

DELEUZE VE GUATTARI’DE DRAMATİZASYONDAN ARZULAMA MAKİNELERİNE ÖZNELİK ÜRETİMİ¹

Emre ÖZCAN²
Fatime GÜNEŞ³

ÖZ

Bu alışma, Deleuze ve Guattari’nin yapı konusuna dair eleştirilerini “dramatizasyon” ve “arzulama-makineleri” kavramsallaştırmaları üzerinden ortaya koymaktadır. Buradaki amaç, her iki kavramsallaştırma aracılığıyla Deleuze ve Guattari’deki yapı eleştirisinin öznesiz bir öznellik üretimi fikrine kapı araladığını göstermektir.

Deleuze, dramatizasyon yöntemiyle ideayı kavramın dolayımından kurtarıp saf olayın sahasına çekerken, Guattari’yle birlikte geliştirdiği arzulama-makineleri teorisiyle de arzuyu başkasının ifade ettiği/başkası vasıtasıyla kazandığı olanaklı nesneden, bir beden dolayımından kurtararak saf bir nedenle ilişkiye sokmaktadır. Buradaki en önemli husus; özne-nesne, temsil-üretim vb. ikiliklerin yerinden edilmesinden ziyade gerek arzunun gerekse de ideanın bu tür düalizmlerden önce varolduğunun gösterilme çabasıdır. Deleuze ve Guattari açısından temel mesele, düalizmin kendisini reddetmek değildir. Düalizm, heterojen ilişkilerin dağılım modelleri olarak vücut bulmaktadır, yani ikincil bir etki (epifenomen) olarak vardır. Düşünürlerin derdi, her zaman için düalizmle kurulan temsili yıkmaktır ve böylelikle bu dağılımların kendisinin ikilik olarak görünmesini önlemektir. Yapı fikri için de aynı şey geçerlidir. Deleuze ve Guattari’de makinesel süreçler teorisi vasıtasıyla yapı, ancak ve ancak ikincil bir etki olarak ortaya çıkmakta, yani kurucu bir işlev üstlenmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Dramatizasyon, Arzulama-Makineleri, Öznellik Üretimi, Yapı.

¹ Bu alışma, Prof. Dr. Fatime Güneş’in danışmanlığında gerçekleştirilen, Emre Özcan’ın yazdığı, Anadolu Üniversitesi Sosyoloji ABD’de tamamlanan “Deleuze Felsefesinde Kurucu Özne Eleştirisinden Herhangi Öznelliğe” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

² Öğr. Gör. Dr., Başkent Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü

³ Prof. Dr., Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

SUBJECTIVITY PRODUCTION FROM DRAMATIZATION TO DESIRING-MACHINES IN DELEUZE AND GUATTARI

ABSTRACT

This study reveals the criticisms of Deleuze and Guattari on the theme of structure through the conceptualizations of “dramatization” and “desiring-machines”. The aim is to show, through both conceptualizations, that the critique of structure in Deleuze and Guattari opens the door to the opinion of production of subjectivity without subject.

While Deleuze frees the idea from the mediation of the concept and pulls it into the field of the event with the dramatization method, with the desire-machines theory, he frees desire from the mediation of a body and puts it into a relationship for a pure cause. The most important issue is not the destruction of dualities, such as subject-object, representation-production. It is an effort to demonstrate that both desire and the idea existed before such dualisms. The main issue for Deleuze and Guattari is not to deny dualism itself. Dualism is embodied as models of distribution of heterogeneous relationships, that is, it exists as a secondary effect (epiphenomena). The concern of thinkers is always to destroy the representation established by dualism, and thus prevent these distributions from appearing as duality themselves. The same is true with the structure theme. In Deleuze and Guattari, through the theory of machine processes, the structure appears only as a secondary effect, that is, it does not assume a constitutive function.

Keywords: Dramatization, Desiring-Machines, Subjectivity Production, Structure.

1. GİRİŞ

Deleuze felsefesine ilişkin literatürdeki en önemli tartışmalardan biri Deleuze'ün yapıyla boğulduğu düşünülen felsefesinden Guattari'nin makinesel süreçler teorisi aracılığıyla kurtulduğu algısıyla ilgilidir, yani söylenmeye çalışılan şey yapıdan makineye doğru bir geçişin varlığıdır. Bu çalışmanın sınırlarını aşsa da bu yorumlar (Yücefer, 2019; Abdullah, 2016; Holland, 2014; MacKenzie ve Porter, 2011; Alliez, 2001), Deleuze'ün *Anlamın Mantığı* (2015) ve *Fark ve Tekrar* (2017) eserlerinin yapısal düzlemde kaldığına dayanmaktadır ki, nihayetinde bu düşünceyi teste tabi tutmak bu eserlerin uzun bir incelemesiyle mümkündür. Böylesi bir vurgu, Deleuze felsefesindeki temel sorunsalların ne olduğunu tespit etmekten uzak olduğu gibi Deleuze'ü evrimiyle okumak anlamına da gelmektedir. Baştan belirtmek gerekir ki, bu çalışmada ne Deleuze ne de Guattari evrimiyle düşünülmemektedir. Aksi takdirde bir düşünürü uğraklaştırarak ele alma hatasına düşülmektedir. Böylesi bir tablo o düşünürün çalışmalarını birbirinden kopararak her birinin kendi içinde çözümlenmesine yol açmaktadır. Bu şekilde olduğunda da düşünürlerin yaşamları boyunca temelde hangi sorunsalları dert edindiği ve saldırı hatlarının ne(ler) olduğu görmezden gelinmektedir. Deleuze, bu içeriğe *Foucault Üzerine Dersler: Bilgi*'de (2019) Foucault'nun en başından itibaren aslında hep aynı konuyla uğraştığının, eksenleri arasında kendini geliştiren bir düşünce olduğunun ki, diğer türlüşününün onu "kötürüm bırakmak" tehlikesini barındıracağına altını çizerek değinmektedir; kötürüm bırakama hali Deleuze için düşünürü güvenmemekle aynıdır, güvenmekse düşünürü "içkinlik düzlemi"ndeki gibi el yordamıyla aramak manasındadır.

Bu çerçeveden analiz edildiğinde Deleuze'ün Guattari'yle tanışması neticesinde yapıdan kurtulup kurtulmadığı sorusu boşa düşmektedir. Deleuze'de bir ayrılma veya yeniden bütünleşme hiçbir zaman söz konusu değildir. Deleuze'ün en başından itibaren felsefe tarihinde kendisine saldırı hattı olarak yerleştirdiği şeyin ne(ler) olduğunu idrak etmek gerekir. Bunun cevabı, felsefe tarihinde fark'ın dünyasının temsilin formları aracılığıyla içeriden kılınması gerçeğine işaret etmektedir. Felsefe tarihine ancak ve ancak bu cepheden yaklaşıldığında Deleuze'ün derdinin bu gerçeğe kuruculuğa içkin yıkıcı gücü odağında öznellik üretimi üzerinden savaş açtığı anlaşılabilir. Deleuze felsefesinde

dramatizasyon, göçebe dağılım, heterojen dizileşme gibi temel sorunsallar bu savaşın mevzileri olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla Deleuze, sürekli olarak kendisine savaşta kullanacağı aletler aramaktadır. Makinesel süreçler konusu da saldırı hattına yönelik keşfettiği en güçlü araçlardan bir tanesidir.

Bu çalışmada Deleuze'ün tüm eserlerindeki düzlemi öznellik üretimi olarak okunmakta ve “dramatizasyon yöntemi” kuramı ile Guattari'yle birlikte yapılandırıldığı “arzulama-makineleri” kuramı birlikte ele alınmaya çalışılmaktadır. Dramatizasyon yönteminde idea temsilin dolayımından kurtarılırken, arzulama-makinelerinde arzu yapısalcılığın sahasından çekilip çıkarılmaktadır. Her ikisinde de varış noktası ister kurucu olsun ister kurulan olsun özne fikrinin altını oymak ve öznellik üretiminin cephesini sağlamlaştırmaktır.

2. DRAMATİZASYON YÖNTEMİ

Felsefe tarihinde ideanın keşfi, Platon'dan Hegel'e kadar uzanan bir gelenekte öze ilişkin olarak çalıştırılan “nedir” sorusuyladır. “Nedir” sorusunun ideayı keşfetmek için doğru bir soru olmadığını, düşüncenin probleminin öze yönelik olamayacağını (tekil-düzenli, istisnai-sıradan vb. dağılımına bağlıdır) düşündüğü noktada Deleuze ise (2009) “kim”, “ne kadar”, “nerede”, “ne zaman”, “hangi durumda” şeklindeki soruların serimlenmesini ele almaktadır. Belki de buradaki en dikkat çekici şey Deleuze'ün (2009: 151) boş ve soyut özün diyalektiği olduğu için çelişme hareketinden ayrılmayan bir diyalektiği ortaya koyan sadece Hegel'in felsefe tarihinde “nedir” sorusuyla yetindiğini düşünmesidir. Aristoteles bile buradaki yerini alamamaktadır.

Temsil felsefelerinde öz düşüncesinin vazgeçilmez olduğu, bilginin özsel olanın bilgisi olarak idrak edildiği dikkate alındığında özsel olmayanın ediminin, düşüncenin hatası şeklinde kurulmasıyla karşılaşılır. Özsel olan, bu felsefe tarihinde özsel olmayanla her zaman kavga halinde ele alınmaktaydı. Burada özsel olmayanın, özsel olanın çelişkisi gibi düşünüldüğü de görülmektedir. Benzer anlatımla özsel olan, özsel olmayanı çelişki ilkesi gereği dışarıda bırakmaktaydı. “A, B değildir” ya da “A, A olmayan değildir” şeklindeki tanımlanma, B'nin A'nın özünde değişim ya da süreksizlik yoluyla A'ya ait kılınamayacağıydı. Aristoteles'in kurduğu şekliyle düşünürsek “aynı niteliğin aynı özneye hem

ait olması hem de olmamasının olanaksız olması” şeklindeki *çelişmezlik ilkesine* işaret edilmektedir. Aristoteles, *Metafizik* IV. kitapta (2017) bilgiyi *çelişmezlik ilkesine* göre oluşturmanın yoluna koyulmaktaydı; bütün tanıtlamalar *çelişmezlik ilkesine* göre yapılmaktaydı. Varlığın bilgisi için zaruri olan ve bu sebeple bütün bilgilerden önce gelmesi gereken bu ilke (önceden varsayılması mecburidir), bir diyalektiğin genel ilkesi şeklinde çalışmaktaydı. Aristoteles'te “nedir” sorusunun yetersizliğine gelindiğindeyse “neden”, “nasıl”, “hangi vaka dahilinde” gibi sorular, ilineğe ilişkin sorulardır. “Nedir” sorusu ilineksel olarak yüklenmiş olanın cevabını, bir anlamda en küçük farkın cevabını vermemektedir. Onda türsel fark, en büyük farkken en küçük farkın, ilineksel olarak ona yüklendiği görülmektedir. Bu sebeple Aristoteles, dışarısında olabilecek her şeyi ilineksel olarak yüklemektedir. Aristoteles, varolanı bir yanda asıl anlamda varolan, diğer yanda ise ilineksel anlamda varolan şeklinde ikiye ayırır. İlinek, “bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olarak tasdik edilebilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman olan şeydir” (Aristoteles, 2017: 322). İlinek; tanım, özellik ve cins çatısında toplanamayan hem nesneye ait olan hem de tek bir şeye ait olan veya olmayandır. Bir anlamda bir şeyin tanımında zorunlu olarak bulunmamayı, her zaman olmamayı veya rastlantısal olanı ifade eder; özü gereği o şeye ait olmayan şeyler (o şeyin özüne hiçbir zaman dâhil olamama) ilinek olarak isimlendirilir. Burada apodiktik zorunlu olana, diyalektik ise ilineksel olana dairdir. İlineksel olan, şeylere zorunlu olarak bağlı olmayanlar olduğuna göre tanıtlama, ilineklere göre yapılamaz ve bunlara ilişkin bilginin bilimsel bilgi olma şansı yoktur (ilineklerden hareketle bilgi edinilemez). İlinek, öznenin “belirli bir yerde” ve “belirli bir zamanda” sınırlamasıyla açığa çıkan bir niteliğine işaret etmektedir: “Bir özneye ait olan, ancak öznenin o özne, zamanın o zaman, yerin o yer olmasından dolayı ona ait olmayan her nitelik bir ilinektir” (Aristoteles, 2017: 323). Aristoteles'ten (2017: 323) bir örnek kullanacak olursak Aigina'ya girmek üzere yola çıkmayan bir insanın fırtına veya korsanlar tarafından alıkonma sebebiyle Aigina'ya gitmesi, tamamıyla ilineksel bir durumdur. Buradaki soru ise bu insanın “neden” Aigina'ya gitmiş olmasıdır. Dolayısıyla ilineksel olan “neden” sorusuna yüklenmiş durumdadır.

