

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ETİK BİR ÖZNELEŞME POLİTİKASI: FOUCAULT'DA
İKTİDAR İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA DELEUZE VE
GUATTARI'NİN ARZU MİKROPOLİTİKASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Mehmet Çağrı ULUĞER

Sosyoloji Anabilim Dalı
Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali AKAY

HAZİRAN 2018

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ETİK BİR ÖZNELEŞME POLİTİKASI: FOUCAULT'DA İKTİDAR
İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA DELEUZE VE GUATTARI'NİN ARZU
MİKROPOLİTİKASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Mehmet Çağrı ULUĞER

Sosyoloji Anabilim Dalı
Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı

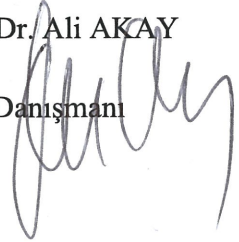
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali AKAY

HAZİRAN 2018

Mehmet Çağrı ULUĞER tarafından hazırlanan “Etik Bir Özneleşme Politikası: Foucault’da İktidar İlişkileri Bağlamında Deleuze ve Guattari’nin Arzu Mikropolitikası” adlı bu tezin Yüksek Lisans tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

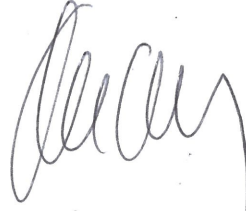
Prof. Dr. Ali AKAY

Tez Danışmanı

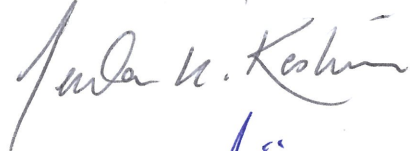


Bu çalışma, jürimiz tarafından Sosyoloji Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman : Prof. Dr. Ali AKAY



Üye : Doç. Dr. Ferda KESKİN



Üye : Yrd. Doç. Dr. Cem Doğan YAŞAT




Bu tez, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak yazılmıştır.

Çölde yapayalnızken bir kabile gibi çok olmayı öğrendiğim

Felix Guattari'ye ithafen...

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı beyan ederim.

Mehmet Sağrı ULVGER


ETİK BİR ÖZNELEŞME POLİTİKASI: FOUCAULT'DA İKTİDAR İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA DELEUZE VE GUATTARI'NİN ARZU MİKROPOLİTİKASI

ÖZET

Bu tez çalışmasının maksadı, Michel Foucault ile Deleuze ve Guattari gibi filozofların teorik çalışmaları sayesinde mümkün olan ve topluma bakışımızı radikal bir şekilde dönüştüren mikrolojik bir perspektifin sağladığı politik olanakları soruşturmaktır. Bu amaçla, Foucault'nun hakikat ve iktidar bağlamında gerçekleştirdiği bir dizi tartışmanın etik ve estetik kendilik inşası süreciyle birlikte direnişe ne gibi imkanlar sağladığı gösterilecektir. Öte yandan Deleuze ve Guattari'nin bilhassa şizoanaliz girişimiyle sorunsallaştırdığı tabiyet süreçlerinin bilinçdışı dinamikleri açıklanarak materyalist bir semiyotiğin ilkeleri saptanmaya çalışılacaktır. Bu noktada Deleuze ve Guattari ile Foucault'nun çalışmalarında karşımıza çıkan bedene dair incelikli yeni bir refleksiyon biçiminin yaşama ve politikaya sağladığı etik özneleşme tarzlarının da tartışmaya açılacağı eklenmelidir. Ayrıca materyalist sıfatını taşıma iddiasında bulunan bir analizin öznellik üretimi perspektifine yoğunlaşması gerektiği de gösterilecektir. Çalışmanın nihai amacı ise radikal bir politik değişim potansiyelini yakalamanın reel politikanın dışında yeni yaşamsal ufukların yaratılmasıyla ilgilenen etik-politik özneleşme koşullarıyla ilintili olmak zorunda olduğunu göstermektir. Mikropolitika olarak karşımıza çıkan ve politik özneleşme koşullarını dirimsel pragmatığe ikincil kılan bu yeni yaklaşımın ilkelerinin neler olabileceği serimlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arzu, Beden, Bilinçdışı, Deleuze ve Guattari, Diyagram, Direniş, Estetik, Etik, Foucault, İktidar, Kaçış Çizgileri, Kendilik, Köksap, Materyalizm, Mikropolitika, Nietzsche, Oluş, Özne, Özneleşme, Öznellik, Parrhesia, Politika, Psikanaliz, Semiyotik, Soyut Makine, Spinoza, Şizoanaliz, Tabiyet, Transversalite, Yüz



**A POLITICS OF ETHICAL SUBJECTIVATION: DELEUZE AND
GUATTARI'S MICROPOLITICS OF DESIRE IN THE CONTEXT OF
FOUCAULT'S POWER RELATIONS**

SUMMARY

The purpose of this thesis is to investigate the political possibilities which are made possible by the theoretical studies of philosophers such as Michel Foucault with Gilles Deleuze and Felix Guattari and by a micrological perspective that radically transforms our perception of society. For this purpose, it will be shown what kinds of possibilities are provided to the resistance by Foucault's discussion on ethical and aesthetical process of self-construction in the context of truth and power. On the other hand, it will be tried to determine the principles of a materialist semiotics by explaining the unconscious dynamics of processes of subordinations, which are problematized by Deleuze and Guattari, especially in their attempt of schizoanalysis. At this point, it should be also added that the modes of ethical subjectivation, which are provided to the life and the politics by a nuanced and new form of reflection on the body that appears on the studies of Foucault with Deleuze and Guattari, will also be opened to discussion. Also, it will be tried to show that an analysis which claims to bear the adjective of "materialist" should focus on the perspective of production of subjectivity. The ultimate goal of the study is to show that to capture the potential for a radical political change it should be connected with ethical-political conditions of subjectivation, which are interested in creating new vital horizons outside of the real politics. It will be tried to expose what can be the principles of this new approach, which appears as micropolitics, and what makes the conditions of political subjectivation secondary to vital pragmatism.

Keywords: Abstract Machine, Aesthetics, Becoming, Body, Deleuze and Guattari, Desire, Diagram, Ethics, Face, Foucault, Lines of Flight, Materialism, Micropolitics, Nietzsche, Parrhesia, Politics, Power, Psychoanalysis, Resistance, Rhizome, Schizoanalysis, Self, Semiotics, Spinoza, Subject, Subjectivation, Subjectivity, Subordination, Transversality, Unconscious



ÖNSÖZ/ TEŞEKKÜR

Foucault ile Deleuze ve Guattari'yle birlikte düşünmek ve yazmak, yazan öznenin kendi silinişine hazırlanması ve kolektif olanın anonim sahasında erimek için kendi ölüm-deneyimine açılması anlamını taşır. Bu çoğu zaman kağıda yazan değil, kağıdın tanımladığı bir içkinlik sahasına yayılan; kalemle değil, kalem tarafından yazılan bir yazarlık deneyimine ulaşmak demektir. Anlam sorusuyla ya da anlaşılacak gibi bir nevrotik arzuya ilişkisiz yaşamsal bir eylem olan yazmak fiili böylesi bir işlevle tanımlanmalıdır. Bu uzun soluklu bir çalışmanın ve yalnızca bir ömrü kapsayabilecek denli yoğun bir etik pratik sürecinin kişiye kazandırabileceği bir yetkinliğe ulaşmayı hedeflemektir. Eser etik bir terbiyeden geçmenin uğrağına dönüştüğünce bütün hayata yayılan bir öz-yaratıma tercüme olur. Yaratmanın zarureti kendi hissettirmektedir. Çünkü bedeni acıtan, hoş görülmesi imkansız bir şey görülmüştür. Bu dile gelmeyen ancak giderek hayat memmat meselesine dönüştüğü fark edilen bir yarık oluşturur. Bir öz-yaratım talimi olarak yazmak, bu yarığın içinde duyulan kolektif çığılığı bedenin içindeki ve dışındaki çoklukta billurlaştırmak, iç ve dış ayırımını aşıp kişisel-olmayanın gücüne kavuşarak bu hoş görülemezlikle savaşmaktır.

Bu çalışmadaki kaygım, akademik bir çalışmanın ötesinde birinci tekil şahısla başlayan cümleler kurmak yerine kolektif olanın anonim bir gücüne dönüşmek için gerekli etik terbiye sürecine radikal bir girizgah sunmak olmuştur. Bu çabamda Foucault ve Deleuze Guattari'yle kesişen yolculuğumun bana çoğu insan ömrü için neredeyse imkansızlaşmış bir etik ilkeyi öğrettiğini söyleyebilirim. Bu ilke, “Ben” ile başlayan cümlelerin kibri yerine kolektif olanın mütevazılığına açılmanın zaruretidir. Çünkü onların düşüncesi hakkında kendime kadir-i mutlak bir konum atfettiğimi hissettiğim, bir uzman edasıyla “ben” deme iktidarı tarafından ayartıldığım her an düşüncelerinin açtığı içkin sahanın beni istifra ettiğini fark ettiğimi belirtmeliyim. Bu sebepten oldukça sismik olan düşüncelerinin oluşturduğu anonim kasırganın içinde öznesiz bir toz bulutu olmayı yeğlediğimi eklemeliyim.

Düşüncenin yalnızca pratik bir kudrete işaret ettiğinde kendi olanaklılık koşulunu yakalamış olduğu hatırlatılmalıdır. Foucault ile Deleuze ve Guattari gibi filozofların terbiyesinden geçmenin kişiye kazandırdığı yetkinlik, karşılaşılan engellerin dayanılmaz yıldırıcılığına rağmen kendi tekil istikametini yaratmanın zorunluluğunu fark etmek olabilir. Çünkü Deleuze'ün sıklıkla vurguladığı gibi yaratmak, yalnızca imkansızlık içinde yolunu bulan bir sürece işaret eder. Dolayısıyla yaratmanın fildişinden kulesindeki romantik deha düşüncesiyle ilişkisiz olduğu ve yükseklerle değil; yerin dibiyile ilişkili bir süreç olduğu hatırlatılmalıdır. Kendi adıma konuşmanın utancını bir anlığına göğüsleyerek bu tez çalışmasının akademik bir ilginin ötesinde dünyada, kendimde ve başkalarında hissettiğim mutlak surette hoş görülemez bir şeye karşı geliştirdiğim cevap repertuarı olduğunu söyleyebilirim. Bu repertuarın kolektifleşmesi, anonim bir alet edevat kutusuna dönüşmesi dileğiyle...

Bu tezi, henüz küçük bir çocukken beni düşünceyle tanıştıran, kıymetini sonsuz sayfada ifade edemeyeceğim, son derece güçlü bir dirimsellikle her zorluğu yeni

olanaklara tercüme etme tılsımına sahip teyzem Hacer Akbulut'a armağan ettiğimi eklemeliyim.

Her eser kendini verili sınırlandırmalardan kopuş arzusu olarak yürürlüğe koyan bir varoluşsal çabanın billurlaşmasıdır. Yaşamda bu çabayla yolculuk etmek, bütün yolların tıkanıdığı dönemeçlerde yeni çatallanmalar oluşturma kudretini gerektirir. Her beden kendinde-kolektif olduğundan bu çatallanmaları oluşturan kudretin yegane bir bireye atfedilmesi imkansızdır. Bu sebepten söz konusu olan çabamda her türden maddi-manevi zorluğa rağmen bana desteğini esirgemeyen aileme büyük bir teşekkür borçluyum. Öte yandan değerini kelimelere dökmekte zorluk çektiğim Başak Savaş'ın mutlak sevgisi ve desteği olmasaydı bugüne dek yazdığım hiçbir şeyin mümkün olamayacağını hissettiğimi de belirtmeliyim.

Tarih boyunca coğrafyamızda entelektüel gelişimin yalnızca iki mekanının söz konusu olduğu söylenebilir: Hapishaneler ve dostluk çevreleri. Günümüzde hapishanelerdeki bu potansiyelin yok edildiği düşünülürse elimizde kalan tek şey dostluk çevreleridir. Lisans yıllarının ilk zamanlarında sanki birbirimizi arıyormuşçasına hızla tanışıp asla eskimeyecek bir dostluk tesis ettiğimiz ve her zaman kardeşlerim olarak göreceğim Deniz Ayyıldız'a sonsuz minnetle, Raşit Mutlu'ya kocaman bir özlemle ve Can Semercioğlu'na ise aramızda son bulmasını asla istemediğim tatlı bir rekabetle teşekkürlerimi sunuyorum.

Yaratıcılığın üstüne kül suyu dökmeye programlanmış iş yaşamında karşılaşarak üretken bir dostluğun kıvılcımını yaratmayı başardığımız, dünyanın en tuhaf bilgilerinden birine sahip olduğuna inandığım Fırat Külçek'e de sonsuz teşekkür borçluyum. Ayrıca tüm imkansızlıklara ve yoksunluğa Dionysosvari bir kahkaha patlattığımız Emre Genç'e de benimle olan ilişkisinde ızdırabın paylaşıldığı dostlukların kurucu politiğine emsal oluşturduğu için teşekkür ederim. İsmi anmadan geçemeyeceğim bir diğer dostum Emrah Şahin'e de değeri kuytuluklarda terk edilmiş şeylerin yalnızlığını paylaşabildiğimiz için teşekkür ediyorum.

Bu çalışmadaki katkılarının ötesinde neslimin çağdaş Fransız düşüncesiyle tanışmasında belirleyici bir etkisi olan sevgili hocam Ali Akay için de ayrıca bir parantez açmalıyım. Deleuze ve Guattari'yle birlikte düşünmenin ne demek olduğunu bize en sarıh şekilde aksettiren Ali Akay'a bu çalışmadaki katkılarının dışında çölsü bir entelektüel atmosfere sahip olan ülkemizde 40 yıla yakın ufuk açıcı teorik mesaisi sayesinde mümkün kıldığı entelektüel filizlenme için de neslim adına teşekkürü borç biliyorum. Ayrıca yazdıkları, yaşam tarzı ve dile dökülemez ufacık bir jestiyle bile üstümde çok büyük bir etki bırakmış olan Deleuzecü bir yaşam pratiğinin emsali olduğunu düşündüğüm dostum Rahmi Ögdül'e, dostluğun en özel formlarından birini yakaladığım, lise yıllarında kendisi gibi bir felsefe öğretmenine sahip olmadığım için hayıflandığım dostum Rifat Saltoğlu'na, lisans yıllarında bana güvenen ve her daim yanımda olan sevgili hocam ve dostum Ufuk Özcan'a, anti-otoriter düşünce perspektifini en radikal formlarda yaşamsallaştırma çabasıyla eylediğini bildiğim -çevirdiği bir kitapla hayatımı değiştiren- dostum Kürşad Kızıltuğ'a çalışmalarımda bıraktıkları anonim etkiden ötürü teşekkür ederim. Son

olarak Özlem Uçkun, Orkun Kurt, Birhan Koçak, Yunus Emre Ezer, Deniz ve Cihan Aydoğdu ve Özenç Görür'e de teşekkürlerimi eklemek isterim.





İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖZET	IX
SUMMARY	XI
ÖNSÖZ/TEŞEKKÜR	XIII
İÇİNDEKİLER	XVII
1. GİRİŞ	1
2. MICHEL FOUCAULT'DA İKTİDAR VE DİRENİŞ	7
2.1 Baskıcı Hipotezin Ötesinde: Kralın Kellesini Uçurmak.....	13
2.2 Teknoloji Olarak İktidar: Bedenin Hapishanesi Olan Ruh.....	19
2.3 Bir Soyut Makinenin Somut Donanımları Olarak Dispositifler: Katmanlar ve Diyagramlar.....	28
2.4 Biyo-İktidar: Normalleştirme Toplumu.....	37
2.5 Özne ve İktidar: Soykütüksel Mücadele.....	44
2.6 Kendilik Kültüründe Dönüşüm: İhlalin Ötesinde Bir Direniş Formu Olarak Etik ve Estetik.....	57
2.7 Anti-Stratejik Bir Etiğin Yüzü Olarak Kinik Militan: Gündelik Yaşamın Devrimci Pratiğine Doğru.....	70
3. DELEUZE VE GUATTARİ'DE ARZU MİKROPOLİTİKASI	85
3.1 Katmandan Yaylaya Yersizyurtsuzlaşma: Köksapa Doğru.....	89
3.2 Ödipal Aklın Eleştirisine Doğru: Gerçeğin Üretimi.....	99
3.3 Bilinçdışının Üç Pasif Sentezi: Thanatos'un Eros'a Aşkını.....	113
3.4 Psikanalitik Paralojizmler: Anti-Yapısalcı Semiyotik Uğrak.....	123
3.5 Asimetrik Libidinal Yatırımlar: Paranoyak-Molar Tabi-Gruplar ve Şizo-Moleküler Özne-Gruplar.....	140
3.6 Arzunun Evrensel Tarihi: Eksiksiz Organsız Bedenler.....	148
3.7 Şizonun Yıkım Çağrısı: Şizofrenik Kaçış Çizgilerinin Politik Olanaklarına Doğru.....	172

3.8 Bedenden Bir Organsız Beden Yaratmanın Etiği: Yeni Bir Devrimci Örgütlenme Pragmatigi.....	198
4. ETİK BİR ÖZNELEŞME POLİTİKASINA DOĞRU: KOPUŞLAR VE ORTAKLIKLAR ARASINDA YENİ BİR TAHAYYÜL.....	216
4.1 Arzu ve Zevk İhtilafından Uzlaşmaya: Kopuşlar ve Post-Mortem Kesişmeler.....	218
4.2 Etik Bir Özneleşme Süreci: Kimliksizleşmenin Yeğın Estetiği Olarak Yüz-Sökümü.....	236
4.3 Yeni Bir Devrimci Tahayyülün Esasları Üstüne: Bir Yaşam Biçimi Olarak Devrim.....	253
4.4 Denetim Toplumlarında Politik Direniş: Dünyaya İnanmak.....	264
5. SONUÇLAR.....	281
KAYNAKÇA.....	285
ÖZGEÇMİŞ.....	291



1. GİRİŞ

Klasik sosyolojide birey-toplum dikotomisinin nirengi noktası olarak karşımıza çıkan öznellik problemi; artık politik olanın verili biçimlenişine yazgılı farklı mümkün eylem kümelerinin ihtiva ettiği başka bir olanaklar dünyasını gündeme getirmeksizin düşünülemez. Bu zaruret, bütün politik açmazlarımızın bir çeşit mikro-kozmosu olan öznellik problemini devrimci bir niteliğin içkin dönüşümselliğini hesaba katmaksızın düşünmenin tam da özneliğin halihazırda içinde bulunduğu faşizan, nihilistik yahut metalaştırıcı ilişkilerin onaylanması anlamına gelecek olmasından kaynaklanır. Bu noktada bilhassa geçtiğimiz yüzyılda karşımıza çıkan öznellik kriziyle birlikte normatif dayanaklarını da kaybetmeye yüz tutmuş olan sosyoloji biliminin eleştiriye müteakiben bir yenilenmeye ihtiyaç duyduğunu savlamak kaçınılmazdır. Ulus-devletlerde somutlanan bir modernite fikrini kendine referans noktası kabul eden klasik sosyoloji özneliği, birey ve toplum arasına yerleştirdiği bir dışlayıcı-ayrıştırıcı sentezin¹ cenderesine tabi tutarak yorumlamıştır. Metafiziği kendi tarzlarında yeniden-ürettiğini söyleyebileceğimiz atomculuğa benzer bir bireycilikle, tarihe bir erek atfeden toplumcu politik-ekonomiler her daim birey ve toplum arasındaki bir düaliteden yol almayı seçmiştir. Klasik sosyoloji, kendi kuruluş dönemindeki toplumsal karışıklık ortamını gidermek gibi gayet ivedi sebeplerle birey ve toplum arasında varsaydığı çatışmayı aşmaya dönük normatif bir tavır geliştirmiştir. Ancak bu normatif tavrın politik rasyonalitemize kazandırdığı kurumsallık; XX. yüzyıl itibariyle sonuçları daha derin olan bir öznellik krizine sebep olmuştur. Michel Foucault'nun da belirttiği gibi “[Faşizm ve Stalinizm] ikisi de diğer toplumlarda zaten var olan mekanizmaları kullanıp genişletmişlerdi. Dahası: ikisi de, kendi içsel çılgınlıklarına rağmen, büyük ölçüde siyasi rasyonalitemizin fikir ve araçlarından

¹ Negatif ya da pozitif veyahut kapsayıcı ya da dışlayıcı ayrıştırıcı sentezler fikrinin, Gilles Deleuze'ün “*Anlamın Mantiği*”nda geliştirdiği bir çeşit mantık biçimi olduğu söylenebilir (2015, s. 137). Buradaki dışlayıcı ayrıştırıcı sentez ibaresi, heterojen öğelerin seriyel uzayındaki çokluk akımlarını dışlayıcı bir özdeşlik ilişkisi üzerinden “ya – ya da” mantığı çerçevesinde ikili karşıtlıklara dönüştürmeyi zorunlu bir tercih kılan olumsuzlayıcı bir mantıktır. Öyleyse Klasik sosyolojinin birey ve toplum arasına yerleştirdiği dışlayıcı ayrıştırıcı sentezler bu iki öge arasında heterojen ilişkileri homojenleştiren bir birey-toplum ayrımını zorunlu kıldığı gibi ikisinden birini de analiz için zorunlu çıkış noktası olarak kabul etmeye tekabül edecektir. Dolayısıyla klasik sosyoloji henüz çıkış noktasındayken özneliği, birey-toplum dikotomisinin ikili kıskacına tabi tutarak bu iki ögenin nesnelleştirilmesi imkansız ayırt edilemez iç içeliğini ve heterojenliğini ıskalamıştır.

yararlanmışlardı” (Foucault, 2011a, s. 59). Söz konusu olan bu krizlere paralel olarak geçtiğimiz yüzyıl, tarihin kadir-i mutlak öznesi olarak kabul edilen kartezyen bir hümanist özne tasavvurunun terk edilişiyle sonuçlanan bir dizi teorik keşfe sahne olmuştur. Her daim aynılık-başkalık (*le même et l'autre*) şemasının çifte kıskacında bir özdeşlik mantığı dahilinde kalan hümanizm, aşkın değerlerle donatılmış bir aklın evrenselleştirici pratiği (Avrupa-merkezcilik) olarak karşımıza çıkmıştır. İnsan öznesine aşkınlaştırılmış tanınabilirlik kıstasları (normlar) getiren hümanist bakış bilhassa XX. Yüzyılın derin politik ve toplumsal trajedilerinde her seferinde farklı bir yüzle kendi iktidarının nasıl kolaylıkla bir tahakkümün aracına dönüşebileceğini göstermiştir. Öznelliğe belirli deneyimlerin öznesi olması için kültürel kodlar olarak belirli uzamlar atayan hümanist idealin bir iktidar biçimi olarak ifşası teorinin yeni ufuklara açılmasına olanak tanımıştır. Politik olarak öznenin kuruculuğunu sorunsallaştıran yeni perspektifler tam da hümanizmin terk edilişiyle açılan bu olanaklar alanına kayıtlıdır.

