

T.C. İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

(POST)MODERN TOPLUMDA SESSİZLİĞİN ETİK ve ESTETİK ŞERHİ

Yüksek Lisans Tezi

Eylül Tuğçe Alnıaçık – 112611010

2015 – İSTANBUL

(POST)MODERN TOPLUMDA SESSİZLİĞİN ETİK ve
ESTETİK ŞERHİ

AN ETHICAL and AESTHETICAL ANNOTATION on SILENCE in
(POST)MODERN SOCIETY

EYLÜL TUĞÇE ALNIAÇIK

112611010

PROF. DR. ALİ AKAY

DOÇ. DR. FERDA KESKİN

YRD. DOÇ. DR. SELEN VANESSA ANSEN

Ali Akay
Ferda Keskin
Selen Vanessa Ansen

TEZİN ONAYLANDIĞI TARİH *R.10.06.2015*

TOPLAM SAYFA SAYISI *..80.....*

ANAHTAR KELİMELER

KEY WORDS

- I) SESSİZLİK
- II) POSTMODERNİTE
- III) ETİK
- IV) ESTETİK
- V) FARK

- I) SILENCE
- II) POSTMODERNITY
- III) ETHICS
- IV) AESTHETICS
- V) DIFFERENCE

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No
ÖNSÖZ.....	5
ÖZET.....	6
ABSTRACT.....	7
ŞEKİL LİSTESİ.....	8
GİRİŞ	9
I. POSTMODERNİTE ÜZERİNE GENEL YAKLAŞIMLAR.....	15
II. BEDENİN SESSİZLİĞİ.....	24
III. ETİK SESSİZLİK	41
IV. İMGELERİN SESSİZLİĞİ	56
SONUÇ YERİNE	71
KAYNAKÇA	74

Önsöz

Bu çalışmanın ortaya çıkma sürecinde desteğini asla esirgemeyen aileme, dostlarıma ve hocalarıma teşekkür etmek isterim. Özellikle derslerini takip etme fırsatı yakaladığım Ali Akay ve Sibel Yardımcı'ya ihtiyacım olduğunda hiç çekinmeden vakitlerini ayırdıkları için, Cevdet Ereğ'e arkadaşlığı ve yardımları için, Ferda Keskin'e jürimde yer alarak önemli eleştirilerini benimle paylaştığı için ve Selen Ansen'e danışmanlığı için minnettarım. Yüksek lisans öğrenimim boyunca sağlamış oldukları bursla, akademik çalışmalar üzerine yoğunlaşabilmeme yardımcı olan Tübitak'a ise ayrıca teşekkürlerimi sunarım.

Özet

Sessizlikten bahsedildiğinde akla ilk gelen çağrışımlar sesin yokluğunu anımsatan hareketsizlik, boşluk, ölüm gibi kavramlardır. Toplumsal bağlamlarından ayrı düşünölemeyecek bu kavramların yanında, bu çalışmanın yaklaşımını sessizliğe mümkün başka bakışların sağlayabileceği yeni imkânları açığa sermektir. Özellikle postmodern süreci merkeze yerleştirerek sessizliği sesin yokluğu yerine, sesin çokluğu üzerinden ele almayı amaçlayan bu çalışmada, sessizlik üç önemli toplumsal hat üzerinden takip edilmektedir. Birincisi terbiye edilerek bir kurguya tabii tutulmuş, günahın ve sevabın taşıyıcısı olan bedenın sessizliğidir. Beden politikaları bağlamında baktığımızda sessizlik mefhumu olanın, kurgunun, temsilin ötesini işaret ediyor olmasıyla önemli bir imkân olarak değerlendirebilmektedir. Bu aşamada Deleuze ve Guattari'nin Artaud'dan devraldıkları "organsız beden" kavramı, bedenın kurgu ötesi bir halini içeriyor olmasıyla sınır mefhumunu sorunsallaştırmada kullanılacaktır. İkinci bir hat olarak, etik kavramı, kurban ve ölüm gibi önemli toplumsal fenomenler üzerinden ele alınacaktır. Son olarak ise imgeler dünyası stabilite ve hareketlilik dahilinde "oluş" kavramıyla beraber düşünölmekte ve bu çerçevede Cevdet Ereğ'in sanatsal üretimlerine yer verilmektedir.

ANAHTAR KELİMELEER: Sessizlik, Postmodernite, Etik, Estetik, Fark

ABSTRACT

Whenever one talks about silence first things that comes to mind are the concepts which reminds the non-existence of sound such as motionlessness, emptiness, death etc. Besides these concepts, which are impossible to think apart from their social contexts, this study is based on the possibilities of other approaches. Especially by focusing on the postmodernism and multiplicity of the sound instead of its non-existence, this study follows the trails of silence through three social paths. First of these is the silence of the body which is tamed and became at the part of o structure and carrier of the evil and the good. When we examine it within the context of body politics, the “silence” by pointing out beyond of the existing, fiction and representation can be considered as an important possibility. At this point the concept “Body without Organ”, which is coined by Antonin Artaud and inherited by Gilles Deleuze and Felix Guattari, will be used as a tool to problematize the idea of limit with its ability to contain a post – fiction state of the body. As the second trail the concept of ethics will be handled within the context of social phenomena such as sacrifice, death and etc... And for the last the world of images will be considered with the concept of “becoming”. And in this context the artistic practice of Cevdet Erek will be examined.

KEY WORDS: Silence, Postmodernity, Ethics, Aesthetics, Difference

ŞEKİL LİSTESİ

Sayfa No:

Şekil 1. *0- Şu An Cetveli (2008)*

Beyaz pleksi üzerine lazer ve siyah boya (3 x 21,2 x 0,4 cm).....60

Şekil 2. *Darbeli Cetvel (2011) Şeffaf pleksi üzerine lazer ve*

siyah boya(19 x 2,5 x 0,35 cm) 12. İstanbul Bienali için.....62

(POST)MODERN TOPLUMDA SESSİZLİĞİN ETİK ve ESTETİK ŞERHİ

GİRİŞ

Mutlak bir kulak yoktur, problem imkansız bir kulağa sahip olmaktır – kendileri işitsel olmayan güçleri işitsel kılmak. Felsefede söz konusu olan imkansız bir düşüncedir, yani çok karmaşık bir düşünce maddesi yoluyla kendileri düşünülemez olan güçleri düşünülebilir kılmaktır.¹

Sessizliğin değişik veçhelerinden bahsetmek mümkündür. Bir tarafta vicdanın sesi olarak içten içe konuşan ötekiler söz konusuyken, öteki tarafta hayati bilgiye ulaşmak için geçirilen sessiz yıllar vardır. Veya tüm varlığın kökeni, göğün kapısının sessizliği... Başka bir yerde vicdan gibi konuşmaya devam eden, fakat bu kez yorucu bir öteki değil, açıklayıcı bir öteki, harflerden taşar. Sesler arasında düzenlemeyi bu kez esler olarak yine sessizlik üstlenir. Bütün bunların yanında bir de tüm imkanların, potansiyellerin gerçekleştiği, Deleuze'ün 'azgın Spinozacılık' addettiği, mekanı dolduran bir sessizlik söz konusudur.

Temel bilimlerden devralınan bazı biçimsel niteliklerin, sosyal bilimlerin henüz başlangıç aşamasında rastlantı, aşırılık, deforme gibi tali adlandırmalara sahip koşulların tanımlanmasında mühim noktaları göz ardı etmesine yol açtığı ortadadır. Bunun aksi durumunda ise, pragmatizm üzerinden meşruiyet kazanan bilimlerde

¹ DELEUZE, Gilles (2009) **İki Delilik Rejimi**, Yay. Haz. David Lapoujade, Çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam Yayınları, İstanbul. S.166

hareket edilemez bir karmaşıklık baş gösterecektir. Ne var ki, adlandırmada yer alan bilim sözcüğüne referans vererek anlaşılabilir olsa da, sosyal bilimlerde bu cins kabuller ve modern bilimden devralınan özdeşliklerin “bütünlüklü” insana dair bakıştaki değişme ihtimali ve sürecini ifade etmekte yeterli olmadığı söylenebilmektedir.

Bu tezin temel meselesi göz ardı edilen, bir düzene gönderme yapan arazlar şeklinde kavranan karmaşanın, düzensizliğin, rastlantının, aşırı, amorf ve ahlaksız addedilen hallerin aslında başka biçimlerde değerlendirilmesi ihtimalidir. Bu ihtimal sadece dönemsel olarak değil, insanın kendine ve yaşama dair içkin bir kavrayışı söz konusu olduğunda birbirinin içine geçmiş şekilde zaman ve mekan kısıtlamalarını zorlayan bir ifade bulur haldedir. Bu çalışmada ise öncelik, postmodern süreçte algının kodifikasyonuna direnen, ele avuca gelmez, dillendirilmez, hatta forma dahi sokulmamış olanın el çabukluğuyla ortadan kaldırılmasına karşılık, başka imkanlara kulak vermektir. Sessizlik olarak adlandırılan durum ise sesin yokluğundan gelen bir sessizlik değildir. Daha ziyade sabit formların dışarisından gelen, fakat belirlenmiş kodların etkisinden duyulamaz, görülemez bu sebeple kabul edilemez olandır. Bu hareket noktasıyla, sessizlik içerisi-dışarısı, stabil-hareketli, virtüel-aktüel ilişkisellikleri çerçevesinde her an duyulabilir hale evrilebilmektedir. Yine bu sebeple oldukça yoğun ve doğurgandır.

Çalışmada bahsi geçen sessizlik kayranları üç farklı hat üzerinden takip edilecektir. Birincisi terbiye edilerek bir kurguya tabii tutulmuş, günahın ve sevabın taşıyıcısı olan beden sessizliğidir. Beden politikalarına bağlamında baktığımızda

sessizlik mefhumu olanın, kurgunun, temsilin ötesini işaret ediyor olmasıyla önemli bir imkan olarak değerlendirebilir. Gerek dinler, gerek başka kodlar, en maddi varoluş şekli kabul edilen beden üzerinden kendilerini görünür kılmaktayken, binlerce yıllık bu süreç, oldukça fazla değişime uğramışsa da gelinen nokta şu zamanda hala meşum addedilebilir. Bilimsel çalışmalarla da kontrol altında tutulmaya çalışılan bedensel formlar, akli olanın sınırlarına vardığında değişik biçimlerde hastalık olarak ifade edilmektedir. Fiziksel durumlar söz konusu olduğunda sakatlık, engellilik veya ucubelik gibi adlandırılırken, psikiyatrik durumlarda delilik, psikotik yakıştırmalarına maruz kalınır. Bahsedilmek istenen, bu adlandırılmalara karşılık geliştirilebilecek bir 'delilik güzellemesi' değildir. Daha ziyade kişinin, toplumun kendine yönelik bakışında hakim dili sorgusuzca kullanma eğilimi sonucu tüm kavramların tutarlı karşıtlıklar üzerine kurulu olduğu yanılgısına karşı bir girişimdir. Karşıtlık ve çelişkilerden ziyade farklılıkların olumlanması beden normalleştirilmediği, olanakların görünür kılındığı bir katmana ulaşılmasını sağlamaktadır. Bu sayede kaotik akışa karşı çoğunluğun güvencesi olarak kurgulanmış normlar, mikro seviyeye dönüşme imkanı bularak çoğullukların gözetildiği bir dönüşüme uğmaktadır.

Bu aşamada Deleuze ve Guattari'nin Artaud'dan devraldıkları "organsız beden" kavramı, beden kurgu ötesi bir halini içeriyor olmasıyla sınır mefhumunu sorunsallaştırmada kullanılacaktır. Bu çerçevede beden sınırlardan ziyade, güçler üzerinden tanımlanacak, beden sessizliği denince oluşan ilk çağrışımlar; acı, ölüm gibi fenomenler yeniden ele alınacaktır.

İkinci bir hat olarak, ahlakın içe taşınmış sesine karşılık etiğin sessizliği takip edilecektir. Nietzsche'ye göre ahlak, hayata geçirilen bir eylemin değerinin, eylemin kendisi tarafından değerlendirilmesi yerine, neden ve sonuçlarının daha önceden gerçekleşmiş benzerlerinin ahlaki yorumları üzerine yerleştirilmesi sonucu devamlılık sağlamaktadır. Burada öne çıkan, ahlaki yorumların, eylemin doğallıktan uzaklaşmasına neden olması ve beraberinde temelsiz bir değerler skalası getirmesidir.

Bir eylem soylu bir ajitasyonu da beraberinde getiriyorsa, değeri hakkında hiçbir kanıt sağlamaz. Bir sanatçı mümkün olan en yüksek tutku dokunaklılığından geçebilir ve son derece kötü bir şey meydana getirebilir. Bu ajitasyonların daha çok baştan çıkarma araçları olduğunu söylemeliyiz; gözlerimizi ve eleştiriden, ihtiyattan ve kuşkudan uzak gücümüzü ayartırlar...²

İyi ve kötü olarak bilinen değerlerin aslında dönemsel, muayyen yararlılıkları sayesinde kategorileşmiş subjektif yargılar olduğunu düşünmek, özellikle ahlakın temsili gücü göz önünde bulundurulduğunda, iddia edilen kesinliği sorunsallaştırmayı zorunlu kılmaktadır. Kötü olan kötülüğünü her zaman bir iyiye borçludur.

Etik sessizlik, iyinin ve kötünün ötesinde başlar. Gerçekleştirilen eylemler, geçmişten devrıldıkları ahlaki yargıları kullanamaz duruma geldiklerinde, yaşamın bastırılan tüm sesleri, bir sessizlikte eriyen maddiliklerini geri kazanırlar. Bu sayede devamlı tekrar halinde olan vicdan azabının sesinden başka sesler duymak mümkün hale gelmektedir. Vicdan azabına dönüşüp, içselleştirilen acının aslında dışsal ve

² NIETZSCHE, Friedrich (2014) **Güç İstenci**, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul. S. 210

yaşamın kışkırtıcısı olduđu³, mutluluğun güç istencinde bir artış, kederin tepkisel bir durum olduğu görülebilirdir. Nietzsche üzerinden ele alınacak bu bölümde ahlakın kendisine yönelik yaklaşımlar değerlendirilirken, vicdan azabı, kurban etme gibi temel ahlaki ve toplumsal meselelere değinilecektir.

Son olarak imgelerin dünyası da sessiz ve zengin bir alandır. *'Her şeyin her şeye tepkide bulunduğu merkezlessiz evrende neler olup bitmektedir?'* diye sorar Deleuze.⁴ İmgeler söz konusu olduğunda hareketten ayrışmak söz konusu değildir henüz. Harekette herhangi bir sabitlik söz konusu olmadığından varılan bir yerden, sonuçtan veya niteleyen bir ifadeden bahsedilemez. Her şeyin sonsuz hareketinde kişinin bedeni ve bulunduğu konumu kesinliğini kaybederken, bunlardan bahsetmek sadece bir kolaylıktır.⁵ Böyle bir kesinlikten yoksunluk kaos ihtimalini taşısa bile, kosmosla dönüşümü sağlayacak kaoidleri her zaman içerir. Bu içkin düzlemde ihtiyaç duyulan hareket için bir aralıktır:

Aralık sayesinde bunlar, öğelerini seçecek, onları düzenleyecek ya da alımlanan uyarımın basitçe uzatılmasıyla sonuçlandırılması mümkün olmayan yeni bir hareket içine dahil edecek zamanı olan, gecikmiş tepkilerdir. Yeni ya da önceden kestirilemeyen bir şey sunan böyle tepkiler, tam olarak eylem diye adlandırılacaktır.⁶

³ DELEUZE, Gilles (2010) **Nietzsche ve Felsefe**, Çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayınları, İstanbul. s. 168

⁴ DELEUZE, Gilles (2014) **Sinema 1: Hareket – İmge**, Çev. Soner Özdemir, Norgunk Yayınları, İstanbul. s. 89

⁵ A.g.e. ss. 85

⁶ A.g.e ss. 90

Hareket ve imge bir özdeşlik olarak ele alındığında bahsedilen aralık bir boşluk olarak değil, iki sabit arasındaki sonsuz hareketin maddi imkanları olarak görülebilir. Bu belirsizlik alanına temas da yine kurgusal yaşamın sınırlarında yer aldığından önemli bir etik ve estetik dönüşüm ihtimali taşımaktadır. Bu bölümde “oluş” kavramsallaştırmasından hareketle Deleuze’ün imgeler alanındaki açılımları üzerinden Cevdet Ereğ’in bazı sanatsal üretimleri ele alınacaktır.

I. BÖLÜM

POSTMODERNİTE ÜZERİNE GENEL YAKLAŞIMLAR

Yeni epistemik koşulları -1950'lerde Avrupa'nın kendini yeniden inşa sürecine denk düşürülmektedir⁷ - izah edebilmek, kavrayabilmek için biçimsel deneysellik özgün ve işe yarar görünmektedir. Bir süreklilik içinde dönüşen episteme için ne geçmişin yöntemlerinden tamamen kopmak mümkündür, ne de geleceğin sonsuz imkanlarının vahasından vazgeçmek. Moderniteyi bir döneme hapsedmek, postmoderniteyi sadece zamansal nitelikleriyle ele almaya zorunlu kıldığından yetersiz kalacaktır. Bu sebeple modernite ve postmoderniteyi bir paralaks farkı (bir nesnenin konumunda gözlemciyle oluşan açı kayması) olarak değerlendirmek çizilecek çerçevenin, yer alınan konuma göre tanımlandığını göstermek açısından önemlidir.⁸

Öte yandan postmodern kavramı, sözcüklerin polemik içinde kullanılmalarının etkisi ve barındırdığı modern sözcüğünün nereye konumlandırılacağına kesin olmaması hasebiyle çoğunlukla müphemdir. Öncelikli eğilim moderniteyle hesaplaşmaya devam edip, postmoderniteyi muhalif bir tavırla kendini ayrıştırmayı olarak yorumlarken, yeni yönetim altında bir modernizm olarak da

⁷ LYOTARD, Jean-François (2013) **Postmodern Durum**, Çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, İstanbul. s. 11

⁸ FOSTER, Hal (2009) **Gerçeğin Geri Dönüşü**, Çev. Esin Hoşsucu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul. s.254

değerlendirilmektedir.⁹ Bir başka önemli yaklaşımsa, modernitenin iddia ettiği imkansız bütünlüğün ilga edildiği bir postmodernitedir. Toplumsal çokkültürlülüğün, ekonomik çokulusluluğun söz konusu olduğu bu dönemde bütünlüğü sorunsallaştırmaya yarayan 'öteki'ne yaklaşımı iyi gözden geçirmek gerekmektedir.