Peki, Descartes ve Leibniz için durum farklı mıdır? Descartes'ın şüpheli metodu en açık haliyle kullandığı düşünülen *Meditasyonlar*'da (2015) bu görülebilmektedir. Descartes burada şüpheli

birincisi, duyuların aldatıcılığı yüzünden günlük deneyimlere ilişkin şüphe; ikincisi, dış dünyanın gerçek varlığına ilişkin şüphe (“rüya hipotezi”); üçüncüsü ise sürekli ve sistematik bir şekilde bizi yanıltan kötü bir cinin olası varlığı yüzünden akıl yürütmelerimize ilişkin şüphe şeklinde kurguluyordu (Popkin, 1954). Descartes için duyu ve algı dünyasının doğru inançları oluşturmada bir ölçüt olamayacağı açıktı. “Altıncı Meditasyon”da felsefe tarihinde duyulara şüpheyile yaklaşan birçok filozofun kullandığı örneklere yer veriliyordu. Bu doğrultuda da duyularımız aldatıcı olabiliyorsa dış dünyanın bilgisinden “nasıl” söz edilebileceğini soruyordu Descartes. Rüya hipotezine geçiş tam olarak buydu. Kötü cin ise diğer iki argümanın yetersizliğinden dolayı zorunlu olarak açığa çıkıyordu. Burada da Tanrı’dan kötü cine bir geçiş söz konusuydu (Tanrı’nın aldatma kudreti olsa da bu onun iyiliğiyle çatışmaktadır). Kötü cinin odağındaki soru, “beni aldatanın kim” olduğuna ilişkindi. Leibniz (2011) ise “özel olmayan, özel olanın çelişkisidir” demek yeterli gelmediğinde olumsuzluklar dünyasını çelişkinin içinden düşünmemekte ve sonsuz küçük dünyalara açılmaktaydı. Özel olmayanın özü içermesi gerektiğine yönelmekteydi. Sonsuz dünyalar ve seçilmiş bir dünyadaki bir-arada-olanaklılık arasındaki, yani özel olan ve özel olmayan arasındaki ilişkiyi çelişki ilkesini dışarıda bırakarak çözme derdindeydi. Böylece özel olmayanın varlığı, özel olan için tehdit olmaktan çıkacaktı. Son kertede Leibniz’in sorusu, Tanrı’nın “neden” bu dünyayı seçmiş olması değil miydi? Cevabı, bu dünyanın bir-arada-olanaklı dünyaların en iyisi olmasının süreklilik ilkesine dayanmasında yatıyordu.

Hegel’e geldiğimizde o, temellendirme düşüncesi doğrultusunda bilincin devinimi içinde süreç olarak tüm sapmaları hiçbir dışarıya kalmayacak şekilde içeridenleştirmenin yolunu bulmaktaydı. Bu, ancak “nedir” sorusunu güçlendirmekle olabilirdi. Fakat bu soru yetmediğinde içeridenleştirme “gerçekleşmiyor”du. Hegel (2014), bu düzlemi keşfetmek adına özel olmayanın dışarılığının felsefe tarihinde özel olanla çeliştiğine dair tespiti yaparak hiçbir filozofun bu çelişkiyi çözemediğini düşündü. O halde temel mesele çelişkinin problem yaratmamasını sağlamaktı. Hegel, bu noktada çelişkiyi yeniden tanımladı. Farkı ise kendinde çelişki olarak düşündü. Temel derdi farkı özdeşlik olarak sonsuzda yakalamaktı ki, bu gerçekleştiğinde dışarısında hiçbir şey kalmayacaktı. Bu noktada farkın kalıcı olmayan olduğu ölçüde farklılaşmasıyla varolduğu dikkate alınmalıdır; o zaman farkı farklılaştırmanın

işsel formu olarak çalıştıran çelişkinin değişmesine ihtiyaç olacaktı. Burada da çelişki, sonsuzda nihai çözülmüne ulaşacak olmakla birlikte sonsuza taşınacak ve bu doğrultuda olumsuzluk kavramı çelişkinin belirlenimi için kullanılacaktı, yani fark olumsuz olarak vazedilerek çelişki şeklinde belirlenecekti; sonsuza dek çekilen çelişki böylece onu sonsuza çekerek yok edecekti. Neticede de sonsuzda yiten fark için “nedir” sorusu tek başına yeterli hale gelecekti. “Nedir” sorusu, çokluğun olumsuzluğunu basit bir olanaklılık haline getirecekti.

İdeaya ilişkin soru, örneklerden pek hoşlanmayan Platon’la birlikte öz-görünüş karşıtlığı ortaya konulduğunda “nedir” şeklinde su yüzüne çıkmaktadır. Değişmezlik düşüncesi özellikle Platon’u özsel olmayı özsel olandan ayırma isteğine götürmektedir ki, bu durum onun Sofistlerle kavgasında da yer edindir. Sofistler öze ilişkin belirlenimleri sağlayacak, yani özün ne’liklerini ortaya çıkaracak doğru soruları oluşturamadıkları için eleştirilmektedir. Deleuze için (2017: 252) Platon’daki “nedir” sorusu, asıl konunun bir kez ortaya atıldıktan sonra çözümsüz kaldığı *aporetik* diyalogları harekete geçirdiği için kuşkuludur (çelişki sadece bu diyalogları harekete geçirmektedir). Çünkü Platon’un derdi problemi, problemlerle ilerleyen diyalektiği belirlemek olduğunda “nedir” sorusu “kim”, “nerede”, “ne zaman” a vb. dönüşmektedir. Bunun anlamı “nedir” sorusunun sadece bir hazırlık gibi görünmesidir. Platoncu diyalektik ilerlemeye başladığında “nedir” sorusu yerini başka sorulara bırakmaktadır. Örneğin, *Parmenides*’te (1996) Bir konusuna ilişkin “hangi sonuçlar çıkıyor” sorusuyla hemen karşılaşmaktadır.

Platon’da problemi problem veya idea olarak belirleme çabası seçme diyalektiğine havale edilip diyalektiğin de hazırlıkla karışması, ideanın öze dair bir sorunla tecessüm etme durumunu barındırmaktadır ki, burada diyalektiğin problemler bilimi olmaktan çıkıp sonu gelmez olumsuzlamanın ve çelişkinin hareketiyle karışma tehlikesi söz konusu olabilmektedir. Hegel’deki mesele de problematikin yerine olumsuzlamanın konulmasının zirve noktasını teşkil etmesidir. Olumsuz ise Deleuze’de bir yanılısama olarak ifade edilir. Zira “olumsuzun formu, bağlı oldukları problemi yalnızca onu tahrif ederek veya gerçek yapısını anlaşılabilir hale getirerek ifade eden önermelerle belirir” (Deleuze, 2017: 270). Platon’daki meseleyi açarken ise Deleuze (2017: 98), *Sofist*’ten hareketle daha farklı düşünceler aralayarak problemi ve çözümünü teşkil eden iki an arasında oluşturulması gereken

ayrımdan ziyade bunların birlikte oluşturduğu kompleksin onun diyalektiğinde nasıl bir işlev üstlendiğiyle ilgilenir ki, bu işlevi Platon'un olumsuzlamaya yüklemekten kaçındığına inanır. Deleuze, Platon'un *Sofist*'teki (2019) "varolmayan bir bakıma vardır ve tersine, varolan bir anlamda var değildir" şeklindeki meşhur önermesine dayanarak "olmayan"ın [non] olumsuzdan başka bir şey ifade etmesi gerektiğini savunur. Bu, tam da problem-soru çiftine dairdir. "Olmayan" olumsuzun değil, problematiğin ve sorunun varlığını ifade etmelidir. Deleuze (2017: 98), felsefe tarihinde bize iki alternatifin sunulduğuna inanır: "Ya varlık-olmayan yoktur ve olumsuzlama yanılısama eserdir ve temellenmemiştir ya da varlık-olmayan vardır ve olumsuzu varlığa koyup olumsuzlamayı temellendirir." Bu yüzden Deleuze farkı, sembolü 0/0 olan varlık-(olmayan) ya da varlık-? olarak inşa etmektedir. Fark artık olumsuzlamanın değil, diferansiyelin içine gömülecektir. Olumsuzlama olsa olsa "farkın gölgesinden", yani bir epifenomenden ibaret olacaktır. İşte bu varlık-?'nin olumsuzlamayla karıştırılması, çelişkinin Hegel'deki gibi varlığa taşınması handikabına yol açacaktır.⁴

Problemlerin olanaklı önermeler tarafından gizlendiğinde problem olarak ele alınmayıp hipoteze dönüştürüldüğünü savunan Deleuze'de bunun anlamı, her olumlamanın bir olumsuzlamayla ikilenmesidir. Hâlbuki olumsuzun asla bir ideasından söz edilmediği gibi doğada hipotezlerin varolduğuna da işaret edilmemektedir. Böyle olduğunda da olumsuzun gerçek bir karşıtlık olarak çözümlenmesi anlamsızlaşır. Olumsuzun eleştirisini ideaya çekerek Deleuze, onun çokluk olarak kavranmasına kapı açmaktadır ve burada karşıtlıkla ilerleme yok olmaktadır. Diferansiyel ilişkiler ideaya yerleştiğinde fark da olumsuzun prangasından kurtulacaktır. Deleuze'de her idea, Bir'in zorunluluğu karşısında ilişkiler ve bunlara karşılık gelen tekilliklerden oluşan pozitif çokluklar olarak kavranacaktır. Bu nitelik, Leibnizci "kötü-söyleme"yle ilişkilidir. Nitekim kötü-söyleme bir yanda *bitişik alanların kesinlikli belirlenimi*, diğer yandaysa *tekilliklerin yoğunlaşması* şeklinde aynı anda

⁴ Deleuze'ün Heidegger'de bulduğu en önemli şey de şimdi anlaşılmalıdır. Çünkü Heideggerci "değil" in [ne-pas] varlıktaki bir olumsuzla değil, fark olarak varlığa, yani soruya gönderme yaptığı ortaya konulmalıdır. Deleuze, Heidegger'in kendi felsefesine ilişkin yanlış okumaları eleştirirken bunun netleştirildiğini düşünür; ancak "Hiç" kavrayışıyla ve "olmayan"ı parantez içine almak yerine varlığın "üstünü çizmek" suretiyle bu yanlış anlaşılmalara beslediğini de vurgular (Deleuze, 2017: 100).

problemlerin belirlenmesinde ve çözüm vakalarının karşılıklı doğuşunda işlevi olan iki yöntemi barındırmaktadır (Deleuze, 2017: 254-55). Fakat vurgulanması gereken şey, Deleuze'e göre kötü-söylemenin ideadaki serilerin yakınsak mı ıraksak mı olduğunun karar vericisi gibi durmasıdır, yani bir yanda serilerin yakınsamaları doğrultusunda sıradan olan tekillikler, diğer yanda ıraksamalar odağındaki istisnai tekillikler vardır (istisnai noktaların ideadaki dağılımı kötü-söyleme yoluyla belirlenmektedir) ki, Deleuze'ün derdi her zaman için ıraksamaları bir üretim ilkesi olarak kurmaktır. İdea çokluk olarak kavrandığında idea, bir nesnenin kavramı olmaktan çıkacak ve temsilin talepleri doğrultusunda şekillenmeyecektir. Bir zeminsizleşme süreciyle karşılaşılacaktır. Nihayetinde bu zeminsizleşme çokluğa, Ben'in parçalanmasına bağlanacaktır. Bu düzlem tamamıyla ideanın problematik yapısıyla alakalıdır. İdealar kendi başlarına problematiktir. Bu sebeple Deleuze felsefesinde ideaların problematik ile ilişkisini biraz açmak gerekmektedir. Çünkü ideanın nesnesi olarak problem, "teorematik özlerin değil, olayların, duygulanımların, ilineklerin sahasında" (Deleuze, 2017: 252) olacaktır.