Özellikle yapısalcılığın öznenin tarih-aşırı kodlara tabi olan bir varoluşa sahip olduğuna yönelik buluşu, her ne kadar klasik sosyolojinin içine düştüğü insan-merkezcilik hatasını aşıyor görünse de; özneyi verili kodlar üstüne bina edilen bir yapının katı bir tekerrür aracına indirgeyerek yapıda kırılmaya yol açan bir olay olarak kurucu bir radikal politika ihtimalini de ilga ettiği söylenebilir. Öte yandan özellikle 80’li yıllarda trans-nasyonelleşerek ulus-devletleri aşındırmaya başlayan sermayenin gerek sol popülizmden gerekse neoliberal sağdan destek bulan post-politik konsensüs fikrine dayalı çok-kültürcü jestlerinin de her türden kurucu politik antagonizma ihtimaline kül suyu dökmeye kodlandığını hatırlatmak gerekir. Bu noktada Felix Guattari’nin ifadesiyle yapısalcılığın keşifleriyle bu keşiflerin “pragmatik kullanımı” (1995, s. 10) arasında bir denge kurulmalıdır; bu denge kurulmazsa “postmodern bir sosyal terk edilme korkusu”na (Guattari, 1995, s. 10) saplanıp kalma tehlikesi baş gösterecektir. Kartezyen özne tasavvurunun iflasını unutmaksızın öznenin kuruculuğundan ve devrimci eylemden bahsetmek; artık köhneleşmiş bilinç taşıma politikalarından ve onun aşkın özne düşüncesine yönelik ayartmalarından bağımsız öznelğin bilinçdışı üretimini hesaba katan bir analiz ve teoriyle pratik arasında inşa edilecek yeni bir pragmatikle mümkündür. Kurucu bir politika imkanını, politik müdahalenin gereksinim duyduğu inceliklikten uzak bir özgürleşme romantizmi olan kendiliğindencilikle vülger bir bürokratik makineye

dönüşmeye yazgılı bir öncü Parti merkezîyetçiliğinin ikili kıskacından kurtarmak için dikkati yeni bir özneleşme politikasının imkanlarına çekmek gerekmektedir.

Foucault'nun belirttiği gibi özne sözcüğünün iki anlamı vardır: “Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne” (2011a, s. 63). İlki bir iktidar ilişkisine özgü bireyleşme biçimlerine tabiyeti ikincisi ise öznenin ahlaki bir refleksiyonunu imleyen etik problemlere bağlanır. Yani özne problemi ve onun çerçevesinde tartışmaya tabi tutulacak öznellik, bireyleşme ve kendilik gibi olgu ve süreçler her daim iktidar ve etiğin düğümlendiği bir noktada karşımıza çıkmaktadır. Bu sebepten kurucu bir özneleşme politikasına dair bu çalışmada yürütmeyi planladığım bir dizi tartışmanın iki düzeyini ayırt etmemiz mümkündür: İktidar ve etik.

Birbirinin üstüne sayısız kez katlanarak girift kıvrımlar oluşturan bu iki düzeyi incelerken özellikle Michel Foucault'nun delilikten tıbbı, hapisane sisteminden cinselliğe dek modernliğimizin dehlizlerinde dolaşan soykütüksel analizine başvurarak toplumlarımızdaki iktidar ilişkilerini ve muhtemel direniş odaklarını tartışmaya açacak bu tez çalışması; etiğin radikal politikaya kazandırdığı yeni özneleşme tarzlarını sorunsallaştıracaktır. Ancak, bu noktada Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin gerek kişisel gerekse ortak teorik serüvenlerinde karşımıza çıkan bedene yönelik incelikli etik-politik bir tasavvurun; politik imkanların kayıtlı olduğu dinamik bir topos olarak Foucault'nun çalışmalarıyla yalınlaştırdığı “iktidarın mikrofiziği” (2015a, s. 63) dahilinde ne gibi potansiyel kırılmalar ve kurucu yarılmalar oluşturabileceği çalışmanın odak noktasını oluşturacaktır. Birbirlerinin çalışmalarında belirleyici etkiler bırakmış söz konusu teorisyenlerin çalışmaları boyunca somutlanan etkin bir yaratım süreci olarak politika fikrinin son raddede ivedi olan politik açmazlarımıza yönelik ne gibi çözümler sunabileceği de tartışmaya tabi tutulacaktır.

Bu noktada çalışmalar ve eserler arasında yapılacak böylesi bir paralel okumada bahsi geçen teorisyenleri ortak bir teorik gövdenin bileşenlerine indirgeyerek düşüncelerinin tekilliğini alaşağı edecek bir tehlikeye yakalanma ihtimaline karşı önlemler alınmalıdır. Böylesi bir tehlikeye karşı özellikle Foucault ve Deleuze'ün 1977 yılındaki kopuşu göz ardı edilmemelidir. Foucault ile Deleuze ve Guattari arasındaki asgari düzeydeki sorunsal ortaklığı bir fikir ortaklığına dönüştüren popüler

yanlış anlamının yani “post-yapısalcılık” söyleminin bir boş gösteren olarak ifşası için bu kopuşu hatırlatmak zaruridir. Post-yapısalcılık söyleminin konforuna yaslanmayacak bu çalışmanın temel odak noktası, her ne kadar söz konusu teorisyenlerin ortaklaştığı noktalarda somutlanan etik bir politikanın serimlenmesi olsa da söz konusu tehlikelere karşı bu kopuş ele alınacaktır. Ancak başlı başına başka bir tez çalışmasının konusu olabilecek bu kopuş sürecinin ötesinde bu çalışmanın teorik angajmanları Gilles Deleuze’ün Foucault’nun ölümünde sonra kaleme aldığı ünlü “*Foucault*” (Deleuze, 2013a) monografisindeki uzlaştırıcı tavrı ve Deleuze ve Guattari’nin teorik açılımında somutlanan bir yorumu benimseyecektir.

Çalışmanın “Michel Foucault’da İktidar ve Direniş” başlıklı ilk bölümü Michel Foucault’nun soykütüksel bir kaygı sonucu kaleme aldığı eserleriyle politik teoriye kazandırdığı özgün iktidar analitiği açıklanacaktır. İktidarın “ne”liğinden ziyade “nasıl”ına odaklanan ve iktidarı bir töz ya da sıfat olarak değil; bir ilişki biçimi, bir kiplik olarak ele alan Foucaultcu bir perspektifin odak noktası olarak karşımıza çıkan özne sorunsalı ve bireyselleşme süreçleri bu bölümde serimlenecektir. Ayrıca Foucault’nun “*Cinselliğin Tarihi*” (2012a), “*Doğruyu Söylemek*” (2012b) gibi dersleri ve kitaplarında ayrıntıyla incelediği etik özneleşme tarzları basit bir tepkisellikten öte etkin bir politik müdahalenin mümkünlüğü açısından soruşturulacaktır. Özellikle, Foucault’nun sağladığı “kendilik kaygısı etiği” (2011a, s. 221) ve “şimdiki zamanın ontolojisi” (s. 176) gibi perspektiflerde somutlanan radikal bir ethosun kişinin kendi yaşamının estetine dönüşmesine yönelik vurgusunda saklı etik-estetik bir politikaya girizgah bölümün odak noktası olacaktır. Çoğunlukla iktidar ve direniş arasında beliren bir simetriyi asimmetrikleştirerek kurucu yarılımlar oluşturma potansiyeli açısından incelenecek bu etik-estetik politika imkanı; Foucault’nun eserlerinde ve biraz daha farklı bir tarzı benimsediği periferik metinleri ve söyleşilerinde araştırılacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümü “Deleuze ve Guattari’de Arzu Mikropolitikası” başlığını taşıyacaktır. Bu bölümde Deleuze ve Guattari’nin psikanalize alternatif bir bilinçdışı pragmatigi inşa ettikleri “*Anti-Ödipus*” (Deleuze ve Guattari, 2014) eserinde karşımıza çıkan şizoanalitik arzu mikropolitikası fikri açıklanacaktır. Öznelliğin bilinçdışı üretimini hesaba katan bir analiz olarak şizoanalizin iktidar ve devrimci müdahale bağlamında ifade ettiği etik-politik hat, kurucu bir politika imkanı olarak ele alınacaktır. Doğrudan Gerçeği üreten bir bilinçdışı pragmatigi olarak şizoanalizin

arzu akımlarının etkin bir entegrasyonu yoluyla oluşturduğu köksapsal mikropolitik örüntüler iktidarın mikrofiziğindeki kurucu bir yapıya olarak incelenecektir. Aynı zamanda arzunun toplumsal süreçlerle ilişkisi açıklığa kavuşturulacaktır. Deleuze ve Guattari’ni beraber ve yalnız kaleme aldığı muhtelif eserlere başvurulacak bölümde “*Kapitalizm ve Şizofreni*” serisinin ikinci kitabı olan “*Bin Yayla*”daki (2005) kavramsal açılımlarla şizoanaliz girişimin ortaklıkları da serimlenecektir. Bölümün asıl odak noktası Deleuze ve Guattari’nin mesaisinde spesifik bir uğrak olarak “*Anti-Ödipus*” eseri olacak; diğer eserler argümanların desteklenmesi için kullanılacaktır.

Çalışmanın “Etik Bir Özneleşme Politikasına Doğru: Kopuşlar ve Ortaklıklar Arasında Yeni Bir Politik Tahayyül” başlıklı son bölümünde özellikle Deleuze’ün “*Arzular ve Zevkler*” (2007, s. 122 - 134) metni temelinde Foucault’yla kopuş ve 1977 sonrası gizli bir etkileşim hattı saptanmaya çalışılacaktır. İzlenecek bu hat boyunca Foucault’nun şimdinin ontolojisini yapmaya dönük kaygısıyla Deleuze ve Guattari’nin devrim yaratan arzu kavramsallaştırması arasındaki etik ortaklığa bağlı yeni bir kurucu politika zemini açılacaktır. Foucault’da kendilik kaygısı şeklinde karşımıza çıkan bir dizi kendilik talimiyle, Deleuze ve Guattari’nin dikkat çektiği kaçış çizgileri arasındaki etik yakınsamayı belirlemek bölümün temel odak noktasıdır. Deleuze’ün Foucault monografisindeki uzlaştırıcı tavrında somutluk kazanan bu ortaklığın ifade olan etik bir özneleşme çizgisinin karakteristik özellikleri saptanacaktır.

Sonuç bölümünde ise, Foucault ile Deleuze ve Guattari’nin teorik serüveninde oluşan yeni bir politik yaratıcılık biçimi olarak etiğin mevcut politik çıkmazlarımızda ne gibi politik doğurgulara sahip olabileceği gösterilecektir. Çalışmanın genel iddiası, bugün kendini oldukça kesif ve olumsuz formlarda gösteren iktidar oluşumlarına karşı etkin bir direniş potansiyelinin yalnızca etik ve estetiği buluşturan incelikli bir mikropolitikayla yeni öznellik biçimlerinin yaratımı şeklinde imkan kazandığını göstermektir.



2. MICHEL FOUCAULT'DA İKTİDAR VE DİRENİŞ

“Bedenleri cehennem olur, ruhu ele geçirilenlerin”

(Foucault, 2014, s. 45).

Gilles Deleuze, Michel Foucault'nun ölümünden kısa bir süre sonra 1986 yılında kaleme aldığı *“Foucault”* monografisinde radikal siyaset teorisinde devrim niteliğinde tekil bir güzergah açan Foucault'nun çalışmalarını “[Karl] Marx'tan beri ilk kez yeni bir şey”in ortaya çıkışı olarak selamlıyor; politik tahayyüle musallat olan bir “devlet yardakçılığı”nın nihayet Foucault sayesinde kırıldığını ekliyordu (2013a, s. 50). Şeyleri durmaksızın bir yorumlama oyununa tabi tutan ve onlarda saklı bir derinliğe atıfla tükenmek bilmez bir köken saplantısına geri dönen Yahudi-Hristiyan bir hermeneutik gelenekten tam bir kopuş gerçekleştiren Foucaultcu düşünce; yükseklerdeki bir anlamın-nesnenin ya da tarih-aşırı kodların dışında, temsili yani Devlet-biçimli olmayan bir analizin nüvelerini atmıştır. Söylemde “anonim” olanın sesine kulak verip (*arkeoloji*) tarihte ise ünsüz, önemsiz ve nispeten “avam” olanın sesine temsil edici olmayan dolaysız bir devrimci retorik (*soykütük*) kazandıran Foucault, olgulardaki tekilliği yakalamanın ve şeyleri bambaşka bir tarzda görmeyi sağlayan özgün bir teorik güzergah oluşturmuştur. Foucault'yla beraber eleştirel teorik angajmanın derinlerde saklı bir gizi aramaya koyulmaktan ziyade dikkatleri görünür olmasına rağmen göremediğimize doğru çekmesinin; anlamdan ziyade işleve; ‘ne’likten çok ‘nasıl’a odaklanmasının önemine vakıf olunmuştur. Foucault'nun azımsanamayacak katkısını mütevazı bir tarzda sıradanlaştırdığı kendi ifadesiyle; “felsefenin rolünün gizli olanı keşfetmek olmadığı, tam da görünür olanı görünür kılmak, yani bize öylesine yakın, öylesine dolaysız, öylesine sıkı sıkıya bağlı olduğu için algılamadığımız şeyi ortaya çıkarmak olduğu uzun süredir biliniyor” (2011b, s. 201).

“Görünür olanı görünür kılmak” önermesini radikal siyaset teorisi bağlamında düşündüğümüzde Foucault'nun katkısına ulaşmamız mümkündür. Bu katkı, “ne”liğine dair sorularla obsesif bir döngüye kapıldığımız için bize ne denli yakın ve

içrek olduğunu; aslında “nasıl”ının bizim içimizden geçtiğini dahi göremediğimiz iktidar sorunsalıdır. Foucault’yla birlikte ilk kez iktidarı sahip olunan bir töz ya da edinilen bir sıfat olarak değil; bir ilişki biçimi olarak düşünmenin son derece sarıh bir tarzına kavuşuruz. İktidar ona sahip olanlar tarafından ondan mahrum olanlara uygulanan basit bir baskı aracı değildir. Tam tersine iktidar, onu uygulayanlar kadar ona uygulananların da içinden geçen dinamik bir toplumsal haritanın işaret ettiği oldukça üretken ve karmaşık bir ilişkiler ağıdır. İktidarı sürekli olarak toplumsal alanda öbeklendiği iddia edilen bir kurum ya da sahanın üzerinden analiz eden ve iktidarın yerini belirlemeye kalkışan her türden teorik girişimin ötesinde Michel Foucault; iktidarın aşkın bir konum olarak nasıl tepede bulunduğunu sormak ve onu tasvir etmeye çalışmak yerine bedenlerin son derece materyalist bir tarzda bireyleşmiş özneler olarak nasıl kurulduğunu sormayı seçmiştir. Ali Akay’ın da belirttiği gibi Foucault “İktidar nedir” gibi bir soruyu yinelemek yerine, “*iktidarın nasıl işlediğini*” sormuştur (2016, s. 11) Foucault, iktidarı devlete indirgemek suretiyle onu aşkın bir otorite olarak kökensel bir *mitosa* dayandırmakla sonuçlanan “nedir?” sorusundan kaçış olanakları aramış ve sonuçta politik felsefeyi kaçınılmaz bir şekilde olumsuz bir teolojiye bağlayan bu sorunun rabıtalardan kurtarmıştır. Son derece kurucu, materyalist süreçlerin arz ettiği bir toplumsal haritacılık işleminde karşımıza çıkan dinamik iktidar ilişkilerini incelemeyi yani “nasıl?” sorusunu sormayı tercih etmiştir. İktidarın ne olduğunu değil; nasıl yürülükte olduğunu sorgulamıştır. Bu sorunun sunduğu güzergahın genel bir iktidar teorisi oluşturmak gibi bir hedefi söz konusu değildir (Foucault, 2011a, s. 59). Zaten Foucault’nun temel odak noktası, belki de hiçbir zaman iktidar olmamıştır. O daha çok bireylerin, tarihsel koşullarca belirlenmiş ve normatif kılınmış deneyim alanlarının öznesi olarak nasıl kurulduğunu sorgulamıştır. Bu sorgulamanın kaçınılmaz sonucu olarak iktidar sorunsalını çalışma nesnesi edinmiştir. Öznenin değişik bilgi-iktidar şebekelerinin yanında bir hakikat etkisiyle nasıl oluşturulduğunu ve bu sürecin süreksiz karakterini ortaya koymak, iktidarın genelleşmiş evrensel ve gizli kalıplarını bulmaktan ziyade onun bir ilişki biçimi olarak yerel bağlamlara göre değişkenlik gösteren incelikli dinamizmini teşhir etmektir. Foucault için iktidarın evrensel bir politik-ekonomisi keşfetmeyi amaçlayan girişimler, sistematikleştirici yöntemlerin ve her şeyi açıklama saplantısına takılmış teorik bir avangard arayışının durmaksızın yeniden tesis ettiği “globalize edici söylemlerin tiranlığına” (2011b, s. 90) yakalanmaktadır. Foucaultcu teorik güzergahın Felix Guattari’nin son derece

yerinde bir ifadeyle belirttiği üzere önceden belirlenmiş “bir çıkış ve varış noktasının ikili markajı”yla ilgisi yoktur (2014, s. 130). Foucault’nun bu yaklaşımı, olgulara namevcut bir bütünsel tutarlılık atfeden açıklamaları ya da daha hermeneutik bir anlama (*verstehen*) kaygısını hedef olarak kabul etmeyen, farklı bir teori-pratik pragmatizminden kaynaklanır. 1972 yılında *L’Arc* dergisi için Deleuze ile birlikte gerçekleştirdiği “*Entelektüeller ve İktidar*” söyleşisinde Foucault, teoriyi pratiğe öncül kılan ve teorik bir avangardın henüz bilinçlenmemiş kitlelere “bilinç taşıması” üzerine kurulu bir politik merkezîyetçi şemadan nihai bir kopuş önerir (2011b, s. 29-40). Teori, her şeyi açıklama iddiası taşıyan evrensel söylemlerin motive eden bir hakikat istenci değildir. Evrenselleştirmek ve bütünleştirmek tam aksine iktidara özgüdür. Teori özü gereği evrenselleştiren iktidar şebekelerine karşı yürütülen yerel-dinamik-süresiz bir pratiktir. Olgulardaki tekilliği ortaya çıkararak yerel direnişlere iktidarın bütünselleştirici etkilerini dağıtacak pratik bağlamlar gösteren bir teorik güzergaha ihtiyacımız vardır. Teori, Deleuze’ün ifadesiyle yerel mücadeleler ve direnişler yürüten pratiğe “alet edevat kutusu” olarak hizmet etmelidir (Foucault, 2011b, s. 32). Bir teori şeylerin derinliğine atfen olguları anlamamızı sağlamaktan ziyade yerel ve tekil bağlamlara sahip mücadelelere yeni direniş pratikleri kazandıran bir alet edevat kutusu olmalıdır. Yani teori söz konusu olduğunda “ne anlama geliyor?” sorusunun yerine “çalışıyor mu?” ya da “işliyor mu?” sorusunu sormak önemlidir. Foucault için “teori bir pratiği açıklamaz, ifade etmez, uygulamaz; teori bir pratiktir” (Foucault, 2011b, s. 31). Anlama kudreti, eyleme kudretinden ayırt edilemez. Aralarında herhangi bir öncelik sonralık ilişkisi yoktur. Bilgi (*le connaissance*), iktidar tarafından üretilen ve aynı zamanda tam aksine iktidarı üreten bilgiye (*le savoir*) nazaran mutlak bir özgürlüğü ifade etmez. Bilgi, Marksistlerin iddia ettiği gibi özü gereği özgürleştirici olmadığı gibi pozitivistin öğütlediği gibi nesnel ya da nötr de değildir. Foucault’nun özellikle soykütüksel çalışmalarıyla yalınlaştırdığı bu perspektif, aslında hakikatin efendisi ve evrensel bilginin taşıyıcısı olarak kitlelere bilinç taşıyan ve onlara öncülük eden angaje bir peygamber-entelektüel anlayışının ötesine uzanan farklı bir entelektüel modelinin doğuşuna işaret ediyordu. Foucault’nun 1976 yılında kaleme aldığı 1977 yılında yayımlanan “*Entelektüelin Siyasi İşlevi*” metni, hakikatin ve evrensel vicdan gibi hümanist soyutlamaların sözcüsü olarak karşımıza çıkan klasik bir sol entelektüel tipolojinin sonuna işaret ediyordu (2011b, s. 45-52). Artık entelektüel, evrensel “yasa adamı” imajının dışına çıkarak içinde etkinlikle bulunduğu spesifik iktidar mercilerinin

düzenli hakikat etkilerini ifşa eden ve bunu gizlenmiş evrensel bir hakikat uğruna değil; bilgi üretiminin verili toplumsal ilişkiler bağlamında oluşturduğu bir hakikat rejimini (*régime de vérité*) (Foucault, 2011b, s. 50) dağıtmak için gerçekleştiren olacaktır. Bir hakikat rejiminin bütünselleştirici iktidar etkilerine karşı sürdürülen yerel mücadelelere katkıda bulunmak amacıyla kendilik ve hakikat arasında kurulması beklenen yeni bir “hakikat siyaseti” (Foucault, 2011b, s. 52) üreten entelektüel, teorik-pratik açılımlara sahip biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada sözü edilen hakikat, belirli bilgi-iktidar mercileri tarafından “doğru sözceleri yanlış sözcelerden ayırt etmeye” yarayan bir sorunsal olarak üretilen hakikattir (Foucault, 2011b, s. 50). Bu bağlamda bir hakikat politikası, bedenleri özneleştirilen bilgi-iktidar mercilerinin dayattığı bir hakikat rejimini, hakikati kendilik bağlamında bir kaygı ve yaratım meselesine tercüme ederek dağıtan etik-estetik bir pratik olarak karşımıza çıkar.

