bedenin bizim bedenimiz üzerindeki etkisini, dışsal cismin eyleminin ereksel nedeni yerine koyacak ve bu etkinin fikrini de kendi eylemlerinin ereksel nedeni yapacaktır. O zaman da, bilinç kendisini ilk neden olarak alacak ve beden üzerindeki kudretinden dem vuracaktır (*özgür kararlar yanılsaması*). Artı kendisini ilk neden olarak ya da erekların örgütleyicisi olarak imgeleyemediğinde ise, insana şanı ve hak ettiği cezalar ölçüsünde bir dünya hazırlamak için ereksel nedenler ya da özgür kararlarla eyleyen, anlama yetisi ve istençle donanmış bir Tanrı’ya başvurur (*teolojik yanılsama*- *Etika* I. Ek.) Bilincin kendinde yanılsamalar ürettiğini söylemek bile eksik bir ifade olur: Bilinç, onu *oluşturan* üçlü yanılsamadan –ereklilik yanılsaması, özgür kararlar yanılsaması ve teolojik yanılsama- koparılamaz.”²⁷⁶

Bilinç sadece sonuçları bilir, nedenleri bilemez. Bu durumun bilgisi yalnızca bedenin etkilenişleri düzeyinde kalan bir bilgi türü olarak ortaya çıkar. Spinoza bedenin etkilenişlerini duygulanış olarak tanımlar. O halde bir duygulanışın ne olduğunu sormak

²⁷² B. Spinoza, *Ethica* (III, Ö II, Not.), s.202-20; Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s.26

²⁷³ B. Spinoza, *Etika* (III, 2, Not. (ve II, 13, Not)), s.202-20, s.126; G. Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 26

²⁷⁴ B. Spinoza, *Etika* (II, A III ve Ö XI), s.108, 122

²⁷⁵ G. Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s.110-111

²⁷⁶ G. Deleuze, “age.”, s.29

gerekir. Duygulanış, bir cismin ya da bedeninin, başka bir cismin ya da bedeninin eylemine maruz kaldığındaki durumdur. Eş deyişle bir etki ya da sonuçtur. Örnek verecek olursak; güneşin bizim üzerimizdeki etkisi bir duygulanış olarak değerlendirilir. Bu ölçüde duygulanış iki bedeninin karışımı olarak ortaya çıkar. Güneşin bedeninin ve benim bedenimin. Her türden bedenlerin karışımlarına duygulanış adı verilir.²⁷⁷

Spinoza duygu ile duygulanış arasında ayrım yapar ve bu ayrımı ifade etmek için iki farklı terim kullanır. *Affectus* terimi duyguyu *affectio* terimi duygulanışı ifade eder. Deleuze bu ayrıma bağlı kalarak *affect* olarak duyguyu, *affection* olarak duyguyu kasteder.²⁷⁸ Duygulanış bir durumu ifade ederken duygu bir geçiş durumunu ifade eder. Öyle ki, bedenimiz bir duygu ile etkilendiği zaman onun varolma kuvveti azalır ya da artar. Örneğin kederli duygularla karşılaşım zaman varolma kuvveti azalır, neşeli duygularla karşılaşıldığında zaman varolma kuvveti artar. Dolayısıyla bir bedeninin duygulanışları onun varolma kuvvetinin ölçüsü olarak belirir.

3. 2. 2. Sürekli Bireyleşme

Deleuze, Spinoza'da güçle özün özdeşliğini, tek anlamlılık ilkesine bağlı olarak, hem kipler hem de töz için aynı koşullarda olduğunu ortaya koyar. Bu ölçüde, töz ve kiplere bağlı olarak varlığın özü, varolma kuvveti olduğu kadar bir eyleme kuvveti olarak tanımlanır. Çünkü her güç edim halindedir ve edim halinde olmayan güç yoktur. Deleuze Spinoza'nın ifade ettiği güç kavrayışının yalnızca bir eyleme ilkesi olmadığını aynı zamanda ve aynı derecede bir duygu ilkesi olduğunu öne sürer.²⁷⁹ Spinoza'ya göre her güç kendisine denk gelen ve kendisinden ayırlamaz bir etkilenme kudreti taşımaktadır. Bu etkilenme kudreti ise her zaman ve zorunlu olarak doldurulmuştur. *Potentia*'ya [güç] bir potestas [kudret] denk gelir. Bu ölçüde edim halinde olmayan, işletilmekte olmayan bir kudret yoktur.²⁸⁰

