

Deleuze'ün Felsefe Kavrayışı

Özet

Bu makalede çağdaş post-yapısalcı ve postmodern felsefelerde son derece önemli bir yere sahip olan Deleuze'ün farklılık felsefesini incelenmeye çalışılacaktır. Bu amacın gerçekleştirilmesi için, Deleuze'ün klasik felsefe veya metafizik yaklaşım biçimlerini ne şekilde eleştirildiğinin anlaşılması son derece önemlidir. Deleuze göre, Batı düşünce geleneğinde hâkim olan felsefi yaklaşım, bir özdeşlik mantığı üzerine dayanmak suretiyle, farklılık ve tekliği tahrip eden homojen bir ortama işaret eder. Öte yandan, Deleuze'ün kendi felsefesi, Aynı lehine farklılık ve tekliği oradan kaldırmaya çalışan felsefi yaklaşımlara karşı mücadele veren bir farklılık felsefesi olarak görülebilir. Bundan dolayı biz de, öncelikli olarak Deleuze'ün özdeşlik anlayışı üzerine kurulu olan klasik varlık felsefelerine yönelik eleştirilerini ele alıp, daha sonra da Deleuze'ün fark felsefesini, Spinoza, Hume, Nietzsche ve Bergson felsefeleriyle bağlantılı bir biçimde ele almaya çalışacağız.

Anahtar Terimler

Deleuze, Farklılık, Tekillik, Özdeşlik Felsefesi, Temsil, İçkinlik Düzlemi, Dikey Düşünce, Ağaç Biçimli Düşünce, Aşkınlık, Oluş, Nietzsche.

Deleuze's Conception of Philosophy

Abstract

In this article, we will try to investigate Deleuze's philosophy of difference that has a crucial place in the contemporary post-structuralist and postmodern philosophy. It is important to understand how Deleuze criticizes classical philosophy or metaphysical approaches in order to realize this aim. According to Deleuze, depending up on a logic of identity, the dominant philosophical approach in Western philosophical tradition points out a homogenous medium that destroys difference and singularity. On the other hand, Deleuze's own philosophy can be seen as a philosophy of difference that strives against the philosophical approaches which try to eliminate difference and singularity for the sake of the Same. For this reason, firstly we will take up Deleuze's critique of classical philosophy of Being that is established on the concept of identity. After

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Elemanı

that we will try to discuss Deleuze's own philosophy of difference with reference to Spinoza, Hume, Nietzsche, and Bergson's philosophy.

Key Terms

Deleuze, Difference, Singularity, Philosophy of Identity, Representation, the Plane of Immanence, Vertical Thought, Tree-like Thought, Transcendence, Becoming, Nietzsche

Giriş

Bu çalışma, çağdaş Batı düşüncesinde, ismi sıklıkla post-yapısalcı veya post-modern düşünürler arasında zikredilen Gilles Deleuze'ün, düşünsel ve kavramsal bir etkinlik olarak felsefeyi ne şekilde kavradığı hususuna odaklanmakta olup, bütün detaylarıyla olmasa da, onun felsefe kavrayışının geleneksel ve modern düşünce veya felsefelerden ne şekilde farklılaştığı ve Deleuze'ün söz konusu felsefeleri ne şekilde eleştirip, yeni bir form içerisinde kendine mal ettiği problemine odaklanmaktadır. Bu amaca bağlı olarak öncelikle Deleuzecü bir yaklaşımdan hareketle, geleneksel felsefe kavrayışlarının ayırt edici birtakım özellikleri ortaya konulmaya çalışılacak ve Deleuze'ün, farklılık ve tekillik üzerine kurulu kendi felsefe anlayışı, başta Bergson ve Nietzsche olmak üzere, Deleuze için son derece büyük bir önem arz eden, Spinoza ve Hume felsefeleriyle bağlantılı bir biçimde ele alınmaya çalışılacaktır.

Bu problematiğe bağlı olarak ifade edilmesi gereken önemli bir husus, Deleuze'ün, ilişkilendirilmiş olduğu popüler post-modern tanımlamalarında vurgulandığı şekliyle, geleneksel felsefe kavrayışlarını peşinen reddeden anti-metafizikçi bir düşünür olmadığıdır. Onun, çağdaş Batı düşüncesinin ruhuna uygun olarak, en temel kaygısı, klasik ve modern felsefe anlayışlarının, büyük ölçüde özdeşlik mantığı ekseninde tesis edilmiş olan karakterine bağlı olarak, farklılık ve ayrımları yadsıyan boyutlarını deşifre etmek suretiyle, merkezine yaratıcılığı, oluşu, tekilliği ve farklılık düşüncesini alan bir felsefe anlayışı geliştirmek olmuştur. Bu kaygıyla bağlantılı bir biçimde Deleuze, felsefe, edebiyat eleştirisi, psikanaliz, sanat, sinema, sosyal teori, antropoloji vb. birçok alanda, özellikle çağdaş dünyada yüzleşilmesi gereken problemleri, etik ve politik içerimleriyle birlikte ele alıp, çözümleme cihetine gitmiştir.

Çalışmamızın, daha ziyade teorik bir zemine, yani Deleuze'ün felsefe kavrayışına odaklanmış olması nedeniyle, ayrıntılı bir biçimde incelemeyecek olmamıza rağmen, burada ifade edilmelidir ki, Deleuze'ü bir farklılık, yaratıcılık ve oluş filozofu olmaya sevk eden asıl husus, klasik veya modern felsefe ve düşünce biçimlerinin, benimsemiş oldukları totalite ve evrensellik arayışının açık bir sonucu olan aşkınlık darbeleriyle farklılık, yaratıcılık ve tekillik üzerinde baskıcı bir güç uygulayan bir yapıya sahip olması, yani açıkça etik ve politik sonuçları olan bir bilgi-iktidar ilişkisini muhtevasında barındırıyor olmasıdır. Bundan dolayı Deleuze, gerek kendi felsefe anlayışını ortaya koyarken, gerekse Batı metafizik geleneğini eleştirirken, her ne türden olursa olsun, yaşamdan, oluştan pratik olandan bağımsız insanı aştığı düşünülen bir varlık ve hakikat fikrinin şiddetli bir eleştirmeni olmuştur.

Deleuze'ün Geleneksel Felsefe veya Metafiziğe Yönelik Eleştirisi

Deleuze açısından bakıldığında, gerek metafizik düşünce tarzının, gerekse yine metafizik düşünce geleneği içerisinde telakki edilmesi gereken modern düşüncenin, tüm varlık alanlarını kuşatan bir söylemle tahakkümlerini gerçekleştirebilmeleri, aşkın bir varlık nosyonuna müracaatla mümkün olagelmiştir. Dolayısıyla, Deleuze'ün klasik ve modern felsefelerle yönelik eleştirileri, aşkın varlık nosyonunun eleştirisiyle bir arada ele alınmak durumundadır. Ona göre, “her türlü açıklamanın kaynağı ve üstün bir gerçek olarak konulan bir ilkeyi” aşkınlık şeklinde tanımlama ve soyut tüm gerçekliği ona göre açıklama eğilimi, klasik ve modern felsefe kavrayışının en temel vasfı olup, gerçek anlamda farklılığın onaylanmasını mümkün kılan oluş fikrinin karartılması da, söz konusu aşkınlık nosyonu ekseninde tesis edilen ve her türlü farklılığı kendi içerisinde eriten bir varlık anlayışıyla gerçekleştirilmiştir. Hatta daha ironik bir ifadeyle Deleuze, ister bir grup lideri, ister büyük bir devlet başkanı, ister bir psikiyatrist, isterse de bir genel müdür olsun, bunlarının hepsinin başkalarının işlerine burunlarını sokanlar olarak, aşkınlık darbeleriyle iş gördüklerini vurgular. (Deleuze and Guattari 1990: 9-10)