Teori ve pratik arasında kurulan bu yeni ilişkilerle birlikte entelektüel, politikadan verili, reel politik bağlamın majör aktörlerine dönüşmeyi anlayan kaba Marksist bir perspektifin kaçınılmaz olduğunu iddia ettiği politik temsiliyeti kendine görev edinmeyi bırakır. Foucault’nun bahsettiği “spesifik entelektüel” (2011b, s. 46) yerel mücadelelere, yani herkesin kendi spesifik mücadele hattına yaratıcı bir etik-politik potansiyel bahşeden bir alet edevat kutusu oluşturmak için teorik bir girişim içinde bulunur. Burada söz konusu olan, yerel mücadeleleri düzenleme ve denetleme iddiası taşıyan merkezi Parti ya da sendika benzeri örgütlenmelerin ve bu oluşumlara bağlı organik aydınların, bu politik direniş hatlarını sınıf savaşına göre ikincil kılmak suretiyle bu mücadeleleri konjonktürel kalma riskiyle yüz yüze bırakan makro-politika iddiasının dışında herkesi kendi spesifik mücadelesini vermeye davet eden yeni bir sol perspektifin doğuşudur. Artık entelektüel, madunların evrensel bilinç ve vicdanının sözcüsü olmayı bırakır. Onlar adına konuşmak yerine onlara kendi sözcelerini üretebilecekleri bir alet edevat kutusu olarak kavramlar ve direniş bağlamları icat eder. Gilles Deleuze, Foucault’nun bize çok temel bir şeyi öğrettiğini ifade eder: “Başkaları adına konuşmanın utanç verici bir şey olduğunu” (Foucault, 2011b, s. 33). Bu saf haliyle radikal politik bir devrimci etiktir. Madunlar ve ezilenler adına konuşmak onları temsil etmeye kalkışmak yerine onlara kendi sözcelerini oluşturabilecekleri araçlar sağlamak. Foucault’nun böylesi bir kaygıyla oluşturduğu “*Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu*” (*G.I.P.*) mahkumları temsil etmek

yerine onların kendi sözcelerini duyurmalarına imkan sağlayan yani mahkumların doğrudan kendilerini ifade etmelerini sağlayan araçlar üretmiştir. Foucault için temsiliyet varsayarak evrensel bir vicdanın sözcüsü olmaya dönük her türden entelektüel girişim kaçınılmaz bir şekilde yavanlaşmaya ve mevcut iktidar ilişkilerini tersinden yeniden-üretmek ve olumlamaya giden bir hattir. Dolayısıyla iktidara direnişin, basit bir sınır ihlali yahut tepkisellikten öte etik bir özneleşme politikası olarak iktidar tarafından üretilen kimlik/özdeşlik yanılısamalarını dağıtıp; asimetrik fark vektörleri olarak yeni öznellik biçimleri oluşturan yaratıcı bir etik pratik olması gerekir.

Foucault için özellikle XX. yüzyılda karşımıza çıkan “iktidarın aşırılıkları” (2011a, s. 26) problemi, son raddede incelemek toplumsalın en kılcal noktasına dek etkili olmaya başlayan; başka bir deyişle mikro ilişkilere yayılan bireyleştirici iktidar ilişkilerinin gündelik hayata içrek bir ağ vasıtasıyla merkezi bir faşizan nokta etrafından yankılanmasından başka bir şey değildir. İktidar, bir Tanrı yargısı gibi aşkın ve tepeden, dikey bir hareketle ortaya çıkarak ilişkinin sabit ve olumsuz bir biçimi olarak tanımlayabileceğimiz bir tahakküm şeklinde belirmez. Aşkın, hiyerarşik ve olumsuz bir biçimde belirebilmesi için öncelikle içkin, yatay ve olumlu bir ilişki kipliğinde gündelik hayatın mikro-faşizan ağlarını kurması gerekir. İktidar, bir tahakküme dönüşebilmek için gündelik hayata içkin ve üretken iktidar ilişkilerinin yatay ağlarında peydahlanan mikro-ilişkisel bir örgüye ihtiyaç duymaktadır. Bu Felix Guattari’nin ifadesiyle “ne kadar minyatürleştirilmişse o ölçüde tiranlaşmış” bir iktidar biçimidir (2014, s. 108). Bu sebepten Foucault’nun hatırlattığı gibi “iktidarın aşağıdan yukarıya giden bir analizini yapmak gerekir” (2011b, s. 107). Çünkü artık iktidar, uhrevi özellikler atfedilen bir monarkın ya da despotun bedensel varlığına gönderme yapan teolojik rabitalarını yitirmiş ve “materyalistleşmiştir” (Foucault, 2011a, s. 153). Bu materyalistleşme, iktidarın XVIII. yüzyılda gerçekleştirdiği beden keşfidir (Foucault 2007, s. 23). İktidar artık ona sahip bir fail olarak monarkın ya da despotun eliyle uygulanmaz. İktidar, bedenlerin içinden geçerek onları bireyleştirmekte ve böylelikle bedenler aracılığıyla uygulanmaktadır. Bedeni, belirli bilgi-iktidar şebekelerinin “hakikat oyunları”² (*jeux*

² Michel Foucault’nun “hakikat oyunları” ya da “doğruluk oyunları” şeklinde çevirebileceğimiz kavramsallaştırma girişimi, belirli tarihsel anlarda bilgi-iktidar şebekelerinin oluşumu için zaruri bir şekilde ortaya çıkan hakikat söylemlerinin yürürlüğe soktuğu “doğru sözceleri yanlış sözcelerden ayırt etmeye yarayan mekanizmalar ve merciler ile doğru ve yanlışın teyit edilme yolları, hakikatin

de vérité) (Foucault, 2011a, s. 222) sonucunda somutlaşan bir iktidar etkisi olarak normlara göre suçlu, deli, sapık, hasta gibi sabit kimliklere sahip olmaya zorlamaktadır. Bedenin bir kimlik/özdeşlik etrafındaki sabitliği, Foucault için iktidarı dayanılmaz kılan temel özellik belki de budur. İktidarın söz konusu edeceğimiz sabitleştirici etkilerine karşı Foucault, çeşitliliği ve farklılaşmayı merkeze koyan çoğulcu bir etikle mücadeleyi perçinleme hedefinde olmuş ve tüm çalışmalarını bu *ethosun* izleği peşinde vermiştir.

Bir anlamda ahlakçıyım. İnsanın varoluşunun görevlerinden ve anlamlarından bir tanesinin –ki insanın özgürlüğü de tam burada oluşur- hiçbir şeyi asla kesin, dokunulmaz, aşık, hareketsiz olarak kabul etmemek olduğumu düşündüğüm ölçüde bir ahlakçıyım. Hiçbir gerçek bize kesin ve insanlık dışı bir yasa buyurmamalıdır. Bu ölçüde, karşı çıkmak zorunda olduğumuz şey, bir yönetim tipinin ya da sosyal bir grubun bir diğeri üzerinde sadece dar anlamıyla anlaşılmiş iktidarı değil, bütün iktidar biçimleridir; bu, diğerleri arasında yalnızca bir unsurdur. Bize gerçek olarak, doğru olarak, iyi olarak sunulan şeyi aslında hareketsiz ve dokunulmaz kılmaya eğilimli olan her şeye “iktidar” adını veriyorum. (Foucault, 2017, s. 127-128)

Foucault için bir insanın diğere uyguladığı en mikro düzeydeki iktidarda bile kaçınılmaz olmayan ancak daha çok “hoş görülemez” olarak tanımladığı mutlak anlamda belirleyici bir etkiye doğru ilerleyen potansiyel bir “tehlike” söz konusudur (2011b, s. 298). Bu nesneleştirici ve sabitleştirici bir iktidarın hoş görülemezliği. Deleuze için Foucault’nun bedeninde oldukça yoğun bir şekilde hissettiği iktidarın hoş görülemezliği temelde bir adaletsizlikten çok onu “hiç kimsenin görememesinden, algılanamaz olmasından” kaynaklanmaktaydı (2009, s. 286). Ancak Foucault görmekteydi. Ayna karşısında sabitlenen bedenini “acımasız” bir “*topos*” (2014, s. 39) olarak tasvir eden Foucault, tam da iktidarın bedenler üzerinde icra ettiği görünmez olduğu kadar maddi, anatomik, sinaptik ve yaşamsal etkileri; bir öz-kimlik arayışına sevk eden bilgi-iktidar şebekelerinin hakikat üretimi talebiyle sabitlenen ve acımasız bir bedenselleşmeye bürünen etin üzerindeki hoş görülemezliği teşhir ve ilga etmek istemektedir. Bu sebepten Foucault’nun hedefi, iktidarın bir sorunsal olarak ürettiği hakikat aracılığıyla bedenleri sürekli bir kimlik/özdeşlik etrafında konsolide eden kurucu etkilerden sıyrılarak bedeni söylem-öncesi bir zenginliğe ve mümkün potansiyel açıklık anlamında bir dışarıya yeniden

edinilmesinde tercih edilen teknikler ile prosedürler” bütünü olarak özetlenebilir (2011b, s. 50). Bu oyunlar, “doğru kabul edilenleri söylemekle yükümlü olanların statüsü”nü belirleme eğiliminde olduğu için bir iktidar etkisinden ayrı düşünülemez (Foucault, 2011b, s. 50).

açarak kendilik ve hakikat arasında bir yaratım ilişkisi kurabilmektir. Bir normda ifade bulan ve sorunsal olarak hakikatin üretimini bedenlerden talep ederek onları normal ya da anormal olarak aynı hakikat rejiminin sınırını tesis eden bir özdeşliğin dahil eden iktidar ilişkilerine karşı Foucault “olduğumuz şeyi reddetmek” üzerine kurulu bir *ethos*’tan bahsetmektedir (2011a, s. 68). İktidarın hakikat rejimine karşı bir kinik militan gibi kendiliğin yaratımı olan hakikati söyleyebilme cesaretini göstermeye dayalı bir etik pratiğe inanmaktadır. Diogenes’in İskender’e karşı gösterdiği cesareti yeniden tesis edebilecek radikal bir etik-politik hatta gönderme yapmaktadır. Kendi yaşamlarımızı bir sanat eserine dönüştürerek iktidarı henüz karşılaşmadığı bir tekillikle yüz yüze bırakmayı hedeflemektedir. Foucault’daki bu etik-politik hattın zaruretini kavramak için öncelikle iktidarın kurucu etkileriyle yüzleşmek ise kaçınılmaz olacaktır.

2.1 Baskıcı Hipotezin Ötesinde: Kralın Kellesini Uçurmak

Michel Foucault, *Collège de France*’da verdiği “*İki Ders*” (2011b, 85-100) olarak metinleştirilmiş derslerin 7 Ocak 1976 tarihli ilk ayağında hukuksal başka bir deyişle liberal iktidar anlayışıyla Marksist iktidar anlayışı arasında bir yakınlık tespit eder. Bu yakınlık, iktidarı bir sözleşme hukuğunun sunduğu kavramsal harita içindeki ilişkilere benzer bir şekilde sahip olunabilen ya da devredilebilen bir mülk gibi “bütünüyle ya da kısmen başkasına aktarılabilecek ya da vazgeçilebilecek bir hak olarak” sözleşme biçimiyle ele alan bir “ekonomizm” şeklinde karşımıza çıkar (Foucault, 2011b, s. 95). Klasik politik teoride iktidar, her bireyin kendi üzerinde sahip olduğu ancak bir akit yoluyla bir egemene kısmen ya da bütünüyle devredilebildiği bir hak olarak görülür. Söz konusu olan klasik “Leviathan modeli”nde (2011b, s. 111) iktidar mübadele ilişkilerine benzer bir sözleşme ahlakıyla devredilebilen bir hak olarak söz konusudur. Öte yandan Marksizm için iktidar, özünde mülkiyet ilişkilerinin bir epifenomeni olarak Foucault’nun “ekonomik işlevsellik” (2011b, s. 95) olarak adlandırdığı bir bakış açısı içinde üretim araçlarının temellüküyle ortaya çıkan bir sınıf tahakkümüdür. Liberalizmde hukuki-sözleşmeci bir paradigm, Marksizmde ise bir ekonomik determinizm olarak karşımıza çıkan her iki perspektifin ortak yanı iktidarı ekonomiye nazaran ikincil kılan ve onu mal mülk sahipliğine benzer bir hakkın devir-teslimi şeklinde ya da bir hukuki üstyapı şeklinde

gören bir ekonomizmdir³. Bu ekonomizmin bir sonucu olarak her ikisi de iktidarı sahip olunan bir hukuki biçimlenme ya da verili mülkiyet ilişkilerinin korunması için temellük edilen bir organizasyon olarak devlet aygıtına öncelik vererek ele alma eğilimindedir. Öte yandan iktidarın ekonomik öncüllerden bağımsız bir analizi için elimizde çok fazla bir şey olmadığını ekleyen Foucault için iki farklı analiz mevcuttur (2011b, s. 99-100). İlki iktidarın temelde baskıcı bir şebeke olarak doğayı, içgüdüyü ya da herhangi bir toplumsal sınıfı bastırmaya dayanan ve belki de özellikle Wilhelm Reich’la birlikte somutluk kazanan bir ezme ve itaat ilişkisi olduğuna yönelik baskıcı bir hipotezdir. İkinci ise Karl Von Clausewitz’in çalışmalarıyla somutluk kazanan bir güç/savaş modelidir. Foucault tercihini dönüştürücü yorumlarla da olsa Clausewitz’in güçler arası bir ilişkiyi öngören savaş modelinden yana yapmıştır. Ancak öncelikle baskıcı hipotezin ekonomizmden malul siyasal kavrayışlara musallat olan yapısına da değinmek gerekir.

İktidarı hukuksal bir biçim, bir yasa koyucu “Hayır!” olarak düşünerek bu olumsuzlamanın merkezini belirlemeye yönelik bir analitik siyaset düşüncesi, Foucault için iktidarı aşikar olanın totolojisine dayanarak açıklamak ve onun kılcallaşp incelererek gündelik toplumsal ilişkilere sızan daha sinsi kipliklerini göz ardı etmek tehlikesinden muzdariptir. Ekonomizmden malul olan her türden teorik siyasal açılım, iktidarı kurucu bir hukuki sınırlandırma olarak onu uygulayanların sahip olduğu bir hak ve ona maruz kalanlarda yalnızca bastırılmak gibi olumsuz etkilere sahip bir sıfat gibi ele almaktadır. Bu perspektifte iktidara sahip olmak bu aşkın tözün yeryüzündeki sıfatı olmak gibidir. Pek çok modern siyaset felsefesi (Liberalizm, Sosyalizm, Anarşizm) iktidarı hukuk terimleriyle düşünmekten ve devlete verilen bir öncelikten sıyrılamamıştır. İktidarı hukuksal bir yasaklamanın öznesi olarak devlete ve bir monark varsayımına dayanarak ele alan bu gibi hukuki modellerde merkezi kişilik her zaman için kraldır. İktidarı kaçınılmaz bir şekilde krala odaklanan bu modellerde yani “yukarıdan aşağıya” doğru bir analizle anlamaya çalışan bu siyasal akımlar, iktidarın bir ilişki biçimi olarak edimselliği ve özneliğin gündelik yeniden-üretimi gibi konulara incelikli bir açıklama getiremez. İktidarı, Deleuze’ün ifadesiyle toplumsal saha dahilinde bir “lokalizasyon postülası” olarak devlete indirgeyen bir perspektif söz konusudur (2013a, s. 45). İktidarı teolojik bir

³ Foucault’nun bu çözümlemeyi Louis Althusser etkisinde gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Althusser’in ekonomizm izahatı ve eleştirileri için bkz: “*Reading Capital*” (2002, s. 111, 119, 138-9, 306).

aşkın düzlemde yani öncelikle devlette arayan ve kralın bedenine aşkın bir yasanın cismani eyleyicisi olarak gönderme yapan bu gibi perspektifler, iktidarı “idealist” bir düşünsel şemaya başvurarak açıklamaktadır⁴. Bu perspektifler, iktidarın öncelikle hakikat üreten ve bu hakikat üzerinden ilişkiyi düzenleyen doğasını gözden kaçırarak onu bir hukuki bir ilişkiye indirger. Ancak Foucault’nun hatırlatacağı gibi iktidar artık materyalistleşmiştir; onu uygulayanları ona maruz kalanlardan ayırt edebileceğimiz basit bir hiyerarşi değildir. “*Hapishanenin Doğuşu*”nda belirttiği gibi “iktidar görünüşte ne kadar az ‘bedensel’se, o kadar bilgince “fizik” olmaktadır” (Foucault, 2015a, s. 265). İktidar, onu hesaplı bir şekilde uygulayan sabit bir karar failini yani kendinden menkul bir özneyi imlememesi ölçüsünde öznesizleşerek bütün öznelere kurabilen yani hükmedenler kadar hükmedilenlerin de içinden geçen; ve yalnızca hükmedilenlerin de katılımıyla gerçeklik kazanabilen daha incelikli pratiklere kavuşmuştur. Siyasal teoriye musallat olan Kral imgesi, XVIII. yüzyıldan itibaren iktidarın keşfettiği daha akışkan ve görünmez rejimleri göz ardı ettiği gibi iktidar ilişkilerinin son derece karmaşık doğasını da oldukça basit dedüksiyonlara indirgeme tehlikesi taşımaktadır. “İşin özünde, çağ ve amaç farklılıklarına karşın, monarşi, iktidar temsiline musallat olmayı bırakmadı. Siyasal düşünce ve çözümleme alanında, kralın kellesi hala uçurulmadı” (Foucault, 2007, s. 67).

İktidarı bir kral imgesi olmaksızın düşünemeyen, yalnızca *Babanın Yasasında* somutlanan kurucu “Hayır”a, bir hukuki düzenlemenin sınırlarına ya da bir sınıfsal egemenliğin olumsuzlayıcı hiyerarşik doğasına gönderme yapmadan iktidarı çözümleyemeyen her türden siyasal perspektifin öncelikli sakıncası baskıcı hipotezden ileri gelen dedüksiyonların oldukça basit doğasıdır. Örneğin çocuk cinselliği ya da mastürbasyonunun neden bastırıldığı sorusuna verilecek Marksist bir yanıt, XVII. yüzyıldan itibaren burjuvazinin üretim araçlarının mülkiyeti üzerinden kurduğu sınıfsal tahakkümün ihtiyaç duyduğu bir üretim gücünü karşılamak için emek gücünün böylesi aktivitelerle israf edilmesinin kabul edilemezliği olacaktır. Öte yanda delilik ve kapatılma için de aynı açıklamanın tekrar edilmesi mümkündür. Burjuva sınıf egemenliğiyle ortaya çıkan bir endüstriyel üretim akışının içinde deli istihdam edilemez bir toplumsal cüruflar olarak işlevsizdir. Foucault için “dedüksiyon yapmak her zaman çok kolaydır”; tam olarak bu sebepten ondan kaçınmak gerekir

⁴ Foucault’nun iktidarın idealist-olmayan bir analizini gerçekleştirdiğini belirten François Ewald’ın analizlerine dair bilgi için bkz: *Michel Foucault’da İktidar ve Direnme Odakları* (Akay, 2016, s. 184-5)

(2011b, s. 107). İktidarı baskı terimleriyle açıklamak tıpkı bu dedüksiyonlarda olduğu gibi son derece kolaydır. İktidarla ilişkimizi bir hükümrana itaat üzerinden düşünmek, onun oldukça karmaşık ve bizim iştirak edişimizi gerektiren ilişkiler örgüsünü göz ardı etmek demektir. İktidarı ulu bir “Hayır” olarak düşünmek onu fazlasıyla hafife almaktır. İktidarın hareketi, söylem-öncesi bir saflığı ya da yasa öncesi bir içgüdüğü bastıran ve kültürel canlılara dönüşmemiz için zorunlu bir kökensel bastırma olarak sunulmak suretiyle tersinden olumlanan kurucu bir olumsuzlama hareketi değildir. Bu iktidara göre mutlak dışsal bir öze gönderme yapan fazlasıyla romantik bir öznellik görüşünün perspektifi olacaktır. Aksine gerçekliğin üretildiği katmanlara bakacak olursak iktidarın bir baskı olarak belirebilmesi için bile öncelikle bir hakikat üretmesi gerektiği aşikar olacaktır. Yani bir olumsuzlama olarak belirebilmesi için bile öncelikli bir olumlu hareketi yani hakikat üretimiyle kurucu bir etkiyi tertiplemesi gerekir. Her halükarda iktidar bastırıyorsa eğer ilkin bir hakikat üretmek zorundadır; bir hukuki sınırlandırma prosedürü olarak karşımıza çıkıyorsa öncelikle bir hakikat üretimini talep etmek yani olumlu kipliklerde öznelğin gündelik üretimine sızması gerekmektedir. İktidarla sıklıkla bir tahakküm olgusu olarak karşılaşıyorsak eğer bu dinamik ve sabitlenemez bir ilişki olarak iktidarın asgari ya da azami ölçütlerde ancak asla *ad infinitum* olmayan bir sabitliğe kavuşması sebebiyledir. Foucault şu soruyu yöneltir: “Eğer iktidar baskıcı yönünden başka hiçbir özellik taşımasaydı, eğer “Hayır!” demekten başka hiçbir şey yapmıyor olsaydı, ona gerçekten hep boyun eğileceğini düşünebilir misiniz?” (2011b, s. 69-70).