Doğal olarak düşünce ve uzam sıfatının kipi olması dahilinde, insanın bütün duygulanımları birer tutkudur. Yalnızca insan duygunun içsel nedeni olduğunda etkin olup eylem haline geçebilir. "Spinozacı terminolojide duygulanım içsel ya da dışsal

²⁷⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, Çev. Ulus Baker, Ankara, s.19-20

²⁷⁸ G. Deleuze, "age", s.10

²⁷⁹ M. Hardt, "age.", s.138

²⁸⁰ B. Spinoza, *Ethica* (II, Ö13,Not; III, A I; V, 39) s.126, 198, 462; G. Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.95

nedenlerden kaynaklanıp kaynaklanmadığına bağlı olarak bir eylem ya da bir tutku olabilir.”²⁸¹ Bu yüzden bir kipin kendindeki varolma gücü her zaman bir duygulanım gücüne karşılık gelir. “Bir kipin özü güçtür, bu kipe belli bir etkilenme kudreti denk gelir.” İnsan, anda hem uzam hem de düşünce sıfatının kipidir. Uzam sıfatının kipi olarak bedene, düşünce sıfatının kipi olarak zihne sahiptir. İnsan bir bedene sahip olduğu ölçüde doğanın da bir parçasıdır. Beden kipi doğanın parçası olduğu için, kudreti ister dışsal şeyler tarafından üretilen etkilenişlerle (edilgin etkilenişler), ister kipin kendi özünüyle açıklanan etkilenişlerle (etkin etkilenişler) her zaman doldurulmuştur.²⁸² Etkilenme kudreti varolma kudreti olduğundan, etkilenme kudretinin olmaması ölüm demektir. Dolayısıyla her kip bir güç derecesine karşılık gelir.

Gücün doğasını anlamak için, eşitliğin iki yönü olarak varolma ve etkilenme (eş deyişle duygulanma) güçlerinden birini incelemek durumundayız. Varolma gücünü salt kendinde incelemek imkansızdır. Çünkü o salt kendiliğindenlik sergiler ki, onu kendi başına anlamamız mümkün değildir. Bu ölçüde eşitliğin diğer tarafı olarak duygulanım gücü, gücün doğasına ilişkin bilgimizi oluşturan yegane yapı olarak karşımıza çıkar.²⁸³

Spinoza’da bir duygulanış daima bedenin bir duygulanışıdır. Beden sonsuz sayıda uzamlı parçalardan oluşur ve bu uzamlı parçalar edimsel anlamda sonsuz etkileniş içindedir. Bu etkilenişler bir duygulanışa karşılık gelir. Bu ölçüde bedenin duygulanışlarını incelediğimizde gücün doğasını incelemiş ve anlamış oluruz. Öncelikle soru şudur: Bir beden nasıl bir yapıdan oluşur? Bir beden kendinde ne sabit veya statik içsel bir yapıya, ne sahip durağanlık sergileyen bir yapı değildir. Aksine beden, içsel yapısı ve dışsal sınırları sürekli olarak değişime tabi olan dinamik bir ilişki sergiler. Beden olarak tanımladığımız şey yalnızca geçici olarak sabit bir ilişkidir.²⁸⁴ Bedenlerin dinamik doğasına ve içsel dinamiklerinin sürekli akışına dair bu belirleme Spinoza’ya zengin bedenler arası duygulanış anlayışını sağlar. İki beden karşılaştığında, bedenlerin dinamik yapısına bağlı olarak yine dinamik bir karşılaşma söz konusu olur. Karşılaşan bu bedenler ya birbirleriyle uyuşarak birleşebilir ve birlikte yeni bir ilişki, yeni bir

²⁸¹ M. Hardt, “age.”, s.138-139

²⁸² G. Deleuze, “age.”, s.95

²⁸³ M. Hardt, “age.”, s.140

²⁸⁴ B. Spinoza, *Ethica* (II, Ö13,T), s.125-126

beden oluştururlar; ya da daha ziyade uyuşmazlar ve bir beden ötekinin oranını çözer, onu yok eder, tıpkı zehrin kanı bozması gibidir.²⁸⁵