İkinci dünya savaşından günümüze dek devam eden şiddet, mevcut beşeri bilimleri, çağdaş bilim ve teknolojiyi içererek sorunsallaştırmayı zorunlu hale getirmiştir. İnsanın tüm yaşananlar ardından bir özne olarak kendini algılama biçimleri göze çarpar şekilde dönüşüme uğrarken, bilen, kadir-i mutlak, eyleminin faili insan, mutlak özne konumunu kaybetmiş görünmektedir. Özellikle sömürgecilik sonrası ırkçılığa veya cinsiyet üzerinden özdeşleşme rejimlerine karşı oluşan yeni dil (queer gibi) bir taraftan bir özgürlük vaat etmekteyken, diğer tarafta tekinsizlik yaratmaktadır. Bunun asli sebeplerinden biri, öznenin ötekiyle arasındaki özdeşlik dolayısıyla belirlenmiş mesafenin muğlaklaşmasıdır. Ben ve beni tanımlamamda imkan sağlayan öteki artık çok belirgin bir sınırın öte tarafını işaret etmemektedir; sadece ben'e, içinde bulunduğum gruba, topluma özgü olduğunu iddia ettiğim nitelikler karşımdakinde, alışık olunmayan bir biçimde sergilenmeye başlamış, tekinsiz bir koşulun içine sürüklemektedir. Artık özne bir ilişkisellik içinde, çok daha karmaşık bir yapının parçası olarak çözülmektedir. İnsan-merkezci, hümanist bakış açısı yerini farklılığın olumlandığı çoklu başkalarına bırakmaktadır. Özellikle son dönemde anti-hümanizm gibi ekoller bu farklılıkların korunması üzerine çalışmalar

⁹ SPENCER, Lloyd (2006) "Postmodernizm, Modernite ve Muhalefet Geleneği" Der. Stuart Sim, Çev. Mukadder Erkan – Ali Utku **Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü**, Ebabel Yayınları, Ankara, ss. 186

yürütmektedir. Böylece yeni kendilik anlayışı atomik, temassız değil, izole olmayı imkansız hale getirecek bir ilişki ağı içinde kendine yer bulmaktadır.

Bu yeni tür öznelğin tüm ilişkisellik içinde çözümlere rağmen kendini mümkün kılması 'öteki'nin iptaliyle değil, ona uygun bir mesafede konumlanabilmesi halinde mümkündür. Aradaki mesafe her an değişime açık, stabil olmaktan uzak, yaşam içinde, içkinlik düzleminde bir mesafedir; ötekiyle bir araya gelmeyi mümkün kılacak kadar sonlu, fakat ötekini kendinde tüketmeden koruyacak kadar fark üzerine kuruludur. Farkın korunması, değişik çoklukları bir potada eriten meta-anlatıların da bilindik anlamda bir yapıdan yoksun olduklarını göz önüne sermektedir. Bu aşamada Lyotard'ın bilimde, buluşlarda işe yarar bulduğu yerellik, anti-yöntem, paraloji gibi küçük anlatı yöntemleri katastrof sınırları olmasına rağmen yerellikleri koruyarak uzlaşmayı iptal ederler. Homolojiden paralojiye geçildiği bu dönemde artık mesele doğru bilgiler tiranlığını temsil edecek narratifler bulmak değil, çoklukların olumlanmasıdır.¹⁰

Gelinen nokta tutarlı bir hayat anlayışından uzak. Paradoksların, istikrarsızlıkların kontrol altına alınacağı bir üst dil ihtiyacı, yerini diller arasındaki harekete bırakmaktadır. Diller arasındaki bu hareket, çevrim paradokslardan

¹⁰ CILLIERS, Paul (1998) **Complexity and Postmodernism : Understanding Complex Systems**, Routledge, New York. Ss. 114-116

kurtulmaya yaramaz, fakat bazı paradoksların paralojizmlerin belirli dil oyunları/deyimler içinde meşrulaşmalarını mümkün kılar.¹¹

Diller arasındaki hareketi mümkün kılan, kompleks sistemin etkileşim düzeyinin yüksek olmasıdır. Lineer olmayan bu etkileşimler bileşenlerin (öznellikler) oldukça fazla ve dinamik halde bulunmaları sayesinde gerçekleşmektedir. Öte yandan doğrudan ilişkiler söz konusu olduğunda etkileşimler arasındaki mesafenin kısa olmasına rağmen, erişim alanı oldukça geniştir. Bu alanın genişliği kompleks sistemin açık bir sistem olmasıyla - örneğin doğayla ilişkisi içinde- ilintilendirilmektedir. Tarihselliğin ön planda olması ve değişik yorumların da etkisiyle bir denge durumundan bahsetmek kolay değilse de¹² instabilite her zaman kaos anlamına gelmemektedir. Söz konusu olan asimetriyi bünyesinde taşımaya devam etse dahi, sistemin kendi zamansallığı içinde tutarlılığını sağlayabilmesidir. Bu zamansallık spesifik bir dilden yoksun olmakla beraber dinamizmini koruduğu için değişik dil oyunlarına müdahil olabilir.

Böyle bir sistem tahayyülü, özellikle etik söz konusu olduğunda, nihilizmi peşi sıra getirdiğinden riskli bulunup eleştirilebilir. Mutlak kriterlerin olmayışı, evrensel bir yasalar bütününün askıya alınması değer yargılarının belirlenimini için de yeni

¹¹ LYOTARD, Jean-François (2013) **Postmodern Durum**, Çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, İstanbul. s. 85

¹² CILLIERS, Paul (1998) **Complexity and Postmodernism : Understanding Complex Systems**, Routledge, New York. S. 122

modellere ihtiyaç doğurur. Lyotard bu duruma karşılık Aristoteles'ten uyarlayarak adil politika biçimi olarak bir paganizm geliştirir.

'...Paganlar anlatının uygunluğu üstüne sorgulama yapmazlar, göndergelerin kelimeler tarafından örgütlendiğini ve tanrıların bunların güvencesi olmadıklarını bilirler, çünkü onların sözü insani olandan daha doğru değildir. Retorik ve av onları yeterince oylar, son söz yoktur, öldürücü darbe de.

- Neden tanrılar var öyleyse?

- İhtiyat (prudence) gereği. Daima en güçlü tanrıları çağırırlar; zira bu tanrılar onlara hilede avantaj tanrılar;gerçekte insanlar tanrılardan daha az değil daha çok duyumlulardır (passible), daha doğru değil, ama daha insanlık-dışıdır. Belki de ölümsüzlüklerini borçlu oldukları tükenmez bir biçim değiştirme yatkınlığına (proteisme) sahiptirler. Fakat bu şekilde bile onları ayartmak kalır ve onlara üstün gelinebilir, bir an için.¹³

Lyotard anlatıcının doğrudan içerildiği transmission esnasında anlatanın, alıcının ve konunun toplumsal bağlamında değerlendirildiği anlatısal bir pragmatizm geliştirir. Pagan tanrı olarak betimlediği, bir cadı gibi istediği şekilde yönlendirebilen güçlü bir anlatıcıdır. Fakat anlatılan tüm bu masallarla baş edebilmek gerekmektedir; her an bir anlatı altında ezilmekten kurtaracak, pagan olmayı sağlayacak güç, anlatının dilini kendi masalına çevirebilmekte yatmaktadır. Fakat bu bilindik bir tepkisellik mümkün değildir, bir misilleme gerekir; anlatıcıyla anlatılan her an yer değiştirebilmelidir. Karşıda duran tanrıların büyük masalları, dinleyiciliğe mühürlenmiş bir kader gibi görünse de, Lyotard, bunların tanrıların kendilerini

¹³ LYOTARD, Jean-François (2011) **Pagan Eğitimler**, Çev. Atakan Karakiş, Monokl Yayınları, İstanbul. s. 48-49

duydıklarını varsayan insanlara özgü fabulalar olduğunun altını çizerek, son sözün kime ait olduğu ise asla belli olmaz, mesele tam olarak kapanmaz.¹⁴

Ahlaki basmakalıp yargılar, bu denli hareketli yapılar içinde varlığını sürdürebilecek durumda değildir. Eskinin değerleri yerlerine doğrudan yenilerini bulup yerleştiremezler; kullandıkları araçlar artık korkunçluğun sınırındadır. Çünkü ne de olsa insan varoluşu ahlaki olarak değerlendirildiğinde kaçınılmaz olarak tiksindirici öğeler içermektedir. Bunun esas sebeplerinden biri insanın diğer varlıklara uyguladığı şekilde kendini de bir sınıflandırmaya tabii tutmasıdır. Neredeyse ansiklopedik bir sınıflandırma biçimi addedilebilecek böyle bir yaklaşım, insanın özünün, tabii olduğu yasaların bilenebileceği iddiasını taşıırken, bu iddia Lyotard'ın bahsettiği gibi insani güçteki anlatıların, insanın kendi ağzından çıktığını unutmada temellendirilebilir. Böyle bir anlatı içinde insanın ideal bir hali olduğu kabul edilirken, ahlaki bir yaşamla ulaşılabilecek sonsuz mutlu yaşam, bu dünyada erişilebilecek bir hedef edinilmesini sağlamak için kullanılmaktadır:

Ahlaklılığın sahte yönü nedir? – Bir şey yani 'iyi' ve 'kötünün' ne olduğunu biliyormuş gibi yapar. Yani insanın neden var olduğunu, hedefini, kaderini bilmek ister. Yani insanın bir hedefi, bir kaderi olduğunu bilmek ister.¹⁵

İyi ve kötüyü kendinde şeyler olarak bilmiyoruz artık. Bu tür bir bilinmezlik yaşamı değersizleştirmekle itham edilmektedir. Fakat yaşamı değersizleştiren iyinin

¹⁴ LYOTARD, Jean-François (2011) **Pagan Eğitimler**, Çev. Atakan Karakiş, Monokl Yayınları, İstanbul.s. 52-53

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich (2014) **Güç İstenci**, Çev. Nilüfer Epeçeli, Say Yayınları, İstanbul. S.231

veya kötünün ne olduğunu bilmemek değil, tam tersine iyi ve kötünün bir şekilde sabitlenmesine sebep olan kurgu olabilir pekala. Yaşam, tanrı, öz gibi üstün kavramların kurgusu bir olumsuzlama temeline oturtuldukları için nihilizme varılır ve bu nihilizmin başka bir yüzü, değerlerin de değersizleşmesidir.¹⁶

Bilindik 'Tanrı öldü!' duyurusunun ardında diyalektiğin iddia ettiği gibi tanrı insanla bir uzlaşma varıp, özdeşleşerek ölmüş değildir. Veya tanrının insanlaşıp, insanın tanrıya dönüştüğünü dile getirebilmek için soyutlamaya başvurmak kaçınılmazdır. Ancak böyle bir diyalektik özdeşlik, soyut kavramları birbirine dönüştürmekten öteye gitmediği gibi tanrıyı öldürürken tepkisel insanın konumunu korur.¹⁷ Burda savunulacak olan tanrının özelliklerini ele geçiren insanın, tanrıya yerini iade etmesi, eski değerlerin diriltmesi gayreti değildir. Önemli ve gerekli olan değerlerin dönüşümüdür:

Yeni değerler yaratmak, bunu henüz aslan bile başaramaz; ama yeni yaratış için kendini özgür kılmak – aslanın gücü bunu başarabilir.¹⁸

Değerlerin dönüşümü için ihtiyaç duyulan özgürlük bir yerde bulunabilecek bir özgürlük olamaz, baştan yaratılması gerekmektedir. Böyle bir yaratım için gerekli olan alanın nereden devşirileceği ise oldukça önemli etik ve estetik bir meseledir.

¹⁶ DELEUZE, Gilles (2010) **Nietzsche ve Felsefe**, Çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayınları, İstanbul. s. 188-189

¹⁷ A.g.e. s.202

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich (2011) **İşte Böyle Dedi Zerdüşt**, Ord. Prof. Dr. Sadi Irmak (uyarlayan, Nilay Kaya) Kabalcı Yayınları, İstanbul. s. 26

Postmodern yaşamda Lyotard'ın ifade ettiği şekilde birçok dil oyunu kendi patikaları üzerinden hareket ederek bir meşruiyet kazanıyorsa, bu meşruiyetin belirlenimini mümkün kılan hareketin varabileceği sınırlar etik ve estetiğe dayanan yerlerdir. Her farklı dil oyunu kapalı kümeler gibi kendi içinde tutarlı ve kapsayıcı bir bütünlük sunarken, başka bir dil oyununa geçiş, bütünlüğe uygulanan ilk şiddet olacaktır. Fakat özgürlük denilen belki de bu dil oyunları arasındaki geçiş esnasında, temel meşruiyet zeminin iptal olduğu alanda kişi veya toplum kendi varoluşunu bambaşka bir şekilde deneyimleyebilir.

Bu geçiş için gerekli hareketin ilk ihtiyaç duyduğu şey, hareketi mümkün kılan bir boşluktur. Fakat artık her şeyi bağıntılar ve kuvvetler düzeyinde ele almaya başlarsak mutlak bir boşluğun imkanı için gerekli bir mekanın olmadığı görülebilir. Bizim boşluk olarak nitelendirdiğimiz koşulların, daha sonraki adımlarda yeni dil oyunlarında öznellik kazanmamızı sağlayan sessizlik alanları olduğu söylemek mümkündür. Sessizdir, fakat bu sessizlik hiçlikten, yokluk veya boşluktan gelmez. Aksine her anlatıyı anlamlı kılmamızı sağlayan, henüz logosa dahil edilmemiş yoğun hareketler içerir. Fakat bu yeğlilik ve anti-logos bizim bildiğimiz anlamda ses çıkarmazlar, sesi duymak için gerekli olan değişik protezlerdir. Eşiklerin altında veya üstünde henüz gürültü bile denilemeyecek bir düzeyde hareketlerin ve kuvvetlerin birlikteliği söz konusudur. Eleştirilmeye müsait bir kurgunun öncesi veya sonrasıdır.

Bedeni, beden sosyolojisi alanındaki çalışmalarını göz önünde bulundurduğumuzda, tarihsel ve toplumsal kurguların ehemmiyeti, kurucu niteliği göz ardı edilemezdir. Üzerine konuşuluyor olmasına rağmen, sessizliklerini koruyan

belli başlı bedensel kurgular, beden üzerine dűřünme olanaklarını arttırma kapasitesi sebebiyle sessizlik kategorisi altında değerlendirilebilir.

II.BÖLÜM

BEDENİN SESSİZLİĞİ

Bedenin sessizliği, yüzyıllardır bakmaya zorlayan, fakat çoğu zaman Rönesans yadigârı perspektifle gözden kaçmaya yazgılı, bu yazgısını ise ancak acı çevresinde üzerinden biraz atabilmiş bir sessizliktir. Bedenin acısı, kökeni, nedeni, sonuçlarını ve zorunluluklarını anlama gayreti birçok yazılı ve sözlü kültürde yer bulmaktadır. Aristoteles için acı, heyecanın özel bir biçimiyken (Nikomakhos'a Etik, II. Kitap), tanrının kendini feda etmesinin ardından bir sevgi göstergesine dönüşmüş ve günümüzde birçok toplumsal ilişki biçimine sızmış görünmektedir. Sonluluğun idraki ve kurgusu bedensel acıyla bir özdeşlik ilişkisine dâhil edilirken, yaşamın kendisi de acı temelli varoluş biçimlerine denk sayılır hale gelmiştir.

İnsanın kendi bedeninin sonluluğu birçok kötülüğün kaynağı olarak tahayyül edilegelmiştir. Bu kötülüklerden kaçınma yöntemi ise bir sona varmakta değil, kaçınılmaz sonla mücadeleyi acının görünür kıldığı sınırlara taşımakta aranır. Kurtuluşa, iyiliğe ulaşmanın yıkımdan sonra gelmesi ilkesel kabul edilirken, Le Breton, acının sosyal yaşamı, kimlikleri, insanın yaşamla kurduğu ilişkide erozyonlar yarattığını söylerken, geçici olduğu bilinen acıların o denli derin yarıklar açmadığını savunmaktadır.¹⁹ Bedenin bilinmez bir dilde konuşan dürtülerinin kontrol altına

¹⁹ LE BRETON, David (2005) **Acının Antropolojisi**, Çev. İsmail Yerguz, Sel Yayıncılık, İstanbul. s.

alınma gayreti yine bu yarıklardan kaçma amacı taşıırken, Nietzsche dürtülerin şiddetiyle baş etmek için kullanılan 6 yöntemden bahseder: I. Fırsatlardan kaçınmak (hep daha uzun aralıklar vererek tatminsizlik yaratmak). II. Dürtüyü kurala sokmak (herhangi bir olağandışı ihtimalin önünü kesmek. III. Onda aşırı bir doygunluk ve tiksinti yaratmak. IV. Onu ıstırap veren bir düşünceyle bütünleştirmek. V. Güçlerin kaydırılması (düşünceleri ve heyecanları başka yöne çevirmek). VI. Genel zayıflama ve bitkinlik.²⁰ Dürtülerin bu şekilde tertibi, bedenden, beden imkânlarından vazgeçmek anlamına gelmektedir. Bu vazgeçiş acıyla mücadele etme amacı taşımasına rağmen, paradoksal şekilde acı vericidir ve bu acı kutsandır. Ne de olsa bu dünyada bilinen, kaynağı bizzat kişinin kendisi olan acılar dilin sınırları dâhilinde ölçülebilirdir ve geçicidir. Bu geçiciliğin sonluluğun ötesine taşınmış bir ebediyette, bütün olduğu varsayılan ruhları parçalayacak acılara yol açan işkencelerden ruhu korumaya hizmet etmesi beklenmektedir.

Acı yalnızlığın en saf hali olarak resmedilmektedir. Henüz kendiliği yok edecek bir ölüm gerçekleşmemiştir, fakat kişi kendi yasını tutmaya başlar. Ötekiler, dış dünya hiç olmadığı kadar dışarıdır artık. 'Acı dilin radikal başarısızlığıdır.'²¹ Kullanılan dil yetersizdir. Sözcüğün kendisi bile bir şey anlatmaya yetmez, sadece işaret eder. Kimsenin bilmediği fakat herkesin kullanmak zorunda olduğu dildir aynı zamanda. Acı

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich (1997) **Tan Kızılığı**, Çev. Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ, İmge Kitabevi, İstanbul. s.88-89

²¹ LE BRETON, David (2005) **Acının Antropolojisi**, Çev. İsmail Yerguz, Sel Yayıncılık, İstanbul. s.34

çekildiği söylendiğinde buna inanmaktan başka bir seçenek yoktur. Bu inanç düzleminde kelimeler dilin altını oyar, dile gelmez olan, çılgınlarda, jestlerde işaretler bırakır ve biz ona yara deriz.