Bu takdirde iktidarı baskıcı hipoteze dayanmayan bir perspektiften hareketle incelemek; onu bir ilişki kipliği olarak kavramak nasıl bir modele gönderme yapacaktır? Bu model, iktidar ilişkilerinin görünürdeki tüm hukuki biçimlenişlere rağmen ya da zaman zaman sabit iktidar biçimlerinin oluşumuyla bir sözde “sivil barış” olarak olsa bile sürmekte olan bir savaşın tezahürü olduğudur. Foucault için “bu hipotezde siyasi iktidarın rolü”, bir çarpışma ve direniş olarak toplumsalın içkin ağlarında süregelen “sessiz savaş” durumunu “sürekli olarak yeniden kaydetmek olacaktır” (2011b, s. 97). Bu hipotezden çıkan en temel sonuç, etkin bir mücadele alanı olarak politikayı, liberallerin öğütlediği ve sivil toplumcu ya da sendikal hareketlerin farkında olmadan yeniden-ürettiği gibi bir hak ve hukuk retoriğiyle ilişkisiz bir şekilde güç ve savaş terimleriyle düşünmenin zaruretidir. Foucault,

Clausewitz'in savaşın başka araçlarla sürdürülen bir siyaset olduğuna yönelik söylemini tersine çevirecek ve "siyaset başka araçlarla sürdürülen bir savaştır" diyecektir (2011b, s. 97). Ancak politikayı sürmekte olan bir savaş durumu, siyasi iktidarı da bu mücadelede beliren geçici sabitliklerin onaylandığı bir ilişkiler şebekesi olarak sunarken ortaya çıkabilecek yanlış anlaşılmaları önlemek gerekir. Bu yanlış anlaşılmalar genellikle savaş ve mücadelenin toplumu ortadan ikiye bölen, ayırık, kendi içinde homojen, verili ve konsolide toplumsal kesimler, sınıflar ya da özneler arasında olduğuna yöneliktir. Bu savaş ilişkisi basitçe biri fail biri madun, biri egemen biri ezilen olarak sabit ve verili özneler arasındaki bir olumsuzlamanın olumsuzlamasıyla nihai senteze varacak bir diyalektik ilişki değildir. İktidar ilişkisi karşılıklı bir ilişkidir; ancak özneler arasındaki bir güç dengesizliğiyle sürekli dönüşen ve oluşturduğu sabit dengeleri dinamik bir şekilde kararsızlaştıran olumlu yani öznelliğin hakikatini oluşturma yönünde kurucu ilişkidir. Foucault'nun belirttiği gibi "karşılıklı bir ilişki" kaçınılmaz olarak "diyalektik bir ilişki değildir" (2011b, s. 186). İktidardan bahsettiğimizde her zaman için bir kadir-i mutlak özne arayan bakış altında iktidar ilişkisinin öznelliğin kuruluşunu ifade eden olumlu bir süreç olarak öznesiz ve dinamik doğasını kavrayamamış bir perspektiften maluldür. Toplumdaki bütün özneler arasındaki yatay bir ağda beliren akışkan bir topolojide somutluk kazanan devingen ve dinamik iktidar korelasyonları, Foucault'nun hatırlatacağı üzere "hem kastidir hem de öznel değildir" (2007, s. 70). Nihai anlamda belirleyici olmayan daima bir direnişle ilintili olan failliğin sabit bir karar öznesine gönderme yapmayan kastiliği herkesin herkesle sürekli savaşıdır. "... ben herkesin herkese karşı olduğunu söyleyeceğim. Mücadelenin, biri proletarya, diğeri burjuvazi olmak üzere baştan verili özneleri yoktur. Kim kime karşı savaşıır?. Hepimiz birbirimizle savaşıyoruz. Ve her birimizin içinde, daima içimizdeki başka bir şeyle savaşıyan bir şeyler vardır" (Foucault, 2011b, s. 133).

Kurumların ve düzenin motoru savaştır: barış, en küçük çarkında bile, gizliden gizliye savaşıır. Başka deyişle savaşı barışın ardında deşifre etmek gerekir: savaş, bizzat barışın şifresidir. Dolayısıyla bizler birbirimize karşı savaş içindeyiz; bir savaş hattı, sürekli ve süregelen biçimde bütün topluma siner ve bizleri bir safa ya da öbürüne konumlayan bu cephe. Tarafsız özne yoktur. Zorunlu olarak birisinin düşmanıdır. (Foucault, 2015b, s. 62)

Eğer devlet yapılanması bedenler üzerinde kalıcı ve mutlak anlamda belirleyici bir görünüme kavuştuysa bu durum, toplumsalı katetmekte olan herkesin herkesle

sürekli savaşının pek çok farklı mikro-iktidar şebekesiyle bir sürekli devletleşmeye imkan sağlaması sebebiyledir. Devletin halk kitlesine yönelttiği baskıcı türden her yaptırım ya da büyük homojen bir toplumsal kütlenin bir diğer toplumsal kütle üzerindeki hoş görülemez tahakkümü, iktidar ilişkilerinin yatay örgüsünü oluşturan bu sürekli savaş halinde peydahlanan devlet-biçimli bir senkronizasyon sayesinde. Dikey bir hareketin belirebilmesinin önceliği her zaman için yatay bir ilişkiselliğin imkan sağladığı bir gündelik hayata içrek faşizmin mikro ağıdır. Foucault'nun kastettiği “yukarıdan aşağıya bir hareket olabilmesi için aynı zamanda aşağıdan yukarıya bir hareketliliğin de olması gerektiği[dir]” (2011b, s. 125). İktidar, sınıfsal konumu itibariyle ona sahip olmayan ya da onu bir devir-teslim hareketiyle bir egemene devreden tebanın üzerinde yani bir homojen kitleden diğerine uygulanan basit bir baskılama ilişkisi değildir. İktidar ondan mahrum olanların maruz kaldığı somut yahut simgesel şiddet değildir; iktidar ondan mahrum olanları “kuşatmakta, onların içinden ve onların uzantısından geçmekte” yani “egemen olunanlardan destek almaktadır” (Foucault, 2015a, s. 64). Foucault için “iktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır” (2012a, s. 70). Tüm toplumu kateden iktidar ilişkilerinin bir kurumu, merkezi ya da olguyu çıkış noktası kabul eden hipotezlerle kavranması imkansızdır. İktidar “yerini bulamayacağımız, nerede olduğu sabit bir şekilde belli olmayan ve hep oynak ilişkiler”den müteşekkildir (Akay, 2016, s. 12). Bu sebepten “ne bir devlet formu ne de bir kurum formuna bağlı kalabilmektedir” (Akay, 2016, s. 12).

Foucault'nun bu özgün katkısıyla egemenin nasıl hiyerarşinin tepesinde bulunduğunu sormak yerine “öznelerin nasıl beden, güç, enerji, madde, arzu, düşünce çokluğundan hareketle gitgide ilerleyen bir şekilde, gerçekten, maddi olarak kurulduğunu” sormanın önemi fark edilmiştir (2011b, s. 105). Foucault, siyasal teoriye musallat olan “Kralın kellesini uçurmuş” ve iktidarı “hükümlerlik ile itaat yerine tahakküm ve tabi kılma” üzerinden incelememizi sağlayacak işlevsel bir analitik geliştirmiştir (2011b, s. 104). Bu, iktidarı bir Krala gönderme yapmaksızın öznesiz ve kurucu bir süreç olarak inceldiği ve bağlamlara göre tekil farklılıklar arz ettiği yerde kavramamızı sağlayan farklı bir analizdir.

Önemli olan, hakikatin üretimi olarak iktidarın materyalist bir analizidir. İktidarın materyalistleşerek ilişkilerimize içkin hale gelip oldukça aşikar olmasına rağmen

görünmezleşmesi; onun söylem aracılığıyla bedeni bir bilgi nesnesi olarak kurup bir hakikat üretimi talep eder şekilde nesneleştirilen ve söylemsel-olmayan gayet maddi pratikler ve talimlerle bedenleri belirli bireyleşme biçimlerine yönlendiren teknolojik bir modele geçmesinden kaynaklanır.

2.2 Teknoloji Olarak İktidar: Bedenin Hapishanesi Olan Ruh

Baskıcı hipotezin epistemolojik kaynaklarına olduğu kadar bastırıldığımızı düşünmeye yönelik obsesyonumuzun tarihsel kaynaklarını da anlamaya çalışan Foucault “*İktidarın Halkaları*” olarak metinleştirilmiş bir konferansında, özellikle Emile Durkheim’den Claude Levi-Strauss’a kadar giden bir çizgide etnolojinin Batılı olmayan toplumlarda iktidarı anlamak için kuralcı bir yasaklayıcı etnolojik temel bulmaya yönelik çabasına dikkat çeker (2011a, s. 140-153). Batılı olmayan toplumlarda iktidarın yasaklayıcı bir etnolojik kural olarak ensest yasasına bağlanmasına karşın Batı, kendi iktidar mekanizmalarını her zaman için hukuki bir “yapmamalısın!” buyruğuna dayanarak ele alma eğiliminde olmuştur. Foucault için Batının kendi özgüllüğünde hukuki sınırlandırmayı bulmasının nedeni feodal iktidarla monarşik iktidar arasındaki mücadelenin tarihsel galibi olarak monarşinin hukuki kurumsallaşmaya dayanmasıydı. Monarşik iktidar olarak devlet iktidarı hukukta temsil edilmekteydi. Öte yandan burjuvazinin kendi egemenlik koşullarını oluşturma sürecinde de monarşik bir icat olan hukukun iktidarı bir hak gibi devir-teslim süreçlerine göre kodlayan perspektifi, bu kez tersinden bir toplumsal gövdenin, kolektif olduğu iddia edilen bir hükümler olarak sivil toplumun eline geçen bir sözleşme ilişkisi olarak karşımıza çıkmaktaydı. Tıpkı monarşinin hukukta temsil edilmesi gibi burjuvazi de kendi egemenliğini hukuk aracılığıyla temsil etmeyi seçmiştir. Ancak hukuk, bu süreçlerde teorik bir düzeyde etkili olsa da her zaman için bir temsil olmaktan öteye gidememiştir. Foucault için “iktidarın temsil edilmesinin” analizinin ötesinde bir analize “iktidarın gerçek işleyişinin analizine girişmek istiyorsak” bu hukuki-söylemsel iktidar modelinden nihai bir kopuş gerçekleştirmemiz zaruridir (2011a, s. 144).

Foucault için XVIII. yüzyıl “iktidarın toplumsal beden içinde –toplumsal bedenin üstünde değil- işleyişinin deyim yerindeyse sinaptik bir rejimini keşfet[miştir]” (2007, s. 23). Bu artık aşkın bir yasanın yeniden tesisini sağlayan Kralın arz-ı endam edilişiyle nesne olarak bedenleri damgaladığı bir ayinsel iktidar değil; daha çok

bedenlerin içinden geçerek içkin ağlardaki bir işlevle bedenleri biçimlendiren onlara belirli öznellik kiplerini dayatan “semio-teknik” (Foucault, 2015a, s. 153) bir iktidardır.

Pek ilkel olmayan bir Marksizmin ruhuna bir kez daha uygun olarak, büyük keşfin, herkesin bildiği gibi, buhar makinesi olduğunu⁵ veya bu tip keşifler olduğunu söylemeye alışkınsınız. Doğru, bu çok önemliydi; ama onun kadar önemli ve son kertede ötekilerin işleyişinin koşulu olan bir dizi başka teknolojik keşif de oldu. Siyasi teknolojinin durumu budur; on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca iktidar biçimleri düzeyinde birçok şey icat edildi. (Foucault, 2011a, s. 149)

Toplumun pek çok farklı mikro-iktidar şebekesinde (okul, atölye, fabrika, hapishane, tımarhane, kışla) geçerli olmaya başlayan bedenin siyasal teknolojilerine yönelik olumlu ve kurucu bir dizi pratikle “hukuk” yerine “tekniği”, “yasa” yerine “normalleştirmeyi” ve “ceza” yerine “yönetimi” (Foucault, 2012a, s. 67) getiren semio-teknik iktidar aygıtı oldukça karmaşık ve bir o kadar da lokalizasyonu imkansız bir iktidar topolojisini harekete geçirdi. Bu tekniklerin inceliği merkezine aldığı bedeni bireyselleştirerek onda kurucu ve tabi kılma anlamında özneleştirici etkiler bırakmasıydı. Foucault için iktidarın teknoloji temelli analizi, toplumu pek çok farklı iktidar odağının yan yana gelişi ve heterojen ilişkilere girmesi ile yer yer hiyerarşikleşebilen “farklı iktidarlardan bir takımada” (2011a, s. 145) şeklinde görmeyi gerektirmekteydi. Bütün bu iktidarların devlette ya da üretim araçlarının mülkiyetinde yerleşikleşmiş kökensel bir üst-iktidardan doğmadığını belirten Foucault, tam aksine misalen bir üst-iktidar olarak devlet birliğinin böylesi yerel iktidar mercilerine göre ikincil bir etki olduğunu da ekler (2011a, s. 145-146). Bu sebepten iktidarı özünde hukuki bir üstyapı olarak devlete öncelik vererek ele alan her türden analiz burjuva egemenlik teorisi dahilinde kalır. Bilhassa kaba bir Marksizmde rastladığımız bu hata, Foucault için aslen “Marx’ı Rousseaulaştırmak” ve onu “burjuva ve hukuksal iktidar teorisine yeniden dahil etmektedir” (2011a, s. 147). Foucault, bu hukuki tarzın dışına çıkarak monarşik iktidarın ötesinde ve Kralın kudretinin çok daha ilerisinde bir tabiyet/özneleştirme sağlayan “atomik” (2011a, s. 148) bir iktidar biçiminin ortaya çıkışına dikkat çekmekteydi. Artık geniş halk

⁵ Marx, “*Kapital*”de şunları yazar: ... ilk defa olarak Watt'ın ikinci ve "çift etkili" denilen buhar makinesi ile kendi hareket gücünü kömür ve sudan gene kendisi sağlayan, gücü insanın kontrolü altında bulunan, taşınabilir ve taşınmaya araçlık edebilir, su çarkı gibi taşralı değil şehirli olan, üretim araçlarının şehirlerde toplanmasına imkân veren, bunları su çarkının yaptığı gibi taşranın farklı yerlerine dağıtmayan, teknolojik uygulama ve kullanım bakımından her yere yatkın, bulunduğu yerin yerel koşullarının görece az etkisinde kalan bir ilk motor bulunmuş oluyordu. (2011, s. 363)

kitleleri üzerinde Tanrı'nın gölgesi olarak Kralın bedenine atıfla tesis edilen ve evrensellik iddiası taşıyan aşkın bir iktidardan “her bireyin kendi başına, gövde içinde, davranışları içinde denetlenebileceği sürekli, atomik ve bireyleştirici bir iktidara” (Foucault, 2011a, s. 148) içkin ilişki kiplikleriyle bedeni saran ve onu bir tabiyete zorlayan görünmez olduğunca maddileşen bir iktidara geçiş söz konusuydu. Krallık iktidarı her ne kadar tüm toplumsal akışları üst-kodlayarak kendi bedeniyle tüm içkin ilişkileri damgalayan bir iktidar olarak belirse dahi boşlukları olan bir iktidardı. İktidar ağının gözenekleri çok sıkı değildi. Her daim ondan kaçan bir şey bulmak mümkündü. Kralın bedeni “kesintisiz bir gözetim altında tutmayı sağlayamadığı için” (Foucault, 2015a, s. 104) doğrudan bireyler üzerinde etkilere sahip olmayan daha çok kitle üzerindeki hiyerarşiyi yeniden tesis eden, yani ayinsel cezalandırma törenleriyle tebanın bütünselliğini yeniden perçinleme üzerine kurulu bir iktidardı. Pekala, ağın gözeneklerini sıkılaştırmak nasıl mümkün olacaktı? Foucault 1977 yılında gerçekleştirdiği “*İktidarın Gözü*” isimli röportajında pek çok aydınlanma düşünürünü etkilemiş bir “şeffaf bir toplum” düşünden bahseder (2007, s. 91). Foucault'nun “Rousseaucü düş” olarak tanımladığı bu tahayyül, hiçbir toplumsal karanlık bölgenin kalmadığı, mahremiyeti ve anomaliyi hatırlatan hiçbir gizliliğin ve düzensizliğin var olmadığı; kamuoyu adı altında “herkesin bulunduğu noktadan tüm toplumu” gözetleyebildiği mutlak bir toplumsal apaçıklık düzenine geçtiğimizi müjdelemektedir (2007, s. 91). İlkin oldukça masum duran bu tahayyül, aslında herkesin herkesin gözetmenine ve belki de her şeyden önemlisi belirli bilgi-iktidar mercilerinin hakikat üretimini talep eden prosedürel süreçlerle bedeni nesneleştirilmesi sonucu ortaya çıkan bir öz-kimlik yanılsamasıyla bireyin doğrudan kendi bedeninin gözetmenine dönüşmesine sebebiyet veren yeni bir iktidar biçiminin doğuşudur. Foucault için “özgürlükleri keşfeden "Aydınlanma Çağı", Maurice Blanchot'nun da belirttiği gibi “disiplinleri de keşfetmiştir” (2015a, s. 325). Aydınlanmanın insan özgürlüğünü yok ettiğini savladığı, kendini aşkın bir kiplikte sunan teolojik iktidar yapılarını çözümlendiği epistemolojik sürecin sonucunda beliren bir insani özne motifi, bu kez iktidarın daha sinsî ve akışkan başka bir deyişle içkin-ontolojik bir formunu; bedenlerin içinden geçen hayaletimsi ve anonim bir kipliğini hortlatmıştır. Bu sebepten Jacques Derrida'nın farklı motivasyonlarla kaleme aldığı “*Marx'ın Hayaletleri*” (2007) eserinde yaptığına benzer bir şekilde Aydınlanma düşüncesi üzerinden iktidara dair “hortlakbilim” (*hauntology*) yapmak mümkündür. Çünkü Foucault'nun hatırlatacağı gibi Aydınlanmaya özgü pek çok düş,

iktidarın yeni siyasal teknolojilerinin keşfiyle el ele gider. Başka türlü söyleyecek olursak “Rousseaucu düş” kaçınılmaz bir şekilde Foucault’nun “disiplin” olarak tanımladığı yeni bir siyasal teknolojiye doğru ilerlemektedir (2011a, s. 148). Disiplin, boşlukları olan iktidar ağlarını atomik yani doğrudan bireyselleştirici etkilerle sıkılaştıran ve bedeni bütünselleştirici bir tebanın parçası olarak değil; doğrudan tekil bir odak olarak inceleyen bir iktidar biçimidir. “Fetheden” değil, bireyselleştiren bir iktidardır. Artık hiçbir beden onun kategorikleştiren gözünde nesneleşmeden ve boşlukları olmayan sıkı iktidar ağlarının eleğinden geçip bireyselleşmeden toplumsallaşamayacağı bir noktaya dek bu yeni siyasal semio- teknik makinenin parçasına dönüşür. Disiplinle birlikte “beden kendini, çok kesimli bir makinenin bir parçası olarak” oluşturmaya başlar (Foucault, 2015a, s. 247). Akay’ın da belirttiği “iktidar” her bedenin içinde çizgiselleşen “süngerimsi bir geçişliliğe sahip bir makinedir” (2016, s. 11) Toplumsal bir makinenin hem dışlisi hem de ham maddesi olarak, iktidarın hem eyleyicisi hem de nesnesi, hem faili hem de madunu olarak beden; iktidara tabidir ancak aynı zamanda iktidarın o olmadan işleyemeyeceği yegane şeydir. Disiplin öznenin bütün ikircikliliğini gözler önüne sermektedir. İktidar öznedeki paradoksal bir tarzda vuku bulur. Paradoks aynı zamanda çoktan ölü olmasına rağmen şimdiye musallat olan şeyin yani bir hayaletin özelliğidir. Bu iktidarın varolmadığını değil; daha çok hayaletimsi bir ruh gibi bireylerin içinden geçtiğini göstermektedir. Bedende bulunduğu varsayılan bir ruh değil; bedene söylemsel ve maddi pratiklerle musallat olan ve onu ele geçiren, bireyi kuşatarak içinden geçen yani “bedenin hapisanesi olan ruh” (Foucault, 2015a, s. 68) olarak iktidar artık bir Kralın Tanrı’ya referans olan yüzü olarak değil; anonim bir ilişkiler ağında hepimizin bedenini saran hayaletimsi bir ruh olarak karşımıza çıkar. Tanrı ölmüştür; ancak daha çok bir hayalete dönüşmek, sanki hortlamak için ölmüş gibidir. Hayaletler musallat olduğu bedende dönüşümler yaratır. Bu ruh (*l’incorporel*) atfedildiği, çepeçevre sardığı bedenlerde dönüşümler yaratmakta, yani tabi kılmakta/özneleştirmektedir. Bireyselleştirdikçe anonimleşen ve anonimleştikçe daha güçlü bireyselleştirme etkileri gösteren bu hayaletimsi ruh, anonim olması itibarıyla hem herkese ait hem de bedenleri durmaksızın homojen ve ayrık kategorileri yerleştirip bireyselleştirmesi ölçüsünde hiç kimseye aittir. İktidar hayaletimsidir; çünkü “daha anonim ve işlevsel” hale gelerek bedenleri çok daha güçlü bir bireyselleşme eğilimine soktuğunu keşfetmiştir (Foucault, 2015, s. 285). Aydınlanmanın özgürlüğü keşfettiğini düşündüğü yerde hortlayan bu iktidar

disiplindir. Özetle “Rousseau’nun lirizmi” iktidarın oldukça anonim ve işlevsel bir tarzını keşfeden “[Jeremy] Bentham’ın takıntısına” dönüşür⁶ (Foucault, 2007, s. 92).