Gerçekten güç açısından düşünabilmek için öncelikle sorunun beden açısından sorulması gerekir. Bu ölçüde, bir beden ne yapabileceğı sorusu ile gücün doğasının ne olduğı sorusu bir ve aynı doğrultuda şekillenir. Gücün doğasının ne olduğunu anlamak için beden içsel doğası keşfedilmeli ve beden eklemlenme ilişkileri ortaya konulmalıdır. Bir beden yapısı onun ilişkilerinin birleşimi, bir beden ne yapabileceğı onun duygulanım gücünün doğası ve sınırlarıdır.²⁸⁶

Bir beden sonsuz sayıda uzamlı parçaları vardır ve bu uzamlı parçalar yine sonsuz sayıda birbirlerini etkilerler. Spinoza, uzamlı parçalardan etkilenişlere, etkilenişlerden de zihin beden paralelliğı içerisinde bireyin etkilenişine doğru ilerler.²⁸⁷ Bir bireyin duygulanışı ile başka bir bireyin etkilenişi aynı ölçüde teşekköl etmez. Örneğın bir at, bir balık ya da bir insan aynı şeylerden etkilenmez ve aynı ölçüde etkilenmez. Hatta iki insan yine aynı şeyden duygulanmazlar, aynı şeyden duygulansalar bile bile aynı ölçüde duygulanmazlar.²⁸⁸ Dolayısıyla her bireyin kendine özgü karakteristik bir etkilenme tarzı, her hangi bir birey ile kendine özgü ilişkilene tarzı mevcuttur.

Spinoza'ya göre, bir beden bireyliğı belli bir oransallığı ifade eder. Belli orandaki bileşik hareket ve durağanlık ilişkisi ya da oranı bu beden parçalarını etkilemeye karşı koymuyorsa bu o beden bireyliğıdir. Eş deyişle söz konusu beden bütün parçalarını sonsuzca etkileyen bütün değışiklikler karşısında belli bir hareket ve durgunluk oranının korunması ve sürekliliğıdir bireylik.²⁸⁹ Bireyliğin varlığının korunması iki beden karşılaşmalarının uygunluğuna bağlıdır. Bu noktada Deleuze arsenik örneğini verir. Arsenik doğası gereğı benim bedenimin hareket ve dinginlik oranını bozar. Ve bu bozma çok şiddetli şekilde gerçekteştiğinden bu benim için ölüm demektir.

Beden veya bireysellik karşılaşmaların etkisine göre eyleme gücünde artma ve azalma meydana gelir. Bu durumu Deleuze'ün müzik üzerine verdiğı örnekte

²⁸⁵ Benedictus de Spinoza, *Mektuplar*, Çev. Emine Ayhan, Ankara, 2014, s.195; M. Hardt, "age.", s.164

²⁸⁶ G. Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 218,256

²⁸⁷ B. Spinoza, *Etika* (II, 28); G. Deleuze, "age.", s.215

²⁸⁸ B. Spinoza, *Etika* (III, 51, Ö ve K 57, not); G. Deleuze, "age.", s.216

²⁸⁹ G. Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, s.22

görebiliriz. Sevdiğimiz bir müziği dinlediğimiz zaman, bütün bedenimiz, bütün ruhumuz ilişkilerini ses ilişkileriyle birleştirir. Sevdiğimiz bir müzik dinlediğimizde kudretimiz artmıştır. Bu durumda müziğin bedeni ile benim bedenim upuygun bir ilişkiye girmiş ve birleşmişlerdir. İlişkiler birleştğinde ilişkileri birleşen beden bir üst birey oluştururlar. İki bireyin upuygun parçalarından oluşan ve ilk ikisini kuşatan üçüncü bir birey meydana gelir. İlişkilerin doğrudan birleşimi söz konudur. Benim ve müziğin parçalarının oluşturduğu üçüncü bir birey.²⁹⁰

Doğamıza uygun karşılaşmalar gerçekleştirdiğimizde ortak mefhumlar/nosyonlar oluşur. Fakat ortak mefhumlar bedeni oluşturan matematiksel düzenini değil biyolojik anlamını ifade ederler.²⁹¹ Spinoza ortak mefhumların kurulmasıyla nedeni itibariyle birbirlerinden ayrılan pasif bir neşeden aktif bir neşeye geçilebileceğini öne sürer. Öyle ki, “neşeli bir tutku sadece bedenimizle ortak bir ilişki oluşturan dışsal bir bedenden doğabilir. Zihnimiz bu beden ile kendi bedenimizin paylaştığı ortak bir ilişkinin fikrini (ortak nosyon) oluşturduğunda neşeli duygu pasif olmaktan çıkar ve aktif hale gelir.”²⁹² Ortak nosyonlar/mefhumlar aracılığıyla pasif bir halden aktif bir hale geçebiliriz. Ortak mefhumlar aracılığıyla edinilen duygulanımlar karşılaşmaların upuygun-olmayan duygulanımları yani tutkuları değildirler. Çünkü ortak mefhumlar upuygun fikirleri oluştururlar.²⁹³