Aşkınlık fikrinin en açık sonucu ise, iç bütünlüğe sahip olduğu düşünülen kapalı bir sistem içerisinde, kapsanan her şeyin asimile edilmesidir. Platon, Descartes ve Hegel felsefelerinde gözlemlenebileceği üzere, ele alınan her şeyin özsel yapıları bağlamında tanımlanıp, sistem içerisine entegre edildiği söz konusu kapalı sistemler, aşağıdan yukarıya doğru yetkinleşen hiyerarşik bir mahiyete sahip olup, Deleuze için bunlar, rasyonalist temsil ve yorum şemaları yoluyla, arzulayan akışların sabitlenip istikrarlı hale getirildiği, böylelikle de yaratıcı enerjinin önüne set çekildiği baskıcı dayatmalarla eşanlamlıdır. (Best and Kelner 1998: 101) Buna karşın Deleuze, daha erken dönem çalışmalarından itibaren, Hume, Spinoza, Nietzsche ve Bergson gibi filozoflara referansla, kavramların özsel kendilikler anlamında tözlere değil, ayrıntı ve koşullara bağımlı kılındığı açık bir sistem geliştirmeye çalışır. Kavramların, önceden verili ve yapılmayıp, yaratılmalarının ve içlerinin doldurulmasının gerektiği açık bir sistem (Akay 1995: 10), sistem içerisinde eritilip, asimile edilmekten ziyade, sistemi değiştirip, başkalaştıracak olan yeni ve çoğulcu öğelerle bağlantı imkânının tanındığı bir mahiyete sahiptir. Buna göre bir sistem, kavramların, özlere ziyade olay veya durumlarla ilişkili olması halinde, açık bir sistem niteliğini hak eder. (Gutting 2001: 332)

Deleuze, felsefenin kapalı bir sistem olmaktan çıkıp, oluşa, farklılığa ve olumsuzluğa açık bir sistem halini almasının imkânını, düşünce ve felsefe anlayışının değiştirilmesinden geçtiği kanaatindedir. Her ne kadar geleneksel felsefe ve Deleuze felsefesi, felsefenin kavramlarla ilişkili bir düşünme etkinliği olduğunda hemfikir olsalar da, bu iki felsefe anlayışının kavramların mahiyetine ve fonksiyonuna yönelik değerlendirmelerinin köklü bir biçimde farklılık arz ettiği söylenebilir. Daha Deleuzecü bir söylemle ifade edildiğinde, burada söz konusu olan, bir yanda özsel kendilikler anlamında tözlere gönderme yaptığını düşündüğü kavramlarla çalışma iddiasında olan, böylelikle de oluştan bütünüyle soyutlanmış tarih dışı, ezeli-ebedî bir hakikat arayışındaki felsefe anlayışı, diğer yanda ise oluşu, farklılığı ve tekilliği vurgulayan karakteriyle, kavramların, oluş içerisinde olmanın bir sonucu olarak yaratılmış ve bağlamsal karakterinin vurgulandığı bir felsefe anlayışıdır. Tam da bu husus, bizi Deleuze'ün eleştiri konusu kıldığı felsefe kavrayışının neliğine, dolayısıyla da Deleuze

felsefesi ile Batı düşüncesinde karşımıza çıkan hâkim felsefe anlayışı arasındaki fark açığa çıkmaktadır.

Deleuze'e göre, Batı düşüncesindeki hâkim felsefe anlayışı, aşkın bir varlık ve hakikat telakkisinin bir sonucu olarak, kavramların, gönderme yaptıkları varlıkları özü itibarıyla tanımladıkları, dolayısıyla da insanı aşkın bir hakikati ifade ettikleri bir mahiyete sahip olagelmıştır. Böyle bir felsefe kavrayışının en belirgin özelliği, rasyonel bir varlık ve hakikat telakkisi ekseninde, varlığı bir ve çok terimlerine bağlı olarak düşünmek olduğundan, varlıklar, doğa veya ontolojik farklılıklarıyla değil, nihayetinde homojen bir ortama vücut verecek olan, uzaylaştırılmış bir zaman anlayışı ekseninde, derece farklılıkları itibarıyla bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Deleuze'ün Bergson üzerine yapmış olduğu çalışmasında altını çizmiş olduğu üzere, geleneksel metafizik, doğa veya ontolojik fark düşüncesinin, salt bir derece farkı şeklinde anlaşılmasının bir sonucu olarak, tekilliklerin ve farklılığın ortadan kaldırıldığı bir karaktere sahip olmuştur. (Deleuze 2005: 54) Deleuze için Bergson felsefesini önemli kılan husus, bir karışımı, doğa bakımından farklı olan öğelerine ayırmak suretiyle, doğal veya ontolojik fark düşüncesini dikkate alıyor olmasından kaynaklanır. Her ne kadar, deneyimde yalnızca karışımlarla karşılaşılrsa da, örneğin zamana dair tasarımıımıza uzay da karışmaktadır, buradaki problem, “doğaları bakımından farklı iki oluşturucu öğeyi, biri süreye diğeri uzama ait iki saf mevcudiyeti birbirinden ayıramaz hale” gelmesidir. Söz konusu iki öğe birbirine öylesine karıştırılır ki, bunların karışımı yalnızca uzay ve zaman dışı olduğu varsayılan bir ilkenin karşısına yerleştirilebilir. Dolayısıyla her iki oluşturucu öğenin dışındaki ilke açısından hem uzay ve zaman, hem de süre ve uzam derece derece zayıflamadan başka bir şey değildir. (a.g.e., 57) Gerek Bergson'un gerekse Deleuze'ün geleneksel metafiziğe yönelik eleştirilerinin merkezinde, farklılık düşüncesine yapılan bu vurguyu bulmak mümkündür.

Deleuze'ün altını çizdiği üzere, Bergson felsefesinde metafiziğe ve bilime yapılan eleştirinin özünde de, metafizik ve bilimin, “uzaylaştırılmış bir zaman ile ilksel olduğu varsayılan sonsuzluk arasında yalnızca” bir derece farkı görmesi yatmaktadır. Böyle bir anlayışta zaman, “varlığın derece derece zayıflaması ya da azalması olarak” görüldüğü için, metafizik, bütün bir varlık alanını iki uç noktasında mükemmellik ve hiçliğin bulunduğu bir yoğunluk cetveline göre tanımlama cihetine gider. Benzer bir biçimde, modern dönemde açıklayıcı bir paradigma olarak karşımıza çıkan mekanist evren tasavvurunun özünde de, yine uzaylaştırılmış bir zaman anlayışı mevcuttur. Burada varlıklar, doğaları bakımından değil de, yalnızca derece, konum, boyut ve oran farklarına göre bir ayırma tabi tutulurlar. Dolayısıyla gerek metafizik, gerekse bilim anlayışında karşımıza çıkan yanlış problem ve yanılsamaların kökeninde, gerçek doğa farklarının göz ardı edilmesi bulunmaktadır. (a.g.e., 58)

Deleuzecü bir perspektiften ele alındığında, doğa farklarının göz ardı edilmesine bağlı olarak, geleneksel felsefe anlayışında, klasik bir ve çok problemi, farklı bireylerin gerçekte tek bir türün örnekleri olduğu şeklindeki bir değerlendirmeye çözülmeye çalışılmıştır. Buna göre geleneksel ontoloji veya metafizik “Pek çok şeyin yalnızca tek bir şey gibi görünmesi nasıl mümkün olabilir?” sorusunu, form ve madde arasında bir ayırma gitmek suretiyle yanıtlamıştır. Buna göre, form veya genel yapı, her bireyin kendisine ait olduğu bir türü tanımlayan özsel karakteristiği, madde veya yapılaşmamış materyal ise, uygun bir biçimde genel yapı ile ilişkiye girdiği taktirde, verili türün somut

bireyi haline gelen boyutu ifade eder. Geleneksel metafizik tartışmalar, bu form ve maddenin aslı ontolojik statüsüyle ilgilenir ve bu ikisi arasındaki ilişkinin doğasına odaklanır. (Gutting 2001: 334)