Acının toplumsal statüsü çok farklı yaklaşımlar içermektedir. Özellikle dini ritüellerde insanın bedeni ölümlülüğün işareti kabul edilirken bu ölümlülüğün belirginleştiği yaraya tahammül edebilmek önemli bir kültürel birliktelik imkânı olarak değerlendirilmektedir. Maruz kalan kişinin ağzından tek bir söz, kısık bir sesin dahi çıkmasının yasak olduğu inisyasyon, sonrasında toplumsal bir kimlik vaat eden acının, henüz başlangıçta, kimliğin gerisinde, kişinin etine tüm vahşi sözcükleri kazımasıdır. Bu sözcükler bildiğimiz dile ait değiller. Tam o esnada, tıpkı ceza sömürgesinde makinenin suçlunun kendi suçunu bedenine kazıyarak öğretmesi gibi, inisiye edilen kim olduğunu, dâhil olduğu topluluğun yasasını bedeniyle fakat bu kez ondan vazgeçerek öğrenir. Bu pedagojinin en bariz örneklerini egzotik toplumlarda aramaya da gerek yoktur. Fakat bu yaklaşım acıyı bir neden konumuna oturtmakla beraber, acının zihinsel doğasını geri planda bırakır:

Acı, kesin bir yargının - yani uzun bir deneyimin özetlendiği 'zararlı' yargısının ifade edildiği zihinsel bir olaydır. Aslında böyle bir acı yoktur. Acı veren yaralanmış olmak değildir; yaralanmış olmanın kötü sonuçları, organizmanın tamamı için keyifsizlik diye adlandırılan bu derin darbede kendi içinde dışavurumlara sahip olabilir.²²

Diğer taraftan ortodoks semavi dinlerde de acının pedagojik bir yere sahip olduğu açıktır. Püriten Hıristiyan kültüründe acı sevinçle özdeşleştirilecek,

²² NIETZSCHE, Friedrich (2014) **Güç İstenci**, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul. S.445

olabildiğince acıyla yüzleşmek, tanrının oğlunun bir insan vücudunda –en büyük acısı olsa gerek- kendini selametleri için feda ettiği seçilmişlerden olunduğunun işareti sayılacaktır.

Bataille:

‘...Olayların gelişimi öyle bir hal almıştır ki, sanki yaratıklar yaratıcılarıyla ancak bütünlüğü parçalayan bir yara aracılığıyla iletişime girebilirlermiş gibi görünmektedir.

Yara tanrı tarafından istenmiş, arzulanmıştır.

...diğer yandan – bu da daha az ilginç değildir – suçluluk her suçlu varlığın bütünlüğünü parçalayan yaradır. Bu şekilde, insanların suçluluğu ile yaralanmış tanrı ve tanrı karşısındaki suçluluklarının yaraladığı insanlar, kendi sonları gibi görünen birliğe acı çekerek ulaşırlar.²³

Bir bütünle iletişim kurulabilmesi için, bilincin oluşmasını sağlayacak parçalanmaya ihtiyaç duyulmuştur. Fakat bu bilinç, üstünlüğe bir gönderme yaptığı için kendinin bilinci değildir. Daha ziyade *‘bilinç genel olarak yalnızca bir bütün, üstün bir bütüne boyun eğmek istediği zaman ortaya çıkar. Bilinç, kendisinin işlevi olabileceğimiz bir varlıkla ilişki içinde doğar.’*²⁴ Bu yaklaşım bilincin beden karşısında öncelik taşıması söz konusu olduğundan önemlidir. Moderniteyle beraber akıl/ruh-beden ikililiği çoğunlukla bedenin aleyhinde bir senteze ulaşmıştır; fakat bu ikililikte yer alan beden anlayışının bir organizasyon etrafında şekillenmiş olduğunu görmek gerekir. Aynı zamanda, mevzubahis çoğu zaman ruh için bir hapisane olarak

²³ BATAILLE, Georges (2000) **Nietzsche Üzerine**, Çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalıcı Yayınları, İstanbul. s. 40

²⁴ DELEUZE, Gilles (2010) **Nietzsche ve Felsefe**, Çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayınları, İstanbul. s. 60

resmedilen mekânsal bir beden tahayyülüdür. Buna karşılık Nietzsche'nin sunmuş olduğu beden tipolojisi kuvvetlerin karşılaştıkları ortam değil, kuvvetlerin ilişkiye geçtikleri haldir; farklı kuvvetlerin her karşı karşıya gelişleri rastlantısal şekilde bir beden oluşturur. Kuvvetlerin etkileşiminden, rastlantıdan doğan beden, farkı, hareketi de kendi bünyesinde her daim taşır.

Rastlantıların göz ardı edilmesiyle şekillendirilen bir bedenden bahsediliş şekli, tüm rastlantıları belirli nedensellikler altında erimeye zorunlu kılmaktadır. Fakat bilinmez, gizlenmiş hiçbir şeyin kalmaması umuduyla bedeni aklın diliyle tanımlama gayreti, yorumlardan sadece biri olduğundan yetersiz kalacaktır. Ne var ki, aklın dili/yasası toplumsallığı şekillendirmede ayrıcalıklı bir konumda tutulduğundan, beden üzerindeki tahakküm uğraşı, adlandırmada, adlandırılmayanı da kavramsal özdeşlikler altında toparlamada oldukça belirginlik kazanmaktadır. Bedeni neler yapabildiği üzerinden değil, dilin beden üzerindeki izdüşümü üzerinden, belirli bölümlerin belirli bir yapıya göre şekillendiği varsayımıyla hareket etmek, dışarıyla ilişki söz konusu olduğunda bir sorun teşkil etmektedir: İki bedenin karşı karşıya gelmesi, bütünlüklü bir beden tahayyülünün neticesi olarak birinin diğerinin sınırını aşmasına evrilir ve bu durum olağanüstü hal addedilir. Fakat bu sınırın zaten bir eğretilenme olduğunun hatırlanması halinde, gerçek bir karşılaşmanın, sınırın aşılarak karşıdakinde bir fikir oluşturma meselesi olduğu görülebilir.

Sahip olduğumuz şey, bedenimizin başına gelenin, bedenimizin etkilenişlerinin fikridir: bedenimizi ve diğer zihinleri de ancak bu gibi fikirlerle bilir, tanırız. O halde bedenin etkilenişleri ile zihnin fikirleri

arasında karşılıklı bir denk gelme vardır, bu etkilenişlerin bu fikirleri temsil etmesini sağlayan bir denk gelme.²⁵

Deleuze bu ifadeyle zihin ve beden arasında bir denklikten bahsediyor olsa da, öncelikli olarak bu ikisi arasındaki her türlü gerçek eylemin farklı sınıflara dayandığını vurgulamaktadır. Bunların denliğini sağlayan ise sadece düzen özdeşliği değil, iki dizi arasında 'eşkurallık', 'eşdeğerlik' bulunmasıdır.²⁶ Spinoza'dan devraldığı bu kavramsallaştırma zihnin beden karşısındaki aşkınlığını da mesele haline getirir. Zihin ve beden aynı karşılaşmalarda, aynı değerlerde, farklı kipler altında eylemde bulunur veya edilgin haldedir. Böyle bir paralelizm, bedeni dizginlemeye kilitlenmiş ahlaki öğretileri de sorunsallaştırır.

Kısacası eğer Spinozacıysak, ne biçimiyle, ne organları ve işlevleriyle tanımlayacağız, ne de töz ya da özne olarak. Bir şeyi, Ortaçağ veya coğrafyaya ait terimleri ödünç alacak olursak, eylem ve boylamla tanımlayacağız. Bir beden herhangi bir şey olabilir; bir hayvan olabilir, sessel bir gövde olabilir, bir ruh ya da fikir olabilir, bir dilbilimsel kurallar dizgesi, toplumsal bir gövde, bir birliktelik olabilir. Bedeni tam da bu açıdan bileşerek oluşturan parçacıklar, yani biçim bulmamış öğeler arasındaki hız ve yavaşlık, devinim ve dinginlik ilişkilerinin toplamına boylam deriz. Bir bedeni her an dolduran duyguların toplamına, yani anonim bir kuvvetin (var olma kuvveti, etkilenme kudreti) yeğleşmiş hallerine de enlem deriz²⁷

²⁵ DELEUZE, Gilles (2011) **Spinoza Pratik Felsefe**, Çev. Ulus Baker, Alber Nahum, Norgunk Yayınları, İstanbul. s. 110-111

²⁶ A.g.e. s. 115

²⁷ A.g.e. s. 133

Bunların yanında, bedenin sessizliği denildiğinde akla gelen, genel temayül ölümü her şeyin nihai ereğine ulaşma hali, hareketin sona erdiği, sessiz bir hal olarak ele almak yönündedir. Bu tip bir yaklaşım asla bitip tükenmez hareketin, sonsuz bağıntıların alanı olarak kavramsallaştırılan yaşamın karşısına ölümü yerleştirmeye olanak sağlamaktadır. Ne var ki, böyle bir yaklaşım aslında sadece hareket ve bağıntılar korunduğu ölçüde mümkündür. Ölümü önce yaşamı var edip, sonra bu yaşamı yok etmek olarak yorumlamak bir hareket biçimine gönderme yapmayı sürdürür ve ölüm yaşanır olarak tahayyül edilir, fakat 'ölüm ancak ölünebilir.'²⁸ İnsan olarak da ölüm dediğimizde genelde bir sınırın ötesini işaret ederiz ve fark etmeden sınırı yaşamın içine çekeriz. Yine bu imkansız yerleştirme sayesinde boşluktan, mesafelerden, dilin kendisinden bahsedebilir hale geliriz. Hayatımızdaki varlıkların ölümlerine şahit oluyoruz, bahsedilen bunun inkârı değildir elbette. Fakat ölüm ve ölüm sonrası mesele haline getirildiğinde doxalojik âleme ait özdeşlikler, benzeşimler üzerinden bir kurguyla yaşadığımız kabul edilmelidir. (örneğin ölümden sonrasında bahsetmek de pekala insani, kurgusal bir zaman anlayışına gönderme yaptığından ne denli kapsayıcı bir teşrih olabilir?) Belki 'doğduğumuz andan itibaren bildiğimiz yegâne bilgi öleceğimiz'dir. Ancak bu üzerine konuşulamaz, bilindik bir enformasyona döndürülemez olayla yaşamaya nasıl devam edebiliriz?

²⁸Bu mevzu burada tartışılamayacak kadar geniştir. Ancak Khronos ve Aion olarak iki farklı zaman estetiğinden bahsetmek önemli olabilir. Dili mümkün kılanın Aion olduğu söylenirken bunun nedeni önermeler ve cisimler arasına sınırın bu düzlemde çiziliyor olmasıdır. Fakat şimdiki zamanın geçmiş ve gelecek arasındaki bölünmesi hali başka bir düzlemde ölümü mümkün kılarken, insanın ölümüyle arasında aşılmaz bir uçurum bulunuyordur. Deleuze Anlamın Mantığı'nda şöyle söyler: "*Ölüm hem benimle ve bedenimle nihai ve belirleyici bir ilişki içindedir, bende temellenmektedir, hem de benimle ilişkisizdir, cisimsiz ve mastar haldedir, kişisizdir, sadece kendinde temellenmektedir. Bir tarafta, olayın gerçekteşen ve tamamlanan parçası; diğer tarafta 'olayın gerçekteştirmedeği parçası'* DELEUZE, Gilles (2015) **Anlamın Mantığı**, Çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayınları, İstanbul. s. 171

Bu Olayla mücadele yöntemlerinden en bilineni, o yöne bakmamaktır şüphesiz. Hali hazırda elimizde düzenli, kurgusal, sabitlenmiş, çözüleceği koşulun da belirlenmiş olduğu bir beden vardır. Bu kurguyu kabul etmek en azından yaşamın kayda değer bir sürecinde, herhangi bir trajik durumla karşı karşıya kalınmadığı sürece işlevsel görünmektedir. Fakat trajik durumlar – ‘arada’ kalmışlık hali - söz konusu olduğunda bedenin sınırlarındaki geçişlilikler ve dönüşlülükler değişik patolojik vakalar olarak değerlendirilecektir. O zaman her şeyin dağılmaya yüz tuttuğu, kaosun kendini gösterdiği bir hal açığa çıkmaktadır. Gelgelim kaos ve kozmos arasında bir karşıtlık ilişkisi söz konusu değildir, birinden diğerine her an geçilebilir. Bu yüzden belki de kaosa kozmos arasındaki devamlı gidiş-gelişler en trajik hallerden biridir.

Ölümlülüğün izlerini taşıyan bedenden bahsedildiğinde özellikle Merleau-Ponty'nin etin ontolojisini çıkarma girişimlerine bakmak oldukça önemlidir. Diğer canlılarla, yaşamla bir bütünlük dil üzerinden kurulamaz. Hatta Max Picard'ın iddia ettiği şekliyle, insanın nesnelere, böylece hayvanlardan kendini ayırıştırması dil aracılığıyla şeylerle arasına koyduğu mesafeden gelir.²⁹ Fakat et düzlemi söz konusu olduğunda, konuşmaya başlayan kaostur, dile gelmezdir. Şeylerle aradaki boşluk sonsuz bağıntılar halinde maddileşmiş, dolmuştur. İnsan vücuduyla şeyler arasında boşluk kalmadığı için onların hakikatini bildiğimiz iddia edilir.³⁰

²⁹ PICARD, Max (2012) **Man and Language**, Classic Reprint Series, ss 40-49

³⁰ Merleau-Ponty Algılanan Dünya'da metnin devamında Merleau-Ponty şöyle devam eder: '...dışımızdaki her varlığa ancak ve ancak vücudumuz üzerinden erişebiliyoruz; dışımızdaki her varlık da böylelikle insan özelliklerine bürünüp bir ruh ve vücut karışımı haline geliyor.' MERLEAU-PONTY, Maurice (2005) **Algılanan Dünya**, Çev. Ömer Aygün, Metis Yayınları, İstanbul. s. 26. Ne var ki, Deleuze'e göre fenomenolojik hipotez sadece yaşanmış bir bedeni ele aldığı için eksiktir. (DELEUZE, Gilles (2009) **Francis Bacon Duyumsamanın Mantiği**, Norgunk Yayınları, İstanbul.s.48

Et tenin ölmüş olanı değildir, tüm acıları taşımış ve yaşayan tenin tüm renklerini üzerine almıştır. Tüm o çarpınmalı acılar ve kırılgnlık, ama aynı zamanda rengin ve cambazlığın çekici icadı.³¹

Deleuze'e göre et insan ve hayvan arasındaki ayırdedilemezlik bölgesidir. Fakat yine de kurgunun ötesinde ritim birliğini taşımak için yeterli değildir.³² Bu ritim için uygun bir zemin olarak ise Artaud'dan 'organsız beden' devralınır.

Deleuze ve Guattari'nin organsız bedeni de kişilikten, öznenen önceki beden imgesine gönderme yapar. Beden belirlenmiş, heterojen organların bir araya gelmesi olarak yorumlanmamakta; herhangi bir hiyerarşik düzenlemeden azade, bedenin maddi içkin düzlemine gönderme yapılmaktadır. Öyleyse organsız beden organı olmayan beden değildir. Mesele bedeni bir organizasyon sonrasında sabitlenmiş, belirlenim dışına çıkamayan organları kurtarmaktır. Bu yaklaşımla bedenin organları arasındaki hiyerarşi, beynin diğer organlar karşısındaki önceliği askıya alınmakta ve organların oluşumu, görev dağılımıysa karşılaşmalar düzeyine taşınmaktadır.³³ Her yeni karşılaşma yeni bir düzlem yaratır, yaratılan her düzlem organik olanın

³¹ DELEUZE, Gilles (2009) **Francis Bacon Duyumsamanın Mantığı**, Norgunk Yayınları, İstanbul.s. 31

³² Deleuze, bacon resimleri üzerinden duyuların kökensel birliğini ele alırken, bütün alanları kateden bir güçten, bu gücün ise ritim olduğundan bahseder. DELEUZE, Gilles (2009) **Francis Bacon Duyumsamanın Mantığı**, Norgunk Yayınları, İstanbul.s. 47

³³ Deleuze organsız bedenden bahsederken yumurtayı, bedenin organik beden temsili öncesi bir durumu gösterdiğini belirtir. (DELEUZE, Gilles (2009) **Francis Bacon Duyumsamanın Mantığı**, Norgunk Yayınları, İstanbul. s. 48) Didier Anzieu'nun Deri-Ben kavramsallaştırması da bu çerçevede ele alınabilir belki. Anzieu, derinin (bedenin yüzeyi) ve beynin (sinir sisteminin yüzeyi) aynı embriyoner yapıdan, dışeriden türediğini belirtir. Ne var ki, henüz başlangıçta, evrimci bir yaklaşımla sinir sistemini, vücudun diğer sistemleri karşısında ayrıcalıklı bir konuma yerleştirir. (ANZIEU, Didier (2008) **Deri-Ben**, Çev. Nesrin Tura Demiryontan, Metis Yayınları, İstanbul, ss. 138)

dışındakini, kuvvetleri bulma eğilimi gösterir. Deleuze bunu zihinselliğin belirtisi, beden zihinselliği, zihnin beden olması olarak yorumlamaktadır.³⁴

Bedeni kuvvetin yoğunlaşması olarak ele aldığımızda, organik hali, biçimselliği bir kendilik yaratıyor olmasına rağmen imkanları sınırlandırmaktadır. İnorganik beden ise kuvvetin virtüel şeklinden farklılaşma yoluyla aktüelize edilmesine imkan sağlamaktadır. Virtüel ve aktüelin bir arada var olmasını sağlaması hasebiyle organsız beden, biçimin kristalize şekilde sabitlenmesine karşı durur. Beden, bildiğimiz anlamda organların görev dağılımı üzerinden tanımlanmasının dışına taşmaktadır böylece. Deleuze'ün Spinoza ve Nietzsche hattından ilerleyerek bedeni bir kuvvet yoğunluğu şeklinde ele alması, yaşamı belli başlı düzenlemelerden müteşekkil, farklılaşmaların sabitlendiği bir form olmaktan kurtarmaktadır.

Organsız beden, yaşamı ifade etmektedir. Söz konusu olan bedenin görev dağılımından önceki bir sürece atıfta bulunan bir art ardalık değildir, yaşamın yegginliksel gerçekliğinin bedende belirginleşmesidir; bir ağız vücudunun ihtiyaç duyduğu besinleri tüketmesiyle tanımlanmanın ötesine geçebilir, bir göz görmekle sınırlandırılmak zorunda değildir.