Sonuç olarak Spinoza’da bireysellik, varolma ve eyleme gücünün sürekli varyasyonunu oluşturan duygulanış gücünün değişmesi ile sürekli değişim halindedir. Doğamıza uygun her karşılaşmada oluşturulan ortak mefhumlar ile bireyselliğimiz dışsal kaynaklı etkilenişlerin nedeni kapsanarak içsel hale gelir ve etkin duygulanışlar yaratabilme gücüne muktedir olunabilir. Dolayısıyla bireysellik hem spekülative hem patik düzeyde sürekli varyasyonun güdümü altında sürekli olarak şekillenen bir yapıya sahiptir.

²⁹⁰ G. Deleuze, “age”, s.66

²⁹¹ G. Deleuze, “age.”, s.280

²⁹² M. Hardt, “age.”, s.177

²⁹³ G. Deleuze, “age.”, s.285

SONUÇ

Deleuze, geleneksel anlamıyla özne düşüncesini, hem kendi edimiyle hem de ortaya çıkmasının zeminini hazırlayan aşkın ve aşkınsal kökenlerini eleştiriye tabi tutmuştur. Öyle ki, özne ve onun temelleri olan aşkın ve aşkınsal edimler insan-doğa, özne-nesne, zihin-beden ayrımlarıyla hep bir ikilik ve “aralık” meydana getirmişlerdir. Varolan bu “aralık”, düşüncenin yaşamdan kopukluğunu da beraberinde getirmiştir. Deleuze’ün temel düsturlarından birisine bu “aralık”ın aşılması olmuştur. Bu durum özne probleminin temelini oluşturan bir yapıdadır.

Deleuze, yarattığı *olay felsefesi*yle, kişisel olmayan öznenin ve aşkın alanlardan arınmış bir ontoloji kurmuştur. Olay felsefesiyle, birden çokluğa, aynıdan farka ve özdeşlikten oluşa giden tersyüz etme söz konusudur. Bu tersyüz etme en temelde aşkın ve aşkınsal düzlemde içkinlik düzlemine geçiş ile mümkündür. İçkinlik düzlemi, bir-arada-oluş olarak çoklukların, birbiriyle süre içinde bağlanan tekilliklerin ve sürekli değişim içindeki saf yeğliliklerin alanıdır. Böyle bir düzlemde geleneksel özne anlayışının varolması mümkün değildir. Bu düzlemde geleneksel anlamdaki birlik olan özne çatlar, aşkınsallıktan salt ilişkisel düzeye iner, süreç olarak değerlendirilip zamansallaşır, yeğlilikler parçalanır ve sürekli oluşun içine girer. Yaptığımız bu tez çalışması, Deleuze’ün erken dönem felsefe tarihi çalışmalarındaki öznenin serüvenini temelleriyle birlikte ortaya koymaktadır. Bu serüven felsefenin görünmeyen düzeyinde gerçekleşen dogmatik düşünce imgesi ile başlar.

Deleuze’ün dogmatik düşünce imgesi dediği şey, felsefi düşüncenin düşünce öncesi örtük ve öznel varsayımlarıdır. Bu varsayımlar bir bakış açısını düşüncenin tümüne mal eder. Düşüncenin iyi niyeti, düşüncenin doğru doğası, bilme olarak tanıma modeli, ortak duyu ve sağduyu aracılığıyla oluşturulmuş bir özne modeli düşüncenin bütününe mal edilir. Bu varsayımların kabulü bizi hakikate ulaştıracaktır. Dolayısıyla Deleuze, özneyi problematik hale getirirken, aslında bütün bir felsefe geleneğiyle hesaplaşmaktadır. Öyle ki, düşünmenin bu geleneksel düzeyi geleneksel birlik olan özne anlayışını da beraberinde getirmektedir.