Platon'da bu problem, formların, bağımsız bir biçimde var oldukları, maddenin ise, forma bir katılma veya formun bir taklidi olduğu şeklinde, Aristoteles'te de, formların müstakil bir varlığa sahip olmayıp, verili bir bireyin maddesi için yapı prensipleri olarak var oldukları şeklinde ele alınmıştır. Deleuze, ontolojik statüsü ne olursa olsun, geleneksel metafiziklerde, somut gerçekliklerin özsel doğasını oluşturduğu düşünülen birlik prensibinin olması gerektiğinin savunulduğunu ileri sürer. Söz konusu birlik prensibine yapılan vurgunun sonucunda geleneksel metafizik, formların birliğini, bütün farklılıkların ve açıklamaların temeli kılmak suretiyle imtiyazlı ve öncelikli bir statüye taşımıştır. Bu açıdan bakıldığında, türdeki farklılıklar, bir türün formları içermesi, diğerlerinin ise içermemesinden dolayıdır. Aynı şekilde verili bir tür içerisinde bireyler arasında farklılıkların olması ise, bireylerin farklı alt türlere ait olmasından dolayıdır. Her durumda bir şeyi diğer şeyden farklı kılan şey, bütünüyle onun gerçekliğini belirleyen formlarla alakalı bir meseledir. Dolayısıyla geleneksel metafizikte farklılıklar, daima birlikli metafizik yapılar anlamında formlardan türetilmiş olup, bu formlar varolan her şeyin gerçekliğini oluşturur. (Gutting 2001: 335)

Deleuze'e göre, klasik felsefe yapıtlarına şöyle bir göz atıldığında, onların, her şeyi evrensel bir form içerisinde düzene sokmak kaygısıyla, özellikleri tözler arasında, yüklemeleri de özneler arasında dağıtma yönünde bir yatkınlık sergilediklerini söylemek mümkündür. Bu eserlere vücut veren felsefelerde, rasyonel ve aşkın bir varlık anlayışının evrensel bir form içerisinde ifade edilebilmesi için, bütün farklılıkları kendi içerisinde eriten, böylelikle de ontolojik ve epistemolojik anlamda bir değer hiyerarşisinin tesisini mümkün kılan varsayımsal bir ilk ilkeye müracaat söz konusudur. Daha farklı bir ifadeyle, aşkın bir varlık ve hakikat nosyonunu ifade eden ilk ilke veya nedenin merkeze alındığı bir yaklaşımın açık sonucu, farklılıkların düzey ve değerlerinin, bütünüyle ilk ilke veya nedene olan mesafeleriyle bağlantılı kılınmasıdır. Böylece geleneksel metafizikte karşımıza çıkan her felsefe, Lucretius, Spinoza ve Nietzsche gibi istisnaları olmakla birlikte, *Bir'in Çok* üzerindeki öncelik ve üstünlüğünün tahkim edildiği bir karaktere sahip olmuştur. Deleuze, klasik dünyaya ait bu düşünce tarzını, "yeniden-sunuş" veya temsil felsefesi olarak adlandırır. Bu felsefeye hâkim olan ilke, özdeşlik ilkesi olup, bu ilke sayesinde temsil edilemez olanın temsili mümkün kılındığı gibi, tarih-dışı hakikat anlayışının ortaya konulabilmesi de ona referansla mümkün olabilmıştır. Dolayısıyla, her şimdinin, aynı içerisinde eritilip yeniden bulunabilmesi için, yeniden-sunulma anlamında, temsil edilebilir veya teorileştirilebilir olmasının gerektiğini varsayan böyle bir felsefede, "bilinmeyen henüz anlaşılmanmış bir bilinen, öğrenmek anımsamak, buluşmak karşılaşmak, bırakmak ise geriye dönmektir." (Descombes 1993: 149)

Bundan dolayı, geleneksel metafiziğin epistemolojik karşılığının temsilcilik olduğunu söylemek mümkündür. Zira böyle bir epistemolojide bilgi, bir kendiliği tanımladığı düşünülen formların zihinde yeniden üretilmesi şeklinde düşünülür. Bu hususla bağlantılı olarak, bilginin temeli de, çoğulcu bir görünüm arz eden örneklerin tamamı için genelleştirilmesi mümkün olan birliğe tekabül ettiği düşünülen kavramdır. Bunun açık sonucu ise, hakikatin, kapsamı içerisine aldığı bireyleri tam anlamıyla

temsil eden kavramlar üretme meselesi olarak anlaşılması olmuştur. (Gutting 2001: 336) *Bir*'in çok veya özdeşliğin fark üzerindeki öncelik ve üstünlüğünün vurgulandığı söz konusu klasik felsefe anlayışı, oluş ve yaşamdan bütünüyle uzak ve son derece soyut kavramsal genellemeler yoluyla gerçekliğin inşa edildiği bir karaktere sahiptir. İnşa edilen bu gerçeklik ise, tarih dışı, homojen ve rasyonel bir varlık anlayışına bağlı olarak, aşağıdan yukarıya doğru gittikçe yetkinleşen hiyerarşik bir yapı görünümünde olmalarından dolayı, Deleuze, böyle bir varlık hiyerarşisine vücut veren düşünce tarzlarını, dikey veya ağaç biçimli düşünceler olarak niteler. (Deleuze and Guattari 1987: 18, 134)

Buna göre, Sokratik rasyonalizmle başlayan, Aristoteles'in, varlığa ait kategorilerle düşüncenin kategorilerini özdeşleştiren, dolayısıyla da rasyonel bir varlık anlayışını tesis eden felsefesiyle devam eden ve modern dönemde de özellikle öznesne düalizmi ekseninde tesis edilen modern epistemolojilerde, gerçekliğin temsil edilebilirliği fikrinde somutlaşan ve nihayet lineer tarih anlayışıyla birlikte, üzerinde düşünülebilecek tüm varlık alanına hiyerarşik karakteriyle hâkim olan düşünce tarzı, tam anlamıyla oluş karşıtı, çeşitliliği ve gerçek anlamdaki farklılığı yadsıyan ya da kendi örgüsü içerisine entegre eden dikey eksenli veya ağaç biçimli bir düşünce olmak durumundadır. Böyle bir düşünce tarzında sabit olana, özdeşe, ebediliğe, oturaklılığa, yani oluş karşısında varlığa vurgu ön planda (Deleuze and Guattari 1990: 43-44) olup, öngörülen model ise, problematik (sorunsal) olmaktan ziyade, teorematik bir karakter arz eder. Deleuze'e göre, bu tarzdaki bir düşünce tarzında değişmez birtakım özler varsayıldığı gibi, cinsten türlere belli ayrımlar ve tüm dengelimle gidilmektedir. (a.g.e., 45) Zira dikey bir düşünme tarzına bağlı olarak inşa edilmesi ve farklılıkları bir tahakküm mantığı içerisinde ortadan kaldırma çabası içerisinde olmasından dolayı, Deleuze ve Guattari tarafından kraliyetçi bir bilime vücut verdiği düşünülen bu düşünce tarzının temel özelliği, "bütün işlemleri sezgisel koşullardan koparıp, onlardan gerçek ve özünlü kategoriler yapmaktır." (a.g.e., 9-10)

Deleuze'ün, eleştiriye tabi tuttuğu söz konusu düşünce tarzının dogmatik imajıyla özsel bir biçimde bağlantılı olan tezleri şu şekilde ele almak mümkündür: Hakikat, samimi düşüncenin biçimsel bir iyeliğidir; yanlış ise, güçlerin etkilerinin düşünceye yabancı olması anlamında, hakikatle karşıtlık içinde olmaktır. Metot, kendisi yoluyla hakikatin biçimsel iyeliğinin, yanlışın dikkatsizliklerinden korunduğu vasıttır. Hakikat soyut ve evrenseldir; metot ise, bağlamdan bağımsızdır ve daima duyuların hatalarından uzaktır. Bu doğrultuda olmak üzere Deleuze birtakım önyargıları hedef alır. Söz konusu önyargılar ise, düşüncenin doğal bir doğruluğa sahip olduğu; düşüncenin inkâr edilemez öğelerinin, subjektivite, temsil ve söylem tarafından içerildiği; düşüncenin doğasına uygun olan sağduyunun Aynı'nın (*the Same*) bir formunu sunduğu, yani ampirik alanların farklılığı boyunca devam eden bir özdeşliğin var olduğu; rasyonelliğin, tercihi zorlayan ve düşüncenin alternatif öge ve rotalarını elemine eden bir istikamet prensibini belirlediği; düşüncenin, evrenselleştirilmiş olan Devlet'te şekillenen bir içsellik formuna sahip olduğu ve son olarak da, bizim, düşünen, kim olduğunu ve düşündüğü şeyi bilen varlıklar olduğumuz anlamında düşüncenin değerinin tesis edildiğidir. (Beddoes, 2009)

