

Deleuze ve Diyalektiğin Radikal Eleştirisi

[Deleuze and the Radical Critique of Dialectic]

Sercan Çalçı

Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü
sercan.calci@yahoo.com

ÖZET

Eleştiri, olumlayıcı olduğu ölçüde radikalleşir. Bu açıdan, eleştiriyi içkin bir eleştiri projesi olarak değerlendiren Gilles Deleuze felsefesi, dile getirilen ile onu dile getirebilen güç arasındaki ilişkiyi, fikirlerle problemler arasındaki teması sahneler. Bu sahneleme pratiği diyalektik düşünceyle ve özellikle Hegel'le karşılaştığında karşımıza üç eksen çıkar. Birincisi, özdeşliği farkı kavramının koşulu haline getirmenin düşünceyi dışsal farklara mahkûm kıldığını bulgular ve kendinde fark kavramını gündeme getirir. İkinci eksen, tanıma ilişkisinin tek ve zorunlu öznellik projesi olmadığı, Hegelci köle ve efendinin belirlenimlerini deşiş-tokuş ederek farklılaşamadıkları açığa çıkar. Olumlayıcı bir öznellik düşüncesinin kayıtsız kalınamayan varlığı, olumsuzlamanın ve dolayımın çıkmazlarındaki benliği başka bir yerden düşünmeye çağırır. Üçüncü eleştiri ise temsil sorunu üzerinden gelişerek Nietzsche'nin eylem ve fail arasında süregelen ayrıma yönelik itirazlarından yola çıkar. Deleuze'ün diyalektik düşünceye yönelik eleştirisi olumsuzlamanın ve temsilin yeni bir okumasına esin verirken diğer taraftan temsil edilemeyen asimetrik varoluş kiplerinin de varlığını onaylar. Bu metin bu üç eleştiri eksenini belirginleştirerek *tanınmayan*, örtüşmeyen, asimetrik bir ilişkinin izini sürüyor.

Anahtar Sözcükler: Fark, özdeşlik, diyalektik, olumsuzlama, olumlama, karşılaşma, oluş, hiyerarşi, temsil, tanıma.

ABSTRACT

Critique becomes radical insofar as it is affirmative. In this respect, Gilles Deleuze's philosophy in which critique is evaluated as an immanent project puts the relationship between articulated and the

force that can articulate it and the contact between ideas and problems on the stage. When this practice of dramatisation encounters with dialectical thought and especially with Hegel we faces three axis of critique. First critique discovers that determining identity as a requirement of the conception of difference confines thought to the external differences and brings the concept of difference in itself into the question. In the second axis of critique, the relationship of recognition becomes clear that it is not the one and the necessary project of subjectivity and that Hegel's master and slave cannot differentiate by exchanging their determination. The assertive presence of an affirmative thought of subjectivity calls the thought of self that is in the blind alleys of negation and mediation to another conception of it. The third axis of critique develops through the problem of representation and starts off the Nietzsche's opposition on the lasting distinction between the action and doer. Deleuze's critiques of dialectical thought affirms the reality of the assymetrical modes of existence which cannot be represented as well as it inspires another reading of negation and representation. This text traces a relationship that is not recognized, overlapped but an assymetrical one by making clear these three axis of critique.

Keywords: Difference, identity, dialectic, negation, affirmation, encounter, becoming, hierarchy, representantion, recognition.

Intro

Güneş her gün yeni

Herakleitos

Bir

Yeni olanın gerçekliğinde ısrar eden ve gerçek olanın da yeni oluşunda direten bir felsefe olarak diyalektik, tam da doğduğu anda savaş açtığı özcülüğün ve *temsilin (representation)* dünyasına teslim olmayı nasıl meşrulaştırabilir bugün? Üç strateji ilk bakışta fark edilebilir. Birincisi *yeni* olandaki fark'ı ve *yine* olandaki fark'ı özdeşlik ve çelişki içerisinde gölgelemektir. Fark'ın felsefe tarihindeki baskılanışının bir hikâyesini yazmayı deneyen birisi yine olanın anlamının da yeni olan gibi tüketildiği gerçeğiyle karşılaşacaktır. Deleuze gibi yinelemenin kendisinde fark *ile* yeniliğin direndiğini, güçlendiğini düşünenler ise sözü edilen gölgelemeyi sorun edinerek düşüncenin dogmatik olmayan bir imgesini icat etmeyi deneyebilirler. İkinci strateji ise negatifi yüceltmek ve olumsuzlamayı temel belirlenim tarzına çevirerek, oluşu reaktif bir varlık katmanında sıkıştırmaktır. Böylece deneyimin kendisi, üretken olmayan ve kendi sınırlarına gidemeyen bir imajla, Yasa'yla ve negatifi türevleriyle çevrelenir. Negatifin siyasal pozisyonu da yaşam üzerindeki tahakkümü yeniden üreterek dile getirilebilir olanın sınırlarını derinleştirir. Bu sınırların dışındaki bir söylem, bir çıkmaz sokakta terk edilir bu yüzden, çünkü bu söylem Yasa'yı meydana getiren şeyin ona boyun eğmelerin bir toplamından ibaret olduğunu iddia ederek, verili deneyimin sınırlarındaki bir özneyi başka bir yoğunlaşma alanına davet edecek hatta onu baştan çıkaracaktır. Üçüncü strateji ise *temsilin ve tanıma-tanınma (recognition)* ilişkisinin ya da kabul edilme oyununun içerisine girmeksizin hiçbir öznellik iddiamızın olamayacağını onaylamamızı beklemektedir. Bu sorun, efendi-köle ilişkisini nasıl okuduğumuzla ilgilidir. Egemen felsefi paradigmalarda, *temsilin tek ve zorunlu kavrama tarzı*, tanımanın ise tek ve zorunlu öznellik projesi olduğunu kabul etmemizi ister. "Hayır" diyebilen bir Nietzsche figürü olmalıdır burada. Benliğini yeniden icat etmek üzere oluşun güçlerine katılan ve Dionysosça olanın yaşama arzusunu savunan bir *kavramsal kişilik* metnin ortasında *nüks* etmelidir.

Deleuze'ün diyalektik eleştirisinin üç hattını bu üç meşrulaştırma stratejisiyle yapılması gereken bir mücadele açığa çıkarabilir. Meşrulaştırmanın kendi meşruiyeti artık bir sorun olarak karşımızda duruyor.

İki

Manuel De Landa, çizgisel olmayan dinamik sistemlerde bulguladığı kendi kendisine örgütlenen akışların mekân ve zamandaki edimselleşme süreçlerini incelediği *Intensive Science and Virtual Philosophy* adlı kitabında Garfinkel'in bir örneğini ifadenin karşıt uzamları (*contrast space*) problemi açısından derinlemesine işler. Bu örnekte bir rahip ile bir banka soyguncusu konuşmaktadır. Rahip soyguncuya şunu sorar: “*Neden banka soydun?*”. Soyguncunun yanıtı “*çünkü para oradaydı*” olur (De Landa, 2002, s. 130). Burada gerçek bir problem yatmaktadır. Rahibin konuşma uzayında soru'nun bağlamı aslında ‘neden iyilik ya da hayırseverlik yapmadın, neden insanlara yardım eden normal bir insan olmadın da banka soydun...’dur. Soyguncunun bakış açısından mesele, paranın o anda orada bulunması ve başka bir yerde bulunmamasıdır. Yani “*Neden banka soydun?*” sorusu soyguncunun anlam uzayında ‘niçin bir postane, kuyumcu ya da başka bir yer değil de banka soydun’ ile değiştirilir. Peki, bu iki kişi arasında varsayılabilir herhangi bir diyalektik bu diyalogun dönüşmesini, anlam uzaylarının kesişmesini sağlayabilir mi? Yoksa burada zaten bir diyalektik var mı? Rahip ve soyguncu birbirine tümüyle kapalı iki uzay mı yoksa? Üç ihtimal üzerinde durabiliriz. Soyguncu rahibi anlamamış olabilir. Bu durumda rahip anlamak isteyen ama anlaşılmayan olur. Ancak rahibin anlamak istediği hiç de ona anlatılanla çakışmaz; tersine, soyguncunun yanıtı rahibin sorusuna verilen bir yanıt değildir. Öyleyse soyguncunun rahibin sorusunu anladığını ve onun sorusunu dönüştürerek yanıtladığını düşünebiliriz. Soyguncu, ahlaki bir söylemin sınırlarını kurnazca fark etmiş ve onun karşısına taktik ve ekonomik bir söylem çıkarmıştır. Soyguncu, iyilik ve hayırseverlik yapmanın ya da yapmanın bir karşılığını arayan rahibin bu sorusunu tıkar ve yanıtsız bırakan bir karşı söylem geliştirir bu durumda. Rahip, örneğin, bir itiraf bekliyorsa soyguncunun buradaki stratejisi, itirafı bir vicdan azabı ya da çileden uzaklaştırarak, onu eylemin bir olumlamasına dönüştürmektir. İtiraf edilen şeyin bir suç olması beklenirken, soyguncunun yanıtı bekleneni karşılamaz, rahibi tatminsiz bırakır. Soyguncunun yanıtı, bir kez suç olarak belirlenmiş fiili, yargıcın rahip olduğu ikinci bir mahkemede suç olmaktan çıkarır ve ahlaki mahkemeyi terk eder. Üçüncü ihtimal ise rahibin eski bir soyguncu,