Özne, antik dönemdeki kaynaklarıyla felsefenin içinde örtük olarak bulurken, modern dönemde cogito olarak onun en kristalize halini gösterir. Düşünen ben olarak karakterize edilen özne, Descartes tarafından formülize edilmiştir. Modern özne olarak “cogito”, Kartezyen yöntem ile temele oturtulur ve düşünen töz olarak kabul edilir. Bu

özne aynı zamanda bilincin keşfidir; düşünen özne. Descartes, her ne kadar tüm varsayımlardan arındığını söylese de hem geleneksel düşünme edimindeki örtük varsayımları hem de “Neyi bilebilirim?” sorusuna cevap arayışı temel alınarak, ampirik düzeydeki bilen özneyi varsaymış, fakat bu ampirik düzeydeki özne töz olarak kabul edilerek aşkın bir konuma yükseltmiştir. Ayrıca, Ben’in varlığı bir bilinç, eş deyişle düşünce olarak ortaya konunca, kendi dışındaki her şey bu düşünen Ben’e dışsal kalmıştır. Ben’in kendi dışına çıkması ancak Tanrı garantörlüğü ile mümkün hale gelmiştir. Deleuze’ün temel düsturları göz önüne alındığında, özneyi sorunsallaştırmasının oldukça elzem olması yeterince açıktır.

Özne düşüncesi Descartes tarafından en kristalize haliyle ortaya konmuştur fakat bu düşünce, salt Descartes ile sınırlı kalmamıştır. Modern, hatta çağdaş dönem filozoflarınca değişik hallere bürünseler bile, yine felsefi düşüncenin ağırlık merkezi olarak varlığını sürdürmüştür. Deleuze felsefe tarihi içinde bu düşünceye alternatif filozoflara yönelmiş ve kendi özne üzerine düşünümünü bu kaynaklardan beslenerek ortaya koymuştur. Bu ölçüde öznenin gelişim seyrini değiştiren ilk önemli filozof Kant olmuştur. Kant Kopenik Devrimi’yle şeyleri mutlak dışsallıktan çıkarmış, bilme ediminde özneyi merkeze almıştır. Şeyler özneye belirişler olarak fenomenlerdir. Bir fenomen yalnızca zaman ve mekan biçimleri altında özneye belirebilir ve böylece Kant zamanı devreye sokarak özneyi çatlatır. Aşkınsal Ben, ampirik ben ile zaman çizgisiyle ayrılır. Bu durum Deleuze’ün özne üzerindeki düşünümünde bir uğrak nokta olarak kendini gösterir. Kant’tan sonra özne, ne kendi başına birlik ne detöz olarak kabul edilebilir.

Deleuze’ün Hume üzerine olan incelemesi özneyi ilişkisel tarzda ele almıştır. Özne, ide ilişkiler ve imgelem üzerinden düşünülmüştür. İmgelem, birbirinden farklı deneyim ile elde edilmiş atomik düzeydeki idelerin bulunduğu yer olarak, zihin ile eş ölçüde kullanılmıştır. Bu noktada, imgelemin nasıl kurallı hale geleceği, zihnin nasıl özne olacağının da cevabı aranmaktadır. Kant’ın yarattığı ilerle Hume üzerine çalışmasında da içerilir. Özne hem töz hem de kurucu değildir; aksine imgelem üzerinden kurulan bir şeydir. Özneyi kuran ve imgelemi kurallı hale getiren insan doğasının ilkelerinin edimleridir. Öyle ki, ideler kendi içinde, kendi doğalarında birbirleri arasında bir etkileşime sahip değildir. Bu ölçüde ideler, kendilerinde ve kendi başlarına kurallı hale gelip bir düzenlilik oluşturamazlar. Zihnin kurallı hale gelmesi ve bir düzene sahip olması, insan doğası ilkeleri olan çağrışım ve tutku ilkeleri ile

mümkündür. Bu noktada şu hayati önerme ortaya çıkar: “İlişkiler terimlerine dışsaldır.” Öznenin ortaya çıkışı, yani kuruluşu bu düstur üzerinden gerçekleşerek verinin ötesine geçilmesiyle oluşur. Hume verinin ötesine geçme edimine düşünüm izlenimi der ve bu düşünüm izlenimi alışkanlık ile ortaya çıkar. Alışkanlık, verinin ötesine zaman sentezi ile geçer. Doksan dokuzuncu deneyimden, gerçekleşmemiş eş deyişle deneyimlenmemiş deneyime zaman sentezi yaparak geçer. Bu ölçüde özne, zaman sentezi olarak açığa çıkar.