İdeanın düşüncedeki diferansiyel unsur olarak problematik niteliği Deleuze felsefesinde olay konusuyla alakalıdır. Mesele, problemin koşullarındaki idesel olaylardır. Bu bağlam, aynı zamanda özün düzleminden çıkmaktır. İdeanın olayları ve tekillikleri herhangi bir özün ortaya konulmasına olanak tanımaz. Peki, ideanın olaya çekilmesi nasıl bir tabloyla ilişkilidir? İdeaların olayla ilişkisi, onların soru formunda beliren olaylardan çıkmasıdır. Burası Deleuze'de ideanın kökenini apodiktik bir ilkeden çıkarmak anlamına gelmektedir. Deleuze (2017: 262), felsefe tarihini nerdeyse boydan boya keserek düşüncenin hareketinin, Platon ve Descartes'tan Kant ve post-Kantçılara ve Hegel'e kadarki gelenekte hipotetikten ahlaki bir apodiktiğe, yani varsayımdan zorunlu olana (varsayımların temellendirilme çabası) doğru olduğunu düşünmektedir ki, bu geleneğin örtük ve nesnel varsayımlarla çalışması da böylesi bir durumdur. Bunun anlamı, düşüncenin belirli çözümlerle belirlenmiş hale gelmesidir ve bu durum, düşüncenin gerçek hareketine ihanettir. Platon'da diyalektik tam da bu şekilde tanımlanmaktaydı. Descartes ise bu ihaneti, kuşkudan kesinliğe giderken bu geçişin varyantına sığınarak yapmaktaydı. Kant'ta saf aklın eleştirisinden pratik aklın eleştirisine geçiş bu şekilde çalışmaktaydı. Post-Kantçılar ise hipotetik yargıyı dolaysız biçimde tezel yargıya dönüştürmek istemekteydi. Hegel

de çember düşüncesiyle, kendinde ve kendi için ayrımıyla bunun örneği teşkil ediyordu. Deleuze'ün amacıysa düşüncenin hareketini hipotetikten apodiktiğe doğru değil, problematikten soruya doğru yönlendirmektir. Fakat Deleuze'de bu bile aralarındaki farkı açıklamaya yetmemektedir; hatta apodiktiğin ahlaki bir buyruktan, sorunun da kendi hesabına başka türden de olsa bir buyruktan ayrılmadığını dikkate almak gerekir. Asıl meseleyse problemin hipoteze yedirilerek en başından ideaya ihanet edilmesidir. Problemi hipoteze yedirmek problemi bilincin önermelerine, bilme felsefesine indirgemek anlamına gelecektir. Bu noktada hipotetik ile problematik arasında doğa farkı olduğunun altı çizilmelidir. Asıl önemli olan hipotetikte her şeyin zorunlu olana göre değerlendirilmesidir. Burada şansa bağlı olan ortadan kalkacaktır; daha doğrusu şans, keyfi bir şey olacaktır. Oysaki problem de şansın kendisini olumlama gücüyle var etmelidir. Nietzscheci zar atışı, her seferinde şansın bütünü, daha doğrusu yaşamı kendinde olumlayacaktır. Şansı, olumlamanın nesnesi kılmak buyruğun ortaya attığı soruların anlamında gizlidir. Deleuze'ün zar atma buyruğunda belirlenim, şansın bu olumlamayla zaten tüm keyfi olanı ortadan kaldırdığını ileri sürmektedir. Deleuze'de düşünmek, zar atmaktır. Zar atmak, tesadüf olanı zarın yüzeylerindeki noktalar arasındaki kuvvetler ilişkisi olarak kurmak demektir; bunun çevirisi tam da tekilliklerin düşünce tekillikleri, kuvvetler ilişkisi olduğunun serimlenmesidir, yani tekilliklerin dağılımının ve diferansiyel unsurların belirleniminin sırrı zar atımındadır. Şansa bağlılık ve keyfiyetin dışlanması Deleuze'de çiraklık olarak düşünmenin, yani öğrenme felsefesinin kapısını ardına kadar açmaktadır.

Deleuze'ün Descartes'a müdahalesi de problematik ve öğrenme felsefesi üzerinden anlaşılmaktadır. Descartes'taki açık ve seçik arayışı problemlerin nasıl kurulduğunun dert edilmediği, aksine verili halde algılanan problemlerin çözülmesine odaklanıldığı için Deleuze'ün hedefindedir, yani hipotetikten apodiktiğe yolculuk sebebiyle... Descartes'ta açık-seçiklik ve doğuştanlık ideayı temsilin alanına sokan şeydir (temsilin en yüksek ilkesinin sağduyu veya ortakduyu olarak su üstüne çıkması). Birincisi tanıma modelinden ayrı düşünülemezken, ikincisi ortakduyunun teolojisini ortaya koymaktadır. Deleuze açısından ideayı tanımlayan şey “seçik-muğlâk”lıktır. Açık-seçiklik çoklukta dağıldığında seçik-muğlâka kapı açılacaktır. Bu ilke dramatizasyon açısından oldukça önemlidir. Seçiklik, ideaların

problematik doğasına ve virtüelin gerçekliğine tekabül ettiği için onların karakteri aynı anda seçik ve muğlâk olmalarıdır, yani seçik olduğu ölçüde muğlâklık... Seçikliği, duyulur bir biçime ve işleve sahip olmayan diferansiyel ilişkilere ve tekilliklere nüfuz etmesinden gelirken muğlâklığı, henüz farklılaşmamış olmasına işaret etmektedir. Böylelikle problem de artık bütün-parça terimleriyle değil, virtüel-edimsel terimleriyle ortaya konmaktadır; ideanın edimsel olmaksızın gerçek, farklılaşmaksızın farklılaşmış, bütün olmaksızın eksiksiz olduğu gerçeğiyle karşı karşıyayızdır (Deleuze, 2017: 284). O halde ideanın öncelikle saf virtüel olarak anlaşılması gerektiği görülmektedir. Nitekim kendi başına idea farklılaşmış değildir, ama kendi içinde tümüyle farklılaşmıştır. O zaman ideanın edimselleşmesinin, Deleuze'ün vurgusuyla “ete kemiğe bürünmesi”nin nasıl anlaşılması gerektiği sorulmalıdır: “İdea, ancak tam da diferansiyel ilişkileri, birbirinden ayrılmış türlerde ya da niteliklerde ete kemiğe büründüğü ve bunlara eşlik eden tekillikler o niteliğe karşılık gelen bir uzamda ete kemiğe büründüğü ölçüde edimselleşir” (Deleuze, 2009: 158). Burası tam da bireyleşme alanlarının içindeki zaman-mekânsal dinamiklerin devreye girişidir. İdeayı dramatize eden bunlardır. İdeanın tüm kudreti bu dinamizmle açığa çıkmaktadır. Dramatizasyonun, farklılaşmanın aynı anda hem nitel hem de nicel farklılaşmasını ifade etmesi buradan gelmektedir. Farklılaşma hareketiyle saf bir biçimde zaman-mekânsal dinamiklerin keşfedilmesi, genellilik bakımından bir farkı değil, doğa farkını serimlemektedir. Nihayetinde belirlenim de genelden daha azına gerçekleşen bir yolculuktan çıkmıştır. Genellilik olsa olsa virtüel ile olanaklı olanın karıştırılmasına sebep olacaktır. Mekânsal dramatizeysen, hem içsel bir mekânın kuruluşunda hem de bu mekânın bir bölgesinin işgal edilerek dışsal mekâna doğru genişleşişinde vücut bulurken zamansal dramatizasyon, ideanın edimselleşmesindeki rollerine bakılarak diferansiyel ritimler olarak anlaşılabilir (Deleuze, 2017: 288-89). Zaman-mekânsal dinamiklerin en önemli noktası, heterojen diziler arasında ilişki kurulur kurulmaz devreye girmeleridir. Böylelikle tüm sistem larvamsı öznelerle, pasif Benlik'lerle ve dolayısıyla öznellik üretimleriyle bezenmektedir. Pasif Benlik olmaları, eşleşmelerin ve tınlamaların temasından ayırt edilememesiyle, larvamsı özne olmalarıysa dinamiklerin dayanakları ve alıcıları olmasından kaynaklıdır (Deleuze, 2017: 164). İdeaların her şeyi edilgin kıldığı ve bizi larvalara dönüştürdüğü dikkate değerdir. Fakat Deleuze, bunun bir regresyon veya gelişimin durması olmadığını altını

çizmektedir. Çünkü bir anda veya durumda sabitlenilmiş değildir; bir bakışın pırıltısı gibi bir İdea tarafından, gerçekleşmekte olan bir hareket dahilinde sabitlenilmiştir (Deleuze, 2017: 291). Dinamizmlere ilişkin tüm bu düzlemi Deleuze, Kantçı şematizmle kurduğu ilişki üzerinden netleştirecektir.

Deleuze'deki zaman-mekân üretiminin Kant'ın şemasıyla benzerliği söz konusudur. Deleuze, bu benzerliği ifade etmek için -düz çizginin şema değil, farklı ideaların dramatize edilmesi anlamını taşıyacağına işaret ederek- “Kantçı şema, uzayın ve zamanın bir kavrama karşılık gelecek şekilde *a priori* olarak belirlenimidir: en kısa yol dramdır, düz çizgi rüyası ya da daha doğrusu kabusu” (2009: 156-57) demektedir. Deleuze, *Foucault Üzerine Dersler: Bilgi*'deyse (2019: 240) şemanın formu ifade etmediğine, bir imgeyi içermediğine (kavrama uygun olan tüm imgelerin üretim kuralıdır), ama garip bir biçimde bir taraftan sezginin formu olarak zaman ve mekâna, yani belirlenebilir olanın formuna, diğer taraftansa kavrama, yani belirlenimin formuna upuygun olduğuna dikkat çekmektedir. Böylelikle şematizmin gücünün, form olmadan kendi aralarında homojen olmayan iki forma homojen olmasında yattığı ortaya konulmaktadır. Bu paradoksal gücünse tamamıyla zaman-mekân ve kavramın indirgenemezliğinde gizlendiği düşünülmektedir. Deleuze'ün çabasınınsa dramatizasyon yoluyla kavramların nasıl harekete geçtiğini ortaya koymak olduğu açıktır (her kavramı ortaya çıkaran dramatizasyonların varlığı) ki, “nedir” sorusunun yıkılması bu bağlamdadır. Zira dramatizasyonun ilk önce ideanın kendisini dramatize ettiğini savunan Deleuze'ün ideayı virtüel niteliği paralelinde kavramın dolayımından, yani temsilin prangalarından kurtarmak istediği görülmektedir. Kavramın dışsal belirleyiciliği yerine ideaların içkin belirlenimi söz konusu olacaktır. Aksine kavrama içkin farklara işaret edilseydi tikel olana gönderme yapılacak ki, tikel de bir genelliğin içinde fark olarak ele alınacaktı. Farkın diferansiyel farklar üzerinden anlaşılmasının nedeni de burada saklıdır. Bunun anlamı, dramatizasyon aracılığıyla kavramın şematizminden çıkılıp ideanın belirlenim kazanmasına ilişkin bir süreçtir. Bu yüzden “dinamizmler kavramların şemaları değil, ideaların dramaları olarak” serimlendiğinde mesele değişecektir. Zira dramaların misyonu, ideanın tekillilerine ve diferansiyel ilişkilere can vererek kavramların belirlenmesi değil midir?

Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*'te (2000) şema ile sentezi karşılaştırmayı tercih edecektir. Deleuze'ün sağladığı konforla ikisinde de kavramsal belirleme ile zaman-mekânsal belirlemeyi işleme sokmanın ortak olduğu görülmektedir (bir kavramla çakışma halindeki bir zaman-mekânı belirlemek). Diğer taraftan ikisi arasındaki ayırım da ortaya konulmak durumundadır. Şemada elimizde bir kavram vardır (ama sezgisi verili değildir) ve sorunumuz bu kavrama tekabül eden zaman-mekânsal ilişkiyi belirlemektir; tam tersi olarak sentezdeyse zaman-mekânsal bir işlem yapılmakta ve kavramı bu belirlemeden yola çıkararak belirtilmektedir (Deleuze, 2000: 99). Deleuze için Kantçı sentez, bir temsilde çeşitliliğin içerilmesi olarak cisimleşmektedir. Sentez, zaman-mekândaki çoklunun bir temsilde bir araya getirilmesi ve üretilmesi olarak okunabilecek iki basamağı kapsamaktadır. Sentez, şimdi ve burada olarak işleyen bir imgelem faaliyetini ifade etmektedir. Fakat imgelem faaliyeti sentezin ilk iki edimi olan “alılmama” ve “yeniden-üretim” için geçerlidir. Sentezin üçüncü edimi olan tanıma ise “kavrayış gücü”ne bağlıdır. Netleştirilecek olunursa bir x olarak tanıdığımız duyuşsal bir sezgi vardır; ilk başta art arda gelen duyular tutulmakta, ardından yeniden üretime tabi tutulmakta ve bir nesne olarak da tanınmaktadır. Böylelikle sentezleme gücü bir bilinçte tanınmış olacaktır. Şemadaysa kavramın bütün zamanlar açısından bir belirlenim kazanması için ihtiyaç duyulan üretim kuralı olarak kavrama uygun (kavramın nesnesini oluşturan) bir zaman-mekân belirlenimi söz konusudur. Örneğin, bir kartalın şeması bir kartal değildir; bir kartal imgesi bir kartaldır. Bir kartal şeması her zaman için zaman-mekânsal dinamizmdir. Bu çalışma açısından dinamizmin önemi karşılaşmaların örgütlenmesinde kendi zaman-mekânının yaratılması noktasındadır, yani zaman-mekânın bu örgütlenmede bir belirlenim/önkoşul olmaktan çıkmasıdır. Dolayısıyla temel dert, dinamizmlerin verili bir zaman-mekânları var mı vardır, yoksa bu dinamizmler kendi üretken etkinliğinde mi zaman-mekân üretir sorusudur. İkincisini ortaya koymak, zaman-mekânı bireyleşmeler halinde düşünmek demektir. Bu doğrultuda Deleuze, şemaların kendisini Kantçı düşünümelliğin içinde zaman-mekânın belirlenimliğinden ne kadar kurtarırsak zaman-mekân üretimi olarak düşünce üretimini sınırsız bir düşünce üretimine dönüştürebileceğimizi savunmaktadır. Bu anlamda da yapılması gereken, şemayı mümkün deneyim olarak kategoriye uygulamaktan çıkartıp dramatizasyon yoluyla gerçek deneyime kapı açmaktır. Deleuze'ün şematizm yerine dinamizmleri ortaya koymasının anlamı budur.

3. YAPIYA KARŞI MAKİNE FİRKİ

Deleuze ve Guattari'deki en önemli tartışmalardan biri makine konusuna dairdir. Bu tartışmalar, daha önce de vurgulandığı gibi sıklıkla Deleuze'ün Guattari'yle karşılaşmasının onda makinesel süreçler teorisini felsefesine dahil etme noktasında bir kırılma yarattığı düşüncesine dayanmaktadır; hatta bu durum Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus* (2012) süreciyle başlayan birlikteliklerinin kaynağı olarak da anlaşılmaktadır. Bu noktada önem kazanan şeyse Guattari'nin 1969'da Paris'teki Freudçu okul için bir konferans metni olarak yazdığı "Makine ve Yapı" [*Machine et Structure*] makalesidir. Makinesel bilinçdışı üzerinden Lacancı paradigmaya radikal bir müdahale olan, Ödipus kompleksinin yapısal teorisini yıkmaya girişimi şeklinde vücut bulan, arzulama-makineleri ve savaş makinesi gibi kavramları su yüzüne çıkaran bu makale *Fark ve Tekrar* (2017) ve *Anlamın Mantığı'nın* (2015) yeni düzlemler ortaya koymak adına bir incelemesi olarak vücut bulmakta ve Deleuze ve Guattari'nin buluşmasının temelini oluşturmaktaydı. Deleuze (2009: 318) bu metni, "bir *makinenin* ilkesinin yapı varsayımından ve yapısal bağlardan kurtulması" şeklinde ifade etmekteydi. Guattari'ninse *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantığı*'nda bulunduğu şeyin yapı kavramının çözümlenmesine dair kendi amacı doğrultusunda yararlanabileceği özgün bir yorum olduğu görülmekteydi. Guattari (1984), bu makaledeki derdini, "bir makine kendi yapısal eklemelişlerinden ayırt edilemez, buna karşılık, her olumsal yapıya bir makineler sistemi tarafından ya da en azından bir mantık makinesi tarafından hükmedilir" sözleriyle ortaya koyuyordu. Guattari, bu cümleyi Deleuze referanslı ayırdığı uzun dipnotuyla bütünleştirmişti. Dipnotun can alıcı kısmı, *Fark ve Tekrar*'ın (2017) hemen başında karşılaşılan "genellilik" ve "tekrar" arasındaki ayrıma dikkat çekilmesiydi. Guattari (1984) yapıyı genellilikle, makineyi ise tekrar düzeniyle ilişkilendirerek anlatmaya çalışıyordu. Meselesi, tekrar düzeninin bütünüyle yapısal kategorilerle açıklanamayacağıydı. Bu, virtüelden edimsele olan hareketin yapısal olarak eklemelişmiş bir şeye dayanmıyor olması şeklinde düşünülmeliydi. Farkın farklılaştırıcısı işlevi görececek bir tekrar makinesine ihtiyaç vardı. Burada söz konusu olan şey yapıyı, ancak ve ancak ikincil bir etki olarak ortaya çıkaran bu makinenin varlığıydı (yapının belirleyen/kurucu olmaktan çıkması, yani epifenomen haline gelmesi). Bu çerçeveden düşünüldüğünde dipnotunda Guattari (1984), Deleuze'de "iki heterojen dizinin onları farklılaştırıcı rol oynayan paradoksal bir öğeye yakınsaması"nın yalnızca makinenin düzeniyle

ilişkileneceğini anlatmaya çalışıyordu. Bunun anlamı, kuşkusuz heterojen dizileşmelerin makinenin içinde çalıştırılmasının mecburiyetidir. Bu mecburiyet öznellik üretimi açısından oldukça önemlidir. Çünkü öznellik üretimi, makine fikri olmadan düşünülemezdir. Bunun odağı, konunun arzulama-makinelerine taşınmasında gizlidir ki, Guattari makalesinin sonlarında arzulama-makinelerini betimlemekten geri durmayacaktı. Zira *Anti-Ödipus*'ta bilinçdışının birbirine bağlı arzulama-makinelerinin çokluğunu ifade ettiği dikkate alınmalıdır. Düşünürlerin sözleriyle, “arzu ve onun nesnesi aynı şeydir, bir makinenin makinesi olarak makinedir. Arzu bir makinedir, arzunun nesnesi de ona bağlı başka bir makinedir” (Deleuze & Guattari, 2012: 44). Dolayısıyla arzuların birbirleriyle kurduğu dizileşmeler vasıtasıyla toplumsal fabrikanın makinesel bağlantıları bina edilmekte ve yeni öznellikler üretilebilmektedir. Bir anlamda heterojen diziler arasındaki ilişkilerde üretilen bir akış olarak arzunun *transversal* (çaprazsallık) niteliğiyle öznellik üretimi söz konusudur. Arzu, heterojen dizileri yeni bileşimlere sokan bir konstrüktivizm gibi çalışmaktadır. Bu yüzden de arzulama-makineleri, arzulayan özne-arzulanan nesne ikiliğini hiçbir şekilde tanımamaktadır; özne-nesne, temsil-üretim karşıtlıklarından önce varolmaktadır. Onun öznelarasılıkla da bir ilgisi yoktur. Kaldı ki Deleuze ve Guattari'de (1987: 229) arzunun öznenen veya bireyden doğmadığı, daima dışarıysından, daha doğrusu virtüel ve edimsel bir asamblajdan kaynaklandığı göz ardı edilmemelidir; arzuya içkin bir dürtü söz konusu değildir. Arzunun kendisi hem “sözcelemin kolektif asamblajı”nı hem de “bedenlerin makinesel asamblajı”nı ifade eden kolektif asamblaj (*collective assemblage*) oluşturmaya işaret etmektedir. Bunun anlamı, heterojen dizileşmelerin yeni bileşimlerle buluşmasıdır. Bu noktada Lazzarato'nun düzlemi oldukça önemlidir. Lazzarato'ya (2016: 54) göre Deleuze ve Guattari'de arzu, “insan öznelliğinin ifadesi değildir; insan ve insan ve insan-olmayan akışların asamblajından, toplumsal ve teknik makinelerin çoğulluğundan çıkar.” O halde arzu, toplumsal ve teknik makinelerden bağımsız olarak ele alınmamaktadır. Arzulama-makinelerinin en önemli bağlamı onu toplumsal ve teknik makinelerle içkin bir ilişki içinde düşünülmesinin gerekliliğidir ki, aksi takdirde öznellik üretimini anlamak oldukça zorlaşmaktadır. Çünkü öznellik üretimini teknik ve toplumsal makinelerden ayrı ele almak mümkün değildir. Bu noktada teknik makineyse makineselliğin öğelerinden yalnızca biri olarak görülmek durumundadır. Düşünürlerde metafor olarak algılanamayan (gerçek etkiler üretir) makineyi salt teknik

anlamda kavramak hatalıdır. Teknolojik, biyolojik, estetik vb. tüm seviyelerde kesişen, cisimleşen bir makinesellikten ve bu unsurların öznellik üretimi noktasındaki gücünden bahsedilmektedir. Bu, Guattari'de (2011) teknolojik dünya ile ontoloji arasında bir karşıtlık kurulamayacağıyla ilişkilidir; aksine makineler, bizleri onun “ontolojik heterojenez” olarak adlandırdığı dünyaya dâhil etmektedir. Makine kavramını anlamak için özne/nesne, doğa/kültür ikiliklerini bir kenara bırakmamız gerektiğini, onu aynı zamanda maddi, gayri-maddi, semiyotik unsurlara doğru genişletmek mecburiyetinde olduğumuzu düşünen Lazzarato'nun (2016: 86) vurguladığı gibi, “makinenin içinde hem ‘görünür eşsüremlî’ (tamamlayıcı parçaların, planların ve denklemlerin assemblajı) hem de virtüel-artsüremlî boyutlar bulunur, çünkü makine, bir dizi geçmiş makinenin ve gelecekteki sonsuz sayıdaki makinenin kesişme noktasında bulunur.” Tam da bu anlamda makine, daha sonra ele alınacağı üzere düşünürlerde “diyagramatik işlev”i (*diagrammatic function*) ifade edecektir. Deleuze ise meseleyi biraz daha yukarı taşıyarak makinelerin teknik olmadan önce toplumsal olduğunu vurgulayacaktır:

“/.../ veya daha ziyade maddi bir teknolojiden önce gelen bir insan teknolojisi vardır. Kuşkusuz maddi teknoloji etkilerini bütün bir toplumsal alanda geliştirir, fakat bunun bizzat mümkün olabilmesi için araçların veya maddi makinelerin öncelikle bir diyagram tarafından seçilmiş ve düzenekler tarafından varsayılmış olması gerekir” (Deleuze, 2013: 59).