soyguncunun ise eski bir rahip olduğu düşünöldüğünde ortaya çıkacaktır. Bu son ihtimal Deleuze'ün diyalektik eleştirisinin odağındaki ismi bu metnin gündemine taşıyacaktır. Bu isim Hegel'den başkası değildir.

Üç

Üç, hareketin tekil ve asal gerilimidir. İki, bir şekilde kapanır; çatışmayı bulgular ve sürdürür ama iki içerisinde kalınarak düşünce devindirilemez. Orta terimi, arabulucusu, uzlaştırıcısı yoksa ne işe yarar ki kör bir zıtlık? Ancak uzlaştırıcı bir orta terim çatışmanın sahte olduğunu ve *çözölmek üzere* ortaya koyulduğunu düşündürür. Antagonizmanın kendisini ve uzlaşmaz pozisyonlar hakkındaki ontolojik tartışmayı yok saymak anlamına gelmez mi bu? Peki, eleştiri tam da uzlaşmazlığın zemininden üretilen bir söylem değil midir? Eleştiri eğer varolanı yeniden üretmek üzere harekete geçirilen bir muhalefet ise bu durum onun “yerleşik değerleri” başka maskeler altında yeniden üretmesiyle sonuçlanır. Eleştiri yerleşik değerlerle yüzleşen bir söyleme dönüşmek istiyorsa, egemen grameri askıya alan bir *kısa devre* yaratmak istiyorsa radikalleşmelidir.

Bu metin, rahip ile soyguncu, köle ile efendi hatta yazar ile okur arasında diyalektiğin ötesindeki bir bağlantı coğrafyasını araştırıyor ve Gilles Deleuze felsefesinin içkinlik düzleminde bu coğrafyayı yakından okumayı deniyor.

Özdeşliğin Ekonomisi

Diyalektiğin ve ikili karşıtlıklara dayalı düşünce sistemlerinin *ortak ve yanlış sorusu* şuydu: Bir kavramın ya da varlığın *farkı* nasıl olur da zıt kavram ya da varlıkla *çelişkisinden* çıkarılabilsin? Örneğin bir insanın iki eli *arasındaki* farkları düşünen birisi sol el üzerindeki yarayı görüp şunu söyleyebilir: “iki el arasındaki fark, birinde yaranın olması diğesinde ise olmamasıdır”. Farkın bu şekilde dile gelmesi geleneksel fark kavramının ötesindeki bir düşünüşün ipuçlarını verebilir. Bu

ifade varlık ve yokluk kavramlarının fark ile içsel bir ilişkisi olması gerektiğini söylemektedir en azından. Ancak iki şey arasındaki farkları düşünmeye çalışırken onların zaten kendilerine özdeş olduğunu kabul etmemizi beklemektedir. Her birinin kendisine özdeş olduğu için farklı olabileceğini söyleyerek farkın geleneksel algısını yeniden üretmektedir. Burada, “arasındaki” ifadesine özel bir önem verilmelidir. Fark, neden Bir’in kuruluşunda, varoluşunda değil de diğeriyle ilişkisinde ve *arasında* açığa çıkmaktadır? Örneğin yara iyileşmektedir, bir süre sonra bir ize dönüşecek ve belki de iz bırakmadan kaybolacaktır. Yara iyileşip, iz bırakmadan kaybolduğunda artık iki el arasında hiçbir fark kalmayacak mı? Sol el kendi içerisinde düşünüldüğünde onu bir özdeşlik olarak görmemizi imkânsız kılan bir takım süreçler yaşamaktadır. Ona hala sol el diyor olmamız onu özdeş kılmaz, buradaki problem eksenli farklılaşma hareketi olarak kendisini sunan bir varlığın dil içerisinde aynı gösterenlere bağlanmasına indirgenemez. Sol eli kendisine özdeş bir şey olarak düşünmek yerine onu bir farklılaşma hareketi, bir fark-oluş, bir *olay* olarak düşünebiliriz. Sağ el de farklılaşma süreçlerini deneyimler ve *aralarındaki* farkı araştırmamızın konusu yapmadan önce bakışımızı başka bir kavrama yöneltmemiz gerektiğini gösterir. Eğer statik nesne kavramını bir anlığına terk eder ve nesnenin bir soyutlama olduğunu düşünürsek olaylardan ve olay zincirlerinden örülü bir ontoloji kendisini gündeme taşır. Bu açıdan sol el üzerindeki yara, aralarındaki farkın göstergesi olmayacaktır. Yara, farktır; kendi içinde farktır (kendinde fark, *differrence in itself*). Farkı kavramak için onu özdeşlik dolayımına terk etmek zorunda değiliz. Deleuze’ün fark ontolojisi bize temsil dünyasının gereklerini karşılayan bir düşünce imgesinin, farkı kendi içerisinde kavrayamayacağını ama onu olumsuz, karşıtlığa, benzerliğe ve özdeşliğe taşıyacağını gösterir (Deleuze, 1994, s. 330,334,335). Öyleyse ortak ve yanlış soru aslında bir tersine çevirmedir, gerçekliği modelleme uğraşında olan ve baş aşağı duran bir yapı olarak kurgulanmıştır. Deleuze’ün diyalektik eleştirisinin ilk hattı işte tam burada belirginleşir. Hegelci diyalektik bu eleştirinin hedefindedir; çünkü o, farkı özdeşlik dolayımında terk eden sistematik bir izlek kurmuştur:

Bu yüzden Hegelci çelişki, farkı sınırlarına taşır gibi görünür, fakat bu izlek özdeşliği, farkın varolması ve kavranması için yeterli koşul haline getirerek farkı özdeşliğe geri götüren bir çıkmaz sokaktır (Deleuze, 1994, s. 331).