Deleuze’ün özne probleminin gelişimsel seyrini ele aldığımızda, Hume’dan Bergson’a geçiş zamansal düşünüm düzeyinde gerçekleşir. Bir zaman sentezi olarak düşünüm izlenimi, öznenin zamansal düzeydeki nihai düşünümünün ilk adımları olarak kabul edilebilir. Bergson’a göre zamanı düşünme biçimimiz uzam referanslı düşünce ile bilince yerleşmiştir. Dolayısıyla zamanı düşünme, hareketi değil statik durumu referans alır. Fakat Deleuze’e göre, uzam temelinden sıyrılıp salt zamanın kendisinin düşünülmesi, oluşa ve bilinçdışına kapı aralar. Zaman eksenli düşünme, deneyimin sınırlarını genişletip saf yeğlilikler ile düşünme anlamına gelir. Saf yeğlilikler, statik zaman anlayışının yanında, şimdi, geçmiş ve gelecek olarak zamanın alışıldık formlarından çıkışı gerektirir. Bu çıkış şimdinin, geçmişin ve geleceğin aynı oluş içinde düşünülmesi demektir. Bilincimiz yalnızca şimdinin terimleriyle düşünür ve yalnızca edimsel olanı bilir. Deneyimin ufkunu genişletme bilinçdışına çıkış, virtüel olanın keşfini gerektirir ki, virtüel olan da saf yeğliliklerin alanıdır. Virtüel, kendinde olduğu haliyle geçmişin, ontolojik belleğin alanıdır. Oluş, virtüelin edimselleşmesiyle vuku bulur.

Deleuze, Nietzsche üzerine çalışmalarıyla özneyi tamamen parçalayarak mikro alanlara girer. Özne birlik ya da bir karar faili değil, kuvvet ilişkilerinin bir ifadesidir. Fakat kuvvet ilişkileri doğrudan bir özneyi değil, öznellik durumlarını oluşturur. Nietzsche kuvvet ilişkilerini tiplerle ifade eder ve her tip kuvvet ilişkisinin belirgin niteliğini ifade eder. Örneğin köle tepkisel kuvvetlerin, efendi ise etkin kuvvetlerin ifadesidir. Bu kuvvetler sürekli olarak etkileşim halindedir ve etkileşim halindeki her kuvvet ilişkisi bir beden oluşturur. Tersinden ifade edersek, her beden kuvvetler çokluğundan meydana gelir. Öyle ki, bedendenki kuvvetlerin yalnızca tepkisel olanları zihnin yapısını oluşturur. Dolayısıyla bilincimiz de tepkisel kuvvetlerin semptomudur. Beden ise kuvvet çokluğundan meydana gelmesi ölçüsünde bilinçdışına açılan kapıdır.

Her ne kadar Spinoza kadar açık bir şekilde olmasa da, bedeni bilmek bilinçdışını bilmek anlamına gelir. Bu ifadenin nihai ifadesine Deleuze Spinoza ile ulaşır.

Spinoza'da beden, diferansiyel çokluklar olarak saf yeğinsel unsurları gösterir. Her beden sonsuz uzamsal parçalardan oluşmaktadır. Bedeni oluşturan sonsuz uzamsal parçalar sonsuz ölçüde etkileşim halindedir. Spinoza'da tek anlamlılık ilkesi gereği zihin ve beden paralelizme sahiptir. Bu ölçüde, uzamsal parçaların etkileşimi zihinde de bir duygulanıma karşılık gelir. Zihindeki bir değişim de bedensel bir değişimi gerçekleştirir. İnsan özü itibariyle bir kudret derecesidir ve bu kudret derecesi varoluş içinde etkilenme durumlarına göre, eş deyişle duygulanımlara göre değişiklik gösterir. Bu etkilenme kudreti karşılaşmaların doğasına artar ya da azalır; neşeli karşılaşmalarda artar, kederli karşılaşmalarda ise azalır. Dolayısıyla, karşılaşmaların durumuna ve yaşanan duygulanımlara göre kudret derecesinin artması ya da azalması bireyselleşmenin sürekli değiştiğini gösterir. Diferansiyel düzlemde de olsa her duygulanım, her etkileşim bir bireyselleşme demektir.