Deleuze ve Guattari, Anti-odipus'ta, Freud'un ödipalleşmeye karşı direnç gösterdikleri, gerçeklikten kesilip, aktarıma gelmedikleri için sevmediğini söyledikleri

³⁴ DELEUZE, Gilles (2009) **Francis Bacon Duyumsamanın Mantiği**, Norgunk Yayınları, İstanbul.s.50

şizofrenlerin deneyimini organsız bedeni tasvir etmek için kullanmaktadır.³⁵ Öte yandan şizofrenlerin bedenlerinin sadece bu yeğliliklerin asgari seviyeye indiği, katatonik halleri de söz konusudur. Bu ifadesizlik, donukluk bedenden yaşamın çekilmesini, bir cesetten çok daha iyi anlatmaktadır.

Yaşamın içine çekiştirilen sınırlar bir taraftan düzeni sağlayarak bir kozmogoni geliştirmeyi mümkün kılarken, diğer tarafta kaosu da anlaşılmaz fakat hissedilir olarak işaretlemektedir. Kozmos Deleuze ve Guattari'nin tabiriyle 'düz renk', tek büyük düzlem', 'renkli boşluk', 'sonsuz tek renk'tir.³⁶ Böyle bir sınırsızlık, boşluğa dönüşen çokluk içinde hareketi de görünür kılan, hatta belki zamanı mümkün kılan ölümlülüğümüzü taşıyan bedenimizdir.

Bedenin sessizliğinden bahsederken ister istemez bir sınır kavramına, ölümlülüğe, ölümle yaşam arasına çizilen sınır tahayyülüne varılması bir yandan da sınırsız bir alandan bahsetmenin imkansızlığından kaynaklanmaktadır. Bu sınır sayesinde kaos duyumsanabilir kılındığı ölçüde, kaosla mücadele etme de imkan dahilindedir. Şu an psikiyatride psikoz olarak geçen aşırı dışavurum örnekleri bir sınırlama getirilerek halledilmeye çalışılır. Aşırı uyarılma ve aşırı uyarma içerisi ve dışarısı arasındaki sınırı zorlarken, tinnitus³⁷ etkisi yaratmaktadır; bir travma ertesinde olduğu gibi içerideki dışarıdan duyulur hale gelir. Bu katlanılmaz durumla

³⁵ DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Felix (2012) **Anti-Ödipus Kapitalizm ve Şizofreni**, Çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara. S. 40-41

³⁶ DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Felix (1993) **Felsefe Nedir?** Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul. s 171

³⁷ <http://www.arteeast.org/2012/02/17/tarata-tinn/>

baş edebilmek için kaynağının dışarısı olduğunun bilindiği bir sese ihtiyaç vardır. Böylece biraz olsun, öznellik çözülmekten kurtulacaktır. Bu öznelğin önceden kurgulanmış, tamamlanmış bir pıhtı olduğu anlamına gelmek zorunda değildir. Öznelğin kurulmasında önceliğin ötekilik kategorisinde olduğu görülebilir; kişi için öteki engelleyici bir limit olmaktan uzaktır artık. Daha çok bir düzenleyici görevi görecektir:

Tek istediğimiz, kendimizi kaostan korumak için bir parça düzen. Kendi kendisinden kurtulan bir düşünceden; kaçan, henüz tasarlanmışken yitip giden, unutmanın hanidir kemirdiği ya da bizim daha iyi bir şekilde kavrayamadığımız daha başkalarının içine itilmiş fikirlerden daha dehşet verici, daha ızdırap verici bir şey olamaz. Bunlar yitileri ve belirsizleri rastlaşan sonsuz değişkenliklerdir. Bunlar katettikleri renksiz ve sessiz boşluğun, doğasız ve düşüncesiz boşluğun devinimsizliği ile karışan sonsuz hızlardır.³⁸

Beden, henüz kuvvetler yoğunluğu olarak ele alınmadığı zaman, şizofrenin katatonik bedeninin yaşamın karşıt modeli olarak ele alınması gibi, ucubelik de içten bir sınır olarak değerlendirilmektedir. Sessizdir. Başlangıçta toplumsal konumlarının sağlam bir belirlenmişlik üzerine oturtulduğu sanılabilir; fakat ucubeliğin esas gücü anlama gelmeye reddetmesindedir. Tam olarak dışarısı da olamaz, içeriye de dâhil edilemez bir türlü.

³⁸ DELEUZE, Gilles – GUATTARİ, Felix (1993) **Felsefe Nedir?** Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul. s. 189

Hayatın zayıflığını, belli bir formun kesin zaferinin yokluğunu, yeni bir formun yüksek bir başarısızlık hissini ifade ederler.³⁹

Amorf haldeki bedensel imgelere çok geniş bir tarihsellik içinde rastlamak mümkündür. Antik Yunan kültüründen, ortaçağ dönemine, oradan da modern bilimin oluşum koşullarına dek değişik teratolojik yaklaşımlarla karşılaşılır. *Bedenin Tarihi*'nde Alain Corbin'in ifade ettiği gibi, bu yaklaşımların ortak noktası ise asgari bedensel bir organizasyonun korunmasıdır.⁴⁰ Hayvan sınıflandırmasında değil, ucube (canavar) kategorisinde yer edinmeyi sağlayan, insani bir takım özelliklerin bu deforme bedende görünür olmasıdır. Bu tip bir görünürlük korunurken gerçekleşen ise bu bedenlerde cinsiyet, yaş gibi temel sınıflandırma araçlarının işlevlerini kaybetmesidir. Fakat öte yandan biçimi mümkün kılan bir sınır görevi üstlenilmiştir.

Deleuze, *Spinoza Üzerinde 11 Ders*'te Antik Yunan'daki sınır (*peras*) kavramını, başkalaşimleri üzerinden ele almaktadır. İdealizmin temeli telakki edilebilecek sınır anlayışı, biçimi çevreyle özdeşlik olarak ele aldığından, öz de biçime denk düşürülmektedir. Bu koşullarda saf bir biçimsellikten bahsedilirken, içeriğinin ne olduğu veya sınırlar arasını neyin doldurduğu göz ardı edilmektedir.⁴¹ Aristoteles ve Stoacılar, Platon'un *Timaios* diyalogunda geliştirdiği dokunsal-optik sınır teorisine, başka bir deyişle, akli biçimin ancak bir analogi yoluyla bahsedilebilir olan ruhsal bir

³⁹ ANCET, Pierre (2008), **Ucube Bedenlerin Fenomelojisi**, Çev. Ersel Topraktepe, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul. s. 18

⁴⁰ ARIES, P. ve DUBY, Georges (2008) **Özel Hayatın Tarihi 4** (Çılgınlıklar ve fısıldaşmalar) Çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul

⁴¹ DELEUZE, Gilles (2008) **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, Çev. Ulus Baker, Kabalıcı Yayınları, İstanbul. s.198

temasa indirgenmesine *'Herhangi bir şeyin çevresi, varılmaktan çıktığı yerdir.'*⁴² önermesiyle karşı çıkarlar. Çevre üzerinden bir şekil tanımı yapıldığında hafife alınmayacak bir soyutlama söz konusudur; içeriğinin ne olduğu önemini yitireceği için saf bir idea soyutlaması mümkündür. Bu soyut sınır anlayışına karşılık önerilen yeni sınır ise şeyin çevresinde değil, eyleminin sınırında gerçekleşir ve sınır artık maddi bir koşula dönüşmektedir.

Bu şekilde bir tahayyül, sadece bedenın sınırına değil, bedenler arası iletişimin olanaklarına farklı türde bir yaklaşım sağlamaktadır. Buradan hareketle deforme bedenleri saf sınırlar olarak ele almak mümkün değildir. Bedenin kendisi, eylemi için gerekli olan kudreti taşıdığı sürece sınırlar arasında yer alarak bir tür öznellik kazanabilir. Fakat artık çevresine indirgenmiş bir özne değildir.

Çevre üzerinden kurulan bir sınırın keyfiyeti ve aşırı soyutlaması çoğu zaman dışarıdakini tanımada yetersizdir. Özellikle belirli normlar çerçevesinde bütünselleştigiğine inandığımız bedenler bir formsuzluk karşısında dışarısının sessizliğine maruz kalmaktadır. Bir ucubenin gücü mevcut norma karşı olmasında değil, bedenın normunun olmadığını açığa çıkarmasında saklıdır. Şimdiye kadar güzel bulduklarımıza yeniden bakmak gerekmektedir. Bambaşka bir bakış açısına yerleşildiğinde güzelin ne kadar tekinsiz, belki de çirkinin nasıl kusursuz olduğu açığa çıkacaktır. Mesele bakışı birincil seviyeye yerleştirmiş anlayış etrafında dönmektedir.

⁴² DELEUZE, Gilles (2008) **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, Çev. Ulus Baker, Kabalıcı Yayınları, İstanbul. s. 201

Bakış ve akıl ortaklığıyla elde edilen, her zaman yanımızda taşımımıza fırsat verse de çoğu temasta dağılacak olan kesinliktir.

Eğer gözlerimiz, bakışımızın, vücudumuzun hiçbir bölümüne erişmesine olanak vermeyecek şekilde oluşmuş olsaydı, ya da kötücül bir düzen ellerimizi şeylerin üzerinde gezdirmemizi sağlayıp vücudumuza dokunmamızı engelleseydi –ya da sadece, bazı hayvanlar gibi görsel alanların kesişmesine olanak vermeyen gözlere sahip olsaydık – bu kendini yansıtmayacak olan, tam olarak ten olmayan vücut, bir insan vücudu olmayacaktı. Ama insanlık bizim eklemelerimiz tarafından, gözlerimizin konumlanması tarafından (ne de bizim için vücudumuzun bütününe görünür kılmalarına rağmen aynaların varlığı tarafından) bir etki olarak üretilmemektedir. Bu olumsuzluklar ve benzerleri –ki bunlarsız insan olmazdı – salt bir dayatmayla tek bir insanın oluşunu bile sağlayamazlar. Bir vücudun canlılığı, onun kısımlarının yan yana bitştirilmesi değildir – ne de başka yerden gelmiş bir tinin otomata inmesidir, ki bu hala vücudunun kendisinin içsiz ve 'kendi'siz olduğunu varsaymak olacaktır. Bir insan vücudu gören ile görünür arasında, dokunan ile dokunulan arasında, bir gözle diğeri arasında bir eşit kesişme olduğunda, hissedilen-hissedilir'in kıvılcımı parladığında, sönmeyecek bu ateş yandığında – ta ki vücudun bir kazası hiçbir kazanın yapmaya yetmeyeceğini bozana kadar – buradadır.⁴³

Fakat burada, Deleuze'ün değinmiş olduğu gibi yaşanmış bedenlerle yapılan bir sınırlama söz konusudur. Yaşamın, yaşayanın, yaşayan kimin yaşamının bir yaşam olduğu gibi sorunlar görmezden gelinmediği sürece bu formulasyon bir çözüme götüremeyebilir. Bir içkinlik düzleminden bahsediyorsak eğer, bu içkinlikte fenomenolojik yaşamın içerden bir sınır çizme eğilimiyle bir dışarıyı kurduğu söylenebilir. Ne var ki, Deleuze'ün bahsetmiş olduğu bir içkin yaşamda yaşayanın henüz belirlenmemiş yaşamında yaşamayanın da etkin olduğu söylenebilir.

Bu akla postmoderniteye yönelik eleştirilerden birini getirmektedir:

⁴³MERLEAU-PONTY, Maurice (2012) **Göz ve Tin** Çev. Ahmet Sosyal, Metis Yayınları, İstanbul. s. 34-35

Postmodernist entelektüel metropolis, mezarlığı olmayan bir metropolistir, bu metropolisin ortasında hiçbir ölü merkez yoktur.⁴⁴

Gerçekleştirilen eylem, ölüleri, ölümlerini ellerinden alıp mezarlarından birer zombi olarak geri getirmek değilse eğer, bu tip bir eleştiri yersizdir. Hesaplaşılması gereken, modern bilimin, arkaik ahlakının yaşamı ve ölümü sabitlemiş biçimler olarak önümüze sürmüş olmalarıdır. Bizden önce kurgulanmış değerlerin, erdemlerin hala geçerliliğini sürdürdüğü, iptal oldukları yerlerin ahlaksızlık olarak değerlendirilip, etik bir ihtimalin düşünülmediği yaşamın içinde mezarlıkların yer almaya devam etmesi, ölümlere saygı olarak da hafifletilemez. Mesele geçmişle hesaplaşmanın artık parodiyle, pastişle mündemiç olmasıdır. Modern zamanlardan kalan uzlaşım problemleri bu zamanda değişime uğramaktan kaçamazken, postmodernitenin farkı tam da ayrık bir ilişkinin tamamen ilineksel olduğunu iddia etmesinde yatmaktadır. Artık uzlaşım bahsedilemez; çünkü sözde ötekinin kendi varlığını içererek devam edecek bir sentez söz konusu değildir. Söz konusu olan daha ziyade performatif dil alanıdır; kendini o anda var eden, birliktelikler, karşılaşmalar üzerine kurulu bir anlayıştır.

Postmodernitenin merkezinde hiçbir ölü yoktur. Çünkü ölümler addedilen, bir bakıma tutarlı ahlaki kodlar, iyinin ve kötünün neden iyi ve neden kötü olduğunun unutulması halidir. Onlar orada mumyalaşmış, kendinden menkul referans noktaları

⁴⁴SPENCER, Lloyd (2006) "Postmodernizm, Modernite ve Muhalefet Geleneği" Der. Stuart Sim, Çev. Mukadder Erkan – Ali Utku **Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü**, Ebabel Yayınları, Ankara, ss.193

olarak kullanılan, içi boşaltılmış, fakat bunun yeni imkânlarla eklemlenmesine izin verilmemiş koşullarıdır. Her an depremler olurken zahiri bir sabitlik hissi vardır.

Yaşamı sonsuz hızlardan müteşekkil bir biçimsellikte kabul ettiğimizde akıp gitmemek için ölü noktalara ihtiyaç duyduğumuz söylenebilir. Aksi halde hafızanın, hatıranın, hatta bilincin bile akış içinde çözülp dağıldığı öngörülmektedir. İhtiyacımız olanın bazı durağan ilkeler ve bunlar üzerinden bizi insan yapan özellikler kurmamız olduğu iddia edilebilir. Diğer taraftan akış içinde *'Anything goes'* mottosuyla oradan oraya savrulmanın savunulması da mümkündür. Fakat ahlakın azarlayıcı sesi ve saf akışın meşruiyet zeminini iptal eden uğultusunun ötesinde etik bir alan her zaman mümkündür.

III.BÖLÜM

ETİK SESSİZLİK

Genel düşüncelere ulaşmak yerine ayrıntılarda dolaşmak yeğdir.⁴⁵

Postmodernitenin en önemli meselelerinden birinin büyük anlatılara yönelik olduğunu belirttiğimizde, etik ve ahlaka olan yaklaşımlara değinmek kaçınılmazdır. Mutlak bir bakış açısının imkansızlaştığı bu koşullarda ahlaki öğretilerin sağlam yapılarını koruyamadıkları görünmektedir. Ahlakın sorunsallaştırılmasının çok eski bir tarihselliği olduğunun altını çizdikten sonra, buradaki yaklaşım Nietzsche üzerinden hınç ve vicdan temellerine oturtulmuş modern ahlakın karşısına etik bir başkalaşım imkanına dair olacaktır.

Nietzsche'nin ahlak eleştirisine baktığımızda, mevzuun unutmak etrafında örüldüğü görülmektedir. Felsefe tarihinde ahlak üzerine oldukça fazla çalışmalar bulunmasına rağmen, kimse ahlakın kendisini, üzerine düşünecek bir konu haline getirmemiştir:

Sadece ahlakın değişik ve çok sayıdaki tipleriyle mukayese edilmek suretiyle kendilerini ortaya koyabilecek problemlerdir bunlar. Şimdiye kadarki bütün ahlak bilimlerinde kulağa tuhaf gelen şey, ahlak probleminin kendisinin unutulmuş olmasıdır⁴⁶

⁴⁵ NIETZSCHE, F. (2006) **Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası-Zamana Aykırı Bakışlar 2**, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul. Ss. 56

⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich (1997) **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, Çev. Ahmet İnam, Gündoğan, Ankara. S.144,

Bir şeyin neden ahlaklı olduğu çoktan unutulmuş, yeni eylemlerin ahlaki yargılamalarında sorgulanmadan kullanılır olmuştur. Nietzsche, yaşamak için unutmamanın gerekli olduğunu söylemektedir.⁴⁷ Fakat bu unutuş yaşamın lehine işlerken, analitik bir tarih yazımının ortaya çıkmasını sağlamış; gelmek istediğimiz geçmişleri kurgulamamız mümkün sayılmıştır. Ne var ki bir sonraki aşamada nesnelliğin mümkün olduğu varsayımıyla adalet için ihtiyaç duyulan, bu tarih anlayışının benzer vehçeleri olmuştur. Bir başka deyişle ahlaktan bahsedildiğinde yaşamı askıya alıp, mumyalaşmış bazı kodların antikacı bir tarihçilikten geldiği görülmektedir. Buradaki ayırım önemlidir; yaşamı üretmek anlamına gelen oluş için gerekli olan unutmakken, bazı unutuşların kendisi yaşamı mumyalaştırır hale dönüşmüştür; birinde ahlakın kuruluşu, diğesinde ahlakın yargı biçimine dönüşü söz konusudur.

Nietzsche'nin gerek Antik Yunan, gerek bu kültürden devralınmış henüz tamamlanmamış Hıristiyan ahlakı veya nihai hali olarak gördüğü Budizm'e karşı aldığı tavırda tek meselesi ahlakı ilga etmek değildir. Tek başına ilga ederek, bazı yükümlülüklerden kurtulmuş olmak aranan özgürlük için yeterli olamaz. Elbette, bu özgürlük arayışında kişinin eteğindeki yüklerden kurtulması hareket imkanlarını çoğaltacaktır. Fakat eylem sadece bu yükümlülüklerden kurtuluşla sınırlı kaldığında, eleştirilen olumsuzlama ve tepkisellikle başbaşa kalınmış olur.

⁴⁷ NIETZSCHE, F. (2006) **Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası-Zamana Aykırı Bakışlar 2**, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul, III. Bölüm

Mesele mevcut ahlaki yargıların yargılanıp, başta unutulmuş değerlerinin hatırlanması ve tarihselliklerinin sorunsallaştırılması sonucunda varılan noktanın ahlaki konumudur. Özgürlükten bahsettiğimiz her an, ahlakla karşı karşıya kalacağımızı unutmamak gereklidir. Fakat üzerine bunca kafa yorulan ahlakın biçimsel olarak ahlak olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği Nietzsche’de asla tam olarak açığa kavuşmaz. Kimi yerlerde Nietzsche bu ahlak eleştirisinin ancak gerçekten ahlaka sahip kişiler tarafından yapılabileceğini iddia ederken, çözülmekte olan ahlaki yargının yine başka bir ahlaki yargıyla mümkün olabileceğini söylemektedir. Buradaki önemli ayrım, bu kez unutuşa yer olmamasıdır. Her şey kendi tarihselliğinde, yerelliğinde, genel-geçer ahlaki yargıların eleştirisinde gerçekleşir. Burada Nietzsche ahlaktan daha ziyade etik yoluna girmiş gibi görünmektedir. Bu ayrımı etik ve ahlak arasındaki ayrım olarak görürsek, Nietzsche’nin ahlaki yargı eleştirilerini gerçekleştirenlerden kimi yerlerde ahlaksızlar olarak bahsetmesi de anlam kazanır. Onlar ahlaksızdır, fakat etik bir eylem içinde hareket ederler.