Deleuze'ün okuması açısından Hegelci diyalektik, farkı kavrar ama onu çözmek için formüle eder. Sentez adı verilen evrenin taktik pozisyonu, uzlaştırılmak üzere ortaya konan bir çelişki yumağının aslında içsel farkları tabi kılacak bir Yasa'nın egemenliğini talep ettiğini gizleyemez. Öte yandan Hegel, farkın kurucu rolünü en çok vurgulayan düşünürlerden birisidir. Ancak olumsuzlama yoluyla dolayımın olmayan bir fark düşüncesini tümüyle dışlar. Bu dışlamanın kendisi, farkı kendi içinde fark olarak düşünmeyi güçleştiren bir eksen yaratmakla birlikte, farkın ifadesini de kendi içerisinde bulgulamaz:

Diğer bir değişle olumsuzlama evrenselin ana uğrağıdır (moment) ve olumsuzlama ya da evrensel olandaki dolayım bu yüzden evrensel farktır. Bu fark değişken görünüşün *durağan* imgesi olan *yasa* içerisinde ifade edilir.(Hegel, 1977, s. 90)

Deleuze, Hegel ile farkın dolayımına tabi tutulması açısından uzlaşmaz görünmektedir. O, Hegel'i dolaysız olanı çarpıtmakla ve kötüye kullanmakla suçlar (Deleuze, 1994, s. 11). Farkların elindeki otonomiyi tüketen bir özdeşlik mantığı içerisinde kaldığı sürece deneyim sürekli olarak aynılığa mahkûm olacak ve yeni olanın yine olandaki varlığını fark edemeyecektir. Farkı, dolayımına sokmak pahasına evrenselleştiren bu mantık, onu yasanın bir unsuruna dönüştürdüğünde elimizde hiçbir kendinde fark kavramı kalmayacaktır. Bu yüzden iki el *arasındaki* farkı düşünmeye mahkûm kalırız. Sanki her bir el birer soyut nesneymişçesine kendi olay zincirlerinden sökülmiş, soyutlamanın ve özdeşliğin sınırlarında kapatılmıştır. Oysa fark, dışlayıcı ve izole edici bir eksen değil oluşun dünyasında ontolojik anlamını geliştirebilir. Eller birbirine çarpacak ve *alkış* ortaya çıkacaktır; bu, Deleuze felsefesinde oluşun anlamını düşündürecek bizlere. Alkış içerisinde ellerin tekrar tekrar birbirine çarpması ve her çarpmada yaralı elde küçük bir sızının oluşması ve bunun gibi öngörülemez sayısız minör olay potansiyeliyle dolu bir oluş coğrafyasında özdeşlik, somut olanı anlamak için yetersiz ve soyut bir kurgu olarak kalır. Önce özdeş olanın verili olduğunu kabul etmek ve sonra farkı, özdeş olanların farkına indirgemek oluşun sahnesinde anlamsızlaşır. Eğer sol eli ve sağ eli, özdeşliğin ekonomisi içerisinde düşünürsek onlar bir araya gelemezler soyutlamalara dönüşürler. Özdeş olan eller alkışlayamaz; çünkü eller birbirine her çarptığında ortaya çıkan ses gibi onların *aralarındaki* mesafe de değişir. Alkıştaki yinelemeden ortaya çıkan

şey, Aynı olan değildir, gerçek bir fark olarak *ritim*'dir. Bu farkın varoluşu, herhangi bir özdeşliğin ya da evrensel olumsuzlamanın dolayımına ihtiyaç duymaz. Alkıştaki ritim, ellerin çarpma şiddetine, temas eden yüzeylere ve açılara göre farklılaşacaktır. Her biri farklı olan, farklılaşma hareketi içerisindeki olaylar olan bu seslerin bir aradalığına ritim dediğimizde aslında özdeşliğin ne ölçüde hatalı bir kurgu olduğu daha da görünür hale gelir. Özdeşliğin ritmi yoktur, ritmin de özdeşliğin ekonomisinde hiçbir anlamı; çünkü ritim içkinliktir.

Peki, niçin özdeşlik ifadeleriyle doludur dilimiz? Fark, içkin ve kurucu bir farklılaşma süreciyken neden evreni ifade etmenin soyut ve kategorik zemininde sıkışır hakikat arzularımız? Burada özdeşliğin ekonomik mantığıyla gramerin hiyerarşik yapısını arasındaki suç ortaklığına odaklanmak gerekir. *İki el arasındaki fark* ifadesi söz dizimi açısından bir ipucu vermektedir aslında. Fark, sanki hep sonradan ortaya çıkan ve “arasındaki” kelimesini tamamlayan bir yan unsur gibi dile getirilir. Gramer, özne-nesne, eril-dişil gibi ikili koordinatları yapılaştırırken, öncelik ve sonralık, aktif ve pasif gibi kipleri de zamansal ve mekânsal olarak düzenler. Artık farkı, özdeş olan şeylerin dışsal farklarına indirgeyecek düzeneğin bir parçası hazırdır. Evrene bu şekilde baktığımızda, yani yalnızca gramerin homojen ve tutarlı düzlemiyle yetinen bir bakış açısına yerleştiğimizde ne güçlerin çatışmasının somut bir anlamını ne de olayların dayanışma halindeki zincirini görebiliriz. Hâkim gramerin dayattığı evren kurgusu içerisinde iki el de verilidir. Verili olmaları onların önceden form kazanmış olarak kavranmalarını sağlar ki bu durumda özcülüğün çıkmazlarında yitiririz farkları. Sanki eli belirleyen bir öz varmışçasına onu bir idea'dan çıkarsayarak sabitleştirmemiz beklenir. Ancak sabit şeyler arasında dışsal farklar ileri sürülebilir, olaylaşma halindeki evrende ise farklılaşma-yineleme oyunu içerisindeki eller öngörülemez bir şekilde birer yumruğa, alkışa, belki bir gölge oyunu içinde kuşa ya da imkânsız görülen bir başka olaya dönüşebilir. Belki de banka soyguncusunun demir parmaklıklara tutunmuş elleridir bunlar ya da rahibin bir itiraf anında, birbirine kavuşturarak otoritesini pekiştirdiği eller. Yazarak evrilebilirler, bir yazıya dönüşebilirler.

Özdeşliğin ekonomisi elleri mumyalar ve hareketsizleştirir. Bu düzlemde kaldığımız sürece farkları dolayımına tabi tutmaya mahkûm oluruz. Aslında iki el arasında benzerlik olduğunu varsaydığımız için onlar arasındaki farkı düşünmekteyizdir. Deleuze'ün *The Logic of Sense*'de evrene bakmanın

iki uzlaşmaz yolu olarak ifade ettiği bakış açılarından birisi benzerliği, farkı belirlemenin yani dolayımın koşulu haline getirerek özdeşliğin ekonomisini yeniden üretir (Deleuze, 1990, s. 261). Bu bakış açısı “yalnızca benzer olanlar farklıdır” formülünü kullanır ve eller arasındaki farkı (yara ve izi) benzerlik ekseninde tüketerek onları aynılaştırır. Tam da tersine çevrilmesi gereken yaklaşım budur. Diğer bakış açısı bu tersine çevirmeyi mümkün hale getirerek “yalnızca farklı olanların benzer olabileceği”ni ifade eder. Eller, farklılaşma sürecinde önceden belirlenmemiş, önceden biçimlendirilmemiş olay potansiyelleriyle düşünüldüğünde hâkim gramerin ve dogmatik düşünce tarzlarının özdeşlik ve benzerlik gibi ilkelerinin sınırlarında kavranamayacak kapasitelerle kendilerini ifade ederler. Sol el, sağ elle benzerlik taşıyabilir ama el kavramında ortak olmalarından dolayı değildir bunun sebebi; zaten farklı oldukları için benzer olmaları mümkündür. Aynı olanların birbirine benzediğini söylemek bu yüzden saçmadır.

Diyaletik düşüncenin dinamizmi mümkün kılmak adına farkı dolayım içerisinde kaybettiği, Hegel felsefesinin diyaletik kurgusunda ise onu çelişki yoluyla dışsal farklara dönüştürdüğü düzlem, özdeşliğin dünyasına bir geri dönüşle paralellik gösterir. Kendinde fark’ı düşünmek isteyen bir felsefi tavr için bu dünya radikal bir eleştirinin konusu haline gelmelidir. Temsilin global mantığı sorunsallaştırılmalı ve olumsuzlamaya yakından bakan ikinci eleştiri eksenini bu çizgide harekete geçirilmelidir.