Makineyi tekniğin bir alt kümesi olarak görmemek mekanizme düşmemek açısından oldukça hayattır. Bunun riski organizma/yapı düzenine çekilmekle ilişkilidir. Arzulama-makineleri organizmanın kişisel birliğinin ve mekaniğin yapısal bütünlüğünün yıkılmasıyla anlamlıdır. Bu yapısal bütünlük ortadan kalktığında “dolaysız bir şekilde toplumsal bir bedenle ilişkisi” içinde kavranması gereken makine ile arzu arasında doğrudan bir bağ kurmanın imkânına kavuşulmaktadır. Aksi takdirde homojen bir bütünlüğe işaret eden mekaniğin içine düşülecektir. Son kertede makinesellikle hiçbir benzerliğe boyun eğmeyen, tamamıyla içkin bir işleyişe, mekaniksellikleyse (organik de aynı şekildedir) uyumla/ahenkle bir arada çalışan parçaların yapısal bir ilişkisine gönderme yapıldığı güçlü bir şekilde vurgulanmalıdır. Mekaniğin ahenkle bir arada çalışması, tam da gıcırdama ve bozulmalarla çalışmadığına işarettir. Gıcırdama ve bozulmalarla işlemek makineselliğe aittir. Makine; bozulmalarla,

gıcırdamalarla ve ufak patlamaların parlamasıyla çalışmaktadır (Deleuze & Guattari, 2012: 203). Makinenin bozulduğunda çalışması, bir arzulama-makinesinin yer-yurduyla kurduğu akış sürekliliğinin araya başka kuvvetlerin girmesi sonucunda kesilmesi ve böylece yeni arzu akışlarına doğru yersiz-yurtsuzlaştırmayla karşılaşılması manasındadır. Bu yüzden de makine daima kodlama ve kopma nitelikleriyle ele alınmaktadır. Makine, akışı keserek kodladığı ve kodlayarak kestiği iki yönlü işlevle yazgılıdır. Makine ve akış arasındaki ilişki burada gizlidir. Makine, akış üzerindeki işlemi ifade etmektedir ve her makine bir diğeri için akış değerindedir. Kendi içinde hâlihazırda sayısız makine barındıran her makine bağlantılardan (edimsel bağlantılara indirgenemez), kesilmelerden ve birleşmelerden ibarettir. Makineler, akışları düzenleyip bağlamasıyla anlamlıdır (kişilere, organlara, maddi ve semiyotik akışlara ait tüm akışları) ki, hangi bağlantıları inşa edebileceği hiçbir zaman bilinmemektedir. Makinenin bozularak çalışması asla bozuk çalışması anlamına gelmemektedir. Bozukluk, bir eksikliğe gönderme yapmaktadır, ama hiçbir makinesel ilişkide eksiklik söz konusu değildir.⁵ Kastedilen makinenin kendi ilişkisini her an bozabilmesidir. Bu da bir anlamda “sürekli yersiz-yurtsuzlaştıranı bağlanmak” meselesini açığa çıkartmaktadır. Deleuze felsefesinin meşhur mottosu olarak “sadece bağlantılarını çoğaltanı korumak” bu ekseninde değerlidir. Bu motto şüphesiz bir eklemleme değildir. Bu durumu makineler-arası bir eklemleme olarak düşünmemek gerekir. Yoksa n-1 olarak çokluk ve rizom felsefesi anlaşılabilir kalacaktır. Deleuze ve Guattari tarafından çokluk:

“daima, daha büyük bir boyut eklemekle değil, aksine en basit yoldan, itidalle, zaten hâlihazırda olan boyutların sayısıyla, daima n-1’le oluşturulmalıdır (bir çokluğa yalnızca bu yolla ait olur: daima ondan çıkarılmış olarak). Kurulacak olan çokluktan biricik olanı çıkarmak; n-1 boyuttta yazmak. Bu tarz bir sistem ‘rizom’ olarak adlandırılabilir” (Deleuze & Guattari, 1987: 6).

⁵ Makinenin bozularak çalışmasından kasıt “organsız beden”i kendi sınırı olarak görmesiyle ilişkilidir. Burada önemli olan bu sınırın bir sınırlılık, bağlayıcı bir belirlenim olarak ele alınmamasıdır. Burası arzulama makineleri ile organsız beden arasındaki itme-çekme hareketiyle ilgilidir. Makinenin çıkardığı her gürültü organsız beden için katlanılmaz bir hal almakta ve organsız beden kaygan, donuk, gergin duygu pırıltılarını yansıtmayan opak yüzeyini göstererek arzulama-makinelerini itmektedir (Deleuze & Guattari, 2012: 22)

sözleriyle ifade edilmektedir. Nihayetinde çizgilerden oluşan rizom, noktalar arasındaki ikili ilişkilerin tanımlandığı yapı konusundan oldukça farklı çalışmaktadır. Eric Alliez'in (2001) vurguladığı gibi, tekil unsurlar arasındaki ilişkilerin (tekilliklerin) bir çokluktaki oluş çizgilerini oluşturması, bizi klasik düşüncedeki gibi bir üstün boyuttan ve yapısal düşüncede olduğu gibi anlamlandırmanın bütüncüculüğünden özgürleştirecektir. İşte rizomun önemi, tekillikleri yapısal bir birliğe düşmeden dağıtabilmesidir. Çünkü rizom her zaman kırılabilen, belirli bir yerden paramparça olup yeni bileşimlere yol alabilmektedir.

Heterojen dizilileşmelerin makinesel süreci Deleuze ve Guattari'de oldukça önemlidir. Çünkü düşünörlere yapı karşısında mevzi kazandıracak şey budur. Guattari (1995: 37) için yapı, geribildirim döngülerine işaret ederek bütünleşme kavramını devreye sokmaktadır; burası yapıyı sonsuz bir geri dönüş ilkesine göre işlevlendiren girdi ve çıktılar tarafından gerçekleştirilen işgalle ilgilidir ki, nitekim yapı denilen şey sonsuzluk arzusuyla bezenirken makine ortadan kaldırma, ölüm tehdidi ve felaketle sarmalanmıştır. İşte "diyagram" kavramının neden bir fazlalıkla, yani virtüel olanla anlaşılması gerektiği görölmektedir. Bunu tespit ederken Guattari'nin amacı, topolojik eşyapı olarak tarif edilen "homeomorfizm ilkesi"ne dayanan bir yapı fikrinden çıkmaktır. İki uzayın birbirinden hiçbir parça koparmadan hiç durmayıp birbirine dönüşümünü ele alan homeomorfizmdeki mesele bütün topolojik uzaylar topluluğu üzerinde bir denklik bağlantısının tanımlanıyor olmasıdır. Guattari'nin tekrar ile genellilik arasında kurduğu karşıtlık da bu denklik konusuna ilişkindir. Çünkü denklik bir genellilik düzeninin ifade edilmesinden kaynaklıdır. Tekrar ise bizi denklik düzleminden koparacak olan şeydir. Bu yüzden Guattari, bu düzlemi diyagramatik virtüellikler olarak çözümlenmektedir. Diyagramatik virtüellikler, kolektif bir makinesellik fikrine taşınmanın anahtarıdır. Otonominin manası da budur. Makine bu şekilde varolmak için her zaman bir fazlalık üretimine mecburdur. Bu bir eksikliği değil, tersine tamamlanmışlığı ve sınırsızlığı işaret etmektedir. Bunu, gösteren kavramın işlevinin yok edilmesi noktasında radikal bir ontolojik dönüşüm şeklinde tarif eden Guattari'de (1995: 37) bu tamamlanmışlık, sadece onu üreten, işlevini yerine getiren veya yok eden insanla değil, diğer virtüel ya da edimsel makinelerle, insan-dışı bir sözceleme, öznellik öncesi diyagramla ilişki içinde olunan bir

tamamlayıcılıktır. Dolayısıyla öznellik üretimi bir yanda insana ait, diğer yandaysa insan-olmayan kolektif veya bireysel semiyotikleşme ve sözcelem asamblajlarıyla birlikte düşünölmek durumundadır. Guattari'nin *Schizoanalytic Cartographies* (2013) eserinde tüm makinesel sistemlerin "modöler öznellik" veya kısmi öznellik olarak nitelendirilen "öznellik öncesi" işleyişlerin doğrudan destekçisi olarak kurulması bu noktada dikkate değerdir. Çünkü öznellik-öncesi şeklinde ifade edilen şeyin "kendisi-için insan olmayan"a işaret ettiği görölmektedir ki, burada makine, öznellik öncesi bölgeler aracılığıyla kendisini kurmaktadır. Bu bağlamda Guattari, yapısal ilişkiler içinde kurulmuş bir öznellik üretimi fikrini her zaman için dışlamaktadır. Buradaki dert, Lacancı biçimsel bir öznelliğin reddi olacaktır. Lacan'ın (1966) öznelliği anlamlandırma zincirine raptiyelendiği meşhur, "bir gösteren (efendi gösteren olarak geçen S_1), bir özneyi başka bir gösteren için (S_2) temsil edendir" mottosu dikkate alınmalıdır. Öznelliği tek boyutlu biçimde ele almaktan çıkaran Guattari'deyse aksine ontolojik olarak öznelliğin heterojen kipleri, biçimlenmemiş gönderim evrenlerinin kümelenişiyle düşünölmektedir. Lacan'dan kopamayan farklı yapısalıcılıklardaki gibi öznelliği gösteren sistemlerinin sonucuna indirgemek yerine onun insan ve insan-olmayana dair farklı bileşenlerini heterojenliklerde ele almak gerekmektedir.