Biz ötekiler, biz ahlaksızlar, tam tersine kalbimizi geniş tuttuk, her türden anlama, kavrama, onaylamaya. Kolay kolay olumsuzlamıyoruz, evetleyen olmakta arıyoruz onurumuzu.⁴⁸

Nietzsche’nin bu ahlak saldırısının hedefinin Sokrates’ten devralınan Hıristiyan-Yahudi ahlakı olduğunun altını çizmek önemlidir. "Büyüme", "dayanıklılık", "kuvvetlerin birikmesi" olarak tanımlanan yaşam⁴⁹ köle ahlakı olarak

⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich (2005) **Putların Batışı**, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul. s.

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich (2003) **Deccal**, Çev. Oruç Aruoba, İthaki Yayınları, İstanbul.

değerlendirdiği hıristiyan-yahudi ahlakının tepkiselliği karşısında hareketsizleşmektedir. Başka bir deyişle bu inanç sisteminin özgül gücü, etkin kuvvetin soğurulmasından gelir ve bir olumsuzlama üzerine kuruludur. Ahlak kendinde bir gerçeklik taşımayan, ancak affektif bir doğa durumunun yorumu, bir psikoloji, bir aldanma addedildiğinde, yorumun yaratıcılıkla bağından kaynaklanan önemi kendini gösterir; insan özgürlüğü için yaratmak zorundadır. Fakat köle ahlakından bahsettiğimizde, tepkisellikten doğan bir yaratıma karşı oluş hali söz konusudur. Ne var ki yaratmanın kendisinde de yok etmek olduğunu Nietzsche dile getirir. Yine bu sebeple Nietzsche'nin köle ahlakı eleştirisinde, bu tepkiselliğin hiçbir şekilde korunmaması özellikle diyalektik eleştirisi açısından önemlidir; çünkü bir tarafta olumsuzlamaya karşı bir konum belirlenmişken, diğer tarafta köle ahlakının sorunsallaştırılma biçiminin böyle bir diyalektikle ilişki içinde olduğu iddia edilebilir. Fakat burada altının çizilmesi gerek nokta, köle ahlakından hiçbir ögenin diyalektik bir sentezden bahsetmeye olanak sağlayacak şekilde korunmasının söz konusu olmamasıdır. Bu sayede köle ahlakının mihenk taşı olan tepkisel kuvvet kendi üzerine dönen etkin bir kuvvete dönüşmektedir.

Nietzsche için sadece ahlak alanında değil, varlığın kendisi düşünüldüğünde de güç mefhumu en stratejik unsurlardan biridir. Fakat güç söz konusu olduğunda ilk başta iktidarla bir benzeşim yaratıyor olsa da Nietzsche'nin bahsettiği böyle bir güç ilişkisi değildir. Hatta iktidarın söz konusu olduğu alanda mevcut olan tepkisel kuvvetlerdir. Nietzsche'nin *varlığın en içsel özü* olarak bahsettiği güç istenci ise

doğrudan yaşama gücünü arttıran ve azaltan, sevinç ve keder tezahürleridir. Nietzsche için güç doğrudan etkilemek ve etkilenebilirlikle alakalı olduğundan, Deleuze güç istencini "*kuvvetin kuvvetle ilişkisini belirleyen, kuvvetin niteliğini üreten diferansiyel ve soybilimsel öge*"⁵⁰ olarak ele alır.

Kuvvetlerin nitelendirilmesi nicelik farkına göre değil, gerçekleşmelerine bağlı olarak değişmektedir. Etkin ve tepkisel kuvvetler sadece etkin ve edilgen bağlamında düşünülmezler; çünkü böyle bir bağlamda düşünüldüğünde ilk kavramsallaştırma tepkisel kuvvetin edilgen olduğu yönünde ilerler. Ne var ki, şu an hala devam etmekte olan uzun bir tarihsel süreç, tepkisel kuvvetin doğrudan etkin kuvvet üzerindeki tahakkümünü gözler önüne sermektedir. Tepkisel kuvveti daha çok etkin kuvveti yapabildiğinden, gerçekleşmesinden ayıran, kendisi de yapabildiğinden ayrılmış, bu yüzden kendine dönmüş şekilde resmetmek mümkündür. Öte yandan etkin kuvvette söz konusu olan yapabildiğini gerçekleştirilmeye kadar giden, özgürlükten bahsetmeyi mümkün kılan mesafeyi koruyan, hatta bunu bir olumlama meselesi haline getiren bir biçimselliktir. Bu sebeple güç istenci, temsil edilebilir, tahakküm edici bir güç arzusu değil, fakat neşe verici, yaratıcı bir ögedir. Güç istencinin kuvvetlerin duyarlı oluşları üzerinden nitelendirilmesi sebebiyle Logos'tan ziyade Pathos'ta kendini gösterdiğinin de altını çizmek gerekir.⁵¹ Logos söz konusu olduğunda bütünselleştirici özellikleri nedeniyle kuvvetlerin niteliklerini görünür

⁵⁰ DELEUZE, Gilles (2010) **Nietzsche ve Felsefe**, Çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayınları, İstanbul. s. 86

⁵¹ A.g.e ss. 89

kılacak mesafe ortadan kalkar ve en temel formda çatışmalara, çelişkilere dönüştürülür. Fakat Nietzsche'ye göre bu tip bir yorumlama köle ahlakının çevrime uğramış bir varyasyonu olmakla beraber etkin kuvvetlerden bahsedilecek bir alan bırakmaz.

Nietzsche'ye göre ahlaklı ve ahlaksız edimler yoktur, fakat eylemlerin ahlakçı yorumları mevcuttur. Bu sebeple yorum, eleştiri etkin ve tepkisel kuvvetler göz önünde bulundurularak güç istenciyle beraber düşünülmelidir. Nietzsche'nin reform ve Kant eleştirilerinin temelini ahlakı tanrısal bir aşkınlıktan kurtardıklarını iddia etmelerine karşın başka bir aşkınlığa teslim etmeleri oluşurur. Bu sebeple Reform'da veya Kant'ın ahlakında olan şey evrensel içi boş kavramları kişinin aklına taşımaktır. İçer aktarılan ise insanın özgür, etkin gücü değil, sonrasında hiç susmaz bir vicdan azabına dönüşecek olan tepkisel kuvvettir. Nietzsche bu sebeple Kant'ın eylemini bir teolog zaferi olarak görmektedir.⁵² Bunun karşısına yerleştirilen ise aklın sözde olgularına sığınmak yerine düşünceye karşıt bir düşünce geliştirip yaşamı ve özgürlüğü üretmektir. Bu sayede başka bir duyarlık, başka bir ses duymak mümkün hale gelebilir.

İlk kez karşılaştığımız, duyumsadığımız imgeler, nesnelere, olaylar, sesler karşısındaki tepkisellik başka türlü bir duyum ihtimaline kulaklarımızı tıkadığımızı göstermektedir. Her gün karşılaşılan olayların birbirinden abes olmasına rağmen, nedense buna karşı geliştirilen reflekslerde ve yorumlarda bir bıkkınlık hali hakim.

⁵² NIETZSCHE, Friedrich (2003) **Deccal**, Çev. Oruç Aruoba, İthaki Yayınları, İstanbul. s. 10

Elimizde verili olanın ötesine bakmaktansa akli olduğunu düşündüğümüz, yürürlükteki değerler üzerinden hareket etme eğilimindeyiz. Fakat bazı Olayların elimizdeki verilerle değerlendirilemez hale evrilmeleri kaçınılmaz bir krizle karşı karşıya bırakmaktadır. Ne var ki kriz anlarına karşı geliştirilen refleks veya daha öncesinden bu krizlere engel olma yönteminin kendisi bu hallerin nedenleri addedilebilir. Yaşama karşı bilgiyi yüceltmek ve bilgiden erdemli bir yaşam kurmaya çalışmak, yaşamdan koparılmış bir ahlakçılığa varırken, Nietzsche'nin negatif bir başlangıç noktası olarak dönemselleştirdiği nihilizm zamaşırı hale evrilmiş görünmektedir. İçinde bulunduğumuz dönem ise diakronik yapısıyla iki ayrı uçta yer almamıza fırsat verebilir gibi görünmektedir. Bir tarafta açıklıkların üzerlerinin örtüldüğü varsayımıyla yola devam edilebileceği ilüzyonu, öte tarafta bu aralık üzerinde dansedilebilecek, aralıklardan kendi özgürlüğü için bir şeyler yaratacak insan yer almaktadır.

Bir ağacı, tek tek yaprakları, dalları, rengi ve biçimi göz önüne alındığında o kadar nadiren eksiksiz ve kusursuz olarak görmekteyiz ki; onun yerine bir ağaç görüntüsünü hayal etmek bize çok daha kolay geliyor.⁵³

“Bir ağaç görüntüsü olarak hayal etmek” karşılaşılanı ansiklopedik bir bilgi olarak nesneleştirmekle olasıdır. Aydınlanmanın estetik-epistemolojik kalıntılarından ansiklopedinin biçimsel özelliklerinin nasıl bir temel üzerinde inşa edildiği tartışılmalıdır. Şekliyle, rengiyle, yaşam süresi ve kök biçimleriyle, yaprakları ve su tüketimlerindeki farklılıklarla benzer sınıflandırmalar altında, nerde nasıl

⁵³NIETZSCHE, Friedrich (2004) **Gezgin ve Gölgesi**, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul, ss. 155

kullanılabilecekleri belirlenmiştir. Bu tür sınıflandırmalara aşına olmak için kerestecilikle uğraşmak veya özel ilgi gerektiriyor. Fakat düşünölmeye değır olan gündelik hayatımızda doğrudan etkili olan birçok şeyi kategoriler, temsiller, sınıflandırmalar altında aklileştirirken, nasıl sezdirmeden göz önünden kaldırabildiğimizdir.

Bilgi ve yaşam karşı karşıya getirildiğinde, bu karşıtıktan en çok zedelenen şüphesiz iki tarafla da doğrudan bağlantılı haldeki düşüncedir. Bilgi bir yasakoyucu haline geldiğı andan itibaren, düşüncayı tepkiselleştirerek yaşamı sınırlar vaziyete dönüştürür. Yaşama hizmet eden bilginin, bir yaşam amacına dönüşmesi Sokrates'in felsefenin dilini değıştirmesi üzerinden ele alınmaktadır.⁵⁴ Pre-sokratik felsefe geleneğinde dil doğrudan yaşamsal bir ifadeye sahipken, Sokrates'le beraber soyutlanmaya ve yaşamın dışına itilmeye başlanmıştır. Daha sonra, Hıristiyan ahlakında temel oluşturacak çileci idealin köklerini bilginin yaşamdan bu şekilde koparılışında aramak olasıdır. Artık bilgi-hakikat-erdem ilişkisi doğrudan yaşamın muhafaza edilmesi, kendiliğın değışik inziva şekillerinde korunmasında içerilir ve bu sebeple çileci ideal yaşam karşıtı addedilmektedir. Çileci ahlakın hakikat peşinde sabitlenen yaşamı, düşüncenin dogmatik bir imgesini oluşturmaktadır. Arzu, tutku, duyular ve diğır bedensel kuvvetler düşüncenin apriori niteliklerinden yoksun olmaları sebebiyle her an bir yanılgıya sebep olarak değırlendirilir. Fakat güç istencini bir etkilenirlik olarak ele aldığımız için bedensel duyuların aslında bir yanılgıdan ziyade güç için gerekli olduğı söylenebilir. Düşünce için verilen kartezyen yöntemler,

⁵⁴ PICARD, Max (2012) **Man and Language**, Classic Reprint Series, ss 66

sanılanın aksine düşüncenin sabitlenmesine, yaşamın tepkiselleşmesine ve düşüncenin doğru-yanlış, iyi-kötü gibi sınırlar arasında gidip gelmesine sebep olur.

Bataille'in ontolojisinde modern insan varoluşu "sessizlik"ten yükselen ikililiğin çekici ve kışkırtıcı yapısı üzerine kuruludur. Bu ikililikse öncelikle birbiri içine geçen, üzerini örten ölüm ve cinayet, kutsal ve profan, içkinlik ve şeylerin düzeni arasında görülebilir. Bu bağlamda sessizlikteki ikiliği açığa çıkaran kurban ritüeli kutsal ve kutsalı görünür kılan profan arasındaki aralıkta gerçekleştiği için öznenin de kurucu öğelerindedir. Bataille için kurban sadece yaşamı yok eden ölüm veya hiçlik değildir, başka bir deyişle yaşamın yaşantılar şeklinde algılanmasını mümkün kılandır. Bu mümkünlüğü sağlayansa, geleceğe saklanmış her şeyin zamana karşı hatta zamanın dışında durabileceklermiş gibi değerlendirilmesinin, gelecek düşüncesinin kendisinin dahi bir yanılısına oluşunun, kurban ritüellerinin sınırsız tüketim dolayımıyla ortaya çıkışıdır.

Bataille için kurban ve ölüm gibi varlığın çözülüşüne dair etnolojik fenomenlerin gücü ayrılığın bilincinden (consciousness of separate) gelmektedir. "Şeylerin dünyası" her şeyin ayırım temelli bir kompozisyon dolayımından idrakini sağlasa da, önemli olan "içkinlik"tir. Çünkü her şey (cismanileşenler dahil) bütün içinde salınıp duran enerjinin bir yerde izole olmasından varlığa kavuşmaz. Aksine hayat her an devam eden iletişim içinde vardır. İzole, bütünlüklü varlık tahayyülü, insanın kendi varlığı için tıpkı bölümlenebilen bir zaman anlayışındaki gelecek tasarısı

gibi bir illüzyondur. ⁵⁵Bataille göre ölüm, şiddeti sayesinde bu yanılgıyı gözler önüne serer veya belki de yaşamın böyle bir yanılgı üzerine kurulduğunun açığa çıkması şiddetin ta kendisidir. Bataille için eleştirdiği “Fransız sosyolog”ların⁵⁶ aksine kurban etme, kurbanın kendisinden çok katılımcılar için önem taşımaktadır. Rastlantısallık güvenceye alınarak tanrıya yer açtığından Bataille için önem taşıyorsa da, bir rastlantı sonucu seçilen kurbanın akibetinden çok katılımcıların şiddeti çok daha önemlidir. İletişimin, izolasyonu tamamen yerle bir ederek, varsayılan bütünlüğün içkin yapısını açığa çıkarması, kurban töreninin bir aydınlanma addedilmesini mümkün kılmaktadır.⁵⁷

Vahşet, insanoğlunun yaptığı en eski şenliklerdeki neşe kaynaklarından biridir. Dolayısıyla tanrılara dehşet manzarası sunulunca onların da ferahladıkları ve neşelendikleri sanılır, - ve böylece gönüllü acı çekmenin, insanın kendi seçtiği işkencenin iyi bir anlam ve değeri olduğu düşüncesi sızar dünyaya. Gelenek, cemaat içinde bu düşünceye uygun bir uygulamayı yavaş yavaş biçimlendirir: bu andan itibaren her aşırı esenliğe karşı daha fazla kuşkulu ve bütün büyük acı verici durumlarda daha fazla umutlu olunur; insan şunu söyler kendi kendine: tanrılar mutlaka mutluluklarımıza karşı merhametsiz, mutsuzluklarımıza karşı merhametli olmak isterler, - ama bize acıyarak bakmazlar.⁵⁸

⁵⁵Bataille G. (1989) **Theory of Religion** New York: Zone Books, sf 43-64

⁵⁶Bataille, metinde “Fransız Sosyoloji”sini açmasa da Ivan Strenski’nin kitabında değindiği gibi derslerini takip ettiği, özellikle “Hediye” ve “Kurban” temalarına yönelmesinde etkili olan Mauss’tan bahsediyor olmalı. Ivan Strenski, (2003) **Theology and the First Theory of Sacrifice**. Brill: The Netherlands

⁵⁷ George Bataille (1986) **Writings on Laughter, Sacrifice, Nietzsche, Un-Knowing**, October 36 sf.61-74

⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich (1997) **Tan Kızılığı**, Çev. Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ, İmge Kitabevi, İstanbul. s.25-26

Diğer semavi veya arkaik dinlere baktığımızda kurban etmek insanın toplumsallığı ile ilgili önemli ipuçları verirken, en temelde gücünü tanrıyla doğrudan iletişim halinde olmayan insan için onunla iletişim olanağı sağlamasından almaktadır. Kurbanın toplumsallığı ile ilgili öncelikli noktalardan biri, yargı mekanizmasına dönüşebiliyor oluşudur. Bir toplumun en temel içkin öğelerini bir yargı mekanizması, dolayısıyla yasanın varlığı ördüğü için, Girard'ın *ikame kurban* ve *günah keçisi kurban* kavramsallaştırmalarından, toplumun varlığı için henüz mantık seviyesinde kurbanın gerekli olduğu sonucuna varılabilir, bu tür katmanlara her an rastlanmaktadır. Girard'ın, "Günah Keçisi" çalışmasında bir şiir üzerinden anlattığı gibi bir toplumda doğa yasaları, insan yasaları üzerinde güce sahip olduğunu gösterdiği anda, sanki şiddet dolayımıyla insan yasalarının doğa yasalarına eklemenebileceği bir edimmiş gibi kurbanı yönelinir. Başka bir deyişle ifade edilemez olan, bilindik yasalara kurban aracılığıyla devşirilmektedir.

Bir anda ortaya çıkan, önüne geçilmez hastalıkların, felaketlerin sorumlusu olarak –kimi zaman sorumlunun bahsi geçen kişi ve ya gruplar olmadığının bilinciyle hem de- seçilenler bu olağanüstü sürecin bilindik bir yargı mekanizmasına dönüşmesine hizmet ederler. Bir sonraki adımda bu yargı, doğanın yasının yerine geçmekte ve içeriği hakikat taşır hale evrilmektedir. Öte yandan en temelde kurucunun kendisi olduğunun unutulmasıyla varlığını, gücünü, koruyuculuğunu devam ettirebilir.