Efendi-Köle ve Olumsuzlama

Peki, nedir Hegel’in sözünü ettiği Yasa? Büyük harfle yazılan ve içerisinde farkların ifade edildiği söylenen Yasa, tek tek şeyleri bir arada tutan Gücün ilkesi midir? Eğer öyleyse her yasa gibi buradaki de ister doğa yasası ister hukuki bir söylemle geliştirilmiş bir yasa olsun, kendisine tabi olan olay ve fenomenleri kapsayacak tabi olmayanları ise dışlayacaktır. Fark ile Yasa’nın karşılaştığı düzlem, olabilecek en ilginç kavramsal çarpışmalardan birisini sahneler. Değişken görünüşün durağan imgesi olarak Yasa, olumsuzlamanın evrensel dolayımıyla kurulabilirken, oluşun saf ifadesi olan farkı nasıl ifade edecektir? Onu kendi unsurlarından birisine dönüştürdüğü anda ürkütücü bir eşitsizlik oluşur ve *egemen bir terim ile tabi bir terim* arasında verili bir

hiyerarşik ilişki kurumlaşmaya başlar. Diyalektiğin evrende görmek istediği dinamizmi, hiyerarşik düşünüşün sınırlarında yitirmesinin sebebi bu çizgide aranmalıdır.

Sözü edilen hiyerarşik yapılanış şu soruyu sormamızı gerektirir: Köle ile Efendi arasındaki tanıma (*recognition*) ilişkisi açısından olumsuzlamanın işlevi nedir? Tanıma-tanınma süreci öncelikle bir eşitsizlikle kurulur. Birisi tanıyan ya da tanımaya mahkûm olan diğeri de tanınan ya da tanınmaya erişen bir güç şeklindeki ayırım ortaya çıkacaktır (Hegel, 1977, s. 113). Aslında tanıma ve kabul ilişkisi bir tür karşılıklıdır ve burada söz konusu olan simetri, güçlerin Yaşamın kendisini nesne edinmeleriyle daha da belirginleşir. Bu güçlerin bir ölüm-kalım mücadelesine girmeleri gerekecektir. Öz-bilinçler arasındaki bu mücadelede ölüm riskini alamayan, bir kişi olarak tanınsa bile, bağımsız bir varoluşa sahip olamayacaktır. Kendisi için varolacak olan öz-bilinç, ancak tanıma sürecinden “tanınan” olarak çıkacak olan efendidir. Oysa köleye düşen rol, bu süreçte yalnızca başkası için varolan ve “tanıyan” olmaktır (Hegel, 1977, s. 115). Egemen terim ile tabi terim arasındaki ilişki, başlangıçtaki ölüm-kalım mücadelesinin hakikiliğini sürekli tehdit eden bir uzlaşma zeminini dayatır. Rahip ile banka soyguncusu arasındaki ilişkiyi tam da Efendi ile Köle arasındaki tanımaya dayalı mantığı iptal eden bir başka durum olarak düşünebiliriz. Rahip, banka soyguncusundan onun rahip olduğunu tanımasını istemekte ancak istediği tanımaya ve tatmine erişememektedir. Yani, banka soyguncusunu istediği söylem alanına, itirafın ve vicdan azabının dünyasına sokamamaktadır. İkinci ihtimali göz önünde bulundurursak soyguncu rahibin söylem alanını kendi pratik eylem olumlaması için dönüştürmekte ve karşılıklılık ilkesinin mümkün kanallarını tıkamaktadır. Çözülemez bir asimetri meydana gelmektedir artık; öz-bilinçler olarak düşünsek de birinin bağımlı diğeri bağımsız bilinç olduğunu söyleyemeyiz. Egemen ile tabi olanın verili hiyerarşisini çözen bir söylem alanı soyguncunun stratejisinde bir gelişim dinamiği yakalamıştır. Aralarındaki ilişki tanıma olmadığı gibi tanımamaya da benzememektedir. Çünkü Efendi-Köle diyalektiği her tanıma ilişkisinde bağımsız bir bilinç olarak tanınmayan bir olumsuz zorunlu olarak barındırır. Ancak, rahip ile soyguncu ne birbirlerini tanımaktadırlar ne de tanımamaktadırlar. Onlar ölüm-kalım mücadelesinin asla bitmediği bir sahnede güçler arasındaki başka bir ilişkinin ifadeleridir. Rahibin rolü doğrudan doğruya efendininkiyle, soyguncunun rolü de köleninkiyle çakışmaz. Ancak üçüncü ihtimal buradaki sorunu güçleştirmektedir. Peki ya rahip eski bir soyguncu, soyguncu da eski bir rahipse bu sahnedeki güçlerin ilişkisi nasıl betimlenecektir?

Deleuze'ün Hegel'e yönelik eleştirisinin ikinci eksenini, ölüm-kalım mücadelesine giren güçlerin aslında farklılaşmamış olması açısından güçlü bir itiraz ortaya atar:

Hegelci efendi imgesinin altında her zaman köleyi buluruz. (Deleuze, 1992, s. 10)

Hegel'in 'belirlenimin değiş-tokuşu' dediği ve *Phenomenology of Spirit*'in *Force and Understanding* bölümünde incelikle işlediği bir sorun burada kendisini hissettirmektedir: Gücün içerik ve form açısından farklılaşma uğraklarının bir yasası var mı? Zorlayıcı güç ve zorlanan güç arasında bir ayırım yapabilmemize rağmen, farklılaşmanın form açısından geçerli ama içerik açısından belirsiz kalmasının sebebi ne olabilir? Aslında Hegel'in buradaki çabası Gücün kendisini bir yasa olarak belirleme ve onun kendisini ifade edişinin dışında bir varlığın aktüel olamayacağını göstermektir. Böylelikle kendinde-olanın katı duvarları ontolojik açıdan bilincin hem kendi-için hem de öteki-için şeklinde açığa çıkan aynı organik bütünlüğü içerisinde bilinç-için anlamını bulabilecektir (Hegel, 1977, s. 90). Şimdi karşımızdaki soru şudur: efendi ve köle, kendi belirlenimlerini edindikleri anda onları değiş tokuş etmeye götüren, aynı Güç ilişkilerinin birer nesnesi değiller midir? Yani köle ve efendi Gücün yasası açısından farklılaşmamış birer pozisyon olarak kalmazlar mı? Öyleyse efendiyi belirleyen ilke, değiş-tokuşun ekonomisi içerisinde köleye transfer edilebilir ve özneyi belirleyen efendinin pozisyonu bilincin kendi evrimi içerisinde farklılaşamaz. Farklılaşabileceği tüm eksenler güçlü ve güçsüz terimlerin, karşıtların uzlaşabileceği bir mutabakat düzlemini varsaydığı için belirlenimin antagonist ilkelerini dışarıda bırakır. Örneğin Hegel için aktif bir Güç ile pasif Güç çatışır fakat bu çatışma farklılaşmanın belirlenimle ilişkisini Gücün Yasasına kaydederek gölgeler.

Hegel, efendiliği kurucu bir olumsuz olarak düşündüğünde ve boyun eğdirmenin öznesi olarak belirlediğinde tabi ile egemen arasındaki değiş-tokuşun ekonomisi yine işlemeye başlayacaktır (Hegel, 1977, s. 116). Sonuçta ortada tek yönlü ve eşitsiz bir tanıma ilişkisi vücut bulur. Karşılıklılık, zorunlu olarak eşitliği getirmez, *tek yönlü bir karşılıklılık* paradoksal görünse de diyalektik olumsuzlama açısından somut bir harekettir. Köle, nesnelere işlemeye başladığında