Deleuze'ün, dikey düşüncenin bir örneği olarak diyalektik kavramına yönelik eleştirilerinin merkezinde de, diyalektiğin, söz konusu ön yargıları muhtevasında

barındıran bir karaktere sahip olması ve son derece rasyonel bir varlık ve hakikat telakkisi doğrultusunda oluşturulan bir felsefe anlayışı yoluyla, farklılıkların birlik içerisinde eritildiği, böylelikle de yok sayıldığı bir mahiyete sahip olması bulunmaktadır. Deleuze'ün “fark felsefesi” açısından bakıldığında, çelişki yoluyla inşa edilmiş olan diyalektik kavramının, gerçek anlamda farklılık fenomenine nüfuz etmesi mümkün değildir. (Lambert: 73) Her ne kadar Hegelci diyalektik, varlık-olmayanı, yani yadsımayı metafiziksel gelişmenin yaratıcı nosyonu olarak görmüş olsa da, varlık olmayanı, çelişmiş olduğu varlığa dışsal bir konuma taşımış olduğundan dolayı, metafizik düşünce geleneğinde karşımıza çıkan ve farklılığı dışsal bir konuma taşıyıp yadsıyan felsefeler arasında görülmek durumundadır. Hegelci bir perspektiften bakıldığında, bir varlık, kendisine dışsal olan her şeyi yadsıdığından dolayı farklı olmak durumundadır. (Gutting 2001: 335) Deleuze'e göre, Hegelci fark, “çelişkilerin olumsuz hareketinin mutlak olarak etkisine dışsal bir neden ortaya koyması anlamında soyut” olup; söz konusu fark nosyonu ekseninde ortaya konulan karşıtlık ise, gerçek farklara işaret eden nüansları yakalamak nokta-i nazarından aşırı derecede kaba bir nosyona gönderme yapmaktadır. Buna mukabil Deleuze, Bergson'un, *farkı*, bir etkin nedensellik nosyonuna dayandıran yaklaşımına müracaat eder. Buna göre, “neden sürekli kendi etkisine bağlı olduğundan, varlığın hareketi içsel farkların bir gelişimidir. Bu yolla ontolojik hareket herhangi bir olumsuzlamalar oyunundan bağımsız bırakılır ve bunun yerine mutlak biçimde olumlu olarak, bir içsel farklılaşma olayı ortaya konulur.” (Hardt 2002: 180)

Farklılıkları Olumlayan Bir Düşünme Etkinliği Olarak Felsefe

Deleuze'e göre, geleneksel metafizik veya felsefenin yanlışı, bizlerde iyi niyete dayalı bir düşünmeyi, hakikate yönelik bir arzuyu, bir aşkı varsaymasında yatar. Bu yüzden de felsefe nihayetinde, kimseyi tehlikeye sokmayan, hiçbir şeyi allak bullak etmeyen soyut hakikatlere ulaşır. Oysa “zihnin oluşturduğu düşüncelerin sadece mantıksal, mümkün bir gerçekliği [hakikati] vardır, keyfi olarak seçilirler.” Bu düşünceler ise, sahiliklerini garanti altına alacak bir karşılaşma ya da şiddetten değil de, kendilerine yalnızca bir olasılık atfeden akıldan doğmuş olduklarından dolayı geçersiz kalmaya mahkûmdur. Çünkü akla ait düşünceler, yalnızca apaçık, dolayısıyla da uzlaşmsal anlamlamalarıyla geçerlidir ve kesinlikle derinlikten yoksundur. Deleuze'ün Proust'a referansla ifade ettiği üzere, “hakikat, asla önceden oluşmuş iyi niyetin bir ürünü değil, düşüncedeki bir şiddetin sonucudur,” yani “hakikat, bizi düşünmeye ve doğruyu aramaya zorlayan bir şeyle karşılaşmaya bağlıdır.” (Deleuze 2004: 24)

Deleuze, temsilci ve totalleştirici yaklaşımlara karşı bir biçimde, gerçek bir düşünme etkinliğinin, hâlihazırda oluşturulmuş olan düşüncenin sabit ve istikrarlı bedenine uygulanan şiddetli bir güç veya etki olarak, daima kendisinin dışında başladığını ileri sürer. Buna göre, düşünme, klasik felsefelerde olduğu gibi, zihnin fakülteleri arasındaki bir anlaşma veya uzlaşım içinde oluşmaz. Fakat, gücün, bir fakülteden diğerine yer değiştirdiği ve her bir durumda indirgenmesi mümkün olmayan farklı bir form kazandığı bir yapı içerisinde oluşur. Hiçbir fakültenin diğerleriyle ilişkisinde imtiyazlı ve öncelikli bir konumu yoktur ve düşüncenin kendisinin, yerini aldığı güçlerle ilişkisinde aşkınlığından bahsedilemez. Çünkü düşünce ve düşüncenin

dışarıyı bir içkinlik düzlemine bağlıdır. Düşüncenin dışarıyı, bir şey, bir kavram veya bir genellik değildir, fakat evrensel tekilliğin paradoksu anlamında farklılığın kendisidir. (Murphy 2001: 87)

Deleuze farklılığın kendisine ulaşma imkânı sunacak olan felsefesini, transandantal ampirizm olarak niteler. Deleuze'e göre, bir transandantal alan, deneyimden, bir nesneye gönderme yapmaması veya bir özneye ait olmaması bakımından ayrılabilir. Bundan dolayı o, *a-sübjektif* saf bir bilinç akışı, *düşünüm-öncesi* kişisel olmayan bir bilinç, bir ben olmaksızın niceliksel bir bilinç süresi olarak tezahür eder. Ona göre transandantal ampirizm, özne ve nesne dünyasını yaratan her şeyle karşıtlık ilişkisi içerisindeki bir yaklaşıma gönderme yapar. (Deleuze 2001: 25) Deleuze için transandantal alan, özne ve nesnenin bütün aşkınlık türlerinden sakındığından ötürü, saf bir içkinlik düzlemi olarak tanımlanmak durumundadır. Mutlak içkinlik kendinde olup, bir şeyde veya bir şey için değildir, o ne bir nesneye dayanır ne de bir özneye aittir. Tıpkı Spinoza'da olduğu gibi, içkinlik bir töze içkin olmayı ifade etmez, aksine töz ve modlar içkinlik içerisinde dirler. (a.g.e., 26) Özne veya nesne içkinlik düzleminin dışında konumlandırıldıkları taktirde, içkinliğin kendisine atfedildiği evrensel bir özne veya herhangi bir nesne olarak ele alınırlar. Bu ise içkinliğin bozulup, çarpıtılması ve aşkın olan içerisinde kuşatılması anlamına gelir. Oysa içkinlik, her şeyden üstün bir birlik anlamında Bir Şey veya şeylerin sentezini meydana getiren bir edim anlamında bir Özne ile ilişkili değildir. Deleuze'ün "bir içkinlik düzlemi" olarak adlandırdığı şekliyle, içkinlik yalnızca, kendinden başka herhangi bir şeye içkin olmama anlamıyla gerçekten içkinliktir. İçkinliğin söz konusu karakterinden ötürü Deleuze'e göre saf içkinliğin, "Bir Yaşam" olduğu söylenebilir. Bu, onun yaşama içkin olduğu demek değildir, fakat kendisinde bir yaşamdan başka hiçbir şeyin olmaması demektir. Bir yaşam, mutlak içkinlik anlamında içkinliğin içkinliğidir. (a.g.e., 27) Bu bağlamda Deleuze, transandantal alanı içkinlik düzlemiyle, içkinlik düzlemini de bir yaşam yoluyla tanımlama cihetine gider. Burada yaşam, kişisel olmamakla birlikte tekil bir yaşam olup, söz konusu yaşam saf bir olayı, meydana gelen şeylerin öznellik ve nesnelliklerinden, yani içsel ve dışsal yaşamın rastlantılarından kurtaran bir karaktere sahiptir. Saf içkinliğin bir yaşamı, iyinin ve kötünün ötesindeki tarafsız bir yaşamdır. (a.g.e., 28-29) Deleuze'ün, her türlü aşkın varlık nosyonunun ötesine uzanan ve yaşamla ilişkilendirilen içkinlik düzleminde, yalnızca güçlerin, parçaların, bağlantıların, ilişkilerin, etkilerin ve oluşların kompleks bir ağı söz konusudur. Bundan ötürü de, saf içkinlik düzlemi yaşamın dışında, evrensel, tarih-dışı bir gerçeklik ve aşkınlık düşüncesini yadsıyan bir görünüme sahiptir. Bu durum ise farkın içerisinde varolduktan başka bir şey değildir. (Colbrook 2002: 9)