Diğer taraftan Lacancı düzlemde heterojenliklerin reddedildiği ya da yapının homojen dağılımın aşkınlığında çalıştığı tarzında bir şey söylenmesi doğru olmayacaktır. Mesele, yapının heterojen olarak kurulması bir kenara bu heterojenliğin sonsuzluk odağında bina edilmesi hasebiyle hep bir tamamlanmamışlıkla, eksiklikle çalışmasıdır (ki, genellilik kendi içinde heterojenlik taşısa bile mutlaka bir yasa etrafında ifade edilmektedir). Bu yüzden Freud'un ardından Kleinian ve Lacancı psikanalistlerin varlığı hep bir "kısmi nesne", "transisyonel nesne" üzerinden ele almasına, yani onu kısmi ve transisyonel bir öznelliğin ve ötekiliğin bağlantı noktasına ait kılmasına dikkat çekmek gerekmektedir (Homer, 2005; Lafont, 2003). Guattari'nin üretim kavramıysa heterojenliğin kendisini bir "durum", "genelliğin ögesi" olarak ele almaktan ziyade bir "üretim kuralı" şeklinde okumaya olanak sağlamaktadır. Heterojenlik, makineyi çalıştıran işlevin kendisine dönüşmektedir. Bu makine, maruz kaldıkları bozulmaları sürekli olarak telafi etmeye çalıştığından kesintisiz bir üretim sürecini devreye

sokmaktadır. Netleştirmek gerekirse tamamlanmamışlık-sonsuzluk ekseninde düşününce heterojenlik bir şey durumunu ifade ederken sınırsızlık-tamamlanmışlık, -üretim kuralı gereği- bizi virtüel olana bağlamaktadır. Tersten bir ifadeyle makinesel olanda alan ya da yüzeyin, tekillik üretiminin heterojenliği nedeniyle üretime içkindir. Zira bu içkin koşul nedeniyle fark daima kendinde fark, tekrar da kendi için tekrardır. Tekrar makinesi hiç durmadan yeni heterojen dizileşmeleri üretmektedir.⁶

4. FARK VE TEKRAR'DAN ANTI-ÖDİPUS'A YEĞİNSEL NİCELİKLER VE ÖZNELLİK ÜRETİMİ

Dramatizasyon ile arzulama-makineleri arasındaki ilişkiye gelinecek olunursa mesele, arzunun başkasının ifade ettiği mümkün nesneye yaslandırılmaması, yani herhangi bir nesnenin dolayımından kurtarılması bağlamındadır. Bu odağa Deleuze, “arzunun dikleştirilmesi” olarak *Anlamın Mantığı*'ndaki “Michel Tournier ve Başkasının Olmadığı Dünya” (2015: 332-52) başlıklı çalışmada yer vermektedir.⁷ Deleuze, Tournier'nin başkasının olmadığı dünyasını devreye sokup başkasının yapı olarak kurulduğuna dikkat çekerek arzuyu yapıdan kurtarma fikrinin işaretlerini sunmaktadır. Neticede arzulama-makineleri tam da bu işlevi üstlenmekteydi. Arzunun en kısa yolu ifade etmesi olarak dikleştirilmesi fikrinin, ideanın zaman-mekânsal dinamiklerin belirlenim olmaktan çıkması doğrultusunda kavramın dolayımından kurtarılmasıyla aynı şekilde çalıştığı görülmektedir. Nitekim arzulama-makineleri de dramatizasyonda ortaya konulduğu gibi asla zaman ve mekân yapıları içinde çalışmamaktadır, ancak bu etkileri kendisi üretmektedir. Dramatizasyon ile arzulama makineleri arasındaki ilişkiye yaslanan bu vurgunun anlamı, ikisinde de kapıların öznellik üretimlerine açılması şeklinde ifade edilmektedir.

Arzulama-makineleri ile organsız beden arasındaki itme-çekme ilişkisinden makinenin bozularak çalışması ekseninde bir önceki bölümde bahsedilmişti. Buradan devam edilirse Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus*'ta (2012) ele aldığı “bilinçdışı sentezler” üzerinden bir okuma yapmak gerekmektedir. Şizoanalizdeki üretimin üretimi olarak ilk sentezi ifade eden “bağlayıcı sentez”de arzulama-

⁶ Tüm bunlardan sonra Guattari'de *Fark ve Tekrar*'ın anlamının, “dünyanın temsildeki gibi sonlu veya sonsuz değil, tamamlanmış ve sınırsız” olarak kavrandığı düzlem üzerinden makinesel süreçler olduğu görülmektedir.

⁷ Bu çalışma, Michel Tournier'in *Cuma ya da Pasif Arafı*'nda (1994) “Sonsöz” olarak da yer almaktadır.

makinelerinin ansızın kenetlenişine tanık olunmaktadır. Burada arzulama-makineleri olarak bir organ makine, enerji kaynağı bir diğer organ makineye bağlanmakta (ağız-meme bağlantısı) ve akım sürekliliği içinde makinesellik oluşmaya başlamaktadır. Organ makine, sınırsız sayıdaki başka bağlantı dahilinde enerji kaynağı makineye dönüştüğünden daima yeni üretken makineler ortaya çıkmaktadır. Organlar bu süreklilikte birbirine bağlandıkça da bedenin bir organizma kılınmasıyla karşılaşmaktadır. Fakat arzulama-makinelerinin içsel karar-verilmezliği sayesinde (bir organın tek bir işlevle tanımlanamaması) bu süreç başka akımlara bağlanılmak üzere sürekli olarak yersiz-yurtsuzlaştırıldığından organizma fikrine direniş gündemdedir. Bu direniş, organsız bedenle alakalıdır. Arzulama-makinelerinin bedeni bir organizma kılan akım sürekliliği, organsız bedenin kendisi üzerinde sabitlenen yeğlilik noktalarına karşı “üretim karşıtı” bir tutuma bürünmesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla organsız beden, akım sürekliliğini kesintiye uğratması ve organları yeni makinesel ağlara yönlendirmesi odağında üretim-karşıtlığıyla tanımlanır ve bu akım sürekliliğini kestiği için “ölüm modeli” şeklinde ifade edilmektedir. Organsız beden, üzerine tutunan bu yeğlilikleri ittikçe kısmi nesnelerin yeni bağlantılara doğru ilerlemesini mümkün hale getirmektedir. Bu yüzden de bedenin farklandırılması üzerinden okunmaktadır. Organsız beden her defasında farklı virtüel-edimsel devrelerini bina etmek adına arzulama-makinelerinin kendisine tutunmasına izin vermek istememektedir. Arzulama-makinelerinin içsel karar-verilmezliğini her seferinde yeniden edimselleştirir. İşte arzulama-makinelerinin etkisi ile organsız bedenin püskürtücü tepkisi şeklindeki bu ilişkide “paranoyak makine” doğmaktadır. Fakat bu itme durumunun, arzulama-makinelerini bertaraf etmek için yetersiz olduğunun altı çizilmelidir. Arzulama-üretimini bağlayıcı “emeği”nin, yani libidonun bir kısmı, ayırıcı kaydetme enerjisine (Numen) dönüşecektir. Burada artık kaydetmenin üretimi, üretimin üretiminin üzerine düşecektir. Organsız beden, arzulama-üretimini ittiği gibi bir çekim de oluşacaktır. Bu çekim neticesinde arzulama-makinelerinin organsız bedene adeta bir takı gibi tutturulmasıyla “mucizevi makine” şeklinde yeni bir makine doğacaktır. Arzulama-makineleri ve organsız bedenin paranoyak makineyle itilişleri yerini “mucizevi makine”ye bırakacaktır. Organsız bedenden doğuyormuş gibi görünen arzulama-makineleri artık mucizevi makineyle kodlanacaktır. Bu makine, paranoyak makinenin ardından geliyor gibi görünse de eş-zamanlı olarak varolmaktadır.

Paranoyak-makine, “alaycı sesler” halinde varlığını sürdürecektir. Bu yüzden “kara mizah çelişkileri sonuçlandırmaz, ama bunların olmadığını ve hiç olmamış olduğunu ortaya koyar” (Deleuze & Guattari, 2012: 25) denilmektedir. Bu süreç, elbette ki burada sonlanmamaktadır. “Kaydetmenin ayırıcı sentezi” olarak ikinci sentez söz konusudur. Tüketimin üretimi, kaydetmenin üretimi içinde ve onun tarafında üretilecektir. Fakat burada kaydetmenin üretimindeki gibi organsız beden üzerindeki ayrımlara göre bir dağıtım yapılmamaktadır. Üretimin üretiminin enerjisinin bir kısmının Numen’e dönüşmesi gibi bu kaydetme enerjisinin bir kısmı da tamamlanma (consummation) enerjisine, yani Voluptas’a dönüşecektir. Arzulama makineleri ile organsız beden arasındaki yeni ittifakı şekillendiren makinenin adı artık otoerotik hazza işaret eden “bakir makine” olarak ifade edilecektir. Bakir makinenin anlamı, öznenin arzulama-makinelerinin kenarında sadece bir kalıntı, bir artakalan olduğunun, yani larvamsı şeklinde vücut bulduğunun vurgulanmasıdır. Bakir makine, organsız bedenin üzerindeki yeğinsel niceliklerin yöresinde, paranoyak ile mucizevi makinelerin itme-çekme hareketinin ardında bıraktığı bir kalıntı gibi üretilmektedir. Üçüncü sentez olan “birleştirici sentez”, organsız beden üzerine yayılan yeğinliği sonuna taşıyarak kalan enerjiyi makinesel bir artığa dönüştürmüştür. Makineye ait yapısal bütünlük bozulduğunda makine ile arzu arasında açığa çıkan dolaysız bağın sonucudur larvamsı özne: “Öznenin içinde olan arzu değildir, ama arzunun içinde olan makinedir- ve kalıntı özne diğer kenarda, makinenin kenarında, bütün çevrededir, makinelerin paraziti, omurgalı-makine-arzunun bir yan parçasıdır” (Deleuze & Guattari, 2012: 376).

Larvamsı özne, tam bir göçebe-oluşa ilişkindir. Belirli bir aidiyetten ve bu aidiyete bağlanmış bir merkezden söz etmek mümkün değildir; larvamsı özne, olunmuş veya olunabilecek her yerde açığa çıkmaktadır. Bu merkezsizlik fikri, *Fark ve Tekrar*'da (2017) “ebedi dönüşün çemberinin daima merkezsizleşen bir merkez için dışmerkezli kalması” üzerinden ifade ediliyordu. *Anti-Ödipüs*'ta ise Deleuze ve Guattari (2012: 36),

“organsız bedendeki ayırım noktaları, arzulama-makinelerinin çevresinde yakınsayan çemberler üretir ve sonra makinenin yanında bir kalıntı, bir ek ya da makineye bitişik bir parça olarak üretilen özne çemberin her durumundan ve bir çemberden diğerine geçer. Makinenin bulunduğu

merkezde değil ama kenarındadır, sabit kimliği yoktur, daima merkezden edilir, içinden geçtiği durumlar tarafından tanımlanır”

demektedir. Dolayısıyla ebedi dönüş odağında larvamsı öznenin, aynı zamanda neden Nietzscheci özne olarak okunduğu görülmektedir. Bu özne, çemberin çevresi boyunca kendisini dağıtmaktadır. Merkez ise ego tarafından terk edilmiştir. Nietzsche, “tarihteki bütün isimler benim!” diye haykırdığında tam da organsız beden üzerinde devinmektedir. Bu tarihsellik kümülatif olanla değil, bireyleşmelerle ve bedenleşmelerle anlaşılmalıdır. Bu devinme, öznellik üretimine bağlanımdır. Deleuze ve Guattari (2012: 31), bunun çeşitli şahsiyetlerin temsilleriyle özdeşleşmek değil, tarihteki isimleri organsız beden üzerindeki yeğinlik bölgeleriyle açıklamak anlamına geldiğini düşündükleri için “bu benim, öyleyse bu benim” vurgusunu ortaya koymaktadır. Organsız beden bu özdeşleşmeden, kimliksel formasyonlardan bihaberdir. Katmanları yersiz-yurtsuzlaştırıp yaylalarda akan Nietzscheci özne hiçbir şekilde özdeşlik kurmaz; aksine bir göçebe-oluşla sürekli farklanmaktadır. Bu anlamda Nietzsche'nin mektupları ve kitapları Dionysos olarak imzalaması onunla özdeşleşmek değildir. Olsa olsa farkın tekrarına ilişkin bir Dionysos-oluştur. Buradaki meseleye ideanın sarhoşluğudur; daha doğrusu ideanın diferansiyel ilişkileri ete kemiğe büründürmesidir. “Tarihteki bütün isimler benim”dir, ama “Baba-nın-Adı” değilimdir. Hiçbir zaman Baba-nın-Adı olmayacak bir öznellik üretimidir söz konusu olan.⁸