çalışması yoluyla ve onlar üzerindeki dönüştürücü gücünü ve eylemini bilincine yansıtmasıyla içinde bulunduğu *bağımlılık alanından bir kaçış imkânı* yakalayacaktır. Oysa efendinin nesnelere üzerinde böyle bir dönüştürme gücü olmadığı için köle aracılığıyla nesnelere tüketimiyle ve haz deneyimiyle sınırlanacaktır. Kölenin pozisyonu gittikçe karşıtına dönüşmeye başlar böylece ve bağımlı bilinci hakiki bir bağımsız bilince giden bir evrimle kırılır. Efendi'nin mutlak bir belirleniminin olmayacağını, karşıt öz-bilinçlerden tabii olanın doğal dünyayla girdiği maddi ilişkide dönüştürücü gücü ve emeği yoluyla farklılaşabileceğini gösteren bu diyalektik, kölenin stratejisinin zaferini mi betimlemektedir? Toplumsal bilincin bağımsız bir formunu kazanabilmek için olumsuzlamanın dolayımından geçmek zorunda olduğumuzu, başka bir öznellik projesinin mümkün olmadığını mı göstermektedir? Bu durumda herkes daha sonradan gerçek zaferi edinecek olan kölenin konumunu seçecektir. Öyleyse kölesiz bir efendi, efendisiz bir köle olmayacağına göre belirlenimler değiş-tokuş edilebilir. Efendi, köle olarak belirlenebilir ve köle de efendi olarak. Zaten kendisi tanınmayan ve tanımaya mahkûm bir bilinç tarafından tanınmanın hayal kırıklığı, efendi için yeterlidir. Ancak bir ölüm-kalım mücadelesinde olması gereken ihtimallerden biri bu sahnede hiç gündeme gelemez. Güçlerden birisinin diğerini öldürdüğü bir durum da söz konusu olmalı. Rahip ile soyguncunun ilişkisi bu açıdan Hegel'in sözünü ettiği değiş-tokuş edilebilirliği yadsır görünmektedir. Soyguncu kendi belirlenimini karşıtını olumsuzlayarak edin(e)mez. Çünkü böyle bir olumsuzlamayı yapabileceği herhangi bir çakışma, simetri ve iletişim kanalı yoktur. İsterse soyguncu eski bir rahip olsun ya da rahip eski bir soyguncu olsun, onlar birbirlerine dönüşmezler. Güçlerin hakiki çatışma sahnesinde uzlaştırılmayanın simgeleri olarak okunabilir ilişkileri. Rahip sanki sonsuz bir dizi içerisindeymiş gibi sorularını devam ettirebilir: “neden para çaldım peki?”, soyguncunun buna yanıtı muhtemelen şu olur: “çünkü bankadaydı”.

Bu türden bir değiş-tokuş edilemez asimetri teması, Deleuze'un Nietzsche okumasında da hissedilir. Nietzsche'nin efendi ve köle pozisyonları, Deleuze'un oyunlaştırma (*dramatisation*) adını verdiği bir bakış açısıyla sunulur. Oyunlaştırma yoluyla her ifade onu dile getirmeye muktedir olan perspektifle, güç derecesiyle ilişkilendirilecektir. Bu açıdan “sen kötüsün öyleyse ben iyiyim” ifadesini kim dile getirebilir? sorusu sorulmalıdır. Buradaki “kim” doğrudan doğruya özneyi sormaz, öznenin içerisinde geliştiği güç kapasitesini belirler. Deleuze, bu ifadeyi *kölenin temel formülü* olarak belirler (Deleuze, 1994, s. 119). O, düşmanca bir dünya tasarlar ve olumsuzlamayı ilke edinir. Yani Nietzsche'nin köle figürünü üreten güç derecesi, yalnızca bir başka varlığı

olumsuzlayarak kendi değer birikimini yaratabilir. Kendi eyleminden üretebileceği hiçbir yaşam ifadesi yoktur; var olmak için karşıtlık kurmak zorundadır. Bu açıdan, Hegel'in efendisi ve kölesinin belirlenimlerini değiş-tokuş edebilmesi kadar kritik olan bir diğer şey birbirlerini olumsuzlamaksızın var olamamalarıdır. Zaten birbirlerini öldürememelerini de bu durum açıklar. Her ne kadar bağımsız olursa olsun efendinin bilinci de kölece bir olumsuzlama tarzına bağlıdır. Efendi ve köle farklılaşamazlar, aynı olumsuzlamanın iki yüzüdürler. Madalyonu ters çevirdiğinizde yine de elinizdeki gümüş bir madalyondur. Kölenin gücü, kendi "iyiliğini" muhtemel bir ötekinin "kötülüğünden" çıkarsayan katmanlarda yuvalanmıştır. Ancak Nietzsche'nin efendi kavramı değerın tümüyle farklı bir kaynağından seslenir. Efendinin formülü "ben iyiyim, öyleyse sen kötüsün" olacaktır. Kölenin yaptığı bir tersine çevirmedir ancak bu bir değiş-tokuş değildir. Nietzsche'de Efendi kendi beninden başlar, köle ise bir ben-olmayandan yola çıkarak diyalektik bir olumsuzlama arayışındadır. Nietzsche'nin efendisi bu açıdan değerın kaynağı bakımından olumlayıcı bir güç derecesine aittir. İşte sözünü ettiğimiz asimetri, güçlerin belirlenimlerini değiş-tokuş edemediği, uzlaşamadıkları bir düzlem oluşturur.

Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*'de hınc (*ressentiment*) kavramının Nietzsche felsefesinde gücün negatif kavramıyla ilişkisini formüle ederken diyalektiği bir *ideoloji* olarak okur. Hınc bir olumsuzlamadır ama çifte bir olumsuzlama. Belleği izlerle dolu kölenin ahlakı, üzerine inşa edildiği temel bir olumsuzlamayla kendisini sunar:

Hıncın (*ressentiment*) dolu insan bir ben-olmayı düşünmeye ve ardından sonuçta kendisini bir benlik olarak ortaya koyabilmek için bu ben-olmayanla karşıtlık kurmaya ihtiyaç duyar. Bu, kölenin garip kıyasıdır: köle, bir olumlama görünüşü üretmek için iki kez olumsuzlamaya ihtiyaç duyar. Biz çoktandır, kölenin kıyasının felsefede oldukça başarılı olduğu formun farkındayız: *Diyalektik*, hıncın (*ressentiment*) ideolojisi olarak diyalektik (Deleuze, 1992, s. 121).

Varlığın hareketi sorununu olumsuzlama yoluyla temellendiren ve kavram ile gerçekliğin özdeşleşiminde çözüm bulan Hegel için hem Töz hem de Özne olarak kavranabilen varlık, Olumsuzun tüm belirlenim tarzlarına sızdığı bir sahneyi betimler (Hegel, 1977, s. 10, 14, 19, 33,

37). Bu sahneden olumsuzlamayı kaldırırsak tüm diyalektik süreç hareketini yitirecektir. Amaçsal etkinlik olarak tanımlanan akıl, bu süreci negatifin koşulladığı aşamalar üzerinden deneyime dönüştürmeye mahkûm olur (Hegel, 1977, s. 12). İşte asıl mesele de burada ortaya çıkar. Güç ve değer kaynağı açısından ne köleye ne de efendiye *özgü* bir belirlenime erişilemez. Hem efendi hem de köle aynı olumsuzlama ilişkisini başka maskelerle ifade ederler ancak maskelerini değiştirmeleriyle yüzlerini değiştirmeleri birbirinden farksızdır. İkisi de bir ben-olmayanı düşünerek başladıkları mücadeleden olumsuzun uğrakları olan pozisyonlarını değiştirerek sıyrılırlar.

İkinci eksenindeki diyalektik eleştirisinin bir diğer önemli varyantı diyalektiğin soyut bir kavramsal harekete dönüşmesine dayanır. Deleuze bu eleştiriyi, Bergson'un doğa farkları ve derece farkları arasındaki ayrımını yeniden okuyarak geliştirir. Doğa farkları kavramı Deleuze için olumsuzlamanın tahakkümüne direnmenin bir yolunu sunar:

Bergson'un projesinin kalbi, doğa farklarını tüm olumsuzlama biçimlerinden bağımsız bir şekilde düşünmesidir: Varlıkta farklar vardır ancak olumsuz hiçbir şey yoktur. Olumsuzlama her zaman oldukça genel olan soyut kavramlar içerir. (Deleuze, 1998, s. 46)

Soyut kavram hareketi olarak diyalektik, zıtlıkları farktan değil de farkı zıtlıklardan çıkarsadığı için aralarında hatalı bir geçiş kurgular (Deleuze, 1998, s. 44). Hegel'in sözünü ettiği değiş-tokuş edilebilir olma hali belki *derece farkları* açısından anlaşılabilir ancak söz konusu olan *doğa farkları* ise onlar, kendinde fark'ı üretecek bir bakış açısına esin verirler. Deleuze'ün eleştirisinin radikalleştiği hat, işte bu ikinci ekseninde, varlığın hareketi sorununu Hegel'in ortaya koyduğundan başka türde formüle etme girişimiyle ilk işaretlerini verir. Varlığı ne Özdeşliğin ne de Olumsuzun dolayımına terk etmeksizin, onu hiçbir ontolojik aşkınlık fikri altında gölgelemeksizin içkinlik olarak nasıl düşünebiliriz? Spinozacı çizgideki bu içkinlik fikri, her varolanı kendi gücü açısından anlamaya ve bu gücü dile getirmeye muktedir olduğu ifadelerle ilişkilendirmeye dayalı bir kavram olan oyunlaştırmanın Nietzscheci vurgularıyla tutarlılık gösterir. Bu ekseninde Bergson, varlığın hareketi sorununu olumsuzlamaya mahkûm olmadan ortaya koyabilmenin ipucunu verir. Olumsuzlamaksızın, negatife boyun eğmeksizin varolmanın yolları tümüyle tüketilmiş olamaz.