Deleuze'e göre, şayet arzulanan, farklılığın içerisinde varolmak ise, bu durumda felsefenin yanlışları düzeltmek görevini bırakıp, özne ve nesneden önce olan, onların kendisine gönderme yaptığı deneyime veya yaşama dönmesi gerekmektedir. Deleuze'ün oldukça erken bir dönemde Hume hakkındaki çalışmalarında bulguladığı sübjektivite problemi bağlamında ifade edildiğinde, ben (self) verili olmayıp, belirsiz veya determine edilmesi mümkün olmayan bir dünyadan hareketle, alışkanlığa bağlı olarak oluşturulan bir karaktere sahiptir. Aynı şekilde ben'in kendisi, her şeyden önce kendi kendimiz ve dünyamızın kurgusu olduğundan dolayı, dağıtılması oldukça güç olan alışıldık olmayan bir kurgu türüdür. Deleuze'e göre, "düşünüyorum" formasyonundaki belirlenmişliğin ortadan kaldırılması, yayılım ve yekpare evren fikirlerinden özgür

kalmaya çalışan Bergson'un düşüncelerinde olduğu üzere, zamansallıkla orijinal bir ilişki bulacaktır. Böylelikle Deleuze, özne ve nesneden önce olan deneyim içerisindeki inşaların imkânına ulaşır. Deleuze'ün "içkinlik düzlemi" kavramıyla aynı şeyi ifade eden bu imkân, transandantal sübjektivite veya intersübjektiviteden önce olan bir "transandantal ampirizm" veya hiçbir aşkın veya ilk ögenin bulunmadığı saf bir içkinliği varsayacak, yani ister öznel ister nesnel olsun kendinden önce olan hiçbir şeye içkin olmayan bir çeşit felsefi ampirizm türüdür. (Rajcman 2000: 17)

Deleuze'ün, varlığın olumluluğunu, varlığın tekilliği ve tek anlamlı ifadesiyle nitelendiren Spinozacı yaklaşıma atfetmiş olduğu değer de, saf bir içkinlik fikrine odaklı transandantal ampirizmi ile yakın bir bağlantıya sahiptir. Deleuze'e göre, Spinoza'nın, varlığın tekilliğini, ötekenden yani varolmayandan farkıyla değil, daha ziyade varlığın kendi içinde farklı olması gerçeğiyle tanınmasından dolayı, Spinozacı anlamda varlık, farkı, herhangi bir dışsal gönderime müracaat etmeksizin muhtevasında barındırmaktadır. Salt varlıktan belirlenmiş varlığa ilerleyiş üzerine inşa edilmiş olan Hegelci diyalektik sistemin yıkıcı bir eleştirisi anlamına gelen bu yaklaşım, gerçek anlamda farklılığın ve tekilliğin onaylanmasına giden yolda son derece önemli bir adımdır. Zira Deleuze'ün Spinoza felsefesinde bulguladığı üzere, kendi farkı için dışsal bir destek aramaya yönelmiş ve aynı şekilde kendi temeli için olumsuzlamaya müracaattan başka bir seçeneği olmayan varlık, hiç de gerçek anlamda varlık olmayıp, "varlığın saygınlığı kesinlikle onun gücü, onun içsel üretimidir, yani içinden kaynaklanan etkin nedensel soykütük" anlamında tekilliğine işaret eden olumlu farktır. (Hardt 2002: 181)

Deleuze'ün, aşkın olmaktan ziyade içkin bir tarihselciliği benimsemesi de, varlığın tekilliğini garanti altına alan olumlu farka yönelik söz konusu vurgusundan kaynaklanır. Bu yüzden Deleuze, herhangi bir şeyi mutlaklaştırmaktan ziyade, mutlak olduğu düşünülen şeyleri yersiz yurtsuzlaştırmak ve şeyleri artzamanlı olmak yerine eşzamanlı bir şekilde ele almak suretiyle (Buchanan: 30) farklılık fenomenine dair kapıları sonuna kadar aralar. O bir kompozisyondan, botanik bir somutlaşmadan, güçlerin bir köksapından ve bitkiler gibi eyleyen tekilliklerin bir çalılık haline gelmesinden bahsederken (Martin 1997: 662), bütünüyle nihayetinde tahakkümle sonuçlanan dikey düşünme biçimlerini karşısına alan bir söylem geliştirmektedir. Bu söylem ise, dikey eksenli düşünceler karşısına, radikal anlamda ufki/yatay olarak nitelendirebileceğimiz bir düşünceyi yerleştirir. Çünkü düşüncedeki ufki/yağay, düşünceye, şiir formunda olduğu gibi, yaratıcı bir yol bahşeder. Bu anlamda stil, farklılık filozofunun mukayese edilemez tabiatını teyit eder. Stil aynı şekilde felsefeyi pratik içerisine yöneltir. Yani özne ile nesne, fail ile eylemi arasında bir ayırım yapabilmek mümkün değildir. (Lechte 1994: 103) Zaten farklılık ve tekilliğe odaklı Deleuzecü felsefe açısından, özne, aktör ve neden gibi kavramlar, bir gerçeklikten ziyade, metafiziksel düşüncenin kurgularına tekabül etmektedir.

Aslına bakılırsa Deleuze'ün gerek yaşam, gerek oluş, gerekse farklılık kavramlarına yönelik vurgusunun daha net bir biçimde kavranılması, Nietzsche felsefesine olan borcunun takdir edilmesine bağlıdır. Deleuze açısından bakıldığında, gerek metafiziksel düşünce tarzlarına gerekse Hegelci diyalektiğe alternatif olması gereken felsefe, herhangi bir özdeşlik ve temsil kavramına indirgenmesi mümkün olmayan bir fark nosyonu üzerine tesis edilmesi gereken bir fark felsefesidir. Deleuze

için böyle bir felsefenin esin kaynağı ise, Nietzsche felsefesidir. (Bogue 2002: 13) Her şeyden önce ifade edilmelidir ki, Deleuze için Nietzsche felsefesinin en önemli boyutu, metafiziksel ve rasyonel hakikat ve varlık telakkilerine karşıt bir biçimde, yaşama, oluşa ve herhangi bir ötekilik nosyonunun belirleyici olmadığı bir farklılık anlayışına yapmış olduğu vurguda açığa çıkar. Deleuze'e göre Nietzsche, teorik olan lehine yaşam ve oluşu yadsımak yerine, yaşam tarzlarının düşünme biçimleri esinlediği, düşünme tarzlarının ise yaşama biçimlerini yarattığı şeklindeki yaklaşımıyla, düşünce ve yaşamın birliğini ortaya koyan bir düşünür olarak karşımıza çıkar. (Deleuze 2006: 20) Nietzsche felsefesi açısından bakıldığında, Pres-Sokratik filozoflarda gözlemlenmesi mümkün olan düşünce ve yaşamın söz konusu esrarengiz birliğine yönelik vurgu, Sokratik rasyonalizmle başlayan metafiziksel düşünce tarzıyla birlikte gitgide değer kaybına uğramaya başlamıştır. Burada Deleuze'ün Nietzsche'ye referansla vurgulamış olduğu husus, metafiziksel düşünce tarzının dahi, yaşama, oluşa ve farklılığa yönelik belirli bir tutum alışla bağlantılı olduğudur. Zira, öz ve görünüş, rasyonel-duyusal ve doğru-yanlış gibi karşıtlıklar ekseninde tesis edilmiş olan Sokratesçi metafiziksel düşünme tarzı için yaşam, yargılanması, ölçülmesi, sınırlandırılması gereken bir şey iken, düşünce ise üstün değerler adına iş gören bir ölçü ve sınıra tekabül eder. (a.g.e., 22)