Girard bu noktada *ikame kurbandan* bahseder; tüm kötülükleri üzerinde toplayarak kurban edilmektedir. Kurban seçimiyle kutsallığın gücünü ortaya koyduğu

rastlantıya bırakılmıştır. Kimi yerlerde seçimin rastlantısallığı kutsallığın temellendirilmesinde iş görürken, kimi zaman da rastlantı oluşunun kendisi unutulmaya bırakılır. Girard için en önemli sorulardan biridir bu. Bu noktada psikanalizin kökene baba katli ve ensest gibi şiddetin oldukça keyfi seçilmiş veçhelerini yerleştirmesini kötü niyetlilikle yorumlarken onun için öncelikli unutuş bu veçheler değil rastlantının kendisidir.⁵⁹ Çünkü ufak bir irdelemeden sonra ortaya serilen rastlantı, kutsal ve profan arasındaki ilişkinin de oldukça girift ve çözülmeye yatkın olduğunu açığa çıkaracaktır.

Girard'ın "*Şiddet ve Kutsal*" çalışmasında şiddetin kurucu ve koruyucu oluşunun kurban ritüelleri üzerinden incelemesi, Bataille'in 1940 yılında tamamladığı "*Sacrifice*" çalışmasında Fransız sosyologlara kurban ritüelleriyle ilgili getirdiği eleştiriyi hatırlatıyor.⁶⁰ Bataille "Fransız Sosyoloji"sinin kurbanın toplumsal yapının halkalarını düzenlemesi ve hâlihazırda toplumsallık içinde yer almasıyla akademiye konu olmasını oldukça yerinde bulsa da "esas soru"nun atlandığını görüşündedir. Bataille'a göre esas sorulması gereken soru daha en başından itibaren insanı yıkıma, öldürmeye itenin ne olduğudur.

Nietzsche için bu itici gücün tepkisellik olduğu söylenebilir. Bir taraftan kurban etmenin rastlantı üzerine kurulu, etkin yaratıcı güç olduğunu iddia etmek mümkünken, en temelde toplumsallığı kuranın değiş-tokuş değil bir borçluluk

⁵⁹ GIRARD, Rene (2003) **Kutsal ve Şiddet**, Çev. Necmiye Alpay, Kanat yayınları, İstanbul. s. 452

⁶⁰ Bataille, G. (1986) **Writings on Laughter, Sacrifice, Nietzsche, Un-Knowing**, October 36 ss.62

olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda kurban etme de başka bir yüz kazanır. Ahlakın Soykütüğü'nde Nietzsche toplumu kuranın borç ve ödev olduğunu ifade ettikten sonra bu borcun ödenmesi olarak da insanın kendisini, ailesini hatta tanrısını kurban ettiğini ifade etmektedir.⁶¹ Elinde kalansa ne olursa olsun kurtulamadığı vicdan azabıdır. Başarılarını, kendisinden önce gelenlerin fedakarlıklarını geri ödeyebilmek için kurban etmenin yetersiz kaldığı yerde korku kendini gösterir. Nietzsche bu korku karşısında tanrının yaratıldığını böylece, soy temelli bir topluluktan tanrı temelli bir cemaate geçildiğini ifade eder. Ne var ki yaratılan mutlak tanrı karşısında borçluluk asla tükenmeyecektir ve ancak bu kefarete için tanrının alacaklı olarak kendini feda etmesi ödenmesi gereken borca bir denklik sağlayabilir görünmektedir.

Bu formülün gerisinde Nietzsche acı görmektedir. Acının yaşam karşısındaki dolaysızlığı, dışsallığı ve zevki elinden alınmış tepkisel vaziyeti bu koşulları yaratmaktadır. Bir refleks olan acı, artık içeri taşınmış ve bir neden haline çevrilmiştir. Acının içe taşınması, Nietzsche'nin *Tragedya'nın Doğuşu*'nda bahsetmiş olduğu gibi çatışmayı iptal ettiği için trajedinin de sonu olmuştur.⁶² İnsan trajik bir çatışmadan kurtulmuştur, fakat karşılığında yaşamıyla bile ödeyemeyeceği bir borç altına girmiştir. Acının nasıl bu kadar etkili olduğu ise şaşırtıcıdır:

Acı tepkisel kuvvetler tarafından belirlenmek yerine eski etkin kuvvet tarafından üretilir. Bunun sonucunda garip akıl sır ermez bir olay

⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich (2011) **Ahlakın Soykütüğü**, Çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınları, İstanbul. s.86-92

⁶² DELEUZE, Gilles (2010) **Nietzsche ve Felsefe**, Çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayınları, İstanbul. s.168

meydana gelir: acının çoğalması, kendini üretmesi ve aşırı üretimi. Vicdan azabı acısını arttıran bilinçtir; bunun yolunu da bulmuştur: Etkin kuvveti kendine karşı çevirmek, şeytani fabrika. Acının kuvvetin içselleştirilmesiyle, içe yansıtılmasıyla çoğalması: Vicdan azabının ilk tanımı budur.⁶³

Bu iç ses kendini değişik biçimlerde, olaylarla, kişilerle duyurur, ahlakın taşıyıcısı olarak konuşlanır. Mutlak anlamda iyi tanrı'nın ölümünün ilan edilmesinden sonra dahi devam etmekte olan vicdan azabı, sanıldığı gibi iyi veya kötüyle bağlantılı değildir. Aynı şekilde derdi iyi ve kötü olan ahlakın vicdan azabıyla ilişkisi de bu koşullarda sorunlu görünmektedir. Ahlak gerçekleştirilmesi gereken ödevleri şart koşarken, karşılığında "hak"lar tanımaktadır; yani haklardan önce duyurulmuş, zaruri edimler mevcuttur. İnsanın henüz en başından borçlu kabul edildiği bu çerçevede hakların da ödevlere bağlanmış olması şaşırtıcı değildir, fakat bu ahlak anlayışına karşılık diğer tarafta Nietzsche ve Spinoza hattından ilerleyen güç istenci, borçluluktan kurtulmak için önemli bir yol olarak görünmektedir.

Ahlakın kökenini kültürde aramak kaçınılmazdır; fakat bu durum ahlakın insan doğasına aykırı, bu sebeple de kontrol altına alması gerektiği çıkarımına varır. Ancak Nietzsche'de doğadan ayrılmış bir kültür söz konusu olmadığından, bu açıdan bakıldığında Nietzsche'nin potansiyel haldeki özü gerçekleştirmekle yükümlü ahlaki eleştirmesi daha iyi anlaşılabilir. Doğaya içkin bir etikten bahsedildiğinde artık hak güce denk hale gelmektedir. Nietzsche için gücün bilindik anlamda bir tahakküm ilişkisi olmadığını hatırlamak önemlidir; gerçekleştirebilmek üzerinden tanımlandığı

⁶³ DELEUZE, Gilles (2010) **Nietzsche ve Felsefe**, Çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayınları, İstanbul. s.166

için, kişinin gücüyle hakkı denktir ve bu sebeple etik bakış açısından kişi yargılanabilir değildir. Fakat bu her şeyin sorgusuz kabulü anlamına gelmemektedir. Tepkisel kuvvetlerin etkin kuvvetlere baskın olduğu, acının hala bir anlamlandırma kökeni işlevi gördüğü koşullardan çıkış yolu, ahlakın yerine etik bir perspektif geliştirerek bizi biz yapan mesafeleri korumak ve yaratmaktır. Deleuze Nietzsche'nin pratik öğretisini şöyle betimler: *"Fark mutludur; çok, oluş ve rastlantı kendi başlarına yeterli neşe kökenleridir; yalnızca neşe geri gelir."*

Etkin kuvvetleri korumak ve çoğaltmak, farkı hareketine teslim etmek yaşamı ve özgürlüğü üretmek anlamına gelir. Bu yaratım birçok farklı şekilde muhtemel olsa da kendinden önceki kuvvetin niteliklerini taşımadığı sürece sessizdir. Nietzsche'nin filozofunun doğması, büyümesi ve sesini duyurabilmesi için çileci maskesi takması bu açıdan önemlidir; sonradan gerçekleşen eylemde ise sessizlik alanları yeni kavramlara, imgelere dönüştürmektir.

IV.BÖLÜM

İMGELERİN SESSİZLİĞİ

Deleuze elzem olanın yeni kavramlar yaratmak ve yaymak olduğunu söyler. Bu yaratım veya regulasyon üç ayrı düzlemde gerçekleşmektedir; sanat, felsefe ve bilim. Bu düzlemler birbirleriyle örtüşmez, birbirinin yerine geçmez, hepsi kendine has ilişkiler bütünü içinde sonsuzluğun kaosuna karşı farklı tavırlar sergiler: Felsefe tutarlı bir içkinlik düzlemi kurarak sonsuzu kurtarmak ister. Bilim sonsuzdan vazgeçerken, sanat sonsuzu yeniden veren sonluyu yaratmayı düşler.⁶⁴

Felsefe tarihinde sonsuzluğu düşünsel bir araç olarak kullanıma açan Parmenides olmuştur. “Her şeyin bir” olduğu fikrinin bile nasıl bir bilinç sıçraması gerektirdiği göz önünde bulundurulursa, varlığın bahsini sonsuzluk üzerinden edimselleştirmek hayli yol gerektirmektedir. Ne var ki Parmenides düşüncesinin merkezine, Platon’u da önceleyen akıl-duyu ayrımı yerleştirme hatasına düşer.⁶⁵ Aklın sağlam önermelerine karşılık, duyuvarın değışken veçhesi güvenilir görünmemektedir. Duyulur dünya ile kavranan dünya arasında bir mütekalibiyet söz konusu olsa bile muhtemel yanılsamalardan korunmak adına değışmez önermeler alanı yaratılmak zorundadır. (Daha sonra bilgiyi/düşünceyi varlığa denk düşürmesinin izlerini görmek hala mümkün.) Bu akli paradigmanın karşısınaysa, sağlam varsayılan

⁶⁴ DELEUZE, Gilles – GUATTARİ, Felix (1993) **Felsefe Nedir?** Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich (1992) **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe** Çev. Nusret Hızır, Kabcacı Yayınları, İstanbul ss.48-51

önergeler bütününün sebep olduğu yanılığını, duyular aracılığıyla açığa çıkarma arzusundaki Herakleitos yerleştirilebilir.⁶⁶

Aklın önermelerine taşıyıcılık yaparak bir özdeşliğe dahil olan sözcüklerin varlığa ulaşmak konusundaki yetersizlikleri, sadece sözcüklerin prestij kaybıyla değil, aynı zamanda düşünceye denk sayılan varlığın, özdeşliğin kendisinin sorunsallaştırılması zorunluluğuyla neticelenir. Nietzsche Herakleitos'un varlığı reddedip oluşlara yöneldiğini buradan söylüyor sanırım. Bu durumda sözcüklerin gerçekte kopmaz ilişkisinden ziyade, şeyler arasındaki bağlantılar oluşu, varlığın kökenine ulaşma gayretindeki Eski Yunan'ın pek işine yarar görünmemektedir. "Beneke'nin iddia ettiği gibi insanda varlık kavramının bulunması, onun erişilebilir olmasından değil, sözcüğün etimolojisinin gösterdiği gibi ("esse"- nefes almak) insanın nefes almasındandır." belki de.⁶⁷ Şeylerin, ele avuca gelmez, sabitlenemez oluşların ifade edilişi bilindik anlamda sözcüklerle, sözlerle, logosla pek mümkün değildir.

⁶⁶ Rene Chard şöyle söyler. "...Herakleitos'ta o yüce yükseltici güç vardır, daha baştan çarpan ve dile, kendi kendini tüketirken, o devinimi veren güç. Başkalarından kaçarken onlarla paylaşır yüceliği. Öğretisinin ötesinde zaman dışı güzellik vardır, surların üstünde olgunlaşan ama yemişinin ışınlarını başka yerlere yollayan güneş benzeri. Herakleitos, Dionysos'un ve tragedyanın ışığında son bir şarkı ve son bir yüzleşme için öne çıkan çağdaşlığın çemberini kapatıyor. Yürüyüşü, gündüzlerimizin karanlık ve yıldırım gibi çarpan menziline varıyor. Parmağı kısa ömürlü ve doymuş bir böcek gibi kapatıyor dudaklarımızı, o tırnağı sökülmüş işaret parmağı."

RİFAT, Sami (2012) **HERAKLEITOS, Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi** Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, ss 98)

⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich (1992) **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe**, Çev. Nusret Hızır, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul ss.58

Oluşun ifade ediliş problemi yaşam/bilgi ikilemine gönderme yapmasının yanında, başlı başına bir deneyimdir. İzlerini Nietzsche’de görebildiğimiz, yaşam ve ona dair bilginin anakronik yapısı, mevzu, oluş ve onun ifade edilişi olduğunda ne “özne”nin vecd halinde bilgiye varmasına, ne de bilgisiyle yaşamdan ayrı kalmasına müsaade etmektedir. Herakleitos’un oluştan anladığıyla, Deleuze’ün bahsetmiş olduğu oluş aynı değil elbette, fakat sessizlik üzerinden bir bağlantı kurulması meselenin açıklığa kavuşması için kolaylık sağlayabilir.

Sesin ötekisi olarak logosun yerleştirilmesi, sessizliğin sesin yokluğu değil logos’un yokluğu olarak kavranabilmesini sağlamaktadır. Logos’u, sözü, yasayı, başlangıçta yer alan kelamı düşündüğümüzde sessizlik pek doğurgan görünmez, sabit bir başlangıç noktası arıyor olsaydık elbette. Bütünün verili fakat gizlendiği yerden çıkarılması gerektiği Logos’ta, ayrık şeyler de bu bütün altında bir araya getirilmeye çalışılır. Ancak bu bütünselleştirme eğilimi karşısında ihtiyacımız olan her şeyden önce var olan, yokluğu sayesinde de varoluşu mümkün kılan varlığın izini sesin olmadığı bir sessizlikte sürmek değil, yaşamın her anında yasanın ihlaliyle açığa çıkan sessizliğin, yaşama dair dile getirdiklerini dinlemektir.

Deleuze birer düşünce formları olarak bilim, sanat ve felsefeyi ele alırken, hepsinin kaosla mücadelesi esnasında bir birlikteliğin zorunluluğundan bahsetmektedir. Birleşme anlarına dek, kaosla tekil birlikteliklerinden bir kozmos yaratırlarken bu üç formdan beklenen “sıradan fikirler” yerine “yaşamsal fikirler” türetebilmeleridir. Sıradan fikirlerle, kavramlarla sadece yaşamın ifade edilişi tehlikeye girmez, fakat yaşamın kendisinin yeni bağıntılar kurma uzamları da

daralmaktadır. (Bu aşamada Parmenides'in düşünce / varlık birliğine yaklaşıyor gibi görünsek de Herakleitos'un sessiz çağrılarına çok daha yakınızdır.)

Kavramların kökenlerinden çekip çıkarılması, sadece bir yıkım ve ya bir yapısöküm değildir. Deleuze için, kavramları mantıksal kökenlerinden koparıp yeni bağlantılara dahil etmek zaruridir, fakat bu kez mantıksal çerçevesi çizilmiş bir topos üzerinde değil.

Önceden sabitlenmiş mantıksal bir çerçeve üzerine oturtulmamış kavramlar dili sonsuza taşır izlenimi yaratmaktadır. Öte yandan Foucault, dilin sonsuza dek sürme iddiasının yazının bulunmasından önceye dayandığını söyler.⁶⁸ İnsanın ölümü keşfetmesinin getirdiği dehşet, ölümün her şeye nüfuz edebilir saf adlandırılmayan mizacını şeylerin üzerinden alıp bulanıklıktan kurtarmakla defedilebilir belki; bir örtüden bir ayna yaratmak, bu ayna karşısında sözün sonsuz imgesini doğurmaya kalkışmak... Homeros'tan beri dilin içinde yer alan tüm anlatılar kahramanın ölümünü haber verirken belki de onu ölümsüz kılacak yegane uğraş içindedirler. Kahramanın yaşama tutunabilmesi için ölümüne dek devam edilir.

Ölümlülük ne kadar gürültülü ve dehşetliyse, ölümün kendisi bir o kadar sessiz olara değerlendirilmektedir. Bu ölenlerin konuşamamasından değil, yaşamda eriyen, sonra dallanıp budaklanıp bambaşka bir ontolojiye sahip olan dilin tüm tekrarlarının mevcut sınırları ihlal etmesinin sessizliğidir. Bu sessizlik karşısına başka bir sessizlikle çıkılabilir ancak. Fakat bu ne bir yere saklanmaktan ne de kendini

⁶⁸ FOUCAULT, Michel (2006) "Sonsuza Giden Dil" Çev. Işık Ergüden **Sonsuza Giden Dil**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

varetmeyi ancak vazgeçiş üzerinden gerçekleştirmekten geçmektedir. Tükenene dek yaşamak, her şeyde içerilmek ve içermek, her yeni sınırı kendini iptal etmesi için çizmek için sözden vazgeçmek ama susmamak gereklidir.

Ölüm karşısındaki bu topografya özgürlük alanı değildir. Kafka'nın özgürlük sözcüğünün ihanetle kardeşliğini gözler önüne sürmesi bu noktada önem kazanır. İnsan özgürlük peşinde koşarken - ki özgürlük peşinden koşulacak bir şey de değildir.- hayattan özgür oldukları bir parkurda olduklarını farketmelidir. Bu yüzden kişinin sesini duyuramayacağı bir yerde çıkarmaya çalıştığı ses, özgürlüğün olanaksızlığını da gözler önüne sürer. Ancak tam da bu olanaksızlıkta hareket sınırı belirsizleştirmeye, kendini görünür kılmaya başlamaktadır. Deleuze ve Guattari'nin minör edebiyat-yaşam örnekleri de bu olanaksızlık karşısında, majöritenin sınırlarının olanaksız bir dil üretmeye zorlamasında kendilerini göstermektedir. Minör dil bu sınırları mesele haline getirirken, dil işlemeye devam etmekte ve yüksek bir yersiz yurtsuzlaşma katsayı taşımaktadır.⁶⁹ Boşluğun üzerinde sabit kalmak imkansızdır, minör bu dengesizlikten mırıldanmaktadır.