Deleuze'ün özne üzerine eleştirisi, düşüncenin ve öznellik ediminin bir bilinç durumu içine sıkıştırılmasına ve bilinçdışının göz ardı edilmesine yöneliktir. Özne ve öznellik durumları bilinç düzeyinden ziyade, saf yeğinlik alanları olarak bilinçdışı düzeylerde belirlenir ve değişim gösterir. Bilinç sadece sonuçların bilgisidir. Bu ölçüde, felsefe tarihi üzerine yapılan ve bizim yaptığımız çalışmanın her bir durağı, onun özne üzerine düşünümünün ve kendi özne anlayışını şekillendiren bir evresini gerçekleştirir. Hume ile ilişkilerin terimlerine dışsallığı ve zaman sentezi bir aşma durumunu ifade eder. Bergson'da öznenin zamansallığı ortaya konmuş ve zamanın bilinç düzeyi ötesindeki ontolojik yönü ortaya konmuştur. Deleuze'ün öznesi sürekli değişim halindedir ve bu değişim Bergson'daki zamansal düşünüm ile bilincin şimdisi ile değil, bilinçdışının geçmişi ile gerçekleşir. Üstelik gerek saf yeğinlik alanı gerekse virtüel düzey olarak bahsettiği alan bu durumu anlatan kavramlardır. Bilinç yalnızca edimsel olanı, şimdii, tepkisel olanı ya da sonuçları bilebilir. Fakat her şey virtüel alanda, saf yeğinlikler alanında olup bitmektedir. Nietzscheci güç istenci de saf yeğinlikler alanında işleyen bir edime karşılık gelir. Özne güç ilişkilerinin faili değil, yalnızca bir yanılısama olarak ortaya çıkar. Tam tersine, güç ilişkileri öznelliği meydana getiren şeydir ve saf yeğinlikler alanında sürekli oluş vardır. Özne de bu sürekli oluştan yalnızca bir yanılısamayla kaçabilir. Spinoza'da ise saf yeğinlikler alanı doğrudan pratik alana indirilmiş, içkinlik düzleminde öznenin sürekli varyasyonu, duygulanımlarına bağlı

olarak bir güç derecesi olarak tanımlanan öznenin sürekli değişimi ortaya konulmuştur. Bu çalışmalar nihayetinde Deleuze'ün öznesinin tanımı ortaya çıkar: Deneyimle şekillenen ve zamana bir tabiyeti olan, kuvvet ilişkilerinin bir ifadesi olması ölçüsünde bilinçdışıyla sürekli etkileşim halinde olmasına bağlı olarak sürekli değişen bir özne.



KAYNAKLAR

- Altuğ, T. (1995). “Önyazı: Yargı ve Bilinç (Kant’ın Özne Felsefesi Üzerine)”, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, Payel Yayınları, İstanbul.
- Aras, K. (2013). *Gilles Deleuze Felsefesinde Özne-Oluşun Ontolojik Tasarımı* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Aristoteles (1996). *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Bergson, H. (1959). *Düşünce ve Devingen*, (çev. Miraç Katırcıoğlu), Maarif Basımevi, İstanbul.
- Bergson, H. (2007). *Madde ve Bellek*, (çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Bergson, H. (1990). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, (çev. M. Şekip Tunç), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Bergson, H. (1986). *Yaratıcı Tekamül*, (çev. M. Şekip Tunç), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Bogue, R. (2013). *Deleuze ve Guattari*, (çev. İsmail Öğretir – Ali Utku), Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Bumin, T. (2012). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, İstanbul.
- Cottingham, J. (2003). *Akılcılık*, (çev. Bülent Özkan), Doruk Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G. (2015). *Anlamın Mantığı*, (çev. Hakan Yücefer), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G. (2008). *Ampirizm ve Öznellik*, (çev. Ece Erbay), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G. (2014) *Bergsonculuk*, (çev. Hakan Yücefer), Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G. (1989), *Cinema 2: The Time Image*, (çev. H. Tomlinson – R. Galeta), Continuum Press, London.
- Deleuze, G. – Parnet, C. (1990), *Diyaloglar*, (çev. Ali Akay), Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Deleuze, G. (2016). “Edimsel ve Virtüel”, (çev. Hakan Yücefer), *Cogito* Sayı:82 YKY, İstanbul, s.14-17
- Deleuze, G. (2017). *Fark ve Tekrar*, (çev. Burcu Yalım – Emre Koyuncu), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze G. – Guattari F. (2013). *Felsefe Nedir?*, (çev. Turan Ilgaz), YKY, İstanbul.