Nietzsche'ye göre, modern dönemde, her ne kadar gitgide hümanist bir perspektifin tahkim edilmesi lehine, klasik metafiziksel düşünce tarzları eleştiriye tabi tutulmuş olsa da, Sokratik rasyonalizmin yaşam, oluş ve farklılık karşıtı tutumunun modern düşünce ve felsefelerde de sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Hatta Kant dahi, bilgiyle alakalı sahte iddiaların geçersizliğini ortaya koymuş olsa da, bilme idealinin kendisini sorunsallaştırmadığı gibi, ahlâklılığın iddialarını, değerlerin doğasını ve kökenlerini tartışma konusu haline getirmemiştir. Benzer bir biçimde Hegelci diyalektik de, yabancılaşmış özellikleri üstlenmemize yol açan sanattan başka bir şey değildir. Zira "her şey, diyalektiğin hareket ettiricisi ve ürünü olan Tin'e ya da kendilik bilincine ya da hatta türsel varlık olarak insana geri döner." Bununla birlikte, bizim sahip olduğumuz özellikler kendilerinde, azalmış bir yaşamın, sakatlayıcı bir düşüncenin ifadeleri olduktan sonra, onları geri kazanmanın veya onların gerçek öznelere olmanın gerçekte hiçbir anlamı yoktur. Çünkü, her iki durumda da değişen bir şey söz konusu olmayıp, değişen yalnızca insanın, sırtında taşıyacağı ağırlıkları dışarıdan değil de kendi kendine yüklenmesidir. Bu ise, eski veya yeni değerlere dayanak teşkil eden değerlendirmeler anlamında aslolan perspektiflerin olduğu gibi muhafaza edilmesi demektir. Söz konusu değerlendirmelerinden dolayı Deleuze, Nietzsche'nin, değerlerin dönüşümünün gerçekleştirilmesi için Tanrı'nın öldürülmesinin yeterli olmadığını anlayan ilk kişi olduğunun altını çizer. (a.g.e., 23-24)

İşte tam da bu noktada, Deleuze, Nietzsche'nin güç istemi ve ebedî dönüş kavramları dolayısıyla farklılığa, oluşa ve yaşama açık bir düşünce tarzına ulaşır. Deleuze'e göre Nietzsche'nin güç istemi doktrini bağlamında ifade edildiğinde, bir şeyin anlamı, o şeyi kendine mal eden, onu sömüren, onu sahiplenen ve anlamı kendi içinde açıklanan güç bilinmeksizin anlaşılabilir. Bu açıdan bir fenomen, bir görüntü veya hatta bir hayalet değil, bir işaretir; anlamını, var olan bir gücün içinde bulan bir semptomdur. Bütün felsefe bir belirtiler ve işaretler ilmidir. Bilimler de yine belirtiyeye ve işarete ait birer sistemdir. Nietzsche, öz-görüntü metafizik düalitesinin ve sebep-sonucun bilimsel ilişkisinin yerine fenomen ve anlamın karşılıklı ilişkisini yerleştirir. Bütün güç, realitenin bir niceliğinin sömürüsü, tahakkümü ve kendine mal edilmesidir.

Algı bile tabiata uygun güçlerin bir ifadesidir. Bu yüzden anlam kompleks bir fikirdir ve daima anlamların bir çoğulluğu ve dizilerin bir kompleksliği vardır fakat ayrıca yorumlarımızı bir sanat haline getiren kompleks bir birarada oluş söz konusudur. Bundan dolayı Deleuze, Nietzsche'nin felsefesinin, onun temel plüralizmi hesaba katılmadan anlaşılamayacağını ifade eder. (Deleuze 1989: 3-4)

Deleuze Nietzsche'nin güç istemi doktrinini de bu bağlamda bir okumaya tabi tutar. Zira Deleuze pluralizmin vasıtasız doğrulamasını ve seçilmiş olan zemini Nietzsche'nin güç istemi kavramı üzerine kurulmuş olan felsefesinde bulunduğunu özellikle vurgular. Nietzsche'nin güç istemi doktrinini, bir egemen olma arzusuna değil, yaratmaya, vermeye, aktif güçlerin kendi farklılıklarını olumlamasına gönderme yapan karakteriyle, olumsuzlayıcı ve dışlayıcı bir felsefe yerine, bütünüyle olumlayıcı bir felsefenin kapılarını aralar. (Deleuze 2006: 25-26) Çünkü Nietzsche felsefesinde, güçler arasındaki ilişki değerini inkâr etmek şeklinde kurulu olmayıp, değerinin farklılığını da onaylayan ve bu farklılıktan hoşlanan bir tarzda kurulur. Negatiflik gücün kendi aktivitesini gerçekleştiren form olarak esasta varolmaz; aksine o, aktivitenin bir sonucudur, aktif bir gücün varlığının ve onun farklılığının onayının bir sonucudur. İstem istediği onun farklılığını onaylamaktır. Ötekiyle temel ilişkisi içinde bir istem ötekini farklılığını, onaylanmanın bir nesnesi haline getirir. (Deleuze 1989: 8-9)

Deleuze'e göre, böyle bir olumlayıcı felsefenin en radikal boyuta ulaştığı kavram ise, Nietzsche'nin ebedî dönüş kavramıdır. Bogue'nin de özellikle vurguladığı üzere, ebedî dönüş, aynı olanın ebediyen tekrar etmesi anlamında varlık ve aynıının değil, oluş ve farkın dönüşü olarak anlaşılacak durumundadır. (Bogue 1995: 103) Zira ebedî dönüş, tekrar dönen varlık değil, geçip giden şeyi ve oluşu kabul ettiği kadarıyla varlığı oluşturan kendinde dönüş olarak, çokluğu ve farklılığı onaylamayı gerektiren bir karaktere sahiptir. (Deleuze 1989: 48) Deleuze, oluş ve farklılığın onaylanması anlamında ebedî dönüş düşüncesinin, Nietzsche'nin Herakleitos yorumlarında bulunabileceğini belirtir. Bu yoruma göre, dünyaların ikiliğini, kendinde varlığı reddeden ve yaşamı radikal derecede masum ve haklı gören, böylelikle de oluşun onaylanmasını salık veren bir düşünür olarak Herakleitosçu perspektif açısından bakıldığında, oluşun ötesinde bir varlık olmadığı gibi, çokluğun ötesinde de bir şey yoktur. Ne çokluk ne de oluş salt bir görüntü veya yanılsama olarak görülebilir. Aynı şekilde görünüşlerin ötesinde olabilecek ebedi veya çoğulcu bir realite de söz konusu olamaz. Çokluk parçalanamaz tezahür olup, birliğin sürekli bir semptomu ve temel bir transformasyonudur. Çokluk birliğin onayı oluş ise varlığın onayıdır. Oluşun onaylanması kendinde varlıktır ve çokluğun onaylanması kendinde birdir. Çoğulcu onaylama ise, birin kendi kendisini onaylamasının yoludur. Buna göre, dönüş olagelen şeyin varlığı olup, burada varlık oluşta onaylanır. Oluşun kanunu olarak ebedi dönüş adalet ve varlıktır. Bu nedenle varoluş sorumlu veya ayıplanacak bir şey değildir. (a.g.e., 23-24)