“*Hapishanenin Doğuşu*” eserinde Foucault, Klasik çağ ve sonrasında cezalandırma prosedürlerinde gerçekleşen radikal bir dönüşüme odaklanmıştı. Krallık iktidarında “azap çektirme” (2015a, s. 47) olarak iktidarın bedenler üzerinde icra ettiği şiddetli, ayinsel ve oldukça masraflı bir iktidar ekonomisinden kopuş, Foucault’nun dikkat çekmek istediği gibi iktidarın politik-ekonomisinde belirgin bir değişimle sonuçlanmıştır. Bu artık cezalandırmadan Kralın intikamı olarak bedenlere çektirilen azabın gösterisiyle tebayı yeniden hükümlanlık hiyerarşisine itaate zorlayan bir dizi ayinsel işkence pratiğini anlayan bir iktidardan kopuştur. Aksine cezalandırmayı prosedürleştirerek adaletin tesisi, toplumun savunulması, beden terbiyesi gibi süreçlere odaklayan semio-teknik bir iktidar doğmaktadır. Foucault için Krallık iktidarının suçlunun bedenini oldukça acımasız prosedürlerle paramparça edene gerçekleştirdiği işkence pratiği, “herkesi hükümdarın suçlunun bedeni üzerindeki sınır tanımayan varlığı konusunda hassas hale getirmeyi” amaçlamaktaydı (2015a, s. 94). Bu işkence pratiği adaleti değil; “iktidarı yeniden işler kılmayı” (Foucault, 2015a, s. 94) hedefleyen; bedenin inceliklerini biçimlendirmekten ziyade yaşam üzerindeki mutlak ve olumsuz iktidarını yeniden perçinlemeyi amaçlayan bir gösteri olarak vuku buluyordu. Bu iktidarın cezalandırma prosedürü katı cezalar olarak vuku buluyorsa eğer bunun nedeni “etkisini yalnızca beden üzerinde” ve doğrudan “fizik dışı vurumlarla” gösteren; tebayı bir göz dağı vermek için “insanların her birinde derin bir iz bırakmak” zorunda olan bir iktidar olmasındandır (Foucault, 2015, s. 94). Bu iktidar modelinde suç, topluma yöneltilmiş bir tehdit olmaktan ziyade doğrudan krala yönelik bir “husumet” (Foucault, 2015, s. 104) şeklinde ele alınmaktaydı. Bu sebepten cezalandırma “üst-iktidar olma gerçeğini gözler önüne ayinsel olarak sererek” suçlunun yaşamı üzerindeki olumsuz iktidarını uygulayan Kralın intikamı şeklinde karşımıza çıkmaktaydı (Foucault, 2015a, s. 105).

Bunun yerine özellikle XVII. yüzyılda giderek daha fazla etkinlik alanı kazanmaya ve kurumsallaşmaya başlayan reformcu diyebileceğimiz ceza pratikleri iktidarın adeta sinaptik ve oldukça etkili bir formunu icat etmiştir. Suç, artık bir Kralın mutlak iktidarına karşı bir husumet olarak değil; toplumsal bedene yönelik bir saldırı olarak

⁶ Bentham, ilerleyen kısımlarda ele alacağımız “*Panopticon*” modelinin mucididir.

ele alınmaktadır. Suçlunun bedenini ayinsel bir vahşet gösterisiyle yok ederek bedeni hükümlanlık hiyerarşisi altındaki bir tebayla yeniden perçinleyen hükümlanlık modelinde bir iktidardan, bedenleri teker teker kendi tekilliğinde ele alan ve onu belirli hakikat söylemleri ve maddi pratiklerin odak noktası kılarak kategorize ederek uysallaştırmayı planlayan pro-aktif bir iktidar modeline geçiş söz konusudur. Bu artık “geçmiş saldırıyı değil de, gelecekteki düzensizliği hedeflemek” üzerine kurulu bir iktidardır (Foucault, 2015a, s. 152). Kralın intikam olarak hukukuna değil; oluşmaya başlayan rasyonel bir hikmet-i hükümetle birlikte toplumdaki iktidar ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan kurumlara ve bu kurumlardaki normalleştirici prosedürlere bel bağlayan bu iktidar, bedenler üzerinde davranışların en önemsiz mikrolojisine varana dek uygulanan incelikli bir siyasal “ortopedi” (Foucault, 2015a, s. 202) keşfetmiştir. Foucault’nun ifadesiyle bir “anatomo-siyaset” (2011a, s. 151) olarak beliren bu disiplinci iktidar, bedeni en ince ayrıntıya dek inceleyerek ona bir biçim veren “faal beden üzerinde sonsuza kadar bölünebilen bir iktidar”dır (Foucault, 2015a, s. 121). Bu iktidar, bedenleri bir norm etrafında düzenleyerek bireyselleştirmekte ve sürekli bir denetimin nesnesi haline getirmektedir. Okul, hastane, hapisane, tımarhane ve fabrika gibi modern kurumlarda somutluk kazanan bu iktidarla birlikte “anatomi üzerinde oynayarak azap çektiren celladın yerini koskoca bir teknisyenler ordusu almıştır” (Foucault, 2015a, s. 43). Temel işlevi bastırmak olmayan daha ziyade bedeni kapitalistik ilişkilere, toplumsal iş bölümüne, gündelik hayatın normatif akışlarına hazırlamak ve cezalandırmayla dahi olsa bedeni yeniden uysallaştırmayı hedefleyen bu iktidar, temelde üretken bir iktidardır. Bedenleri belirli kurumların dayattığı normlara göre düzenleyip belirli talim-terbiye süreçlerinde sürekli denetleyerek biçimlendirmek ve bireylerde bir öz-disiplin yaratmak bu yeni iktidarın temel amacıdır. Disiplinci sürecin odak noktası haline gelen beden, budanmayı bekleyen bir ağaç gibiydi. “Disipline yönelik kurumlar, adeta bir hal ve gidiş mikroskobu olarak işleyen bir mekanizma salgılamalardır; bunların gerçekleştirdikleri ince ve analitik bölmeler, insanların etrafında bir gözlem, kayıt ve terbiye aygıtı oluşturmuşlardır” (Foucault, 2015a, s. 260).

Bedeni her türden disipliner kurumda geçerli olan gözetim yoluyla her an denetleyen, onun anatomisi üzerinde bireyselleştirme bağlamında kalıcı ve kurucu etkiler bırakan, onu belirli kategorilere göre tasnif ederek türdeşleştiren, en önemsiz

jestlerine dek bedeninin tüm ifadelerini düzenleyen bu iktidar hiyerarşikleştirmekte ve bedeni toplumsal üretimin çarklarına uygun hale getirmekteydi. Yani “tek kelimeyle normalleştirmekte”ydi (Foucault, 2015a, s. 272). Artık her beden normlara göre düzenlenecek, özelliklerine göre tasnif edilerek hiyerarşikleştirilecek; yeniden normalleştirmek amacıyla cezalandırılıp anormal olarak saptanan özellikleri disiplin altına alınamadığı müddetçe dışlanarak ve kapatılmaya maruz bırakılacaktır.

Foucault'nun belirttiği gibi reformcuların “darağacı despotluğuna karşı geçerlilik kazandırdıkları “insan” da bir ölçü-insan’dır: ama nesnelerin değil de, iktidarın ölçüsü” olarak insandır (2015a, s. 127). Hümanizmin evrensel öznesi, böylesi bir ölçü-insan olarak yeni ve çok daha incelikli bir iktidar biçimini içselleştirmiş normal insanın tanınabilirlik kıstası olacaktır. Bu ölçü-insan, Batılı, standartlaştırılmış bir dili konuşan, toplumsal işbölümünde istihdam edilmiş, bedensel ve akli sağlığı yerinde, uyumlu, beyaz, cinsiyetlendirilmiş prototip bir öznedir. XIV. yüzyıla dek ahşaba biçim veren bir marangoz gönyesi anlamında kullanılan “norm” kelimesi bu kez bedene biçim veren bir ölçü-insan olarak iktidarın prototip öznelik biçimine temsil olmaktadır. Bilgi-iktidar şebekeleri olarak kurumlarda maddi pratikler halinde bedenlere tatbik edilen ve belirli hakikat söylemlerinde somutlanan normal kabul edilmiş bireyselleşme kiplerinin öznesi olmaya zorlanan beden, disiplinci süreçlerle “hem üretken hem de tabi kılınmış” bir beden olarak “yararlı bir güç haline gelmektedir” (Foucault, 2015a, s. 63). Burada kapitalizmin üretim ilişkilerine uyumlulaştırma söz konusudur. Disiplinin ortaya çıkardığı gerçek, bedenlerin toplumsal süreçlere göre prototipleştirilmesi olarak normalleştirme süreçlerinin kapitalistik ilişkinin üretimine önceliğidir. Kapitalist ilişkinin üretimine önsel olan süreç, uyumlu öznelerin üretimidir. Disiplin pro-aktif bir iktidar kipliğidir. Foucault'nun ifadesiyle “disiplin birey imal etmektedir” (Foucault, 2015a, s. 256). Toplumsal üretime ham madde olan bu bedenleri kurumsal pratiklerle belirli bireyselleşme süreçlerine tabi kılan disiplin, bedenleri normları içselleştirene dek gözetleyip denetleyerek bireylerin kendi bedenlerindeki hareketlerin ekonomisini herhangi bir somut baskı olmadan kendi kendilerine düzenlemelerini ve toplumsal anlamda faydalı kılmalarını yani iktidarı içselleştirmelerini sağlar. Artık, “gerçek bir tabi olma durumu, hayali bir ilişkiden mekanik olarak doğmaktadır, öylesine ki, mahkûmu iyi davranmaya, deliyi sakın olmaya, işçiyi çalışmaya, okul çocuğunu

özenli olmaya, hastayı tedaviye uymaya zorlamak için güç kullanmaya gerek kalmamaktadır” (Foucault, 2015a s. 299).

Disipliner modelin cezalandırma, sınava tabi tutarak tasnif etme, gözetim yoluyla denetleme gibi pek çok talimle gerçekleştirdiği bu sürecin amacı bedenlerin toplumsal üretim çarklarının dışına sapma potansiyelini mümkün olduğunca azaltmaktır (Foucault, 2015a, s. 268). Disipliner aygıtlar olarak kurumları aşan ve onların içinden geçerek onları belirleyen ve bu kurumlara yer yer dönüştürücü reformlar kazandıran bütün bir iktidar ilişkileri yumağı olarak bir “iktidarın mikrofiziği” uyarınca gelişen bu yeni “iktidar diyagramını”⁷ kavramak için hapisanelerde somutlanan disiplinler cezalandırma süreçlerine biraz daha yakından bakmak gerekmektedir. Disipliner bir aygıt olarak hapisanelerde somutlanan cezalandırma prosedürleri, artık bir Kralın intikamını değil; adaletin tesisi olarak cezalandırmayı ve bedeni yeniden normalleştirmeyi hedeflemektedir. Artık suçlu beden, acı ekonomisini mümkün olduğunca yoğunlaştırmak için oluşturulmuş işkence pratiklerinin nesnesi olarak değil; bir tasarımın nesnesi olarak karşımıza

⁷ Charles Sanders Peirce’ün özgün semiyotik teorisinde mihenk taşı işlevi gören “diyagram” kavramı, gerek Foucault’nun gerekse Deleuze ve Guattari’nin teorik angajmanlarında önemli bir yer tutmaktaydı. Ancak kavrama yaklaşımları Peirce’ün öngördüğü bağlamın çok ötesinde geçmiştir. Bu sebepten Peirce’ü semiyotiğin zorlu patikaları yalnızca başka bir çalışmanın konusu olabilir. Ancak yine de bu çalışmada can alıcı bir konuma sahip olan diyagram kavramının Peirce için çok sayıda, dile indirgenemez ögenin oluşturduğu ilişkilere dair bir ikon olduğu söylenebilir. Peirce’ün semiyotik teorisi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz: <http://www.signosemio.com/peirce/index-en.asp>. Bilhassa Guattari için gösteren-gösterilen temelli, dil-merkezli semiyotik modelden kopuş gerçekleştirmek için başvuru kavram, Foucault tarafından 1971 yılında “*Hapishanenin Doğuşu*” eserinde kullanılmıştır (2015a, s. 302-303). Foucault’nun kavrama atfettiği anlam, hiçbir temsile indirgenemez iktidar ilişkilerinin tüm toplumsal sahaya yayılan dinamik mikrofiziğine dairdir. Deleuze’ün daha sonra belirteceği gibi Foucault’da diyagramlar “bütün toplumsal alanı kateden bir kartografi” olarak “bir soyut makinedir” (2013a, s. 54). Soyut makine bütün mevcut toplumsal formların ve somut oluşumların mümkün olmasını sağlayan formel-olmayan kuvvetler-arası sürekli bir ilişkidir. Bu Foucault’nun savaş modelinin topluma içkin sürekliliğine bir göndermedir. Ancak diyagram kavramının asıl önemi anlama dair semiyotik soruyu dilbilimden bağımsızlaştırmasıdır. Diyagram, anlam kategorisinin gösteren modeli yerine bir karşılaşma uzamında gerçekleşen bir olay olarak düşünülmesine olanak sağlar. Üst-kodlayıcı gösteren kategorisinin oluşturduğu piramidal yapı modeline karşı diyagram modeli yatay bir seriyel uzamdaki kuvvetler-arası kesişmelerin dinamizmine dairdir. Foucault bir analitik için “referans noktası büyük dil (langue) ve göstergeler modeli değil, savaş ve mücadele modeli olmalıdır” dediğinde Deleuze ve Guattari için diyagram modelinin temellerini atmıştır (2011b, s. 64). Diyagramdan bahsedildiğinde kastedilen semiyotik model, anlamlandırıcı olmaktan çok üretken, sabit olmaktan çok değişken, özdeşlik ve temsiliyete dair olmaktan çok farka dair bir modeldir. Gösteren anlamlandırmayla ilgiliyken diyagram bir fazlalık olarak üretimle ilgilidir. En az iki kuvvetin dinamik etkileşimiyle ortaya çıkan diyagramlar toplumsal ilişkilere dair temsili-olmayan ilişki ikonları olarak düşünülmelidir. Guattari daha sonra “diyagramatik etki” adını vereceği şeyin “göstermeyen semiyotikler”e dayalı yani dilsel-olmayan yaşamsal, estetik, toplumsal, matematiksel, makinesel, ve imgesel boyutların etkileşimi olduğunu söyleyecektir (1996, s. 152). Öyleyse toplumsal bağlamda diyagramların toplumsal ilişkilerin söylemselleştirilemez ve içkin anlamda belirleyici boyutu olduğunu yani tüm toplumu kateden iktidar ilişkilerinin genel bir matrisi, kuvvetler-arası ilişkilerin sürekli oluşu olduğu söylenebilir. “Tarihte ne kadar çok sosyal alan varsa bir o kadar da diyagram” bulunur (Deleuze, 2013a, s. 54).

çıkılmaktadır. İncelikle düzenlenmiş gözetim mekanizmalarıyla normalleştirici iktidarın gözüne tabi olan beden, normalleştirici bir tasarımın nesnesi olarak sürekli disiplinler tatbiki tabi tutulmaktadır. Bedenleri yeniden uysallaştırmayı planlayan hapisane prosedürleri “her özne kendini cezalandırabilir- cezalandırır bir evrensellik içinde bulsun” (Foucault, 2015a, s. 267) diye; başka bir ifadeyle her özne kendi bedenine normların içselleştirilmesi anlamında bir öz-disiplin uygulayabilir hale gelinceye dek gözetime tabi tutar. Bu gözetim mekanizmasının adı, mucidi Jeremy Bentham’ın ona verdiği isimle “*Panopticon*” şeklinde anılacaktır (Foucault, 2015, s. 297) .

Aydınlanmacı hümanizme oldukça bağlı olduğu bilinen bir reformcu olarak Bentham, bu mimari tasarımı tamamladığında belki de yeni bir iktidar biçiminin ideal şemasını oluşturduğunun farkında dahi değildi. Yunanca *pan* (bütün) ve *opticon* (gözlemlemek) kelimelerinin birleşiminden türetilen *panopticon* “her yeri gözleyebilen” gibi bir anlama geliyordu. Ortada bulunan bir gözetim kulesinin çevresinde yükselen sayısız hücre, tasarımın imkan tanıdığı bir şekilde gözetim kulesinin içindeki gözetmeni görülemez, hücreleri ise aydınlatan bir yapıya sahipti. Mahkumda sürekli olarak gözetlenebilme ihtimaline dayanan bir paranoyak bir öz-yatırım olarak bir öz-disiplin yaratmayı hedefliyordu. İstenmeyen her davranış ve jestin cezalandırmaya sebebiyet vereceğinin bilincinde olan mahkum Foucault’nun belirttiği gibi “görülmede ama görememekte”ydi (2015a, s. 296). Bu sebepten kulede iktidarın faili olarak bir gözetmene ihtiyaç dahi yoktur. *Panopticon* iktidarın öznesizleşerek anonimleşen incelikli bir formuydu. İktidar, “bu mimari aygıtın, iktidarı icra edeninkinden bağımsız bir iktidar ilişkisini yaratan ve destekleyen bir makine olmasını sağlamak; kısacası tutukluların bizzat kendilerinin de taşıyıcısı oldukları bir iktidar durumunun içine alınmalarını sağlamak” (Foucault, 2015a, s. 297) istemektedir. *Panopticon*’un yüksek bireyleştirici işlevi burada saklıdır. Mahkum gözetmen kulesinden kendine yönelip yönelmediğini bilemediği bir gözün nesnesi olma ihtimaline dayanan bir paranoyayla sürekli bir öz-disiplin uygulayacaktı.

Panopticon, iktidarın hiçbir somut şiddete başvurmadan kendiliğinden işlemesine olanak sağlayan oldukça ekonomik ve güçlü bireyselleştirici etkilere muktedir bir iktidar mekanizmasıdır. Ancak Foucault için *panopticon* asla yalnızca hapisane kurumuna indirgenemeyecek “bir iktidar mekanizmasının diyagramıdır” (Foucault,

2015a, s. 302). Diyagramlar asla donuk bir temsil olarak anlaşılmaması kaydıyla iktidarın dinamik kuvvet entegrasyonu süreçlerinden “mütekabil varsayım”⁸ olarak elde etmeye planladığı bir sonucun dinamik göstergeleri olarak okunmalıdır. *Panopticon*, bedenleri içeriden fetheden disipliner iktidarın “her tür özel kullanımdan kopartılabilen ve kopartılması gereken siyasal bir teknoloji biçimi” olarak ideal kuvvet entegrasyonunu ifade eden bir diyagramdır (Foucault, 2015a, s. 303). Hiçbir kurumsal aygıtı indigenemeyen ve toplumsalı en mikro ilişkilere dek katetmekte olan dinamik kuvvet ilişkilerini gözetim temelinde işleten oldukça karmaşık bir bütün olarak *panopticon*; bireylerin siyasal teknolojisini keşfeden yeni bir iktidar *dispositif*inin içkin ilişkiler üzerindeki sürekliliğidir.

2.3 Bir Soyut Makinenin Somut Donanımları Olarak Dispositifler: Katmanlar ve Diyagramlar

Dispositif (tr. Tertibat) kavramı Foucault’nun özellikle 70’li yılların sonlarına doğru iktidarın son derece maddi pratikler ve söylemsel hatlarının oluşturduğu etkileşim yumaklarını ve “çoğu zaman yamalı bohça gibi” gibi dağınık ve karmaşık olan bir dizi teknolojik yapıyı ifade etmek için kullandığı bir kavramdır (Foucault, 2015a,

⁸Mütekabil varsayımlar, Deleuze ve Guattari’nin “*Bin Yayla*” eserinde karşımıza sıklıkla çıkan özgün bir kavramsallaştırmadır (2015, s. 45, 87, 91, 140, 587,). Deleuze ve Guattari’nin oldukça karmaşık kavramsal haritasına tam olarak girmeden; bu haritayı kısmen de olsa vülgarize etmek pahasına basitleştirmek suretiyle kavramın Foucault’da iktidar ilişkileri bağlamında ne ifade edebileceğini açıklayalım. Deleuze ve Guattari için kuvvetler-arası diferansiyel entegrasyon süreçlerinde karşımıza çıkan diyagramlar istikrarsızdır. Anlam ve değerler, kuvvetlerin “ne”liğinden ziyade “nasıl” bir karşılaşma ve etkileşim yaşadıklarının sonucunda beliren dinamik göstergeleşmeler şeklinde karşımıza çıkar. Her değer ve anlam biçimi, kuvvetlerin dinamik bir entegrasyon için karşılaştığı bir olay uzamı olarak diyagrama özgüdür. Bu olayda kuvvetin kuvvetle ilişki biçimi sonsuz olduğu için ve karşılaşma bir sürekli savaş haliyle dinamizmini koruduğu için istikrarlı bir sonuç ortaya çıkmaz. Kuvvetin kuvvetle entegre olduğu diyagramlar, tıpkı Foucault’nun Nietzscheci güç istenci izahatında olduğu gibi tarihsel ilişki biçimlerinin spesifikliği içinde dinamik bir güç istenci mücadelesinin sonucudur. Yani diyagramlar bağlamlardan müteşekkildir. Dolayısıyla toplumsal ilişkilerdeki iktidar mücadeleleri asla sabit bir sonuç doğurmaz. Çünkü toplumsal ilişki biçimleri kendilerine özgü – mikro-fiziksel/politik bağlamlara sahiptir. Bu durumda iktidarın belirli bireyselleşme biçimlerini dayatabilmesinin önkoşulu toplumsal ilişkilerin mikro-fiziksel/politik bağlamını düzenlemek olacaktır. Bu sebepten toplumsal ilişki biçimlerinin belirleyeni olan bir mikrofiziğin somut etkisini sabitlemek için bağlamlar bir iktidar şeması olarak diyagramlara dönüştürülür. *Panopticon* da böylesi bir diyagramdır. Öyleyse mütekabil varsayımlar iktidar ilişkileri içindeki bedenleri belirlenmiş bireyselleşme biçimlerine yönlendiren diyagramatik şebekelerin mütekabil olarak elde etmeyi planladığı sonuçlardır. Örneğin bir kadınla erkek arasında gelişen bir aşk diyagramının tarihsel iktidar ilişkileri sonucu belirlenmiş meşru biçimi aile kurumudur. Dolayısıyla toplum, kadın ve erkek arasındaki aşk diyagramını bir karı-koca ilişkisine yönlendirecek mikro-fiziksel-politik bağlamları icat eder. Burada mütekabil varsayım birbirine aşık olmuş kadın ve erkek için bir karı-koca kimliğidir. Başka bir örnek verecek olursak bir şirketin mikro-fiziksel-politik bağlamı beyaz yakalılar arasında bir sürekli rekabet ilişkisi varsayımına dayanarak oluşturulmuştur. Şirkette karşılaşan iki beyaz yakalının çizecekleri spesifik diyagram, beyaz yakalı ahlakının bir mütekabil varsayımı olarak rekabet olmak zorundadır. *Panopticon*’un spesifik mütekabil varsayımı suçlu bedenlerden yeniden normları içselleştirmiş bir bireyselleşmenin çıkarılmasıdır .