⁸ Deleuze ve Guattari'nin -eserlerinde hiç değinmemiş olsalar da- derdinin tutarlılık düzlemini sabit anlamlara raptiyeleyen Lacan'ın (1966) gösterilen ile gösterenin kopmamak üzere birbirine düğümlendiği noktaları kuran “kapitone noktaları”nın [*points de caption*] sökülmesi olduğu söylenebilir. Bu noktalar, Lacancı “anlamlandırma zinciri”nde aksi koşulda sonsuza dek sürecek anlamlandırma hareketinin durdurulduğu noktalardır ki, sabit anlam ilizyonunu üreten de bunlardır. Diğer bir ifadeyle bu noktalarda “gösterenin altındaki gösterilenin aralıksız kayması” durur ve istikrarlı anlamlama uğraklarının kapısı açılır. Kapitone noktası, onun -Freud'un fallik evre ve kastrasyon karmaşasından çıkardığı- “*Nom-du-Père/Non-du-Père*” kavramından ayrı düşünülemez. Kelime oyunu yapılarak Baba-nın-Hayır'ı simgesel düzenin kurucu kavramı haline getirilmiştir (Lacan, 2014). Baba karakterini yasayla özdeşleştiren simgesel işlevin dayanağıdır Baba-nın-Adı. Burada anne-çocuk çiftini bozan Baba-nın-Adı, anlamlandırmanın bundan böyle normal işlemini sağlayan kurucu gösterendir. Bu gösteren, bir yandan özneyi üzeri çizilmiş özne (\$) durumuna getirirken diğer yandan da ödipal yasaklamayı ve ensest tabusunun “hayır”ını ortaya koymaktadır. Fallus'un bilinçdışının merkezi göstereni olarak inşası Baba-nın Adı'yladır denilebilir. Baba-nın-Adı, çocuğun dünyasına giren simgesel bir işlemdir (bu nedenle gerçek babayla karıştırılmamalıdır). Simgesel, İmago'daki görüntünün gerçek olmadığı üzerine temellenir. Çünkü artık arzu gelişimsel olarak görülmemesi gereken (deneyimimizin tam da odağındadır) imgeseldeki gibi kendine yatırım olarak değil, imgesel ile simgesel arasındaki “eşik”te, Lacan'ın “görünür dünyanın eşiği” olarak düşündüğü yerde yabancılaşmış Ben'in kendine yaptığı yatırımı (Ödipus kompleksi aracılığıyla) ötekine yaptığı yatırıma dönüştürmektedir. Ötekine yapılan yatırım bir ikamedir. Bu eşik, ikame edebileceği bir arzu nesnesi olarak Baba-nın-Adı'na yaslanmaktadır. Anneyle özdeşleşen ve annenin temsil ettiği her şey olmayı arzulayan çocuk, annenin arzusu olan fallus olmak istemektedir. Lacan'ın “kapitone noktası” olarak adlandırdığı yer burasıdır. Annenin fallus arzusunu karşılamak için çocuk, ayırıcı bir işlev olarak Baba-nın-Adı'nı ikame edecektir ve böylelikle onun toplumsal varoluşa girişi, toplumsal düzenin temsilcisi olarak Baba-nın-Adı'yla mümkün kılınacaktır.

Şizoanalizin bilinçdışının düşünürlerde “yetim” olarak betimlenmesi şimdi anlaşılmaktadır. Bunun sebebi Baba-nın-Adı'nın namevcudiyetiyle ilgili değildir; tarihteki bütün isimlerin mevcut yeğlilikleri belirttiği her yerde kendisini ürettiği için yetimdir (Deleuze ve Guattari, 2012: 409).

O halde artık bakir makinenin ürettiğinin ne olduğunun cevabı daha net verilebilmektedir: İtme-çekme ilişkisinden/yükseliş ve düşüş kuvvetlerinin karşıtlığından kaynaklanan yeğinsel niceliklerdir, yani bu ilişki neticesinde yeğlilik=0'dan başlayarak birer yeğlilik bölgeleri üretilmektedir. Deleuze ve Guattari (2012: 34), bunların genellikle halüsinasyonlar ve hezeyanlarla karıştırıldığına dikkat çekmektedir; ancak yeğinsel niceliklerdeki mesele, “halüsinasyonları yansıtacak veya hezeyanı benimsetecek olan bir ‘kadın haline geldiğimi’, ‘tanrı haline geldiğimi hissediyorum’dur”. Halüsinasyon biçimli veri olarak “görüyorum, işitiyorum”dan ve hezeyan biçimli veri olarak “düşünüyorum”dan ziyade “hissediyorum”a odaklanmak... Halüsinasyon da hezeyan da artık ikincil konumdadır. Fakat yeğlilikler, halüsinasyonların ve hezeyanların farklılaşma ilkesi olduğu gibi ortak kökeni gibi de görünmektedir (Deleuze & Guattari, 2012: 119).⁹ Deleuze ve Guattari'de yeğinsel niceliklerin fark ilişkilerinin, kendinde farkın tiyatrosunun bizatihi kendisi olarak çözümlenmesi gerekmektedir. Bu anlamda da ideayı dramatize eden şey yeğliliklerdir. Organsız beden, bedeni içkin bir farklanma sürecine sokması da bu bağlamda yeğlilik bölgelerinin üretilmesinde görülmektedir. Dikkat etmek gerekir ki, organsız beden her türden özdeşlik biçimleriyle beliren paranoyak molar yatırımların karşısındadır. Görevi, Aynılık-Başkalık olarak çalışan kimliksel oluşumları sürekli yersiz-yurtsuzlaştırmaktır. Her iki bağlamda da yeğinsel nicelik, bilimsel bir kavramdan ziyade aşkınsal bir ilke olarak görülmektedir. Deleuze, *Fark ve Tekrar*'da (2017: 318) ampirik alan ile aşkınsal alan arasında yaptığı ayrımla bunu netleştirmektedir. Belirli bir alanı yöneten mercie ampirik ilke adı verilirken aşkınsal ilke, hiçbir alanı yönetmeyip yönetilecek alanı ampirik ilkeye vermektedir (alanın ilkeye tabi kılınışını açıklar). Bu aşkınsal ilke gereği yeğinsel bir mekânda saf bir enerjiden söz edilmektedir. Nihayetinde enerji, ya

⁹Ayrıca düşünürler bu “hissediyorum” nedeniyle, yani yeğlilik bölgelerinde dolaşması sebebiyle Lenz'in, Nijinsky'nin ve Beckett'in karakterlerinin gezintisini hep etkileyici bulmuşlardır (içinden göçebe-oluşlar geçmektedir) (Deleuze & Guattari, 2012: 118).

uzamsal ve nitelikli unsurlarda (özdeşlik olarak) ya da hiçbir uzamın serimlenmediği ve niteliğin gelişmediği yeğliliklerde (fark olarak) varolur. İkincisinde enerji, yenilenebilirdir; diğerindeyse özel bir ampirik enerji formu olarak durağanlık vardır. Dolayısıyla Nietzsche'nin dönüşebilen enerjinin asil olduğunu ortaya koymasına temas edilmektedir. Nitekim Nietzsche, *Güç İstenci*'nde (2010) mekanizm eleştirisi olarak oluşun tamamının enerjisinin sabit kalmasına değinmektedir. Güç istenci ise enerjinin doğrudan yaşama dönüştürülmesi ve yaşamın en yüksek kuvvet olarak ortaya çıkmasını amaçlamaktadır. Bu, ebedi dönüşle vücut bulacaktır. Burada varolan güçlerin sürekliliğini bozan yeni bir enerjiyi açığa çıkartmaktadır. Dionysos'taki dert de budur. Burada varolan güçlerin sürekliliğini bozan yeni bir enerjiyi açığa çıkartmaktadır Dionysos. *Anti-Ödipus* açınsandansa enerjinin bu dönüşümünü sağlayan, yani Nietzscheci enerjiyi devreye sokan arzulama makineleri ile organsız beden arasındaki itme-çekme değil midir?

Yeğinsel niceliklerin, "hissediyorum" üzerinden tarifi, Deleuze ve Guattari'yi (2012: 33) organsız bedeni tüketimin birleştirici senteziyle birlikte "kozmetik yumurta" olarak betimlemeye zorlamaktadır. İnorganik canlılığı göstermek için tercih edilen yumurtanın anlamı, organsız bedeni enlem ve boylamlarla, eksenlerle ve eşiklerle düşünmek, yani etkileme ve etkilenme kudretlerine odaklanmak demektir. Enlem ve boylam, bedenin *biçim bulmamış öğelerin* içinden düşünülmesi bağlamında kartografyalarını çıkarmaya yöneliktir. Böylelikle sürekli olarak bedenin farklanma ve farklılaşma eşikleri ortaya konulabilecektir. İçkinlik düzlemi sayesinde *biçim bulmamış öğelerin* içindeki bir uğrak olarak biçimlenmiş bir halden kaçıldığında farklılaşmanın ayrı bir alanı olmayacaktır. Aslında yumurta olarak tarif edilen şey içkinlik düzlemidir. Farklılaşma yüzeyi olarak çalışması anlamındaysa organsız beden yumurtadır. Burada artık temsile dair hiçbir şey kalmayacaktır. Bu sebeple *Anti-Ödipus*'ta, "memelere sahip olmanın yaşanmış coşkusu memelere benzemez, onları temsil etmez, yumurtadaki seçkin bir bölge de uyarılacak bir organa benzemez" (Deleuze & Guattari, 2012: 35) denilmektedir. Bu

manada tam bir şizofrenik yumurta söz konusudur.¹⁰ *Fark ve Tekrar*'da ise bütünsel (*holistic*) embriyolojinin dünyayı tanımlamak için uygun bir yol olduğunu düşünen, bir yumurtanın kinematığını betimlemeye çalışan Deleuze (2017: 288), bütün dünyanın bir yumurta olduğunu, ama yumurtanın da rollerin oyunculara, mekânların rollere, ideaların mekânlara baskın geldiği bir tiyatro olduğunu vurgulamaktadır. Yumurta, bir embriyonun çevresel etmenleriyle birlikte belirlenim sürecini ortaya koymaktadır. Embriyoloji, bir yumurtanın parçalar içinde bölünmesinin morfojenetik hareketlere göre ikincil olduğunu göstermektedir. Bu, bir manada yeğinsel nicelikler olmadan farklılaşmadan ve bireyleşmeden söz edememek demektir. Embriyo hiçbir zaman bir sonlanmaya işaret etmez. Bu anlamda farklılaşma süreçlerini devam ettirebilmektedir ki, bu farklılaşma bir yetişkinin devam ettiremeyeceği bir şeyi oluşturmaktadır. Bu manada da yetişkinlerden daha yeğın bir bireyleşme alanı olarak düşünülmektedir. Embriyo bir anlamda yaşanmaz olanı yaşatan gibidir ve bir esnekliğin cisimleşmiş halidir ki, bu esneklik farklılaşmayı sağlayan şeydir. Bu sebeple yumurta bireyleşme alanının bizatihi kendisi olarak düşünülmektedir. Bireyleştirici fark da bu bağlamda yumurta içindedir (bireysel farkın da bizatihi kendisidir); embriyo ise kendi bireyleşme alanında yakalanmış bireydir (Deleuze, 2017: 329-30). Buradaki dert, bireyleşmenin edimselleşmeden önce geldiğinin ortaya konulmasıdır. Yumurtanın derinine inmekse zaman-mekânsal dinamizmleri, dramatizasyonları ortaya koymakla mümkündür. Nihayetinde farklılaşma, her zaman için üretildikleri bir alanı varsayan bir dizi zaman-mekânsal dinamizmi gerektirmektedir. Bunların toplamında Deleuze'ün yumurta için bize sunduğu model, (ekolojik ve genetik faktörlerin birliği gibi de düşünülmelidir) “farklanma-bireyleşme-dramatizasyon-farklılaşma” şeklindedir (Deleuze, 2017: 330).