- Deleuze, G. (2013). *Foucault*, (çev. Burcu Yalım – Emre Koyuncu), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G. (1995). *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, (çev. Taylan Altuğ), Payel Yayınevi, İstanbul.
- Deleuze, G. (2007). *Kant Üzerine Dört Ders*, (çev. Ulus Baker), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Deleuze, G. (2013). *Kritik ve Klinik*, (çev. İnci Uysal), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G. (2007). *Leibniz Üzerine Beş Ders*, (çev. Ulus Baker), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche*, (çev. İlke Karadağ), Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G. (2019). *Nietzsche ve Felsefe*, (çev. Sercan Canbolat), https://media.turuz.com/her.../4027-Nietzsche_Ve_Felsefe-G.Deleuze-1998-233s.pdf (13.05.2019)
- Deleuze, G. (2009). *İssız Ada ve Diğer Metinler*, (çev. Ferhat Taylan – Hakan Yücefer), Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Deleuze, G., (drl.) (2017). *İki Delilik Rejimi (Metinler ve Söyleşiler)*, (çev. Mahir Ender Keskin), Bağlam Yayıncılık, İstanbul
- Deleuze, G. (2016). *Proust ve Göstergeler*, (çev. Ayşe Meral), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Deleuze, G. (2011). *Spinoza: Pratik Felsefe*, (çev. Alber Nahum – Ulus Baker), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi*, (çev. Alber Nahum), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G. (2000). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, (çev. Ulus Baker) Öteki Yayınevi, Ankara.
- Descartes, R. (1984). *Metot Üzerine Konuşma*, (çev. K. Sahir Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Descartes, R. (1996). *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul.
- Er, S. E. (2012). *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya.
- Goodchild, P. (2005). *Deleuze & Guattari (Arzu Politikasına Giriş)*, (çev. Rahmi G. Ögdül), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Hardt, M. (2012). *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıracılık*, (çev. İsmail Öğretir – Ali Utku), Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (çev. Ergün Baylan), Bilgesu Yayıncılık, Ankara.

- Nietzsche, F. (2013). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2016). *Böyle Söyledi Zerdüşt*, (çev. Mustafa Tüzel), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2011). *Ecce Homo*, (çev. Can Alkor), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci*, (çev. Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2015). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (2010). *Putların Alacakaranlığı*, (çev. Mustafa Tüzel), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Pearson, K. E. (1999). *Germinal Life*, Routledge, London.
- Pearson, K. E. (2007). “Virtüelin Gerçekliği: Bergson ve Deleuze”, (çev. Şeyda Öztürk – Nusret Polat), *Cogito* Sayı: 50 YKY, İstanbul. s. 87-103
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (çev: Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Platon (2007). *Devlet*, (çev. Hüseyin Demirhan), Palme Yayınları, Ankara.
- Proust, M. (2001). *Yakalanan Zaman*, (çev. Roza Hakmen), YKY, İstanbul.
- Spinoza, B. (2016). *Ethica*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Spinoza, B. (2015). *Kısa İnceleme*, (çev. Emine Ayhan), Dost Kitabevi, Ankara.
- Spinoza, B. (2014). *Mektuplar*, (çev. Emine Ayhan), Ankara, Dost Kitabevi, Ankara.
- Utku, A. (2003), “Deleuze’ün Nietzsche’si (Seyyar Savaş Makinasını Yeniden Örgütlemek)”, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı: 25, Ankara, s.239-252
- Yücefer, H. (2014). “Deleuze’ün Bergsonculuğuna Giriş”, *Bergsonculuk*, Otonom Yayıncılık, İstanbul, s.7-49.
- Yücefer, H. (2016). “Potansiyelleri Düşünmek: Deleuze’de Virtüellik, Oluş ve Tarih”, *Cogito* Sayı:82 YKY, İstanbul, s.87-118
- Zourabichvili, F. (2008). *Deleuze: Bir Olay Felsefesi*, (çev. Aziz Ufuk Kılıç), Bağlam Yayınları, İstanbul.

ÖZ GEÇMİŞ

KİMLİK BİLGİLERİ

Adı Soyadı : Derviş Tatar
Doğum Yeri : Elbistan
Doğum Tarihi : 23.04.1987
E-posta : dervistatar7@gmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ

Lise : Tevfik Sırrı Gür Lisesi
Lisans : Pamukkale Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yüksek Lisans : Pamukkale Üniversitesi

Yabancı Dil ve Düzeyi: İngilizce - Orta