s 63). Foucault'nun kavramı ilk kez kullandığı metin “*Anti-Ödipus’a Önsöz*” (2011b, s. 54-9) metni olarak karşımıza çıkar. Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin 1972 yılında kaleme aldığı “*Anti-Ödipus*” eserinde yalnızca bir kez rastlanan kavram, (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 222) Foucault tarafından dönüştürücü yorumlar eşliğinde kavramsal teçhizat kutusuna dahil edilmiş gibidir. Ancak Deleuze'ün “*Foucault*” monografisinde iktidarı bir “soyut makine” (Deleuze, 2013a, s. 54) olarak ele aldığı pasajlarda dispositif kavramının Felix Guattari'yle birlikte “*Bin Yayla*”da türettikleri düzenleme (fr. *agencement*) kavramıyla ilişkilendirecek şekilde kullanımı bilhassa dikkat çekicidir. Deleuze ve Guattari'nin “*Bin Yayla*” eserinin “*Sonuç: Somut Kurallar ve Soyut Makineler*” bölümünde adeta Foucault'nun sesi yankılanmaktadır (2015, s. 501-517). Bu sebepten dispositif kavramına Deleuze ve Guattari'nin kavramsal teçhizat kutusuyla yaklaşmanın oldukça işlevsel olduğunu ifade edebiliriz. Kaldı ki –daha sonra ayrıntılarına değineceğimiz üzere- Deleuze'ün Foucault'da tespit ettiği sözce ve görünürlükler ayrımının anti-yapısalcı eğilimi, Guattari'yle beraber Louis Hjelmslev'in ifade ve içerik ayrımı temelli semiyotiğini yeni bir model olarak önerdikleri çalışmalarda da azımsanamayacak bir etki bırakmıştır. Dolayısıyla burada Foucaultcu dispositif nosyonuna Deleuze ve Guattari'ci bir yorum izleğiyle yaklaşılacağı belirtilmelidir. Yine de öncelikle Foucault'nun kavrama atfettiği spesifik içeriği Foucault'dan duymak gerek:

... söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözceler, felsefi, ahlâki ve hayırseverce önermelerden -kısacası, söylenmemiş olduğu kadar söylenmiş her şeyden- oluşan, bütünüyle heterojen bir bütündür. Dispositifin unsurları bunlardır. Dispositifin kendisi ise, bu unsurlar arasında kurulabilecek ilişkiler şebekesidir. (2011b, s. 118)

İfadelerden anlaşılacağı üzere Foucault için dispositifler söylemsel oluşumlar ve söylemsel-olmayan oluşumları kapsayan bir bileşkedir. Aslında dispositif fikri, Foucault'nun erken dönem arkeolojik çalışmalarında ortaya koyduğu “episteme” fikriyle oldukça yakın ancak onu kapsayarak aşan genel bir iktidar ekonomisini ifade eder (2011b, s. 21). “*Kelimeler ve Şeyler*” eserinde ortaya koyduğu çözümlenmeye göre epistemeler, bilgi nesnelere görünür olma biçimini, temsil edilmesini şekillendiren, “yaşam-emek-dil” üçlüsünü ise bu söylemin belirlediği sınırlar dâhilinde düzenleyen bir “tarihsel *a priori*”dir (Foucault, 2001, s. 527). Foucault dispositif kavramının inceliklerini ve karmaşıklığını vurguladığı “*Michel Foucault'nun Oyunu*” (2011b s. 117-156) söyleşisinde dispositif dediği olgunun

“epistemenin daha genel bir biçimi” olduğunu ifade eder (s. 121). Söylemek istediği; epistemenin aslen bilimsel bilgi ve bilimsel olmayan bilgiyi ayırt etmeye yarayan bir söylemsel pratiği devreye soktuğu; ancak dispositifin ise hem söylemsel hem de söylemsel-olmayan maddi oluşumları eklemleyen ve doğruyu yanlıştan ayırmayı sağlayan bir hakikat-iktidar bağıntısı olarak daha genel normsal bir bileşke olduğudur (Foucault, 2011b, s. 121-122). Dispositif fikriyle söylemsel-olmayan maddi iktidar etkilerini hesaba katmaya başladığı için arkeoloji dönemine özgü kavramlardan koştığı düşünülse de aslında muhafaza ettiği “*tarihsel a priori*” düşüncesini anlamak için onun Blanchot’dan devraldığı anonimlik fikrine yaklaşmak gerekir.

Sözce kavramı çerçevesinde yürüttüğü bir dizi tartışma boyunca Foucault alışlageldik dilbilimsel gösteren-gösterilen modelinden oldukça farklı bir modeli gündeme getirir. Akay’ın belirttiği gibi “sözce dilbilimcilerin kullandığının aynısı değildir” (2016, s. 42). Çünkü sözceler, cümleler ve önermelere indirgenemez olarak kalan ve sentaksı aşan dile gelmez tarihsel-toplumsal bağlamların spesifikliğinin kuvvetleridir. Sözce belirli toplumsal bağlamların kuvvet tekillikleri üzerinden geçen soyut bir bağlamdır. Bu bağlam içinde “özne bir değişken” olarak “ya da daha ziyade sözceye ait bir değişkenler kümesi” olarak kalır (2013a, s. 74). Özneye dair birinci tekil şahsı öne alan her türden yaklaşım sözce kategorisinin özgüllüğünü ıskalar. Birinci tekil şahs yalnızca ardında işleyerek onu manipüle eden bir üçüncü tekil şahsın gölgesinde konuşur. Yani burada “konuşuyorum” (*je parle*) ya da konuşuyor (*ça parle*) değil; “konuşuluyor” (*on parle*) geçerlidir (Deleuze, 2013a, s. 74). Akay’ın da belirttiği gibi sözce bir birinci tekil şahsa ait değil; Fransızcadaki tarafsız özne çekimi olan “*on*”a aittir (2016, s. 52). Sözcelem, bütün toplumsal sahadaki tekil kuvvetler arasından geçen bağlamsal bir eğri olarak kolektif bir sesin anonimliğini taşır. “Anonim olarak “konuşulur” birçok “ben, ben, ben”i içinde taşımaktadır” ve Foucault böylelikle sözceyi ve söylemi kişiselleştiren her türden yaklaşıma karşı çıkar (Akay, 2016, s. 65). Deleuze ve Guattari’nin belirteceği gibi her sözce öznesinin ardında işleyen “sözcelem kolektif düzenlemesi” ve eylem failinin ardında işleyen bir “makinesel düzenleme” söz konusudur (Deleuze and Guattari, 2005, s. 7). Bir kolektif düzenleme olarak anonim bir bileşke şeklinde ele alabileceğimiz dispositif, Foucault’nun “*Söylemin Düzeni*”nde içine yerleşmek istediğini belirttiği “kimliği bulunmayan” ve bireyden “epey önce söze başlamış olduğu” (1987, s. 21) fark edilen, “olası özneler için pozisyonları dağıtan anonim bir

mırılta” (Deleuze, 2013a, s. 74) gibi öznenin ardında işleyerek onu manipüle eden bir iktidar bileşkesidir. Sözceleyen özne, belirli tarihsel-toplumsal bağlamların yani tarihsel *a priori* niteliği taşıyan sözcelemin kolektif, anonim kasırgasında yerden kalkan bir tozdan fazlası değildir. Öte yandan bir çağa özgü maddi oluşumlar yani görünürlükler için de benzeri bir durum geçerlidir. “Gören özne, bizzat görünürlük içinde bir yer, görünürlükten türemiş bir fonksiyondur” (Deleuze, 2013a, s. 76). Söylenenler için geçerli olduğu gibi görülen maddi oluşumlarda tarihsel-toplumsal bağlamların *a priori* bir şekilde şeyleri ve kişileri konumlandırması sonucunda mümkün olur. Akay’ın belirttiği gibi “bir çağın şartlarını görmek ve söylemek o çağın rejimine özgü bir şekilde gerçekleşir” (2016, s. 33) Sözce, dili önceleyen ve sözceleyen öznenin önermelerini belirleyen, görünürlükler ise gören öznenin görüş biçimini önbelirleyen toplumsal-tarihsel üçüncü tekil şahsın (*on*) anonim birer bileşkedir. Sözce, tarihsel koşulların etkisinde beliren her türden önermeyi ve cümleyi aşan anonim bir “Dil-varlığına”, görünürlükler ise gören öznenin görüş biçimini belirleyen bir “Işık-varlığa” gönderir (Deleuze, 2013a, s. 77-8). Işık-varlık, görünürlükleri görünür ve algılanabilir kılar, dil-varlığı “sözceyi söyleyebilir, dile getirilebilir veya okunabilir kılar” (Deleuze, 2013a, s. 78). Tarihsel kopuşlar sonucu gerçekleşen toplumsal değişimler her seferinde şeylerin farklı görülme ve sözceleme biçimlerine geçerlilik kazandırır. Örneğin Foucault’nun gösterdiği gibi “19. yüzyılın başında” gerçekleşen değişimler sonucu “kitleler ve popülasyonlar görünür hale” gelmiş ve bu durum “sözcelemin yeni söyleyebilirlikler kazanmasıyla” yani “doku lezyonları ve anatomo-patolojik ilintiler”in söylemselleşmesiyle sonuçlanmıştır (Deleuze, 2013a, s. 52). Bir başka örnek Foucault’nun “*Hapishanenin Doğuşu*”nda ortaya koyduğu değişim sonucunda suçlu bedeninin görünürlük biçiminde gerçekleşen değişim olabilir. Ayrıca Foucault’nun “*Deliliğin Tarihi*”nde (2006) gösterdiği gibi “klasik dönemde” akıl hastanesi delileri görmenin ve göstermenin Ortaçağ’da ve Rönesans’takinden çok farklı yeni bir biçimi olarak ortaya çıkar”mıştır (Deleuze, 2013a, s. 68).

Foucault’da erken dönemden itibaren bulunan sözce ve görünürlükler ayrımı ünlü eserinin başlığında “*Kelimeler ve Şeyler*” olarak karşılık bulur. Ancak burada söz konusu olan model, dilbilimsel yapısalcılığın önerdiği şekliyle kelimeler (gösteren) ve şeyler (gösterilen) arasındaki bir dikey kodlanmanın mümkün kıldığı göstergeleşme değildir. Foucault’nun ilk çalışmalarından itibaren “görünürlük

sözcelere indirgenemez olarak kalır” (Deleuze, 2013a, s. 69). Foucault için gördüklerimiz söylediklerimizde söylediklerimizde gördüklerimizde izdüşüm bırakmamaktadır. Arkeolojik çalışmalarına dair yöntembilimsel bir izahat için kaleme aldığı “*Bilginin Arkeolojisi*” (2011c) eserinde sözce ve görünürlük arasındaki ilişkiyi açıklar. Deleuze’ün de belirttiği gibi bu eserde “öncelik sözcenindir” (2013a, s. 69). Öyle ki “görünürlük sahaları ancak negatif bir biçimde, sözceler alanının yalnızca tümleyicisi olan bir uzayda konumlandırılmış “söylemsel olmayan formasyonlar” olarak” karşımıza çıkmaktadır (Deleuze, 2013a, s. 69). Söylemsel olmayan formasyonlar olarak görülebilirlikler, sözcelere indirgenemez kalsa da sözceyle ilişkisi söylemsel olarak kalır. Bilgi katmanlarını oluşturan söylemsel ve söylemsel-olmayan arasındaki ilişkiler Foucault’nun erken döneminde sözcenin birincilliğinde gerçekleşir. Ancak daha sonra Foucault’nun dispositif kavramına ilerlemesini sağlayan soykütüksel yöntembilim değişimi bilhassa “*Hapishanenin Doğuşu*” eserinde bilgi katmanlarının oluşabilme koşulunu birincil bir saha olarak iktidarın mikrofiziğine atfeder. Bu noktada “söyleme şekli ve görme biçimi, söylemsellikler ve aşıklarlıklar” (Deleuze, 2013a, s. 68) arasındaki kombinasyonlarla mümkün olan formel bilgi katmanını formel-olmayan katmansız iktidar ilişkilerinin birincilliğine atfetmiş olur. Deleuze için Foucault’da bilginin ifade ettiği “tortul tabakalar” tarihsel birer oluşum olarak toplumsal “katmanlar” oluşturan “şeylerden ve kelimelerden, görmekten ve konuşmaktan, görünür ve söylenebilir olandan, görünürlük sahaları ve okunabilirlik alanlarından” oluşur (2013a, s. 67). Ancak Foucault’nun mikrofizik olarak tanımladığı iktidar ilişkileri sahası “katmansız” bir diyagramatik sahayı betimlemektedir.

“Konuşma ve görme, görünür olan ve söylenebilir olan arasında bir ayrıklık [*disjonction*]” söz konusudur (Deleuze, 2013a, s. 83). İktidar ilişkilerinin sürekliliği sayesinde mümkün olan ve toplumsal sahayı kateden diyagramatik saha, sözceler ve görünürlükler arasında bu ayrıklığın bir ikili eklemlenmeye dönüşmesini mümkün kılar. Deleuze her dispositifin “görünür ve söylenebilir olanları karıştıran bir çorba olduğunu” söyleyecektir (2013a, s. 58). Bu karışımın oluşturduğu görünür ve söylenebilir bilgi formları yani kurumsallıklara ya da bilgi şebekelerine dayalı somut toplumsal donanımlar, diyagramatik mikrofiziğin soyut çizgilerinden oluşur. Deleuze’ün belirttiği gibi Foucault dispositifleri daha çok somut toplumsal donanımlar için kullansa da bu bilgi formlarının katmanlaşması mümkün olabilirlik

koşulunu diyagramatik kuvvet ilişkilerinin oluşturduğu bir soyut makineden almaktadır (2013a, s. 56-7). Yani Foucault'nun belirttiği gibi “dispositif daima bir iktidar oyununun girdabına” yani soyut makineye “kapılmış durumdadır” (2011b, s. 120-1). Bu soyut makinenin formel olmayan diyagramatizmi, oluşmasına imkan sağladığı formel somut donanımların “üzerinden değil” bizzat dokusunun içinden geçer” (Deleuze, 2013a, s. 56). Özetle soyut makine “toplumsal zamansallığın dışında değildir, bu zamansallığın içinden geçer, onu üretir ve yeniden-üretirler” (Deleuze, 2013a, s. 98). Yani soyut makineler toplumsal katmanlaşmalardan önce değildir; daha çok toplumsal formasyonların içinden geçen ve eş-zamanlı bir şekilde onları yeniden-üreten bütün bir iktidar ilişkileri ağının içkinliğidir. Bu sebepten iktidar ilişkilerinin istikrarsız diyagramatizmi bilgi katmanlarına içkinlik anlamında önseldir. Çünkü Deleuze'ün belirttiği gibi “diferansiyel iktidar ilişkileri olmasaydı, bilgi ilişkilerinin entegre edeceği bir şey” bulunamazdı (2013a, s. 100). Öte yandan bilgi her ne kadar oluşum koşullarını içkin iktidar ilişkilerinin tüm toplumsal sahaya yayılan soyut makinesine borçlu olsa da iktidar ilişkileri üzerinde döngüsel etkiler bırakabilir. Çünkü “katmanlaşmış formasyon” kendi sürekliliği için “diyagrama aslında sahip olmadığı bir istikrar kazandır”mak zorundadır; “zira kendi içinde diyagram istikrarsız, çalkantılı ve karışıktır” (Deleuze, 2013a, s. 103). Yani soyut makine, somut donanımlarının içkin sebebi olarak hareket ediyor olsa da iktidar ilişkileri ile bilgi katmanlaşmalarının “arasında bir ilinti veya karşılıklı bir varsayım söz konusudur” (Deleuze, 2013a, s. 56). Dolayısıyla dispositif iktidar ilişkileri ve bilgi katmanları arasındaki döngüsel ilişkide düşünmek gerekir. Bir toplumsal makine olarak dispositif bedenlerden elde etmek istediği bir mütekebil sonuç için heterojen bileşenleri sentezleyen bir soyut makineye ihtiyaç duyar. Brian Massumi'nin belirttiği gibi “soyut makine sintisayzırın bir başka adıdır” (2013, s. 72). Örneğin bir soyut makine olarak *panopticon* çevrenin mimari bir düzenlenişi, davranış semiyotiklerinin düzenli bir talim-terbiyesi aracılığıyla sentezleyerek suçlu olarak kodladığı bedenleri bir mütekebil varsayım olarak norm etrafında biçimlendiren bir kuvvetler bileşkesidir. Soyut makinenin, Foucault'nun söylemsel olan ve söylemsel-olmayan kurumsallıklar arasındaki bir ikili eklemelenmeyi mümkün kılan bütün bir iktidar ilişkileri girdabı olduğu hatırlatılmalıdır.

Foucault'nun mikrofiziği keşfetmesiyle birlikte “söylemsel bir çoklukta bulunan” sözceler ve “söylemsel olmayan bir çoklukta” bulunan görünürlükler, bir üçüncü

alana, “artık ikiden geçmeyen ve kendini her türlü düalizmden kurtarmış olan bir dağılım çokluğuna veya kuvvet ilişkileri çokluğuna” yani soyut makineye “açılır” (Deleuze, 2013a, s. 102). Bu noktada Foucault’nun kullandığı “tarihsel *a priori*” kavramının son kertede toplumsal bir analizin parçası olduğunu kavramamız mümkün olur. Tüm görünürlükler ve söylenebilirlikler belirli çağın toplumsal ilişkilerinin oluşturduğu bir soyut makinenin yani Deleuze’ün ifadesiyle “duyumsanabilir-üstü olan diyagram”ın sağladığı *a priori* sayesinde mümkündür (2013a, s. 102). “Her toplumun kendi diyagramı veya diyagramları vardır” (Deleuze, 2013a, s. 55). Bu diyagramlar Toplumsal saha üzerinde yükselen formların ve katmanların içkin sebebi ve süreklilik kaynağıdır.

Deleuze, “*Foucault*” monografisi boyunca sözcü ve görünürlük analizini Guattari’yle birlikte geliştirdikleri –bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntıyla değineceğimiz- materyalist semiyotiğin ifade ve içerik analiziyle özdeşleştirir. Deleuze ve Guattari bu analizi ünlü semiyotikçi Louis Hjelmslev’in semiyotiğinden devrıldıkları ifade ve içerik kavramlarıyla gerçekleştirmişler⁹. Deleuze’ün belirttiği gibi “içerik gösterilenle, ifade de gösterenle karışmamalıdır” (2013a, s. 67). Asla gösteren ve gösterilene indirgenemeyecek bu iki boyut anlamı bir gösteren gettosuna hapseden üst-kodlayıcı yapısalıcı kod fikriyle alakasızdır. İfadeler dilsel olana indirgenemez kendi biçim ve tözlerine içeriklerde somut görünürlüklere indirgenemez kendi biçim ve tözlerine sahiptir. “Louis Hjelmslev’in dilbiliminin Saussurecü ve Saussure-sonrası girişimler ile derin bir karşıtlıkta yer aldığına” inanan Deleuze ve Guattari için Foucault’nun sözcü ve görünürlük ayrımında olduğu gibi ifade ve içerik de birbirine indirgenemez olarak kalır (2014, s. 96). İfade ve içerik blokları arasında gösteren-gösterilen kodlaması değil sürekli bir mücadele sonucunda mümkün olan dinamik bir ikili-eklemlenme söz konusudur. Bu ikili-eklemlenme Hjelmslev’in tanımladığı şekliyle “aşkın bir organın herhangi bir gözetimine artık izin vermeyen saf bir cebirsel içkinlik sahası” üzerinde gerçekleşir (Deleuze ve Guattari, 2014, s.351). Bu formül, Foucault’da görünen ve söylenenlerin ikili-eklemlenmesinin önkoşulunun katmansız mikrofiziksel sahanın birincilliğine gönderilmesiyle aynı anlamdadır. Bu formül “gösteren-gösterilen itaat ilişkisi yerine, ifade-içerik mütakabil ön-koşul ilişkisini koymaktadır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 351).

⁹ Hjelmslev’in teorisi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz: “Prolegomena to a Theory of Language” (1961). Deleuze ve Guattari’nin Hjelmslev’e yaklaşımı için ayrıca bkz: “*Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*” (2015, s. 19-28).

Gerek Foucault'nun sözce ve görünürlükler analizi gerekse Deleuze ve Guattari'nin ifade ve içerik arasında yatay bir ilişkiyi öngören semiyotiği mevcut formel oluşumları katmansız, taşkın ve dönüştürücü bir maddiliğin (Foucault'da mikrofizik, Deleuze ve Guattari'de ise saf cebirsel içkinlik sahası) bulunduğu bir ilk düzleme ikincil kılması bakımından ortaktır. Bu sahada “çifte eklemleme bundan böyle dilin iki hiyerarşik düzeyi arasında değil, ama içeriğin biçimi ile ifadenin biçimi arasındaki ilişki tarafından tesis edilen iki ayrı dönüştürülebilir düzlem arasında vuku bulmaktadır” (Deleuze ve Guattari, 2014 s. 351). Burada söz konusu olan yapısalıcı bir perspektifin anlam kategorisinin oluşumu için zaruri kıldığı gösterene özgü dikey kodlama şemasının dışında göstergeleri, ifade (sözce) ve içerik (görünürlük) arasında sürmekte olan bir mücadelenin dinamik bileşimi olarak ele alan yatay bir perspektiftir. Görünürlükler ve söylenebilirlikler ya da ifade ve içerik arasında bir mutlak bir birleşim değil sürekli bir mücadele ve kapmalar söz konusudur. Dispositifler soyut makinenin dinamik diyagramatizminin olanak tanıdığı şekilde ifade ve içerik bloklarının mütekabil bir buluşmasının sonucudur. Bir dispositif bu sebepten öznelliği simgesel oyuna katılım anlamında asla tek ve olumsuzlayıcı bir aşkın darbeye massedemez; iktidar ilişkileri asla nihai bir forma kavuşmadığından daha çok sürekli devam eden ve dönüşen heterojen kuvvet ilişkilerinin yani sürmekte olan savaşın dinamik bir bileşkesi (soyut makine) olarak yalnızca mütekabil bir sonuç varsaymaktadır. Bu mütekabil sonuç, normal-Batılı egonun yani prototip öznenin üretimidir. Özetle ifade ve içerik formları kendi içlerinde oldukça mikrolojik entegrasyonlara sahip bir diyagramatizmin yani direnç noktalarına gebe olan bir sürekli savaşın makrolojisidir. Örneğin bütün bir disiplinler cezalandırma prosedürünü incelediğimiz de bir yanda içerik formu olarak hapishane kurumu öte yanda ifade olarak bir ceza hukuku karşımıza çıkar.