Kendi değerini üretmek için bir düşmana ihtiyaç duymayan olumsuz ilke, ontolojik açıdan varlıktan sökülüp atılamaz. Tanıma ve olumsuzlama kiplerinden radikal bir sıyrılış, temsilin kendisine yönelik eleştirinin kaçınılmaz olduğu üçüncü bir eksen hareketine geçerir.

Temsil

Temsil (*representation*) sorunu Deleuze'ün “-re” önekiyle kurulduğunu söylediği bir gerçeklik modellemesinin yaşam üzerindeki hakikat iddiasından doğar (Deleuze, 1994, s. 57). Sorunun kaynağında temsil eden ve temsil edilenin ilişkisi hakkındaki soyutlayıcı bir bakış açısı vardır. Temsil eden, temsil ettiği şeyin dışında nasıl var olabilir? Temsil, doğrudan doğruya aşkınlık üzerine kurulu bir dünyayı deneyimin mutlak limiti olarak mı ortaya koymaktadır? Temsil edilemeyen bir gerçeklik ve deneyim mümkün değil mi?

Nietzsche'nin yırtıcı kuş metaforu, temsil sorunu açısından eylem ile özne arasındaki bölünmenin yarattığı bir paradoksu bulgular (Nietzsche, 2009, s. 31). Yırtıcı kuşun avına yönelmesi, kuzuyu kapması hangi bakış açısından zalimce ya da kötüdür? Kölenin bakış açısı burada karşımıza çıkar ve yırtıcı kuş ile kuzuyu kapma eylemi arasında bir ayrım geliştirir. Eyleminden ayrı bir özne varmışçasına yırtıcı kuşu suçlayabilmek için, vicdan azabının nesnesi kılabilmek için bir hakikat alanı oluşturur. Oysa Nietzsche'nin efendi figürünün bakış açısından yırtıcı kuş ve onun eylemi arasında bir ayrım mümkün değildir; yırtıcı kuş kuzuyu kapma eyleminin kendisidir. Kölenin temsil mantığı, eyleminden bağımsız özneler yaratarak işler. Deleuze'ün yorumu, reaktif güçlerin hınç üzerine kurulu bakış açılarının tam da *temsili* bir *kurgu* olarak gücün kendisine dayattıkları yönündedir. Reaktif güçler ahlaki kurgular yoluyla bir gücü yapabileceklerinden kopartarak, onu suçlamanın ve vicdanın alanında yoğunlaştırırlar (Deleuze, 1992, s. 123). Çünkü reaktif güçlerin yaşamla ilişkisi bir sınırlama ve karşıtlık kurma yönünde gelişir ve tarihsel zaferlerine eylemi, hakikat kurguları yoluyla baskılayarak ulaşırlar. Gerçekten de reaktif güçlerin kendilerinden üretebilecekleri hiçbir değer ve eylem kapasitesi yoktur; onlar aktif güçlerin eylemleri üzerindeki bir şiddet yoluyla var olabilirler. Bu şiddet temsilden başka bir şey değildir. İşte bu eleştiri hattı diyalektiğin ve Hegelci diyalektiğin temsil sorunu üzerinden yeniden okunması gerektiğini

bulgular. Ama daha da öteye giderek diyalektik düşüncenin kendine özgü temsil mantığının bir soykütüğünü de talep eder. Hegel'in köle ve efendi figürleri belirlenimlerini deşış-tokuş edebildiklerinden güç ve eyleme bakış açıları farklılaşmaz. Yırtıcı kuş Hegel'in efendisi için olduğu gibi kölesi için de eylem ve özne ayrımı içerisinde düşünülebilir. İster bağımlı isterse bağımsız olsun öz-bilinç temsiline dünyasını terk edemez. Tanıma-tanınma ilişkisinin dışında başka bir öznel ve bilinç düşüncesini tümüyle dışlar. Deleuze'un Nietzsche yorumunda kölenin güçle ilişkisi tanıma ve temsil üzerinde gelişir; köle, kendisini bir efendinin hükmü içerisinde düşünür ve güç istencini de yalnızca bir tahakküm ve egemenlik arzusu olarak belirler (Deleuze, 1992, s. 11). Nietzsche'nin köle figüründe gücün hiçbir olumlu anlamı olamaz. Saf bir eylemin onda bir karşılığı yoktur ve bu yüzden eylemi baskılayan bir özne inşa etmeye ihtiyaç duyar. Kendi sınırlarına gidemeyen, yaşamı olumlamayan ve değerler üretemeyen bir pozisyon içerisinde temsiline şiddetini bedenlere transfer eder. Tam da bu çizgi, Hegelci efendi ve kölenin aslında reaktif güçlerin birer temsilcisi olduğunu açığa çıkarır. Ne efendi ne de köle, gücün olumlu bir anlamını icat edemezler; uzlaşya eriştiklerinde gücün mümkün somut karşılıklarını tüketmişlerdir.

Deleuze, temsiline bir *yanılsama, aşkınsal bir yanılsama sahnesi* olduğunu ifade eder (Deleuze, 1994, s. 334). Bu sahnede oyunlaştırılan fikirler değildir, yalnızca onların soyut ve cansız imajlarıdır. Deleuze'un felsefe sahnesi ise problemler üzerinde kuruludur ve onlar ile fikirler arasındaki ilişkinin oyunlaştırılmasını arzular. Eleştirinin radikalleştiği üçüncü çizgi, tam da burada fikirlerle problemler arasındaki yakın ilişkinin diyalektik tarafından *ihmal edildiğini* tespit eder. Deleuze, diyalektiğin problemleri önermelere dönüştürerek tükettiğini, karşıt ve zıt önermeler yoluyla *ideal nesnelligi* soyut bir çatışma zeminine taşıdığını düşünür (Deleuze, 1994, s. 203). İşte bu sahne, negatife tahakkümünü pekiştirir ve yüzyıllar süren bir tersine çevirmeyi meşrulaştırır. Problemlerin önermelere dönüştürüldüğü bu tarz bir düşünce imgesi diyalektiğin kendisinden doğar ve Hegel felsefesinde zirveye ulaşır.

Her temsil ilişkisinde üç öge ayırt edilebilir: temsil eden, temsil edilen ve temsiline kendisi. Eğer yırtıcı kuşun zalim ya da kötü olduğu ileri sürülüyorsa burada temsil edilen "kötülük" için bir temsil eden gereklidir. Peki, kötülüğü temsil edecek olan şey eylemin kendisi olabilir mi? Örneğin birisi "kuzuyu kapma eylemi kötülüktür" diyorsa temsiline mantığı bu eylemin failini devreye sokmayı

gerektirecektir. Eyleminden soyutlanan yırtıcı kuş aslında temsil hiyerarşisinde temsil eden maskesiyle karşımıza çıkar. Ancak artık temsil ettiği şey kendi eylemi bile değildir yalnızca *eyleminin bir kopyası olarak kötülüktür*. Kölece bakış açısından saf bir eylem ifadesi kendi anlamını yalnızca bu üçlü hiyerarşi içerisinde bulabilir, bu yüzden kölenin ayırım yapma gücü yalnızca soyutlamaya dayanır.