Minörün görünür kıldığı yersiz yurtsuzlaşma ve oluşlar beraberinde mevcut dil içinde yaratılmış imkansız yeni bir dil için mekan sağlar. Dil için sanırım uzamsal demek yanlış olmaz. Eksiltme temelli linguistik yapı, minör dillerde post-linguistik

⁶⁹ DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Felix (2000) **Kafka – Minör Bir Edebiyat İçin**, Çev. Işık Ergüden, Özgür Uçkan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, ss 17

öğelere dönüşür. Kekeleymeden bahsederken, gerçekten kekeleyemeyen, durumun sadece kendisiyle ifade edilebileceği uzam.⁷⁰

Buradan hareketle Deleuze'ün dil I ve dil II ayrımına varılmaktadır:

...sıralamanın önermelerin yerini aldığı ve kombinasyona bağlı ilişkilerin de sözdizimsel ilişkilerin yerini aldığı dili dil I olarak adlandıralım: adların dili. Ancak eğer mümkünü bu şekilde, sözcüklerle bitirip tüketmeyi umuyorsak, aynı şekilde sözcüklerin kendilerini tüketme umudunu da taşıyor olmamız gerekir; diğer bir üst-dil ihtiyacı bundan kaynaklanır, bu da kombine edilebilir atomlarla değil birbirine karışabilir akışlarla işleyen, adların değil insan seslerinin dili olan dil II'dir...⁷¹

Fakat bu iki dil "aralıkları", "delikleri" "yırtıkları" içerecek, bütünlük arz edecek durumda değildir. O halde der Deleuze, bizim çoğu zaman "basit yorgunluklar" deyip yırtıklarla ilişkilendirmediğimiz halleri içermesi gereken bir Dil III vardır. Dil III için mekân demek mümkün olduğu kadar, bir mekan olarak düşünülürse imge addetmek de söz konusudur. Önemli olan bunların sınırlarının her an birbiriyle, birbirine karşı, birbirinin üzerinden dönüşümleriyle tüketilmesidir. Sınırlar tükendikçe "dağılarak patlattığı düşsel bir potansiyel enerjiyi zihne yerleştiren" ise imgedir.

İmge bir nesne değil 'süreç'tir. Nesnenin bakış açısından ne kadar basit olurlarsa olsunlar, bu gibi imgelerin kudreti kestirilemez. Bu dil III'tür, sözcüklerin ya da insan seslerinin değil, imgelerin dili, çınlayan, renk

⁷⁰ DELEUZE, Gilles (2013) **Kritik ve Klinik**, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul.

⁷¹ DELEUZE, Gilles – BECKETT, Samuel (2010) **Quad – Bitik**, Çev. Can Gündüz, Ayşe Orhun Gültekin, Norgunk Yayınları, İstanbul. s. 51

veren. Sözcüklerin dilinde sıkıcı olan dilin hesaplar, hatıralar ve hikayeler altında ezilmesidir: buna karşı koyamaz.⁷²

Deleuze imgeyi daha çok sinema üzerinden ele alır. Benim imgelerin dünyasıyla kastetmek istediğim, sinematografik imgeyle bağlantılıdır, fakat bir yandan da kurguya tabii tutularak sınırlandırılmış şeylerin, kurgu harici hallerinin içerildiği alandır. Bir başka deyişle yaşama temas etme imkanıdır. Tükendikleri zaman gerçeğe dönüşen bir bağıntılar zincirinin bazı sabitlikler taşıyan bu mekanın hareketle dolu olduğunu söyleyebiliriz. Fakat sabitliklerden bahsediyor olsak da bir hareketin karşısına başka bir hareket yerleştirilemez. Logos'ta açığa çıkan çelişkiler, çatışmalar, karşıtlıklar evreni değildir bu alan ve bu sebeple sessiz olduğunu iddia edebiliriz.

Şeyleri ve imge hallerini tahayyül etmeye çalışmak bizi, şeylerin imkanlarını, ulaşacakları alanı genişleterek etik ve estetik meselenin içine dahil etmektedir. Gündelik yaşamda belirlenmiş çatışmalar, karşıtlıklar veya özdeşlikler üzerinden bir istikrar içinde yaşadığımızı düşünecek olsak da, bunun aslında istikrarlı bir imgelem alanının düşünceye salık verdiği özellikler ve bazı çağrışım ilkeleri aracılığıyla mümkün olduğu görülebilir.⁷³ Bu çağrışım ilkeleri aracılığıyla şeyin sağlam bir izlenimi elde edilmektedir. Ne var ki, herhangi bir tutarsızlık anında boşa çıkacak olan bu sağlamlık aynı zamanda, soyutlama aracılığıyla işleyen çağrışımla, şeylerin birçok yönünü göz ardı ettiğimizi açığa çıkarmaktadır. Burası etik bir alandır, çünkü gerçekleştirdiğimiz

⁷² DELEUZE, Gilles – BECKETT, Samuel (2010) **Quad – Bitik**, Çev. Can Gündüz, Ayşe Orhun Gültekin, Norgunk Yayınları, İstanbul. s. 55

⁷³ DELEUZE, Gilles (2008) **Ampirizm ve Öznellik**, Çev. Ece Erbay, Norgunk Yayınları, İstanbul. s.10. Bu çağrışım ilkeleri 3'e ayrılır; bitişiklik, benzerlik, nedensellik.

eylemin varacağı sınırları hesaba kattığımızı iddia ettiğimizde, beceriksiz hallerimiz tam da bu alan sayesinde ortaya serilmektedir. Şeyleri, hatta kendimizi harekete bir soyutlama aracılığıyla dahil ettiğimiz durumlarda bu kurgunun dışına çıkma ihtimalini de yok etmiş oluruz; bedenim belirlenmiş organlardan oluşurken, imge de sadece hareketten bir kesit olarak ifade edilmek zorunda kalır. Fakat böyle bir yaklaşım kolayca kaçmaktır. Şeyleri ayırt etmenin çok güç olduğu *evrensel dalgalanmaların, varyasyonların alanında*, merkezin ortadan kalktığını söyledikten sonra Deleuze şöyle devam eder:

Bütün imgelerin bu sonsuz kümesi bir tür içkinlik düzlemi oluşturur. İmge bu düzlemde, kendinde varolur. İmgenin bu kendiliğindenliği maddedir: imgenin ardına gizlenmiş bir şey değildir, tam tersine imge ve hareketin mutlak özdeşliğidir. İmge ve hareketin özdeşliği doğrudan doğruya bizi hareket-imge ve maddenin özdeşliği sonucuna götürür.⁷⁴

İçerisi-dışarı ikiliğinden yükselen karşıtlıklardan müteşekkil olmadığımızı iddia eden monist evren görüşü maddenin tek olduğunu ileri sürmektedir. 1970'lere kadar geri planda tutulan bu yaklaşım özellikle diyalektiğe getirilen bir alternatif olarak önem kazanmaktadır. Materyalizmin diyalektik olmayan bu madde yorumu, 'fark'ı da karşıtlıkların alanından kurtarmaktadır.

Deleuze'ün diyalektik eleştirisinin temelini diyalektiğin farkı ilineksel olarak ele alması oluşturmaktadır. Böyle bir dışsallık, varlığı kuranın fark olduğu göz önünde bulundurulursa ontolojik temel rolde önemli bir kırılma söz konusudur. Deleuze, farkı

⁷⁴ DELEUZE, Gilles (2014) **Sinema 1: Hareket – İmge**, Çev. Soner Özdemir, Norgunk Yayınları, İstanbul. s. 85

varlığın temeline yerleştirirken, varlığın zorunlu olarak belirlenmemiş olması gerektiği üzerinden ilerlemektedir.⁷⁵ Çünkü bir belirlenimin dışsallığı, dışarıdaki bir ötekiye yönlendireceği için varlık da dışsallaşmak zorunda kalacaktır. Fakat farkı şeyin kendisi olarak ele aldığımızda, herhangi bir ereksel nedene gönderme yapmaksızın, kendi içinde hareketi başlatan bir iç motor görevi üstlenmektedir. “Diyalektik fark”tan farklılaşarak, Deleuze’ün farkının içkinlik düzleminde ve dolayından azade bir fark olduğu görülebilir. Böylece içsel bir kuvvet olarak fark, kendini karşıtı üzerinden kurgulayan, soyut ve boş bir fark değildir. Varlığı mümkün kılanın mutlak öteki değil, henüz ötekiden bahsedilemeyecek bir fark olumlaması olduğu kabul edildiğinde, çokluğun alanına dahil edilmekteyiz. Çokluğun olumlanması, varlığın parçalı adlandırmalarından birinin çökmesi halinde karşılaşılabilecek durağan bir anlamsızlıktan kurtulma yolu olabilir. Bir başka deyişle, yaşamda etkin pozisyonda durmak demektir.

İmgenin genel kabullerinden biri, dış dünya karşısında özerklik kazanmış öznel bir gücün ifadesi olduğudur.⁷⁶ Fakat öznellikten bahsettiğimizde, kendinden menkul, kapatılmış bir özne değildir söz konusu olan. Çokluğun, fark üzerinden olumlandığı alanda öznellik de bir ilişkisellik içinde tahayyül edilmeye başlamaktadır. Zorunlu biraradalık sayesinde imgenin sadece kişinin zihnine özgü, orda kapanmış, dışarıyla iletişiminin mümkün olmadığı özellikler taşımadığı söylenebilir. Her şeyden önce imge daima dışarıyla ilişki içindedir, bir açıklık deneyimidir. Şeyler ve

⁷⁵ HARDT, Michael (2012) **Gilles Deleuze, Felsefede Bir Çıraklık**, Çev. İsmail Öğretir, Ali Utku, Otonom Yayınları, İstanbul. s.38

⁷⁶ KOÇAK, Orhan (1995) **İmgenin Halleri**, Metis Yayınları, İstanbul. s. 45

algılanımları her zaman diğerkimgelerin etkisine maruz kaldığı ve etkide bulunduğubıçimde bir ve aynı imgedir. Şeyi bir imge olarak ele almak öznelliği anlamak açısından önem taşımaktadır. Bir şeyi asla bir bütün olarak alımlamak mümkün değildir, fakat eksiltmeli şekilde algılanıyor olması da, Deleuze'ün algılanım-imge olarak adlandırdığı imgenin öznelliğinin ilk maddiliğini açığa çıkarmaktadır.⁷⁷ Bu eksiltme sayesinde bir dolaysızlık korunmuş olur.

Fakat Deleuze sadece bir eksiltme işleminin yanında, aynı zamanda belirsizlik merkezi etrafındaki bir kıvrılma hareketinden de bahsetmektedir. Algıladığım şey onun benim tarafımdan kullanılabilir yanındır ve bu sayede onunla etkileşimim için uygun mesafe ayarlanarak “mümkün eylem”im kavranmaktadır. Diğer taraftan onların benim üzerimdeki virtüel eylemi yine algılanım esnasında dışarıda bırakılan veçhelerle doğrudan alakalıdır. Bu sebeple Deleuze belirsizlik merkezi etrafında kıvrılan bu sayede beklenmedik bir yanıt organize eden geçmiş tepkiye eylem-imge adını verir.⁷⁸ Öte yandan Deleuze için tıpkı algılanım-imgede olduğu gibi, eylem-imge de eylemi bir edimle ilişkilendirip maddesel temel sağladığı için öznelliği mümkün kılmaktadır.

Üçüncü imge tipi ise algılanım-imge ve eylem-imge arasındaki boşluğu işgal eden duygulanım-imgedir. Deleuze'e göre bu imge özne ve nesnenin belirsizlik

⁷⁷ DELEUZE, Gilles (2014) **Sinema 1: Hareket – İmge**, Çev. Soner Özdemir, Norgunk Yayınları, İstanbul. s. 92

⁷⁸ DELEUZE, Gilles (2014) **Sinema 1: Hareket – İmge**, Çev. Soner Özdemir, Norgunk Yayınları, İstanbul. s. 93

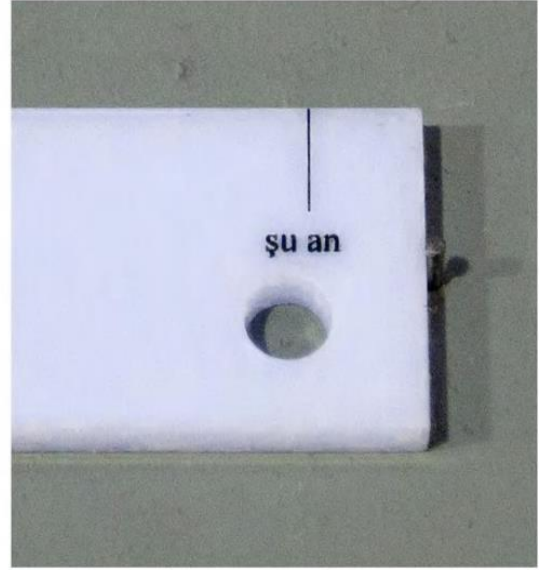
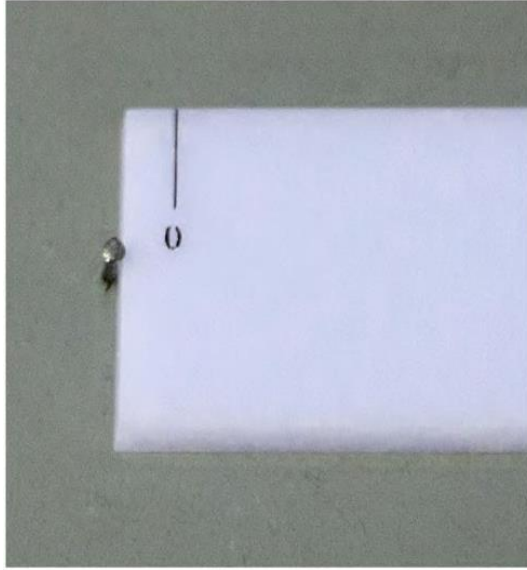
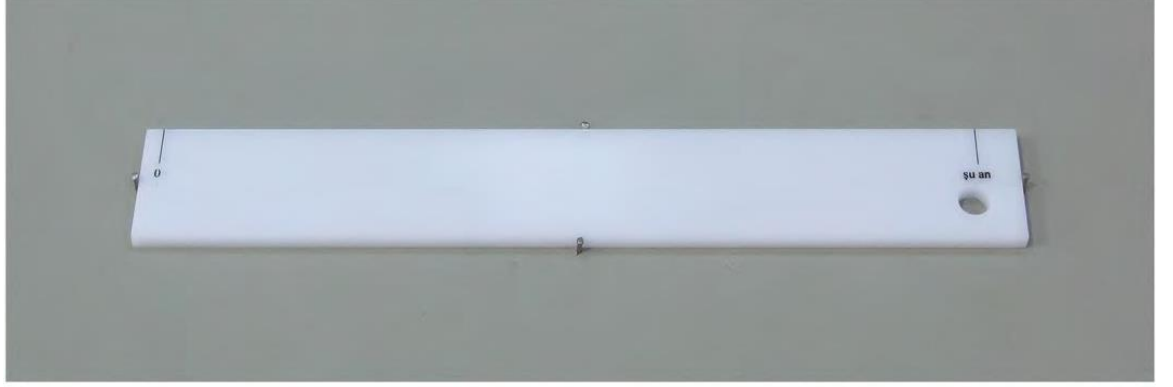
merkezinde karşılaşması sonucu “kendini içerden duyumsama” biçimidir. Duygulanım-imgeler nakil hareketsizliğin, fakat bir eğilimin alanıdır. Bu hareketsiz alan sayesinde başka bir katmanda süreklilik halinde bir hareketten bahsedilir. Öte yandan hareket-imgelerin bir belirsizlik merkeziyle ilişkilendirilmesiyle bir çeşitlenme olarak ortaya çıkan algılanımların, eylemlerin ve duygulanımların değişik kombinasyonları zamanın dolaylı imgeleri olarak değerlendirilmektedir. Fakat Deleuze yine de hareket-imge ve zaman-imge arasında çok net bir ayrım olduğunu altını Bergson’cu bir süre anlayışıyla çizmektedir.⁷⁹

Deleuze imgeler arasındaki ilişkinin eylemden çıktığı halin, lineer bir anlayışa karşılık algının hareketle değil, düşünceyle ilişkilmesi olduğunu söylemektedir. Bir başka deyişle zaman-imge sürenin dolaylımsız şekilde deneyimlenmesi olarak resmedilmektedir. Bu sebeple zaman-imge bir üstünlük kazanmasa dahi, hareket-imgenin ötesine geçip, sürenin hareketten bağımsız şekilde kavranmasını gerektirmektedir.

Cevdet Ereğ’in cetvellerine baktığımızda hareketten bağımsızlaşmış bir imgenin sanatsal tasavvurunu görebiliriz. Sıradan bir zaman algısının iyi bir ifadesi olarak gösterilebilen, aynı zamanda düşüncenin ve sınırların da hizaya sokulmasına yarayan cetveller kimi zaman döngüselleşerek, kimi zamansa bir mesafe ölçmeye yarayamayacak şekilde göstergelerinin silinmesiyle başka bir ifade kazanır. Artık 0 ve

⁷⁹ DELEUZE, Gilles (2014) **Sinema 1: Hareket – İmge**, Çev. Soner Özdemir, Norgunk Yayınları, İstanbul. s. 98, öte yandan Deleuze *müzakereler*’de, Bergson’un hareket imgenin zaman içindeki kesitler olduğu algısına karşılık hareket-madde-imge özdeşliği üzerinden tüm süre düzeylerinin birlikte varoluşu olarak zamanı keşfettiğinden bahseder. (55)

1 arası, daha ufak aralıklardan müteşekkil 10 aralıkla dolmaz. Mesela “0 – Şuan” cetvelinde (şekil1) bir başlangıçtan şuana dek tüm ihtimalleri içeren bir boşluğa, sessizliğe dönüşen imgeler bütünü kendini gösterir.



şekil 1 0- Şu An Cetveli (2008) Beyaz pleksi üzerine lazer ve siyah boya (3 x 21,2 x 0,4 cm)

Elbette bu illa bir başlangıç noktası olduğu anlamına gelmemektedir; fakat tam da duygulanım-imgenin mümkün kıldığı gibi bir başlangıç noktası tahayyül etmemize yarayabilir. Ve her bakışımızda bu başlangıç noktası değişerek hareketimgeyi de içinde taşımaya devam eder. “Şuan” ise yine “0” gibi asla sabit değildir.