Deleuze Nietzsche'nin ebedi dönüşünü zar oyununa benzetir. Zira böyle bir oyunda hem başta hem de sonda şans kabul edilir. Zar zorunlu bir şekilde sayıyı veya kaderi onaylayarak geri gelir, burada kader zarı geri getiren anlamındadır. İşte bu ikinci hareketi Deleuze ebedi dönüş olarak isimlendirir. Bu, zar atmanın zorunluluğudur, zorunluluğun onayıdır. Şansın bütün parçalarını bir araya getiren sayıdır. Fakat ayrıca bu ilk ana tekrar geri dönüştür, zar atmanın tekrarıdır, şansın kendisini onaylama ve

yeniden üretmedir. Zar atma çoğulcu bir oyundur, çokluğun onayıdır. Bu onay ise, çokluğu baskı altına almak, onu zapt etmek değil, hepsini önceden onaylamaktır. (a.g.e., 27-29) Deleuze'ün, bedenlerin ötesinde veya üzerinde olduğu varsayılan, onları sınıflandırmaya muktedir olduğu düşünülen genel bir idea veya model fikrinden uzak durmak suretiyle, içkin bir oluş düşüncesini ortaya koymasını ve oluşa özgü gerçekliği önemsemesini de bu bağlamda ele almak mümkündür. Gerçekliğin kendisini sürekli bir biçimde yeniden ve yeniden yarattığını düşünen Deleuze için, oluş, kendinden başka hiçbir üretim nesnesine sahip olmayan bir karakter arz eder. (Deleuze 2001: 31) Düşüncenin merkezine böyle bir oluş anlayışının alınması, Nietzsche için olduğu gibi, Deleuze için de, rasyonalist bir paradigma ekseninde teşekkül etmiş olan klasik ontolojiye dayanak teşkil eden özdeşlik düşüncesinin köklü bir biçimde sarsılması anlamına gelir.

Klasik ontolojinin, özdeşleştirilebilir veya tanımlanabilir kendilikleri keşfetme yönündeki başarısızlığının, felsefenin öldüğü veya ontolojinin sona erdiği anlamına gelmediğini düşünen Deleuze için, söz konusu başarısızlık ontolojinin başlangıcıdır. Odaklanılması gereken ontoloji veya başka bir ifadeyle, yapılmaya değer ontoloji, bir proje veya ideal olarak özdeşlik düşüncesinin terk edilmesiyle mümkündür. Kavramsal istikrara yönelik arayışın terk edilmesi halinde, özdeşlikten ziyade farklılığın önplanda olduğu, bunun da ötesinde farklılığın her şeyin temelinde olduğu, fakat farklılığın temelinde ise hiçbir şeyin olmadığı gerçeği açığa çıkacaktır. (May 2005: 18-19) Felsefeyi bir kavram yaratma sanatı olarak gören Deleuzecü yaklaşım için, burada söz konusu olan yaratıcılık, tekilliğe gönderme yapmakta olup, felsefeye bir yaratım olarak kavram her zaman bir tekillik olarak karşımıza çıkar. Kavramın farklılık ve tekilliğe işaret eden söz konusu boyutundan hareketle Deleuze, klasik felsefede neredeyse genel bir kabul görmüş olan tümellerin, hiçbir şeyi açıklamaya muktedir olmadıkları gibi, kendilerinin açıklanma gereksinimi içerisinde olduklarını vurgular. (Deleuze ve Guattari 1996: 15-16) Dolayısıyla Deleuze için felsefe yoluyla yaratılan bir kavram, tümel bir varlık alanına işaret etmek bir yana, deneyimlenen özdeşliklerin dahi temelinde bulunan farklılığa gönderme yapmanın bir yoludur. (May 2005: 19) Zira Deleuze'e göre, gerçeklik veya varlığın kaynağı birlik değil, farklılık olduğu gibi, olmanın kökeni de, özdeşlik içerisinde farklılıkların ortadan kalkması anlamında aynı veya bir olmak değil, başka olmaktır. (Gutting 2001: 334) Farklılık ise, bir şey değil, bir süreçtir, o kıvrımların açılması anlamında bir açmadır, bir nesne veya kendilik değil, canlı ve dirimsel bir süreçtir. (May 2005: 24)

Deleuze'ün farklılık, canlılık ve dirimselliğe yapmış olduğu bu vurgu, kaynak, köken veya orijin fikri üzerine tesis edilmiş olan metafiziksel düşünce tarzından tam bir kopuşu imlediği gibi, Deleuze'ü bir oluş filozofu olarak nitelemenin de zeminini oluşturur. Zira fark olarak farkı veya aynı olmayana yönelmiş bir düşünme biçiminin, her şeyi kendi iç mantığı içerisinde eritmeye muktedir homojen bir varlık anlayışından ziyade, heterojenliği, farklılığı ve süreci muhtevasında barındıran oluş anlamında bir varlık tasavvuruna sahip olması kaçınılmazdır. Ancak böyle bir oluş düşüncesine bağlı olarak özdeşlik düşüncesi üzerine tesis edilmiş ve farklılıkları aynı içerisinde eriten varlık anlayışlarını dağıtmak mümkün olabilir. Bu doğrultuda olmak üzere Deleuze, ağaç-biçimli veya dikey eksenli bir düşünce tarzı olarak gördüğü klasik felsefe anlayışından kopmanın imkânını, oluşa veya moleküler olana öncelik veren bir düşünce tarzının realize edilmesine bağlı kılar. Buna göre, ağaç-biçimli şemaya vücut veren

düşünce, bir çizgi yoluyla iki noktanın birbirine bağlanması olup, bir anlamda varlık hiyerarşisine vücut vermiş olan böyle bir düşünceden kopulmasının yolu, çizginin iki noktaya bağlanmasını bozup, süregiden noktalar halinde oluşturulmasına mani olmaktan geçmektedir. Bundan dolayı Deleuze felsefesi, ilk prensiplerden hareketle değil, onun, "orta" olarak adlandırdığı alandan hareketle başlar. Zira böyle bir alan, statik bir varlık felsefesinden ziyade, dinamik karakterdeki bir olay felsefesine tekabül eden bir şans ve farklılık felsefesine başlamak için, öncelikli olarak özne-nesne karşıtlığını bozmaya yönelik bir mahiyete sahiptir. Yine Deleuze'ün felsefe kavrayışında, gösteren-gösterilen ilişkisi değil, kendi ifadelerinden ayrılabilmeleri mümkün olmayan bir güç karmaşasını muhtevasında barındıran bir içerik formu söz konusudur. (Craig 2005: 164-165)

Bu doğrultuda olmak üzere Deleuze, bir oluş çizgisinin, onu çizgi haline getiren noktalar yoluyla tanımlanamayacağını veya kendisini oluşturduğu düşünülen noktalardan meydana gelmediğini vurgular. Aksine bir oluş çizgisi, noktalar arasından geçip gider, o orta yerden çıkarır, ilk algılanan noktalara dikey bir biçimde varıp, yatay bir biçimde de uzak veya olumsal noktalara lokalize edilebilir bir ilişki içerisine ulaşır. Bir nokta daima bir kökenin noktasyken, oluşun ne başlangıcı ne sonu, ne kalkış ne de varışı, ne orijini ne de gidilecek yeri söz konusudur. Dolayısıyla bir orijinin yokluğundan bahsetmek, orijinin yokluğunu orijin kılmak demektir. Bu yüzden oluşun yalnızca ortaya sahip olduğunu söylemek gerekir. Bu orta, ortalama veya vasati anlamına gelmeyip, hareketin mutlak bir hızı anlamında, hızlı bir devinimdir. Oluş, ne bir ne ikidir, ne de ikisinin ilişkisidir, o arasında olandır. (Deleuze and Guattari 1987: 93) Böyle bir oluş anlayışı ekseninde Deleuze, kendi pozitif ontoloji projesini, olmanın farklı olmak şeklinde kavrandığı ve şeylerin dahi kendilerinden farklılaştığı bir dil üzerinden inşa etme çabası gütmüştür.