Elbette bir içerik formu olarak hapishanenin kendi sözceleri ve regülasyonları vardır. Elbette bir ifade formu ve suçluluk sözceleri olarak ceza hukukunun kendi içerikleri vardır: bunlar kişilerden ziyade mülkiyete yönelik bir ihlal türü oluşturasalar da, bu iki form sürekli bir birine temas eder, birbirinin içine sızar ve birbirinden parçalar koparır. Ceza hukuku hapishaneye göndermeye mahkum üretmeye devam ederken hapishane de suçluluğu yeniden üretmekten, bundan bir “nesne” oluşturmaktan ve ceza hukukunun başka türlü kavradığı amaçları (toplumun savunulması , mahkumun dönüştürülmesi, cezada yapılan değişiklikler, bireyselleştirme) gerçekleştirmekten vazgeçmez. (Deleuze, 2013a, s. 52)

Bir dispositif ifade ve içerik boyutları arasındaki böylesi bir karşılıklı-dinamik etkileşimle doğrudan bireyler imal edip bedensel işlevleri düzenlemekte olan materyal iktidar ilişkilerinin sonucu olarak ortaya çıkmış; tüm toplumsal kat eden bir diyagramatik şebeke ve bir harita olarak soyut makinenin içkin sebebine bağlı somut bir donanımdır. Bu sebepten dispositif, tüm toplumsal topolojinin dokusunu oluşturan materyal iktidar ilişkilerindeki pek çok heterojen unsuru sentezleyen bir soyut makinenin somut sonuçları şeklinde karşımıza çıkar. Bu ikili-eklemlenmenin öncesinde toplumsal bir harita oluşturan iktidar ilişkilerinin tüm bir topolojisi yani bir iktidarın mikrofiziğinin heterojen unsurlar arasında sağladığı soyut makineye özgü bir ahenk dispositifin iki unsuru arasında doğrudan materyal etkileri bulunan bir etkileşimi sağlar. Dispositif, mütakabil varsayım olarak prototip bir normal öznelğin üretimini güdüleyen bir somut donanım olarak karşımıza çıkar. Bu iktidar bileşkesinde Foucault'nun saptamaya çalıştığı şey, dispositifin ihtiva ettiği iki hareketin yani heterojen unsurların düzenli sentezi yoluyla oluşturulan kurumlarda somutlanan “işlevsel üstbelirlenim süreci” ile kuvvetlerin diferansiyel entegrasyonunda ve direnişinde ortaya çıkan bir ilişki mikrolojisinin iktidarın ağını sürekli farklılandıran dinamizmi yani “kesintisiz stratejik rolünü yerine getirme” süreci arasındaki ilişkidir (Foucault, 2011b, s. 119). Foucault'nun burada saptamaya çalıştığı şeyin soyut makine ve somut donanımlar arasındaki ilişkidir. Kuvvetlerin birbiriyle etkileşim biçimleri sonucu karşımıza çıkan diyagramlar, bu entegrasyon sürecinin dinamik ve istikrarsız doğası içinde yani her daim heterojen ve önden kestirilemez bir meta-istikrarlılık içindedir. Bu, soyut makinenin dinamizmidir. Fakat işlevsel üstbelirlenim tarafında somutlanan katmanlaşmalar olarak kurumlar ve belirlenmiş bilgi koordinatları bu diyagramlara asla sahip olamayacakları bir istikrar atfeder. İktidarın “afektif kategorilerinin (“uyarmak”, “kışkırtmak” gibi)” dışında kalan; Deleuze'ün ifadesiyle “bilginin formel kategorileriyle (“eğitmek”, “bakmak”, “cezalandırmak”...)” (Deleuze, 2013a, s. 96) oluşan bu katmanlar diyagramları bir belirlenimle mütakabil varsayımlara yaklaştırmayı diyagramların heterojenliğini homojenleştirmeyi amaçlayarak belirlenimsiz bir akışta gerçekleşen hareketi belirlenmiş koordinatlara sermeyi amaçlar. Somut donanımların katmanlaşmasıyla soyut makine olarak dinamik toplumsal ilişki biçimlerinin sürekli akışı yani diyagramların şimdiliği arasında bir gerilim oluşuyor gibidir. Ancak her zaman için bir diyagramın şimdiliği olarak soyut makinenin dinamizmi katmanların içinden geçerek somut donanımları farklılandırır. Katmanlar durmaksızın katmansızlaşır.

Çünkü bir diyagramı oluşturan kuvvetler asla katmanların önden hesaplanmış koordinatlarına tam olarak serilemez. Beden kendisini çepeçevre saran bir ruha direnmekte ve sapmaktadır. “... diyagram kendisine istikrar kazandıran veya kendisini sabitleyen katmanlaşmış formasyonla iletişim içindedir ama, başka bir eksen uyarınca, kuvvetlerin kendi mutant oluşlarını takip ettikleri diğer diyagramla, diyagramın diğer istikrarsız durumlarıyla da iletişim kurar” (Deleuze, 2013a, s.104).

Kuvvetler-arası ilişkinin dinamik doğası, bilgi katmanlarının pro-aktif bir tarzda zapturapt altına almak istediği mümkün eylem kümelerinden her zaman sapmalar, hesaplanamamış ya da mütekabil varsayıma uymayan sonuçlar doğurur. Bir dispositifin yeniden kesintisiz stratejik edimselleşmesi bu sonuçlar üzerinde oynadığı pragmatik oyunlardır. Bu oyunlar soyut makinenin içkin sentezleyici işleminin toplumsalı yeniden-üreten içkin kuvvet entegrasyonları üzerinde oynanmaktadır. Örneğin suçlunun bedeninden pek çok farklı disiplin tekniğiyle tekrar normal-uysal öznenin inşasını amaçlayan hapisane kurumunun suçluda suçu önleyici somut etkilere haiz olmadığı çok erken dönemlerde saptanmıştır. Hapisane kurumunun çarkları arasında normalleşmeye direnmiş bu bedenlerin tekrar işlevsel kılınması, açılmayı bekleyen potansiyel yeni iktidar alanlarında pragmatikleştirilmesi gerekmektedir. Kuvvetin kuvvet üzerindeki dinamik etkileşimi olarak iktidar bu sapmaları 20. yüzyılın hemen başında gündelik cinsel zevk sömürüsü ile sermaye arasındaki bir aracı görevi içinde işlevsel kılmıştır. Çünkü Foucault’nun da belirttiği gibi “suça eğilimliler işe yarar” (2007, s. 24.). İktisadi alanda sermaye tarafında “kaçakçılık”la ya da siyasette paramiliter tarzlarda işlevselleştirilirler. Dispositif bu anlamda somut donanımların mümkün eylemler üzerindeki etkisinde oluşan yarıkları da soyut makinenin eş-zamanlılığıyla yani kuvvetin kuvvet üzerindeki etkileşimini etkin tarzlarda kullanıp yeni işlevselliklere dönüştürebilmekte; mütekabil varsayımdan sapan sonuçları çeşitli yeni ilişkiselliklerle yeniden verili iktidar ilişkilerinin bir çeşit genişlemesi şeklinde pragmatikleştirebilmektedir. Bu soyut makine ile onun somut donanımları olan dispositifler arasında ilişki açık seçik kılan bir örnektir.

2.4 Biyo-İktidar: Normalleştirme Toplumu

Dispositif kavramının bize sağladığı yeni kavramsal teçhizat kutusu iktidarı basit bir hükmetme ve baskılama sorunsalından bağımsızlaşan pozitif ve üretken bir kiplikte

kavramamızı sağlar. Bu artık bedenleri, doğruyu yanlıştan ayırmayı sağlayan hakikat söylemleri çerçevesinde oluşturduğu bir tanınabilirlik ölçütü olarak norm etrafında düzenleyen; hesaplanabilir bir olgu olarak ürettiği yaşamı sürekli denetlemeye tabi tuttuğu bedenlerde ölçerek kurucu bir etki olarak somutlaştıran bireyleştirici ve anonimleştiği ölçüde bütünselleştirici bir iktidardır. İktidar tek kelimeyle normalleştirmektedir. Foucault için “normalleştirici toplum, yaşamı merkeze alan bir iktidar teknolojisinin tarihsel sonucudur” (2015b, s. 103). Foucault’nun burada ayırt ettiği süreç “biyo-iktidar” çağının doğuşudur (2015b, s. 100).

Foucault XVIII. yüzyılın eşğinde yeni bir iktidarın doğuşundan bahsetmektedir. Bu iktidar, bedenleri müteakabil bir varsayım olarak bireyselleştirmekte olan anatomo-politik disipline eklenen düzenleyici (regülatif), biyo-politik bir tekniğin doğuşuyla perçinlenen biyo-iktidardır. Burada kendine odak olarak nüfusun biyolojik yaşamını edinen, özellikle demografinin sağladığı hakikat söylemleriyle nüfusun doğum ve ölüm oranlarını mercek altına alan; toplumun sağlık seviyesi, yaşam süresi, refah düzeyi ve iş gücüyle ilgilenen; iktidar etkilerini istatistiki bilgiyle ölçülebilir bir niceliğe dönüştüren, “düzenleyici” etkilere sahip bir biyo-politika söz konusudur (Foucault, 2015b, s. 102).

Yaşam ve ölüm bağlamında geleneksel hükümlerlik modelinde iktidar, hükümlerlik teba üzerinde sahip olduğu “yaşam ve ölüm üzerindeki hak” şeklinde karşımıza çıkmaktadır (2012a, s. 96). Hükümlerlik tebanın yaşamı üzerinde sahip olduğu bu iktidarı, öldürme hakkını devreye sokmak ya da sokmamak şeklinde kullanmaktaydı. Öldürme hakkı şeklinde devrede olan bu iktidar özü gereği olumsuz bir kiplikte beliren bir iktidardı. Ancak XVIII. yüzyıldan itibaren “asıl rolü yaşamı sağlama, destekleme, güçlendirme, çoğaltma ve düzenleme olan” biyo-iktidarın doğuşuyla birlikte yaşamı yok etmeyi değil; yaşamı tabi kılmayı hedefleyen bir iktidar disositifi güncellik kazanmaya başlamıştır (Foucault, 2015b, s. 98). Biyo-iktidarla birlikte ölüm hakkı ve öldürme gücü, temelde yaşamın desteklenmesine dayalı iktidar süreçlerinin yanı sıra karşımıza çıkar. Artık öldürme gücü, bir hükümlerlikte sahip olduğu bir iktidar olarak değil; toplumsal bünyenin saflığı ve sağlığı için gerekli olan yaşamı destekleyen disositiflere bağlı bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Artık ölüm hükümlerlikte sahip olduğu bir hak ya da devleti savunma amacıyla tebadan talep ettiği öldürme gücü değildir. Bu yeni iktidar tekniğinin doğuşuyla ölüm, Krala husumet duyanın yok edildiği ayinsel bir pratik olmaktan çıkar. Ölüm

artık “başkanın ölümü” olacaktır. Artık yaşamı genel olarak “daha sağlıklı ve arı” kılmak amacıyla “kötü ırkın, aşağı ırkın (ya da soysuzlaşmış olanın ya da anormal olanın) ölümü” yani nüfusun sağlığını, arılığını ve homojenliğini tehdit edenin ölümü söz konusu olmaya başlar (Foucault, 2015b, s. 261). Ölüm, yaşamı destekleyen ve güçlendiren, onu düzenlemek ve her türden iç yahut dış tehlikeden korumayı yani temelde yaşatmayı amaçlayan bir dispoitifin parçası olarak ölçülebilir yaşamın devamlılığını sağlayan bir iktidarın parçasına dönüşmüştür.

Kılıç simgesinde somutlaşan eski öldürme gücü iktidarı artık yerini “titizlikle bedenlerin yönetimine ve yaşamın hesapçı bir biçimde işletilmesine bırakır” (Foucault, 2012a, s. 99-100). XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren iktidar biyo-iktidarının gereksindiği bir tarihsel tamamlanmayla biyo-politik bir teknoloji keşfetmiştir. Bu disiplinci modelin aşılması anlamına gelmeyen tam tersine onunla birlikte işleyen ancak odak noktası olarak bedeni değil, nüfusu ve onun sağlığını kabul eden ve sanki disiplinci bir anatomo-siyasetle biçimlendirilen ve kategorik bölümlere ayrılan bireyselleşmiş bedenleri bir araya getirerek homojen bir nüfus birliği etrafında bütünselleştiren bir iktidardır. Disiplinci modelin dispoitifleşmesi “beden-organizma-disiplin-kurumlar” dizisine dayanırken bu biyo-politik iktidar “nüfus-biyolojik süreçler-düzenleştirici mekanizmalar-devlet” dizisine dayanmaktadır (Foucault, 2015b, s. 256). Düzenleyici bir iktidar modeli olarak biyo-politika, bireyin bedeniyle ilgilenmez; o daha çok yeni bir beden olarak demografinin hakikat söyleminde karşımıza çıkan ve pek çok bedenden oluşan bir bütüncül *corpus* yani nüfus kavramına yönelir. Devreye giren büyük bir toplumsal hekimlik organizasyonunu işleten biyo-politika, nüfusun düzenlenmesi, ayıklanması, diri ve konsolide tutulmasıyla ilgilenen ve kapitalistik ilişkiye sokulacak üretim gücü olan bedenlerin anatomo-politik biçimlendirilişini ekonomik rekabetin beklentilerine göre bir arada tutan, yani nüfusu bu üretim süreçlerine göre sevk edecek yeni bir *dispoitif*dir. Artık “norm” bedenin anatomo-politikasıyla oluşturulmuş bir tanınabilirlik kıstası olmanın ötesinde nüfus içindeki muhtemel sapmalara karşı istatistikî bir kavram olarak hayatın ölçülebilir ve denetlenebilir bir olguya dönüşmesine işaret eder. Norm, bedenlerin disiplinle biçimlendirildiği anatomo-politikanın merkezi olduğu gibi nüfusun düzenlenişinin de kıstası olacaktır. Foucault için “biyolojik olanın” gerek beden gerekse nüfus düzeyinde “devletleştirilmesi” (2015b, 245-246) olarak işleyen bu yeni biyo-iktidarla birlikte hükümlerlik modelini

giderek terk etmeye başlayan bir “normalleştirme toplumu” (Foucault, 2015b, s. 258-259) oluşmaya başlar.

Normalleştirme toplumu dolayısıyla, bu koşullarda, disiplinci kurumlarının bütün alanı tavaf ettiği ve sonuçta kapladığı, bir tür genelleştirilmiş disiplinci toplum değildir - bu, sanırım, normalleştirme toplumu düşüncesinin ilk ayakta yapılan ve yetersiz kalan bir yorumlanışıdır. Normalleştirme toplumu, dik bir eklemlemeye göre, disiplinin normuyla düzenlemenin normunun kesiştiği bir toplumdur. XIX. yüzyılda iktidar yaşamı ele geçirdi demek, en azından XIX. yüzyılda iktidar, yaşamın sorumluluğunu üstlendi, yani bir yanda disiplin teknolojilerinin, öte yanda düzenleme teknolojilerinin çifte işleyişi yoluyla organik olandan biyolojik olana, bedenden nüfusa varan bütün yüzeyi kaplamayı başardı demeye geliyor. (Foucault, 2015b, s. 258-259)

Disiplinci iktidar ve düzenleyici iktidarın ikili eklemlemesi sayesinde karşımıza çıkan normalleştirme toplumunda cinselliğin özel yeri, her iki iktidar teknolojisinin düğümlendiği bir noktada bulunmasından kaynaklanacaktır. Foucault'nun “*Cinselliğin Tarihi*”nde belirttiği gibi XVI. yüzyıldan itibaren söylem mercilerinin bir cinsellik bilimi üretmeye dönük obsesif çabası baskıcı bir hipotezden hareketle düşünüleceği gibi cinselliğin bastırıldığı araçların üretimi değildir. Batı tam aksi istikamette bedenlerin bir hakikat olarak cinselliği üretmesini sağlamak ve bunu bir norm olarak talep etmek için söylemsel formasyonları ve kurumsal pratikleri seferber eden bir cinsellik dispositifi “(*scientia sexualis*)” oluşturmuştur (Foucault, 2012a, s. 47). Çünkü iktidar için cinsellik, anatomo-politikayla disipline edilmesi ve biyo-politikayla nüfusa göre düzenlemesi gereken bir olgu olarak faydalanılması ve biçimlendirilmesi gereken bir insan faaliyetidir. Cinsellik bir yandan anatomo-politik bir söylemsel iktidarın bedenden talep ettiği hakikat yasası olarak öte yandan biyo-politik bir iş gücü düzenleyici iktidarın ihtiyaç duyduğu üreme faaliyeti olarak normalleştirme prosedürlerinin ikili eklemlemesi hududunda yer alır. Hristiyan geleneğinde tenin itirafları olarak gelişen koskoca bir günah çıkarma edebiyatının orta yerinde karşılaştığımız cinsellik, bu kez bilimsel bir söylem olma iddiası taşıyarak kaçınılmaz bir kültürel olgu yani norm halinde hakikat etkisi oluşturmayı hedefleyen *scientia sexualis*in söylemsel iktidarı tarafından nesneleştirilecektir. Bedenlerin anatomo-politik ortopedisi olarak disipliner kurumlarda sürekli gözetimle zevke dayalı kullanımı engellenecek (çocuk cinselliği ve masturbasyonunun engellenmesi) ve aile dispositifi etrafında bir üreme işlevine indirgenerek nüfusa ve iş gücünün yeniden-üretimine dair biyo-politik süreçleri (türün devamlılığı, ırkın

güçlendirilmesi) destekleyecek şekilde düzenlenecektir. Bütün bir zührevi hastalıklar farmakolojisi ve cinsel sapıklığa dair kataloglaştırıcı psikiyatri aracılığıyla normalliğin bir ölçütü ve kamu sağlığından temizlenmesi gereken sapmaların kaynağı olarak bir cinsellik arşivi doğmuştur. Bu sebepten biyo-iktidarın, teker teker bedenleri ve nüfusu mercek altına aldığı bu süreçte bedenin anatomo-politik disiplini ve nüfusun biyo-politik sağlığı aracılığıyla “toplumsal bünyenin fizik gücüyle ahlaksal temizliğini” birbirine paralelleştiren normalleştirici bir cinsellik dispozitifini olarak oluştuğu da söylenebilir (Foucault, 2012a, s. 44). Çünkü cinsellik bir yargı meselesinden çok “herkesin azami iyiliği için düzenlecek, en yüksek verim doğrultusunda işletilecek bir şey olarak” (Foucault, 2012a, s. 24) “yönetim” meselesine bağlıdır.

Bu noktada bir parantez açmamız mümkündür. Aslında XVIII. yüzyılın ortasında biyo-politikanın doğuşu, Foucault için bir siyasal ideoloji olmaktan öte rasyonel bir “yönetim sanatı” olarak liberalizmin doğuşuyla paraleldir (Foucault, 2015c, s. 25). Liberalizm ortaya çıkardığı bir dizi söylemsel-kurumsal pratikle birlikte artık yaşamın en ölçülemez kesirlerini dahi rasyonelleştirmeyi kendine amaç edinmiş yeni bir akılsallık olarak hikmet-i hükümetin yönetimselleşmesi ve devlet-toplum ayrımının aşılması söz konusudur. Machiavelli’nin *Prenslik* modelinde karşımıza çıkan prensin-prensliğine aşkınlığı ya da dışsallığı sorunsalı yani Prens’in kendi otoritesini kabul ettirmek için herhangi bir *a priori* nedensellikten yoksunluğu “nasıl iyi yönetilir?” sorusuna yanıt arayan bir yönetim modeline¹⁰ işaret eder (Foucault, 2011b, s. 265). Bir kozmolojik-aşkın iktidar olma niyeti taşıyan Prens modelinde yönetmek, halkla kurulacak ilişkinin incelikli icrasına dairdir. Bu sebepten Prens’in başkalarının yönetimi için kendini yöneten bir dizi pedagojik talimle kendi iktidarını kullanma kabiliyetini geliştirmesine dayanan bir iyi yönetim kaygısı söz konusudur. Ancak Foucault için her zaman gereğinden fazla yönetimi bir sorun olarak gören ve kendini yönetimin sınırlandırılmasını talep eden bir hakikat söylemi olarak kuran liberalizmle birlikte yönetimi artık iyi ya da kötü gibi ahlaki referanslardan ziyade ekonomi-politiğin doğuşuna paralel bir fayda ya da faydasızlık kıstasına dayanarak ele alan ve minimum kaynaklardan maksimum faydayı amaçlayan düzenleyici bir iktidara geçiş söz konusudur. Foucault’nun belirttiği gibi özellikle fizyokrat Quesnay’in iyi yönetimi “ekonomik bir yönetim” (Foucault, 2011b, s. 269) olarak

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: *Prens* (Machiavelli, 1994)

tanımlayan teorik girişimiyle somutluk kazanmaya başladığını söyleyebileceğimiz bu yeni yönetsel model; kendine nesne olarak piyasanın doğal koşullarını alan ve *laissez faire* ilkesini kaçınılmaz bir hakikat yasası olarak kodlayan ekonomi-politiğin yönetsel teknolojisidir. Artık yönetmek şeylerin ekonomisini yönetmek, piyasayı tükenmek bilmeyen bir regülasyonun nesnesine dönüştürmek anlamına gelecektir. Piyasanın el değmezliğine yani onun kendi kendini düzenleyen görünmez eline bir güveni vurgulayan; yalnızca piyasa koşullarının yani herkesin herkesle sürekli rekabetinin devamlılığını ve ekonomiyi yürüten nüfusun güvenliğini sağlayan bu yeni dispoitif, Foucault için biyo-politik düzenleme ilkesinden ayrılmaz bir “yönetimsellik” (*gouvernementalité*) doğurmuştur (Foucault, 2011b, s. 282). Artık yönetmek, yönetilen ve yönetenler arasındaki bir homojen ayrışmadan hareketle varsayılan hukuki bir yaptırımlar dizisi olmayacaktır. Artık yönetmek özgür bırakmak ve yaşamı rasyonelleştiren bir yönetimsellikle onu regüle etmek olacaktır.