Zaman daima kendisinden farklılaşır. İki şimdi asla aynı değildir. Ve herhangi bir hareketin veya eylemin iki noktası asla eşdeğer değildir.⁸⁰

Her seferinde kendinden farklılaşan cetveller sabit birimlerinin de oluş haline dönüşmesine fırsat verir. Oluşa dönüşen “0” ve “şu an” ifadeleri arası boşluk değildir. Tıpkı Cezanne’ın beyaz tuvallerinde olduğu gibi bu aralık doludur ve gerçekleştirilen eylem de doluluğun içinden bir çıkarımın yapılması, bağlantıların sökülmesidir.⁸¹ Her ikili arasında sonsuz sayıda bağıntı ihtimal dahilindedir ve her seferinde gerçekleşecek olanlar arasındaki mücadele korunur.⁸²

Darbeli cetvelde (şekil 2) ise bu coğrafyanın resmi tarihine aşına kişiler için tahayyülü kolaylaştırıcı tarihsel sabitlikler verilidir. Bu tarihler Ulus Baker'in değinmiş olduğu "hafıza imajları" ve "tahayyül edilen imajlar"ı akla getiriyor. Ulus Baker Spinoza üzerinden ilerlediği hatta sevgi ve nefretin doğrudan imgelerle alakalı olduğundan bahsetmektedir.⁸³ Bu yaklaşıma göre imgeler bir bakış açısına tabiidir ve sevgi ve nefret gibi duygulara sebep olurlar; sevgi tahayyül imajlarına dahil edilirken, nefret unutulması ve bedenden uzaklaştırılması gereken imgelerle alakalı

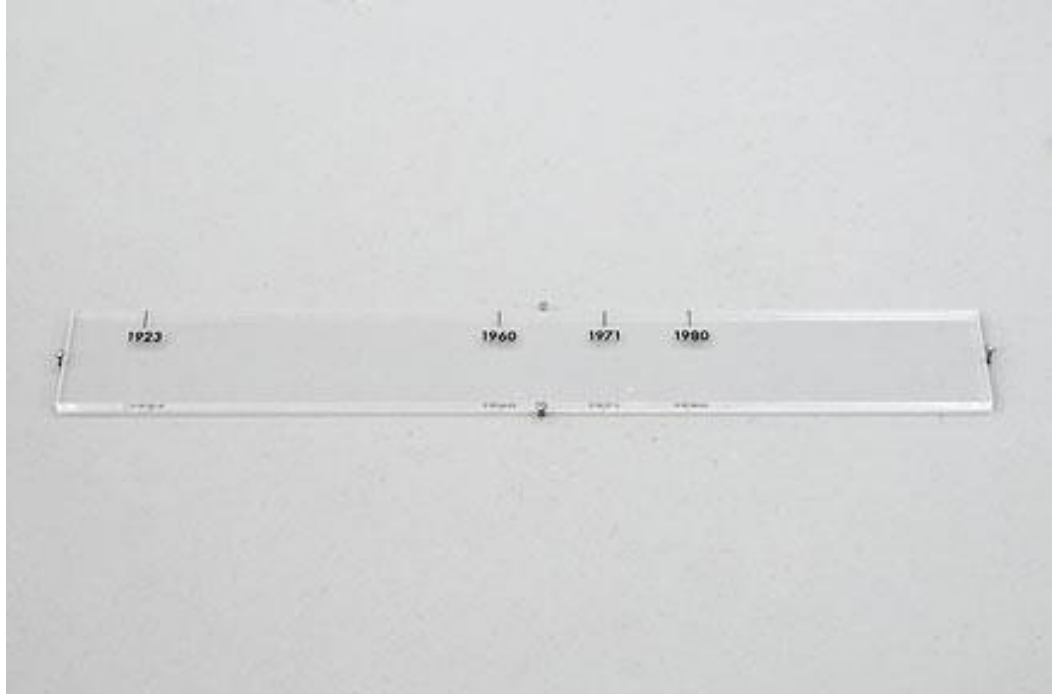
⁸⁰ COLEBROOK, Claire (2009) **Gilles Deleuze**, Çev. Cem Soydemir, Doğubatı Yayınları, İstanbul.s. 67

⁸¹ “...Ressamın işi beyaz yüzeyi doldurmak değildir, daha ziyade boşaltmak, tıkanıklığını gidermek temizlemektir. Öyleyse ressam model işlevi gören dış bir nesneyi tuval üzerinde yeniden üretmek için değil, zaten orada olan imgeler üzerine, işleyişi model ile kopya ilişkilerini tersine çevirecek olan bir tuval üretmek için resmeder. Kısacası tanımlanması gereken, ressam işine başlamadan önce tuvalin üzerinde olan tüm bu verilerdir. DELEUZE, Gilles (2009) **Francis Bacon Duyumsamanın Mantığı**, Norgunk Yayınları, İstanbul. s. 82

⁸² Bülent Tanju, cedvelin, mücadele, cadala, cedel, cedelleşme sözcükleriyle aynı etimolojik aileden geldiğini söyler. (Cevdet Erek (2015) Art-ist Yayınları, İstanbul ss.72)

⁸³ BAKER, Ulus (2010) **Kanaatlerden İmajlara**, Çev. Harun Abuşoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul. s. 209

olduğundan hafıza imajları içinde değerlendirilir. Bu cetvelde öncelikle hafıza imgelerinin harekete geçtiği söylenebilir; çoğunluk için kötü deneyimlerin kayda geçirilmiş olduğu bu tarihler ilk görüldüğünde yarattığı duygulanım keder kaynaklı olacaktır. Fakat -fazla iyimser olma riskini taşıyarak- bu kederli durumdan çıkabilmek için tahayyül imajları işe koşulur ve tarihler arası bir belirsizlik alanı olarak korunur.



şekil 2 Darbeli Cetvel (2011) Şeffaf pleksi üzerine lazer ve siyah boya (19 x 2,5 x 0,35 cm) 12. İstanbul Bienali için.

Öte yandan cetvelde yıllar arasında belirli bir ölçek korunmaktadır ve bu sayede duraklara dönüşen tarihler ritmik bir hareketten bahsetmeye olanak tanımaktadır. Ritim söz konusu olduğunda ise akla ilk gelenlerden biri ister istemez ölçü ve buna bağlı olarak da "*Standard Metre Bar*"dır. Metrik ölçümleri mümkün kılmasına rağmen, standard metre barın paradoksu kendisinin metre cinsi ölçümünün

imkansız olmasıdır. 1 metre olarak atfedilen barın kendisi metre olmadığı için ölçümü ancak başka bir ölçüm birimi aracılığıyla mümkündür. Başka bir ifadeyle ancak başka bir dile çevrildiğinde anlam kazanabilir; bir katmanda hiçbir şey ifade etmiyorken, başka bir katmanda meşruiyet kazanabilmektedir. Bu sebeple cetveller arasında korunan ölçüğe rağmen cetvelin kendisinin pragmatik fakat gayri-mutlak yapısı başka bir düzlem açar.

Ölçmek, karşılaştırmak, denklik kurmak gibi çok temel soyutlamalarda devreye sokulan cetvellerin, standard bir ölçümden uzaklaştıkları bu hallerinde bana göre en ilgi çekici yan duyulur ve kavranır arasında gidiş-gelişleri mümkün kılmasıdır. Bir taraftan ifade bulmamış, sessiz potansiyel bir güç -belki de khronosa aittir- kendini hissettirirken, diğer tarafta insan oluşumuzu akılda tutmamızı salık veren duraklar düşünceye de olanak tanır.

Sonuç Yerine

Sessizlik denince akla gelen çağrışımların boşluk, ölüm, yokluk gibi çağrışımların olmasının yanında, boşluğun, yokluğun fiziki olarak mümkünlüğü binlerce yıldır tartışılan mevzulardır. Bir tarafta insan hayatını kerteriz aldığımızda hareketi mümkün kılan asli öge boşluğun kendisiyken, her şeyin bütünlüğü içinde değerlendirildiği içkinlik düzleminde boşluktan, haliyle mutlak sessizlikten de o kadar kolay bahsedemez hale gelmekteyiz. Başlangıçta aşikar şekilde idrak ettiğimizi düşündüğümüz kavramlar, bu kavramsallaştırmayı sağlayan sınırlarını göz önünde bulundurduğumuzda muğlaklaşmaya başlamaktadır. Her an sese dönüşmeyi bekleyen, doluyu mümkün kılan ihtimaller bütünü bu içkinlik düzleminde hareketin devamlılığını sağlamaktadır. Bu sayede ihtiyaç duyulan aralığın başka bir katmanda, bağıntılar bütünü olarak vücut bulmasından bahsedilir hale gelmektedir.

Modern toplumun tektipleştirme, hizaya sokma, rötuşlama gibi bilindik edimleri günümüze geldiğimizde çoktan mesele haline getirilmiş ve çeşitli çıkış yolları aranır olmuştur. Post(modern) toplumu da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür; ahlaktan ziyade etikten bahsedildiği, estetiğin hizaya sokma konusunda en azılı direnişçilerinden sessizlikle barışmaya başladığı söylenebilir.

Sonuç olarak bir tarafta her an belirlenim sayesinde kontrol altına alınan fakat bu sebeple, yaşam için gerekli olan farkı göz ardı eden bir beden anlayışı söz konusuysen, bugüne geldiğimizde bu farkın zorunluluğunun gözetildiği bir algının

gelişmekte olduğundan bahsedebiliriz. Bu sayede bilindik sınır anlayışıyla formun dışına itilip, öteki kabul edilen varoluşlar da, bedenın bir hali olarak resmedilebilir. Beden artık içinin ve dışının ayrıştırılıp, optik-dokunsal sınır anlayışında kendini görünür kılmak yerine, kuvvetlerin birbiriyle etkileşim hali olarak betimlenebilir hale gelmektedir. Böyle bir beden anlayışı, içkin dünyanın imkanlarını da yeni bağıntılar halinde göstermeye başlayabilir. Artık acı sınırı belirgin kılması sebebiyle bir kaynak olarak gösterildiği koşullardan çıkıp, bir semptomla dönüşebilir yeniden. Böylece ölümlülüğümüzün kaynağı addedilmekten de kurtulabilir ve yetkinliğini henüz hala bilemediğimiz bu maddi hâl, eylemlerimizi aktüelize etmek söz konusu olduğunda özgürlükten de bahsetmemize yardımcı olabilir.

Öte yandan semavi dinlerin geneline baktığımızda bu dünyaya bir düzenleme getirmekle yükümlü oldukları görülebilir. Bu düzenlemeler ise toplumda genel kabul görmüş ahlaki kodlar üzerinden yürütülmektedir. Fakat bu ahlaki kodların toplumsal köklerini göz ardı edip, aşkın bir mercie teslim ettiğimizde, artık sorgulanamaz bir alan yaratmış olmaktadır. Bir ahlaki özün korunduğu, ideal olanın resmedildiği böyle bir tabloda, ahlaki olan kendine her zaman ahlaki olmayanın özelliklerini belirlediği hiyerarşik bir konum elde etmektedir. Böyle bir durumdaysa her zaman cezalandırılacak, hizaya getirilecek bir "ahlaksız"la karşı karşıya kalmak kaçınılmaz görünmektedir. Ne var ki, ahlaki değil etik bir yaklaşımdan bahsetmeye başladığımızda kurucu öge olarak belirlenmiş bir günahın devralınmasına gerek yoktur. Önemli olan etkin bir biçimde eski değerleri sorunsallaştırıp, içinde bulunulan koşullarla beraber, bütünlükten kopmadan bir yaşam şekillendirmektir. Böyle bir yaşamın bize sağladığı en önemli imkan vicdan azabının sesinin duyulamaz hale

gelmesidir. Artık ne yaparsak yapalım günahkar olmaktan kurtulamadığımız ahlaki değerlerimiz yerine geçen etik koşullar en temele yerleştirilen borçluluk hissinden de kurtulmaya yarayabilir.

Postmodern süreci göz önünde bulundurduğumuzda asli meselelerden birinin sınır mevzuunda olduğu görülebilir. Neyin içerisi, neyin dışarı olduğu eskisi kadar belirgin görünmemektedir. Bu şartlarda içerisi ve dışarı kavramlarının tekil birey yaşamlarında doğrudan deneyimlendikleri koşullar öncelikle bedenleri gibi görünmektedir. Sağlam, korunaklı bir sınır varsayımına karşılık, her an dağılmaya yüz tutan, sınırın kendisini sorunsallaştıran etmenler arasında yer alan, ölüm, acı, kurban etme gibi fenomenler bedenin tarihsel kurgusu içindeki sessizliğin sese dönüşmesine fırsat vermektedir.

Öte yandan ahlakın verili kabul ettiği kural, hak ve ödevler her daim vicdan aracılığıyla ifade bulmaktayken, yaşamın niteliksel olarak arttırılması verili olanın dışındaki, vicdanın ötesindeki sesi dinlemekle mümkün görünmektedir. Bu şartlarda imgenin, kurgunun ötesindeki varoluşu tahayyül imkanlarını genişletirken yaşam için de oldukça önemli fırsatlar yaratmaktadır. Postmodern süreçte, artık her şeyin her şeyle iletişim halinde olduğu, konuştuğu koşullarda, sessizlik olarak adlandırdığımız alanları mutlak sessizlik yerine, adlandırılmaz, dile getirilemez addetmek etik ve estetik tartışmalara açılmamıza olanak sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

ANCET, Pierre (2008), **Ucube Bedenlerin Fenomelojisi**, Çev. Ersel Topraktepe, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

ANZIEU, Didier (2008) **Deri-Ben**, Çev. Nesrin Tura Demiryontan, Metis Yayınları, İstanbul

ARIES, Philippe – DUBY, Georges (2008) **Özel Hayatın Tarihi IV**, Çev. Turhan Ilgaz, Roza Hakmen, Devrim Çetinkasap, Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

BAKER, Ulus (2010) **Kanaatlerden İmajlara**, Çev. Harun Abuşoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul.

BAKER, Ulus (2011) **Yüzebilim Fragmanlar**, Der. Ege Berensel, Birikim Yayınları, İstanbul.

BAKER, Ulus (2014) **Sanat ve Arzu**, İletişim Yayınları, İstanbul.

George Bataille (1986) **Writings on Laughter, Sacrifice, Nietzsche, Un-Knowing**, October 36

Bataille G. (1989) **Theory of Religion** New York: Zone Books

BATTAILLE, Georges (2000) **Nietzsche Üzerine**, Çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

BERTENS, Hans – NATOLI, Joseph (2002) **Postmodernism: The Key Figures**, Blackwell Publishers, Malden.

BEST, Steven – KELLNER, Douglas (2011) **Postmodern Teori**, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

CILLIERS, Paul (1998) **Complexity and Postmodernism : Understanding Complex Systems**, Routledge, New York.

COLEBROOK, Claire (2009) **Gilles Deleuze**, Çev. Cem Soydemir, Doğubatı Yayınları, İstanbul.

CORBIN, Alain – COURTINE, Jean-Jacques – VIGARELLO, Georges (2007) **Bedenin Tarihi I**, Çev. Saadet Özen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles – PARNET, Claire (1990) **Diyaloglar**, Çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Felix (1993) **Felsefe Nedir?** Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2002) **Müzakereler**, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2004) **Proust ve Göstergeler**, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2005) **Spinoza ve İfade Problemi**, Çev. Alber Nanum, Norgunk Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2008) **Ampirizm ve Öznellik**, Çev. Ece Erbay, Norgunk Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2008) **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, Çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2009) **Francis Bacon Duyumsamanın Mantığı**, Norgunk Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2009) **İki Delilik Rejimi**, Yay. Haz. David Lapoujade, Çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2010) **Nietzsche ve Felsefe**, Çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles – BECKETT, Samuel (2010) **Quad – Bitik**, Çev. Can Gündüz, Ayşe Orhun Gültekin, Norgunk Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2011) **Spinoza Pratik Felsefe**, Çev. Ulus Baker, Alber Nahum, Norgunk Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Felix (2012) **Anti-Ödipus Kapitalizm ve Şizofreni**, Çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara.

DELEUZE, Gilles (2013) **Kritik ve Klinik**, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2014) **Sinema 1: Hareket – İmge**, Çev. Soner Özdemir, Norgunk Yayınları, İstanbul

DELEUZE, Gilles (2015) **Anlamın Mantığı**, Çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayınları, İstanbul.

FOSTER, Hal (2009) **Gerçeğin Geri Dönüşü**, Çev. Esin Hoşsucu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, Michel (2006) **Sonsuza Giden Dil**, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

GIRARD, René (2001) **Günah Keçisi**, Çev. Arzu Etensel Ildem, Metis Yayınları, İstanbul.

GIRARD, Rene (2003) **Kutsal ve Şiddet**, Çev. Necmiye Alpay, Kanat yayınları, İstanbul.

HARDT, Michael (2012) **Gilles Deleuze, Felsefede Bir Çıracılık**, Çev. İsmail Öğretir, Ali Utku, Otonom Yayınları, İstanbul.

JAMESON, Frederic (1994) **Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı**, Çev. Nuri Plümer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul

KOÇAK, Orhan (1995) **İmgenin Halleri**, Metis Yayınları, İstanbul.

LE BRETON, David (2005) **Acının Antropolojisi**, Çev. İsmail Yerguz, Sel Yayıncılık, İstanbul.

LUCY, Niall (2003) **Postmodern Edebiyat Kuramı**, Çev. Aslıhan Aksoy, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

LYOTARD, Jean-François (2013) **Postmodern Durum**, Çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, İstanbul.

LYOTARD, Jean-François (1997) **Postmodern Fables**, Çev. Georges Van Den Abbeele, University of Minnesota Press, Minneapolis.

LYOTARD, Jean-François (2011) **Pagan Eğitimler**, Çev. Atakan Karakış, Monokl Yayınları, İstanbul.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2012) **Göz ve Tin** Çev. Ahmet Sosyal, Metis Yayınları, İstanbul.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2005) **Algılanan Dünya**, Çev. Ömer Aygün, Metis Yayınları, İstanbul.

NIETZSCHE, Friedrich (1986) **Der Antichrist**, Insel Verlag, Frankfurt am Main.

NIETZSCHE, Friedrich (1992) **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe**, Çev. Nusret Hızır, Kabalcı Yayınevi, İstanbul

NIETZSCHE, Friedrich (1997) **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, Çev. Ahmet İnam, Gündoğan, Ankara.

NIETZSCHE, Friedrich (1997) **Tan Kızılığı**, Çev. Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ, İmge Kitabevi, İstanbul.

NIETZSCHE, Friedrich (2003) **Deccal**, Çev. Oruç Aruoba, İthaki Yayınları, İstanbul.

NIETZSCHE, Friedrich (2005) **Putların Batışı**, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul.

NIETZSCHE, Friedrich (2005) **Gezgin ve Gölgesi**, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul.

NIETZSCHE, Friedrich (2010) **Ecce Homo**, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co.KG: München.

NIETZSCHE, Friedrich (2011) **İşte Böyle Dedi Zerdüşt**, Ord. Prof. Dr. Sadi Irmak (uyarlayan, Nilay Kaya) Kabalcı Yayınları, İstanbul.

NIETZSCHE, Friedrich (2011) **Ahlakın Soykütüğü**, Çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

NIETZSCHE, Friedrich (2014) **Güç İstenci**, Çev. Nilüfer Epeçeli, Say Yayınları, İstanbul

RAJCHMAN, John, **Deleuze Bağlantıları**, Çev. Barış Şannan, Bağlam Yayınları, İstanbul.

PICARD, Max (2012) **Man and Language**, Classic Reprint Series

SAUVAGNARGUES, Anne (2010) **Deleuze ve Sanat**, Çev. Nurten Sarıca, De Ki Basım Yayım, Ankara.

SIM, Stuart (2006) **Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü**, Çev. Mukadder Erkan – Ali Utku, Ebabil Yayınları, Ankara