Rahip ile banka soyguncusunun monoloğu-diyaloğu bu temsil mantığını aşındırmak üzere yeniden harekete geçirilebilecek bir ilişki dinamiğini gündeme getirir. Rahip aslında Nietzscheci reaktif güçlerin ekseninden hareket etmektedir. Banka soyguncusunun banka soyduğunu bilmektedir ama onu ahlaki bir evrene çekmek istemektedir. Ondan bir itiraf bekliyor olabilir ya da ondan beklediği asıl şey, eylemini kötülükle ilişkilendirebileceği bir temsil alanına girmesidir. Ancak banka soyguncusu eylemini olumlamaya devam etmekte, eyleminden ayrılmaya direnmektedir. Herhangi bir aşkın değerle ilgilenmez; para ve banka arasındaki somut ilişkiyi bir zırh olarak kullanır. Neden? gibi zor bir soruyu çift anlamlılığı içerisinde belirsizleştirir. Kendi eylemini, bu eylem ne olursa olsun, olumladığı düzlemi terk etmeye yanaşmaz ve eylemine *kurgular* açısından bakmayı kabul etmez. Soyguncunun pozisyonu aslında ne Hegel'in köle ve efendisinininkiyle ne de Nietzsche'nin kölesinin durumuyla çakışmaz. O, eyleminin olumlanışından kopmadığı ve değerini kaynağını kendisinden vererek türettiği sürece Nietzsche'nin efendi figürünün bir ifadesi olarak okunabilir. Onun, kendi eylemine sahip çıkması ahlakçıları öfkeli kılacak, rahibi ise *çileden* çıkaracaktır.

Deleuze'ün Nietzsche'deki köle ve efendi figürlerine yönelik yaratıcı okumasının siyaset felsefesi açısından önemli bir bulgusu vardır ki bu nokta Nietzsche'nin sıklıkla faşizmle ilişkilendirilmesine yaptığı açık itirazlara derinden destek veren örtük bir aksiyom olarak işler:

Bu anlamda totaliter rejimler yalnızca boyun eğdirdikleri halklardan dolayı değil fakat en önemlisi ürettikleri 'efendiler' tipinden dolayı köle rejimleridirler (Deleuze, 1992, x).

Totaliter rejimlerin ürettiği efendi tipiyle Nietzsche'nin efendi figürü arasında doğrudan bir bağ kurmak gerçekten de Nietzsche felsefesi açısından imkansızdır. Nietzsche'nin efendisi kendisine tabi olacak, boyun eğecek bir düşman arayışı içerisinde değildir, kendi eyleminin olumlanması yoluyla değer üretme arzusunu güçlendirmenin peşindedir. Banka soyguncusu da basitçe hırsızlığın övgüsünü yapmaz daha da öteye geçer eyleminin adlandırılmasına, ahlaki kurguya dâhil edilmesine izin vermez.

Deleuze'nün temsil eleştirisinin diyalektik düşünceyi ve Hegel felsefesini de kapsayacak şekilde genişlemesi aslında bu eleştirinin hiyerarşik düşünceye yönelik yıkıcı hareketinin bir parçası olarak da okunabilir. Bu açıdan postmodernizmin klasik temsil eleştirisinden ayrılan radikal bir eleştiri söz konusudur. Postmodernizmin temel eleştirisi temsilin yarattığı bölünmeyi gündeme getirirken hiyerarşinin katmanlaştığı yüzeyleri unuttur ve aslında dikeyi yatayla takas eden ama hiyerarşinin yatay pozisyonlarını göz ardı eden bakış açılarıyla yetinir. Deleuze'nün stratejisi ise –re önekiyle kurulan bu temsil dünyasının içerisine temsil edilemeyen bir başka ajanı “tekrar (-repetition)” göndermektir. Tekrar ya da yineleme fikri bizi hem özdeşliğin tuzaklarına karşı farkın içsel dinamiğine bağlayacak hem de temsilin (-representation) dünyasını içeriden çözme imkânlarını çoğaltacaktır. Aslında bir bastırma (-repression) olan temsil kipine indirgenemeyen somut deneyim alanlarının tüketilemezliği ve öngörülemezliği artık kayıtsız kalınamayacak yeni bir felsefe sahnesini düşlemektedir. Deleuze söz konusu sahnenin kavramsal repertuarını, Guattari'yle birlikte psikanalizin kurucu unsurlarına yönelik bir diğer eleştiri yoluyla genişlettikleri *Anti-Oedipus*'ta, arzunun doğasını negatife, Yasa'ya ve eksikliğe doğru kodlayan temsil mantığıyla mücadele etmek üzere harekete geçirir:

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

Arzunun geleneksel mantığının en büyük hatası onun ifadelerini ona aşkın bir takım kodlarda araması ve böylece arzunun öznesi ile nesnesinin, sıkıştıkları mesafede, üretici fonksiyonları yok saymasıdır. Psikanaliz, sahip olmak ve olmak arasında bir çıkmaz sokak yaratmış ve normal ile anormalin karşıtlığını tüm cinselliği kodlamak üzere harekete geçirmiştir. Artık ailesel üçgende temsil edilmeyen hiçbir arzu ifadesinin bir anlamı kalmamıştır. Arzunun doğası olarak eksikliği belirleyen aşkın yaklaşım bu eksikliği kapatmak için kimi zaman Oedipus'u kimi zamansa Yasa'yı devreye sokacak ancak eksikliğin aslında toplumsal olarak planlanmış bir dizi düzenlemelerle örgütlendiğini gizleyecektir (Deleuze&Guattari, 1994, s. 53). Yırtıcı kuşu temsil ettiğimiz anda nasıl ki eylemle özneyi birbirinden koparıyorsak arzuyu da temsil eden bir yaklaşım onu, toplumsal bir güç olarak okumak yerine anne-baba-çocuk üçgeninde dondurur. Sonuçta elimizde kalan, tümüyle negatif ve soyut bir kavramdır; kendi arzularının gerçek olduğunu iddia eden birisi ise şizoid akışlar ve paranoid akışlar arasındaki paralel olmayan dinamikleri fark edecektir yani arzularının üretken olduğunu ve gerçekliğin üretici bağlantılarının kolektif düzenlemelerle sağlandığını dile getirecektir. Ancak, bu dinamikler ve düzenlemeler temsilin dünyasında değil, ifade kiplerinin saf açılımında gelişim gösterirler. Bu yüzden ne fantezi ne de kurgu olan bir başka düzenlemede ısrar edilmelidir. İşte bu ısrar, oluş düşüncesinin kendisini temsilin yarattığı bölünmeleri iptal etmeye, arzunun olumlu ve üretici bir başka düzenlemesinin siyasal anlamını icat etmeye götürür. Deleuze ve Guattari'nin *A Thousand Plateaus*'da gündeme getirdikleri *hayvan-oluş* eksenine asla temsil edilemeyen, taklit ya da benzerlik ilişkisine indirgenemeyen bir gerçeklik fikrini, bir karşılaşma fikrini yaratır (Deleuze&Guattari, 1988, s. 238). Burada söz konusu olan ne simetrik bir çakışma ne de hayvan-olmaktır. Mesele, yeğlilik alanlarında henüz aktüele gelmemiş, birey öncesi süreçlerin deneyimleridir. Ancak bu deneyimler temsil edilemezler; çünkü sınırları belirlenmemiş, formları sabitlenmemiştir. Fail ile öznesinin ayrışmadığı bir alanın gerçekliğinde direttiğimizde oluşun coğrafyasındayızdır: yırtıcı kuşun uçabildiği ya da uçuş eyleminin kendisi olduğu bir bölgede.