Embriyoloji gerçeği, tartışmayı yeniden larvamsı özne konusuna götürecektir. Çünkü embriyonun öncesinde larvamsı özneler olacaktır. Lavramsı özne, istikrarlı ve bütünüyle oluşturulmuş bir yapıya gönderme yapmaması nedeniyle (henüz düzenlenmemiş algılar ve düşünceler çokluğu olması)

¹⁰ Lenz'in, Nijinsky'nin ve Beckett'in karakterlerinin yolculuğu da yumurtanın içinden, üzerinde olup bitenlerden, yer değiştirmelerden, kıvrımlardan geçtiği gezintilerdir. Bu manada tam bir şizofrenik yumurta söz konusudur.

değerlidir. Larva denilen şey bir hareket kapasitesiyle birlikte henüz özneleşmemiş olarak mevcuttur. Benliğin öznel bir kimlik içinde oluşmasını sağlamak yerine, ideaların diferansiyel gücü onu larvalara dönüştürmektedir. Larvaların “ideaları kendi etinde taşınması” bu açıdan önemlidir. Larvalar bu anlamda hep bir göçebe dağılım içinde çalışmaktadır. Buradaki mesele, değinildiği gibi bireyleşmenin edimselleşmeden önce geldiğinin vurgusudur. Deleuze ve Guattari'de larvamsı özne, öznenin işlevine bir müdahale olarak düşünülmelidir. Meselenin özne kavramının kendisine değil, işlevine odaklanmak olması oldukça önemlidir. Deleuze ve Guattari'de kavramların -her ne kadar yapısalcı bir tutum gibi görünse de- ifade bölgelerine bakmak, bu işlevleri çözümlenmek açısından önemlidir. Kavramlar, ifade bölgelerine bölüştürüldüğünde işlevleri ortaya çıkacaktır. Özne, isterseniz kurucu isterseniz kurulan olarak ele alınsın daima işlevleriyle ifade bölgelerine yerleştirilmektedir. Bu bağlamda özne, ifade bölgelerinde bir yer-yurt yaratılması demektir, yani yer-yurtlandırma işlevi görmektedir. Bu, bir ifade bölgesinin içinde işaretlenmek olarak da düşünülmelidir. Bir anlamda dinamizmlerin işaretlenerek yer-yurdun, egemenlik sahasının oluşturulması söz konusudur. Bu noktada larvamsı dünyanın kendi içinde asimetric (diferansiyel) olduğunun altı çizilmelidir. Heterojen dünya, elbette ki homojenleşebilir. Yersiz-yurtsuzlaşma, yeniden yerli-yurtlulaşmayı takip edebilir. Fakat diğer taraftan başka asimetrisini de oluşturabilmektedir. İşte bu asimetrisinin oluşumu öznellik üretimi üzerinden düşünülmelidir. Bu yüzden öznellik üretimini, bir ifade bölgesinde yer-yurtlanmaktan kaçış çizgileri aracılığıyla kurtulup üretimin üretimi olarak anlaşılmalıdır. Organsız beden de yeğlilik=0 olarak herhangi bir ifade bölgesinin çekilip çıkarılmamış olması demek değil midir? Deleuze ve Guattari'de sürekli yersiz-yurtsuzlaşana bağlanmaktan, kavramları yersiz-yurtsuzlaşma hareketi olarak düşünmekten, şanslı olumlamaktan kasıt budur. Simetric ilişkileri dağıtıp soluklanmadan asimetric ilişkileri kuran öznellik üretiminden bahsedilmektedir. “Hissediyorum” a da asimetric ilişkilerin çağrılması olarak temas edilmektedir. Deleuze ve Guattari'de “hissediyorum”, bir öznellik üretimi okumasını sunacağı için değerlidir. “Hissediyorum” da molarlaşmalar, homojenlikler olduğu gibi her bir tarafa dağılan yaylalar da olacaktır. Tüm bunların toplamında larvamsı özne, bir epifenomen olarak, daha doğrusu bireyleşmelerin içinde bir epifenomen olarak da düşünülebilir. Fakat ona bir varlık biçimi kazandırıldığı ölçüde bir “gölge etki”den söz edemeyiz. Epifenomen olması yine öznenin işlevinin yok edilmesi

anlamındadır. Yoksa özne felsefesinin tuzağına düşüleceği açıktır. *Anti-Ödipus*'ta düşünürler bu düzlemi, “öyleyse tek yapmam gereken birisi olmak” şeklinde karşılamaktadır. “Birisi”, ne öznedir ne de ayrıcalıklı öznelliktir. Aynı zamanda her zaman için Deleuze ve Guattari'de ben konuşuyorum [*je parle*] ve bu konuşuyor [*ça parle*] değil, “konuşuluyor”dur [*on parle*] esas olan. O halde epifenomen olarak larvamsı özne, öznellik üretiminin içinde devinmesiyle anlamlıdır

5. SONUÇ

Deleuze felsefesine dair temel sorunsallardan birisi Deleuze'ün -özellikle *Fark ve Tekrar* ve *Anlamın Mantiği* eserlerine atıfla- yapısalcılık içinden düşünülmesidir. Bu tartışmalar, Deleuze'ün Guattari'yle (onun makinesel süreçler teorisiyle) tanışmasıyla birlikte yapısalcılıktan sıyrıldığı şeklindeki yorumla bütünleşiktir. Örneğin, Zizek'in *Bedensiz Organlar*'da (2015) yaptığı gibi "Guattari'siz iyi Deleuze" ile "Guattari'li kötü Deleuze" (ilkinde felsefi bir deliliğe düşüp ikincisinde onu oradan çıkaramama hali) olarak bir okuma sunulabilmektedir. Bu çalışmada ise Deleuze'ün *Anlamın Mantiği* ve *Fark ve Tekrar* eserleri ile Guattari'yle birlikte kaleme aldığı *Anti-Ödipus* ve *A Thousand Plateaus* arasında bir süreklilik olduğu savunulmuştur. Bu süreklilik de öznellik üretimi üzerinden ortaya konulmuştur. Buradaki amaç, *Anlamın Mantiği* ve *Fark ve Tekrar*'ın makinesel olarak çalıştırmasına yönelik inançta gizlidir ki, bu iki eserin *Anti-Ödipus*'un handiyse omurgasını oluşturduğu inkâr edilemezdir. Bu yaklaşım, Deleuze felsefesini bir indirgemeye tabi tutmak anlamına gelmemektedir. Aksine onu "melezleşme"lerin içinden düşünmeye ve bu anlamda bir teorinin benzemesi gerektiği "alet çantamız" haline getirmeye dairdir. Böylesi bir tablo asla Deleuze'ün eksiğini, yanlısını bulmak şeklinde resmedilmemiştir. Düşünürlerin *Anti-Ödipus*'ta, şizoanalitik arzunun mikropolitigi üzerinden devrimci öznelğin hatlarını ortaya koyduğu, *A Thousand Plateaus*'taysa tarihsel ile toplumsal arasındaki kurulu ayrımı reddederek bu hatları serimlemeye çalıştığı görülmektedir. Deleuze'ün *Fark ve Tekrar* ile *Anlamın Mantiği* çalışmaları ise temsil sistemine karşı fark felsefesinin bir öznellik üretimi olarak nasıl kurulabileceğine dairdir. Bu çalışmada da Deleuze'ün dramatizasyon yöntemi ile Guattari'yle birlikte kuramsallaştırdıkları arzulama-makineleri teorisi arasındaki ilişki tespit edilmiştir. Bu ilişki hem *Fark ve Tekrar*'da hem de *Anti-Ödipus*'ta kullanılan "yeğinsel nicelik", "yumurta", "larvamsı özne" kavramları üzerinden ele alınmıştır. Bu çalışmada kavramlar üzerinden bu iki eser arasında süreklilik kurulmaya çalışıldığı hissedilse de esas meselenin "düzlem" olduğu tespit edilmek istenmiştir.¹¹ Bu düzlem de öznesiz bir öznellik üretimi okuması olarak ortaya konulmuştur.

¹¹Sürekliliği kavramlar da aramak hatalı bir yaklaşım olacaktır; çünkü Deleuze felsefesinde kavramlara sadakat diye bir şeyin söz konusu olmadığı görülmektedir.

SUMMARY

While the concept of subject has been questioned, displaced or fragmented and reformatted in many traditions of thought in the 21st century, it seems that French post-structuralism has been in a special position for more than half a century. The effort of Deleuze and Guattari, one of the important thinkers of French post-structuralism, is an approach to subjectivity that cannot be surrounded by the subject. Here subjectivity is addressed not through an essence or form, but as production. The most important context for understanding subjectivity as production lies in thinking it mechanically. Such an approach is also very important in placing the concept of machine against the idea of structure. In this study, the mechanic context of the production of subjectivity in Deleuze and Guattari is discussed together with Deleuze's dramatization method.

KAYNAKÇA

- Abdullah, A. (2016). The Birth of Thought: Dramatization, Pluralisation and the Idea. *Deleuze Studies*, 10 (1): 19-32.
- Alliez E. (2001). Rhizome (with No Return) A. Goffey (Trans.). From Structure to Rhizome: Transdisciplinarity in French Thought (2). *Radical Philosophy*, 167, 36-42.
- Aristoteles (2017). *Metafizik*. A. Arslan (Çev.). İstanbul: Divan Kitap.
- Deleuze, G. (2000). *Kant Üzerine Dört Ders*. U. Baker (Çev.). İstanbul: Öteki Yayınları.
- Deleuze, G. (2009). *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler: 1953-1974*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2013). *Foucault*. B. Yalım ve E. Koyuncu (Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2015). *Anlamın Mantığı*. H. Yücefer (Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2017). *Fark ve Tekrar*. B. Yalım ve E. Koyuncu (Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2019). *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*. A. Baran (Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. B. Massumi (Trs.). London: The Athlone Press.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2012). *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp (Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Descartes, R. (2015). *Meditasyonlar*. Ç. Dürüşken (Çev.). İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Guattari, F. (1984). *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*. R. Sheed (Trans.). New York: Penguin Books.
- Guattari, F. (1995). *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*. J. Pefanis (Trans.). United States: Indiana University Press.
- Guattari, F. (2011). *The Machinic Unconscious: Essays in Schizoanalysis*. T. Adkins (Trans.). Los Angeles: Semiotext(e) Press.
- Guattari, F. (2013). *Schizoanalytic cartographies (impacts)*. (Trans. A. Goffey). London: Bloomsbury Academic.
- Hegel, G.W.F. (2014). *Mantık Bilimi*. A. Yardımlı (Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

- Holland, E. W. (2014). *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödipus'u: Şizoanalize Giriş*. A. Utku, M. Erkan (Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Homer, S. (2005). *Jacques Lacan*. A. Aydın (Çev.). Ankara: Phoneix Yayınları.
- Lacan, J. (1966). *Ouverture de de recueil, Écrits*, Paris: Éditions Du Seuil.
- Lacan, J. (2014). *Baba'nın Adları*. M. Erşan (Çev.). İstanbul: Monokl Yayıncılık.
- Lafont, J. (2003). *Topology and Efficiency*. E. Ragland & D. Milovanovic (Ed.), *Lacan: Topologically Speaking* içerisinde (s. 3-27). New York: Other Press.
- Lazzarato, M. (2016). *Göstergeler ve Makineler*. F.N. Demici (Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Leibniz, G. W. (2011). *Monadoloji*. D. Çetinkasap (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- MacKenzie, I., Porter, R. (2011). *Dramatizing the Political: Deleuze and Guattari*. Londra: Palgrave Macmillan.
- Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci*. (3. Baskı). N. Epçeli (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon (2019). *Sofist*. (3.Baskı). F. Akderin (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon (1996). *Parmenides*. S. Babür (Çev.). Ankara: İmge Yayınevi.
- Popkin, R. H. (1954). *Charron and Descartes: The Fruits of Systematic Doubt*. *The Journal of Philosophy*, 51: (25), 831-837.
- Tournier, M. (1994). *Cuma ya da Pasif Arafi*. M. Ece (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayıncılık.
- Yücefer, J. (2019). *İnsanlar Ölür Olaylar Ölmez: Deleuze'ün Öznesiz Etiği*. *Cogito*, 95-96, 98-145.
- Zizek, S. (2015). *Bedensiz Organlar*. U.Y. Kara (Çev.). İstanbul: Monokl Yayıncılık.