Özellikle Nietzsche felsefesine yönelik okumalarından da kolayca çikarsanabileceği üzere, Deleuze'ün, farkı, inkâr değil bir onaylama olarak anladığı hususu bağlamında, varolmanın farklılıkla özdeşleştirilmesinin, yadsımaya öncelik ve imtiyaz tanıyan bir anlayışa gönderme yapmadığını söylemek mümkündür. Çünkü Deleuze için farklılık, bir varlığın başka varlıklarla ilişkisinin nasıllığıyla alakalı bir mesele olmayıp, kendinde farklı olmayla alakalı bir meseledir. Bundan dolayı Deleuze, oluş anlamında varlığın, kavramlar dolayısıyla temsil edildiği düşünülen yapısal kendilikler şeklinde anlaşılamayacağını ifade eder. Deleuze'e göre kavram, bir türe ait örnekleri kendi atkında toplayan ve onları özü itibarıyla temsil etme iddiasında olan bir karaktere sahip olmayıp, daha ziyade, değişik boyutlarda gerçekleşebilen, değişik öğeler arasındaki sayısız ilişkiyi kat eden, fakat onlara düzen anlamında herhangi bir şey sağlamayan değişimlerin bir sürekliliğidir. Örneğin Descartes'ın *Cogito* kavramı, düşünen bir özneye tekabül etmez. O daha çok, düşünme, şüphe etme ve olma şeklindeki en az üç yoğun değişimin düzeyleri olarak yorumlanmak durumundadır. Değişimle söz konusu bağlantısı nedeniyle kavramlar, tıpkı bilgisini formüle ettikleri dünya gibi, dinamik ve sürekli bir biçimde yeniliğe açık bir karaktere sahiptir. (Gutting 2001: 336-337)

Sonuç

Deleuze ve Guattari, birlikte kaleme aldıkları *Kapitalizm ve Şizofreni* adlı çalışmalarında, oluş ve farklılık üzerine inşa edilmesi gereken bir düşünce tarzının, nasıl

bir felsefe, bilgi ve yöntem anlayışına sahip olması gerektiğine işaret eden önemli belirlemelerde bulunurlar. Buna göre, dikey veya ağaç biçimli bir düşünce ekseninde kraliyetçi bir bilime vücut veren klasik felsefe veya bilim anlayışının aksine, oluş ve farklılık üzerinde tesis edilen bilgi köksap bilgisi olup, bu bilginin vücut verdiği bilim ise, indirgenemez olmanın yanı sıra, doğru bir değer biçmenin imkânsız olduğu göçebe bir bilime tekabül eder. (Deleuze and Guattari 1990: 57) Burada model problematik olup, sorunların çözümü, değişmez özlerden hareketle değil, sözkonusu sorunları ortaya çıkaran kazalardan hareketle, yani vakıanın ön plana çıktığı bir yaklaşımla gerçekleştirilir. (a.g.e., 45-61) Farklılığı, tekilliği ve indirgenemezliği alkışlayan göçebe bilimde anlatım ve içeriğin birleşmesi, onların hem biçim hem de madde olarak ele alındığı anlamındadır. (a.g.e., 59) Buna paralel olarak Deleuze ve Guattari, kraliyetçi bilimin pürüklü mekânının aksine, göçebe bilimin kaygan mekânının ayrışıklık ve çokluk içerisinde olduğunu ve onu dışarıdan gözleme imkânının olmadığını ifade ederler. (a.g.e., 63) Ancak bu yolla, herhangi bir imgesi, modeli ve yapılacak bir kopyası olmayan düşünce, kendisi için yeni yollar ve açılımlar elde edebilir. Çünkü Deleuze ve Guattari'ye göre, bu tarzdaki bir düşünce için, yöntemden ziyade, yeniden açılmalara ve yollara ihtiyaç söz konusudur. (a.g.e., 75) Bu yüzden göçebe düşünce, ağaç biçimli (kraliyetçi) düşüncenin evrensel, bütünlendirici özne nosyonuna ihtiyaç duymasının aksine, tekil bir irkin arzusunu duyar ve bütünlendirici bir kümenin üzerine kurulmanın tersine de, ufuksuz bir ortamda kendini yayar. Zira, Deleuze ve Guattari için tüm düşünce, bir bütünün temsiliyeti ve bir öznenin yüklemi olmaktan ziyade, ikili bir oluşa tekabül eder. (a.g.e., 78-79) Bu ise ağaç biçimli düşüncenin düalistik mahiyete sahip evrenselleştirici varlık anlayışının yerini, tekilliklere, vakıaya ve oluşa bıraktığı anlamına gelir.

KAYNAKÇA

- AKAY, Ali (1995) "Felsefe Nedir? Üzerine", *Toplumbilim: Gilles Deleuze Özel Sayısı*, Sayı: 5, Kasım 1995.
- BEDDOES, Diane J. "Chapter II: Losin Face", *Breeding Demons A Critical Enquiry into the Relationship between Kant and Deleuze with Specific Reference to Women*, <http://www.cinestatic.com/trans-mat/Beddoes/BDcontents.htm> 16.03.2009 16:23.
- BEST, Steven ve KELNER, Douglas (1998) *Postmodern Teori*, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BOGUE, Ronald, (1995) "Deleuze'ün Nietzsche'si: Düşünce, Güç İstenci ve Ebedi Dönüş", *Toplumbilim: Gilles Deleuze Özel Sayısı*, Sayı: 5, Kasım 1995.
- BOGUE, Ronald (2002) *Deleuze ve Guattari*, (çev. İsmail Öğretir ve Ali Utku), Birey Yayıncılık, İstanbul.
- BUCHANAN, Ian (2001) "Deleuze's 'Immanent Historicism'", *Parallax*, 2001, vol. 7, no. 4.
- COLBROOK, Claire (2002) *Understanding Deleuze*, Allen & Unwin.
- CRAIG, Edward (2005), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge University Press, London and New York.
- DELEUZE and GUATTARI (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Translated by Barian Massumi), University of Minnesota Press, Minneapolis and London.
- DELEUZE and GUATTARI (1996) *Felsefe Nedir?* (çev. Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

DELEUZE ve GUATTARI (1990) *Kapitalizm ve Şizofreni I*, "Göçebilimi İncelemesi: Savaş Makinesi", (çev. Ali Akay), Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

DELEUZE (1989) *Nietzsche and Philosophy*, (Translated by. Hugh Tomlinson), The Athlone Press, New York.

DELEUZE (2001) "Immanence: A Life", *Pure Immanence: Essay on a Life* (Translated by. Anne Boyman), Urzone Inc., New York.

DELEUZE (2004) *Proust ve Göztergeler*, (çev. Ayşe Meral), Kabalcı Yayınları, İstanbul.

DELEUZE (2005) *Bergsonculuk*, (çev. Hakan Yücefer), Otonom Yayıncılık, İstanbul.

DELEUZE (2006) *Nietzsche* (çev. İlke Karadağ), Otonom Yayıncılık, İstanbul.

DESCOMBES, Vincent (1993) *Modern Fransız Felsefesi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul.

GUTTING, Garry (2001) *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.

HARDT, Michael (2002) *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, (Çev. İsmail Öğretir ve Ali Utku), Birey Yayıncılık, İstanbul.

LAMBERT, Gregg, "Deleuze and the "Dialectic" (a.k.a. Marx and Hegel)", *Strategies*, Vol. 15, No. 1.

LECHTE, John (1994) *Fifty Key Contemporary Thinkers*, Routledge, London and New York.

MARTIN, Jean-Clet (1997) "Deleuze's Philosophy of the Concrete", *The South Atlantic Quarterly* 96: 3, Summer 1997.

MAY, Todd (2005) *Gilles Deleuze: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.

MURPHY, Timothy S. (2001) "Deleuze, Gilles", *Encyclopedia of Postmodernism*, (ed. Victor E. Taylor and Charles E. Winquist), Routledge, London and New York.

RAJCHMAN, John (2000) *The Deleuze Connections*, The MIT Press, Cambridge.