Final: Karşılaşmaların Coğrafyasına Doğru Bir Patika

“Karşılaşmaları örgütleyin”

Gilles Deleuze

Eleştiri düşüncesi Deleuze'ün, izini Kant'tan Nietzsche'ye doğru sürdüğü etik-politik bir projedir. O, Kant'ın eleştirinin gücünü keşfettiğini ve sonra bu gücü “ahlaki bir mahkemede” temsil ederek yerleşik değerlere yansıttığını düşünür. Nietzsche ise eleştirinin anlamını aktif güçler ekseninde üreten bir mucittir. Soykütük projesinin bir anlamı da bu eksende ortaya çıkacaktır: mutlak değerlere de, görelî ve faydacı değerlere de aykırı olan bir köken arayışıdır soykütük çalışması. Bu yüzden *değerlerin kaynağı* ve *kaynağın değeri* bir ve aynı anda bu çalışmanın bünyesinde birleşirler (Deleuze, 1992, s. 2-3). Eleştiri, bu açıdan basitçe olumsuzlama değil, bir gücü kendi sınırlarında dile getirebilir olduğu ifadelerle yüzleştirme denemesidir. Bu yüzden eleştiri ne olumlu ne de olumsuzdur; *olumlayıcı* ve *radikaldir*. Problemlerle fikirler arasındaki bağıntıyı sahneleyecek oyunlaştırma düşüncesiyle birlikte düşünüldüğünde eleştirinin olumlayıcı stratejisi daha görünür hale gelir: Herhangi bir aşkın değere başvurmaksızın bir güç, kendi kapasiteleri açısından nasıl belirlenebilir? İşte içkin eleştirinin hedefi bu yüzden ahlaki kurallar, iynin ne olduğu ya da Yasa'nın nasıl belirleneceğine ilişkin dogmatik düşünceden koparak, her varoluş kipini yaşamı ifade etme gücü bakımından belirler. Diyalektik düşüncenin farklı varyantları bu açıdan bu eleştiri projesinin gündemindedir. Birinci eleştiri ekseninde farkın baskılandığı bir çerçeve karşımızda durmaktadır. Özdeşliğin ekonomisi bu baskılamanın araçlarını gramerin çizgisel yapılanışı içerisinde ve düşüncenin hiyerarşik dizgeleri yoluyla keşfeder. Farkı, dışsal farklara ve çelişkiden çıkan ilineklere dönüştüren bu anlayış diyalektiğin karşıtlıkları çözümleme yöntemleriyle kesişmektedir. Bu yüzden radikal bir eleştiri, farkı tabi kılmadan kendi içerisinde düşünmeyi olumlamaktadır.

Tanımaya üzerinde gelişen ikinci eleştiri ekseninde olumsuzlamanın tek ve zorunlu öznelik projesi olamayacağını gösterir ve benliği bir *çokluk* olarak okuyabileceğimiz bir düşünüşün kapılarını aralar. Deleuze, böylesi bir fikrin benlik ya da kendiliğe ilişkin ipuçlarını minör bir çizgide geliştirir:

“kendi”nin altında eylem halinde olan, düşünümleme halinde olan ve hem eylemi hem de aktif “kendi”yi mümkün kılan küçük ‘kendi’ler vardır. “Kendi”mizden yalnızca bizde düşünümleme halindeki bu binlerce küçük tanıklık yoluyla söz edebiliriz. (Deleuze, 1994, s. 75)

Ya efendi ya da köle olmak benliğin kaderi değildir. Eğer benliği saf ve homojen bir şey olarak düşünmek zorunda değilsek onda başka varlık kiplerinden doğan “etkilerin” bir alışımını niçin göremeyelim? Ne kodlara ne de sabit kimliklere indirgenemeyen bir benlik düşüncesi, hareketli öznellikler şeklinde örgütlenen ve olumsuzlamanın dolayımına mahkûm olmayan bir başka fikri sahneler. İşte tam da burada *hayvan-oluşlar*, *algılanamaz-oluşlar* birer yoğunluk olarak deneyimde bedenleşirler. Olumluyucu bir benlik fikri, muhafaza etmek, karşıtlık oluşturmak ya da yaşamı boğucu değerler üretmeye dayalı majör benlik imajlarını dağıtabilir. Üretici bir düzenlemedir o ve tanıma ya da tanınma ilişkisine ihtiyaç duymaksızın varlığını kayıtsız kalınamayacak şekilde hissettirir. Hegel açısından, dolayımına girmediği sürece belirlenimini edinemeyen güçlerin ilişkisi söz konusudur. Elbette bu eleştiri Hegel’deki aşkınsal düzlemleri açığa çıkartabilir ancak farklı bir Hegel okumasına da imkân tanıyabilir. Özellikle de Hegel’in *içkin zorunluluk* kavramı üzerinden Tin’in tikellerin bir örgütlülüğü olarak okunmasına esin verebilir. Eğer tikelleri Tin içerisindeki binlerce küçük tanklık şeklinde düşünürsek Tin’den de ancak onlar yoluyla söz edebiliriz. İkinci eleştiri ekseninin olumluyucu bir sonucu da budur.

Eylem ile özne arasında kesin bir ayırım yapmaksızın gücü kavrayamayacağımıza yönelik bir önyargıyı kırmayı hedefleyen üçüncü eleştiri çizgisi ise eylem halinde oluşan hareketli öznellikleri olumlar. Diyalektik düşünce temsiline dünyasının kurucu bileşenleriyle paralellik taşıdığı sürece hincin ve reaktif güçlerin zaferiyle sınırlanır. Negatifin tahakkümüyle sonuçlanan bu temsil ilişkisinde eylem parçalanır ve ahlaki kurgular sahneye çıkmaya başlar. Soyut kavramsal hareketlerin temsil ettiği aşkın değerler yaşama arzusunu ele geçirdiğinde karşımızda idealist kategorilerden oluşan bastırıcı kuvvetler buluruz. Üçüncü ekseninde diyalektiğin radikal eleştirisi eylemin kendisini olumlar.

Diyalektik, özdeşliği, tanıma ve temsili ilke edindiği sürece kavramlar arasındaki hiyerarşik ilişkiyi kuvvetlendiren bir mantık oluşturur. Egemen terim ile tabi terim arasında çözmek üzere formüle ettiği bir çatışmayı önermelerin mantıksal formunda dinamik hale getirirken ne egemen ne de tabi olan varoluş kiplerini ihmal eder.

Bugün felsefenin ihtiyaç duyduğu şey, karşıtlıkların nasıl çözümlenip uzlaştırılabileceği ya da uyumlu kılınacağı değil, onlara için farklılardan hiyerarşik olmayan düşünce imgelerinin nasıl üretileceğidir. Güneş her gün yeni, hatta her an yeni. Felsefenin yeni olana ilişkin bir düşünce imgesi geliştirmek türünden bir gücü olduğunu düşünüyorum.

Bu yazının sonuna varan okur şunu sorabilir: “*Neden bu metni yazdın?*” Yazarın yanıtı şu olacaktır: “.... *oradaydı sadece*”.

REFERANSLAR

- De Landa, M. (2002) *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London, New York: Continuum.
- Deleuze, G.& Guattari, F. (1988) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, translated by Brian Massumi, London: The Athlone Press.
- Deleuze, G. (1990) *The Logic of Sense*, translated by Mark Lester with Charles Stivale, New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (1991) *Bergsonism*, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberiam, London: Continuum.
- Deleuze, G. (1992) *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson, London: Continuum.
- Deleuze, G.& Guattari, F.(1994), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia 1*, translated by Robert Hurley, Mark Seem, Helene R. Lane, London: The Athlone Press.
- Deleuze, G. (1994) *Difference and Repetition*, translated by Paul Patton, London: Continuum.
- Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*, translated by A.V.Miller, New York: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1995) *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Hilav, S. (2012) *Diyaletik Düşüncenin Tarihi*, İstanbul: YKY.
- Hughes, J. (2009) *Deleuze's Difference and Repetition*, London, New York: Continuum.
- May, T. (2005) *Gilles Deleuze: An Introduction*, New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. W. (2009) *On The Genealogy of Morals*, translated by Ian Johnston, Arlington: Richer Resources Publications.
- Rifat, S. (2012) *Herakleitos: Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, İstanbul: YKY.
- Singer, P. (1983) *Hegel*, New York: Oxford University Press.

Smith, D. (1998) *The Place of Ethics in Deleuze's Philosophy: Three Questions of Immanence, Deleuze and Guattari, New Mappings in Politics, Philosophy and Culture* içinde ed. E. Kauffman & J. K. Heller, Minneapolis: The University of Minnesota Press, s. 251-269.