Özellikle Amerikan neoliberalizminin hakikat söylemiyle *homo economicus* olarak kodlanan girişimci bir öznenin doğuşuyla birlikte artık yönetim “kendiliğin ve başkalarının yönetimi” olarak öznesizleşecek ve anonimleşecektir (Foucault, 2015c, 179-197). Bu süreç Jean Baudrillard’ın da ifade ettiği gibi sanki “iktidarın çelişkilerden kurtulabilmek amacıyla iktidar sahibi gibi görünmekten vazgeçtiği” bir sivil toplum bağlamının doğuşuyla birlikte toplum-devlet ayrımının aşıldığı bir siyasal teknoloji olarak yönetimselliğin doğuşudur (2015, s. 78).

Artık iktidar süreçlerin analitik bilgisiyle özneliğin piyasaya göre düzenlenmesi olarak tarif edilebilecek bir yönetsel teknoloji vasıtasıyla girişimcinin özgürlüğünün teminatı olan bir rekabet ağı ve güvenlik oluşumu ortaya çıkacaktır. Yönetimin bu ekonomik modeli artık “toplumun devletleştirilmesinden çok devletin yönetselleştirilmesi”dir (Foucault, 2011b, s. 282-283). Hikmet-i hükümetin doğuşuyla gerçekleşen bu rasyonelleşmede asıl ilginç olan biyo-politikada karşımıza çıkan “biyolojik olanın devletleştirilmesi” süreciyle “devletin yönetselleştirmesi” sürecinin el ele giden doğasıdır. Yaşam iktidarın elinde ölçülebilir ve hesaplanabilir bir olgu (nüfus) olmaya başladığı ölçüde devletin yeni görevi, nüfusa dair içkin-ekonomik akışları regüle edebilecek bir akılsallık yaratmak yani yönetselleşmek olacaktır. Artık yönetim, bir kendi kendini yönetme olarak rekabet ağlarında somutlanan ve karar faili bir özneyi anırtırmayan *self-made* bir teknolojinin kendi kendini üretmesi olacaktır.

Özellikle 1978'den itibaren Foucault'nun ilgisini çekmeye başlayan bu yönetimsellik nosyonu her ne kadar Foucault'nun Clausewitz'i ters çevirerek oluşturduğu güç/savaş modelinden bir kopuş olarak değerlendirilme eğilimi oluşturabilecek olsa da aslen yönetimselliğin öznesiz ve stratejik-rekabetçi bir ilişkiler yumağı olarak karşımıza çıkan özgür piyasası, Foucault'nun güç-savaş modelinde oluşturduğu "iktidarın mikrofiziği" mantığına oldukça yakındır. Artık bedenlerden kendilerini girişimci özneler olarak oluşturmasını talep eden ve piyasadaki sürekli rekabeti "doğal" bir hakikat yasası olarak gösteren neoliberal bilgi-iktidar şebekelerinin bireylerin kendilerini şirket mantığıyla yönetmelerini emreden yönetimsel teknolojisi devletin de şirketleşmesine ön ayak olacaktır. Yönetimsellikte birlikte girişimci öznelerin birbiriyle sürekli rekabeti şeklinde herkesin herkesle sürekli savaşı, adına "serbest piyasa" denilen yeni bir iktidar mikrofiziğini oluşturacak ve girişimci öznelerin rekabeti olarak süre piyasaya özgü iktidar ilişkileri kendi kendini regüle eden, rasyonel bir toplumsal saha oluşturacaktır.

Bir iktidar fiziği ya da kendisini doğa ögesinde hayata geçen fiziksel bir edim olarak düşünen bir iktidar, kendisini ancak her bir bireyin özgürlüğüne dayanarak ve bunun sayesinde gerçekleşen bir regülasyon olarak düşünen bir iktidar, bütün bunların son derece temel olduğunu düşünüyorum. Bu bir ideoloji değildir, bu tam anlamıyla, temel olarak, öncelikli olarak bir ideoloji değildir. Bu her şeyden önce ve ilk olarak bir iktidar teknolojisidir. (Foucault, 2013, s. 48)

Foucault için tüm bu süreçleri sosyal bilimlerde karşımıza çıkan bir akademik jestle bir tümelin parçaları olarak "sanki elimizdeki" hazır "veriler gibi, esas ya da birinci hedefler olarak kabul etmemek gerekir" (Foucault, 2015c, s. 5). Aksine kendilerini tümel hakikatler (halk, teba, sivil toplum, serbest piyasa) olarak sunan tüm bu verilerin tarihselliğini, yani kendilerini bir çeşit mistifikasyonla kökensel, aşkın ve kaçınılmaz olarak sunan tüm bu hakikatlerin nasıl belirli bir tarihsel anda somut ihtiyaçlara cevaben doğmuş somut pratiklerle oluşturulduğunu göstermek önemli olacaktır. Bu yöntemle Foucault, hakikatin keyfilikliğini ya da onun ideolojik bir yanılsama olduğunu değil; hakikatin maddiliğini ortaya çıkarmaktadır. Foucault için özne ve iktidar arasındaki ilişki oldukça maddi bir ilişki olarak öncelikle bir hakikat üretimini talep eder. Özne, belirli tarihsel anlarda somut gerekliliklere cevap veren hakikat söylemlerinin kurumsallaşarak bedenleri ve yaşamı kuşattığı süreçte üretilen maddi bir etkidir. Tıpkı zenginlik üretir gibi hakikat üretmemizi talep eden bu iktidar bedenleri kışkırtma, sevk etme, düzenleme ya da uç noktada zorlama gibi

gayet maddi pratiklerle bireyselleştirmekte ve yaşamı kendine nesne edinmektedir. Yaşamın ve bedenın sorumluluğunu üstlenmiş bu iktidar, ideolojik anlamda kandırmadan ya da baskılamadan çok yaşamın ölçülebilir kıstasları olarak hakikatleri üretmek zorundadır. Başka bir deyişle iktidar ideolojik olarak kandırmaz; maddi olarak üretir. Bu materyalist toplumsal analizi meta-üretimi odağının kısır çerçevesine sığdıran bir analiz değil; doğrudan öznelere kuran hakikat üretiminin materyalist bir çözümlemesidir. Çünkü Foucault, “ideoloji sorununu ortaya atmak yerine, beden ve iktidarın beden üzerindeki etkileri sorununu inceleyerek daha fazla materyalist olunabileceğini” düşünmektedir (2007, s. 41).

2.5 Özne ve İktidar: Soykütüksel Mücadele

Foucault için şeylerin ardında keşfedilecek bir giz ya da iktidarın maskeleydiği bir hakikat yani “perdenin ardında görülecek hiçbir şey yoktur” (Deleuze, 2013a, s. 74). Hakikat, bir iktidar tarafından gizlenmiş ya da bastırılmış nesnel ya da özü gereği devrimci bir gizli bilgiye gönderme yapmaz. Hakikat tam aksine bilgi ve iktidarın eklememesi sonucu oluşturulan ve üretilen bir şeydir. “Belki de, bilginin ancak iktidar ilişkilerinin askıya alındığı yer de olacağını ve bilginin ancak onun emirlerinin, taleplerinin ve çıkarlarının dışında gelişebileceğini düşündüren koskoca bir gelenekten de vazgeçmek gerekmektedir” (Foucault, 2015, s. 65).

Hakikat, bilgi ve iktidarın ikili-eklememesi sonucu ortaya çıkan oldukça maddi bir oluşumdur. İktidar ve bilgi birbirine nazaran bağımsız veya aşkın olan iki ayrı alan değildir; bir bilgi alanı oluşturan nesneleştirme süreçleri yaşanmadan bir iktidardan bahsedilemeyeceği gibi bir iktidar alanı da her zaman için kendi yaptırımlarına hakikat gibi bir epistemolojik düzey atfeden bilgi alanlarına ihtiyaç duyar. Yani Deleuze’ün de belirttiği gibi “hiçbir hakikat modeli yoktur ki bir tür iktidara gönderme yapmasın ve hiçbir bilgi veya hatta bilim yoktur ki uygulanmakta olan bir iktidarı fiilen ifade etmesin veya gerektirmesin” (2013a, s. 58). Bilgi ve iktidar özerk kategoriler değildir; bilgi ve iktidarın birbirine eklememesi ikili ve karşılıklı-döngüsel ilişkide ortaya çıkan hakikat söylemleri, iktidarın mikrofiziğindeki belli ilişki kipliklerini, kurumları ve öz-kimlik formasyonlarını desteklemek amacıyla bunların kaçınılmaz, aşkın ya da eşyanın tabiatına içkin kabul edilmesini sağlayan bir üretimdir. Bu süreç bütün bağlamıyla özneliğin üretimidir. İktidarın basit bir olumsuzlama ya da baskı aracı olmaktan ziyade bir pozitif üretim olması onun bir

ilişki kipi olarak afektif (duygulanımsal) olmasının yanı sıra, hakikat söylemleriyle bedenleri belirli doğru-yanlış oyunlarına davet ederek onlardan hakikati üretmelerini talep etmesi sebebiyledir. İktidar, bedenleri belirli doğru-yanlış oyunlarına tabi tutarak onlardan bir hakikat yasası dahilinde normsallaşmalarını yani normal ya da anormal kategorilere dağılarak aynı hakikat rejiminin payandalarına dönüşmelerini talep eder. Bilgi-iktidar şebekelerinde somutlanan hakikat söylemlerinin nesnesi olan insan, her şeyden önce bu hakikatin çerçevesindeki bir sorunsallaştırmanın¹¹ nesnesi olur. İktidar “doğruyu bir problem olarak üretir” (Deleuze, 2013a, s. 101). Özne, bu problematik çerçevesinde beliren belirli hakikat söylemlerinin işaret ettiği bireyselleşme biçimlerinin öznesi olmaya sevk edilir ve hatta uç noktada zorlanır. Doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi sağlayan bu hakikat oyunları, hakikati öznenin kendinde keşfetmesi gereken gizli bir özün tarafına yerleştirip onu bir sorunsallaştırma sürecine davet ederek nesneleştirdiğince öznel deneyimi hakiki olduğu varsayılan bir kimliksel formasyona sabitlemekte ve bedenleri özneleştirmektedir. İktidar, öznel üretir. Onu, hakikat söylemlerinin makineselliğiyle öznel üreten bir fabrika olarak düşünmek mümkündür. Bu fabrikanın içkin üretimiyle bedenlere atfedilen, normal-anormal, deli-akıllı gibi kategoriler her zaman için doğruyu yanlıştan ayırmayı sağlayan ve bedenleri kuşatan bir hakikat rejiminin çeperleri dahilinde kapatılma anlamı taşır. Diğer bir deyişle bu hakikat rejimi, özneli dışlayarak dahi olsa içermektedir. Normal ve anormal aynı hakikat rejiminin iki sacayağı olacaktır. Yani pek çok popüler bir yanlış anlamada karşımıza çıktığı gibi Foucaultcu girişimin marjın ve anormalliğin bir romantikleştirilmesiyle hiçbir ilgisi yoktur. “... her zaman toplumun içindeyiz. Marj, bir mittir. Dışarının sözü, sürdürmeye devam edilen bir düştür. “Deliler” yaratıcılık ya da canavarlıktan oluşan bir dışarının içine yerleştirilir. Yine de ağın içine alınmışlardır, iktidar dispoitiflerinde oluşurlar ve işlev görürler” (Foucault, 2007 s. 79). İktidar, anormal özneliğin sınıflandırılması, kapatılması ya da cezalandırılması

¹¹Foucault'nun yaşamının son döneminde öne sürdüğü “sorunsallaştırma” kavramı onun bütün teorik girişimi için retrospektif oluşturur. Sorunsallaştırmalar iktidar ilişkilerinin düğümlendiği tarihsel anlarda hakkında doğru ya da yanlış fikir belirtmenin bir iktidar etkisi tetiklemek anlamında kurucu olacağı şeylerin, yani henüz var olmayan bilgi nesnelere belirli bir tarihsel iktidar bağlamına göre kuruluş sürecidir. Dolayısıyla daha erken dönemde karşımıza çıkan “hakikat oyunları” yaklaşımıyla oldukça yakın olduğunu belirtebileceğimiz sorunsallaştırmalar için Foucault'nun yaptığı hatırlatma bir sorunsallaştırma sürecinin hem söylemsel hem de söylemsel olmayan maddi pratikleri kapsamıdır. Bu sebepten, sorunsallaştırmaların, söylemsel ve gayri-söylemsel pratiklerin dispoitif kavramında gerçekleşen eklememesinin imkanını sağlayan bir bilgi-iktidar bağıntısı yaratmakta olduğu söylenebilir.

sayesinde normatif toplumsal biçimlenmenin kendi kimliksel oluşumunu yaratmasını ve sürekli yeniden tesis etmesini olanaklı kılan bir kökensel yabancı motifine kavuşmakta; bedenlerin norm etrafında konsolidasyonunu hızlandıran alt-kategorilere ulaşmaktadır

Birey, iktidara özü gereği dışsal bir özne olarak fethedilmesi gereken bir odak olmaktan ziyade iktidarın kurucu ve birincil bir etkisidir. Bu sebepten öznenin kuruculuğundan, bilincin yönelimselliğinden, *cogito* ve aşkın egodan, sonlu öznenin önceliğinden bahseden bütün bir bilinç metafiziğinden şüphe etmek gerekir. Artık kuşkunun hermeneutiği oldukça kuşkulu olacaktır. Bilgiye dair sonlu öznenin birincilliğine vurgu yapan her türden her türden düşünsel şemayı reddeden bu Foucaultcu keşif, epistemolojik anlamda özne-nesne ikiliğini kırdığı gibi politik tahayyülümüze öznellik metafiziğini musallat etmiş olan “yabancılaşma”, “mutsuz bilinç” ve “ideoloji” gibi kavramlardan da zaruri bir kopuşu gündeme getirecektir.

Foucault’ya göre her zaman için, üretim manasında hakikat anlamı taşımayan, daha çok verili olmasına rağmen gizlenmiş bir aşkın hakikatin varlığına sözde ona karşıtlığı içerisinde işaret eden ideoloji nosyonu; özneleştirme/tabiyet süreçlerini gayet idealist olduğunu söyleyebileceğimiz yanılısama ve yabancılaşma gibi kavramsal şemalarla açıklamak suretiyle öznelliğin materyalist bir çözümlemesini elden geçirir. Kavramın vülger-politik ve yer yer oldukça akademik bir Marksist tarzın doğasına uygun olarak kullanımında sıklıkla karşılaştığımız gibi hakikat, organik aydınların bilinç taşıma görevini yerine getirerek ideolojinin yanılısamalı dünyasına hapsolmuş bir siyasal sınıfa tarihsel misyonunu öğrettiği pedagojik bir formasyonun parçasıdır. Yanlış bilinç içindeki bir toplumsal sınıfa bilinç taşıyan teorik bir avangarda dayalı bu perspektif bilginin özü gereği özgürleştirici olduğu yanılısamasını üretir. Hakikat fikrini mistifikasyona bulayan bu gibi siyasal perspektifler, perdenin ardında keşfedilecek bir gize gönderme yapmaktadır. Ancak Foucault için perdenin ardına yönelik bir obsesyon, Friedrich Nietzsche’de olduğu gibi iktidar istencinden koparılamayacak bir hakikat istencidir. Foucault için hakikat, vülger-politik romantizmde olduğu gibi keşfedilmeyi bekleyen bir tarih-ötesi anlatının özgürleştirici etkisiyle düşünülemez. Hakikat belirli özgün tarihsel bağlamlarda üretilen bir iktidar etkisidir. Hakikati pedagojiyle değil; bireylerin siyasal teknolojisiyle birlikte düşünmek gerekir. “... hakikat özgür ruhların ödül ve uzun yalnızlıklarım çocuğu olmadığı gibi, kendilerini özgürleştirmeyi başarmış

olanların ayrıcalığı da değildir. Hakikat bu dünyaya ait olan bir şeydir: Hakikat çok sayıda zorlama sayesinde ortaya çıkar. Ve düzenli iktidar etkileri yaratır” (Foucault, 2011b, s. 81).

Öte yandan ideoloji kavramı, yanılısına perdesini gözlerinin önünden çektiğimizde özgürleşecek kurucu bir özneye gönderme yapması anlamında sakıncalıdır. Devrimci ve kurucu özüne yabancılaşmış bir mutlak özneye işaret eden ideoloji kavramı, kaçınılmaz bir şekilde evrensel bir *cogito*'ya güvenen humanist bir tasavvurun parçasıdır. Politik özneleşmeyi ve iktidar analitiğini bilinç kavramı merkezinde düşünen, ekonomik bir altyapının epifenomeni olan bir üstyapı olarak ideoloji fikri, üretim araçlarının mülkiyeti üzerinden kurulan bir sınıfsal egemenliğin analitiğine, yani iktidarı özünde “ekonomizm”den ve sözleşmecî modelden muzdarip bir baskıcı hipoteze dayandırdığı gibi kültürel olgunun bedenleri özneleştiren sinaptik materyalizmini de gözden kaçırmaktadır. Halbuki Deleuze’ün hatırlattığı gibi iktidar “ideolojikleştirmeden, soyutlamadan veya maskeleymeden önce doğruyu” ürettiği gibi “baskı kurmadan önce gerçeği üretir” (Deleuze, 2013a, s. 48). İdeoloji kavramı, bir önvarsayım olarak beliren ve aslında hakikatle dolaysız bir ilişkisi olduğu varsayılan evrensel bir bilgi öznesine, ekonomik temelli olduğu iddia edilen iktidar ilişkilerinin devamlılığı için uygulanan baskıcı bir iktidar etkisi olarak karşımıza çıkar. Ancak Foucault için böyle kendinden menkul bir bilgi öznesi varolmadığı gibi iktidara göre birincil bir öznenen bahsetmek de insan doğasına dair özcü ve metafizik bir kavrayışın izdüşümüdür. Halbuki toplumsal ve tarihsel olumsuzluklara bağlı olarak ortaya çıkan hakikat söylemleri bağlamında iktidarın öncelikli işlevi özneyi üretmektir. Hakikat, bireyleri belirli kategorik bölümlere ayıran, onları bilimsellik statüsüyle normsallaştırılmış bilgi biçimlerinin işaret ettiği öznellik biçimlerine, yani bir öz-bilgi biçimi olarak kimliklere bağlayan özneleştirme/tabiyet biçimlerinin epistemik meşruluğunun inşasıdır. Bir iktidar ilişkisi içinde beliren bireyleri verili kabul etmemek; aksi isikamette giderek iktidarın aracısına dönüşmüş bu bireylerin nasıl hakikat oyunlarına tabi tutularak özneleştirildiğinin peşine düşmek gerekir. Bireylere hakikat yasaının gereğince sunulan bireyselleşme biçimlerine bağlanmayı dayatarak gündelik hayatın en mikrobiyolojik parçasına varıncaya dek onları bireyselleştiren bu iktidardan kapitalistik bir ilişki kipliğinde bahsedebilmemiz için bile öncelikle iktidar ilişkilerindeki verili bireylerin nasıl imal edildiğini gösteren materyalist bir analize ihtiyaç vardır. Bu analitik, hakikati iktidar ilişkilerinin

eyleyicisi ve aracısı olan bireyleri imal eden bir teknoloji olarak düşünen bir analitiktir. Bu analitiğin somutlaştırdığı iktidar, bedenleri bilgi-iktidar şebekelerinin yarattığı doğruyu yanlıştan ayırmamızı sağlayan hakikat oyunlarına davet ederek ve uç noktada zorlayarak onlardan hakikati oluşturmalarını, kendi öz-kimlikleri düzenli olarak itiraf etmelerini bekleyen bir iktidardır. Çünkü Akay'ın da belirttiği gibi “susmak değil, insanların konuşması lazımdır” (2016, s. 44).

Hakikati talep eden ve işlev görmek için ona ihtiyaç duyan iktidar tarafından hakikati üretmeye zorlanıyoruz; hakikati söylemek zorundayız, hakikati itiraf etmeye ya da bulmaya mahkûmuz. İktidar sorgulamaktan, bizi sorgulamaktan vazgeçmez; araştırmaktan, kaydetmekten vazgeçmez; iktidar hakikat arayışını kurumsallaştırır, meslekileştirir, ödüllendirir, sonuçta, nasıl zenginlik üretmek zorundaysak, aynı şekilde hakikat üretmek zorundayız ve hakikati zenginlik üretebilmek için üretmek zorundayız. (Foucault, 2011b, s.101-102)

İdeolojinin bize bahsetmekten keyif aldığı bir yanılsama olarak ruh düşüncesinden koparak hakikatin üretici teknolojisi olarak bir ruhun keşfine yönelmek gerekir. Hakikat söylemlerinin maddi yaptırımlarını gerçekleştiren kurumsal prosedürlerle kuşatılan bedene bakmak,+ onu çepeçevre sarmış bir “ruh”u teşhir etmek Foucault için ideolojinin soyut kategorilerinden daha materyalist bir tarzın analitiğidir. Bize pek çok farklı tezahürlerle olsa da aslında evrensel ve hümanist özüne dönerek özgürleştirilmeye davet edilen insan, Foucault'nun belirttiği gibi “çoktan beri bizatihi kendinden daha derin bir tabi kılmanın sonucudur. Bir "ruh" onda ikâmet etmekte[dir]” (Foucault, 2015, s. 68).

Ruhun bir yanılsama veya ideolojik bir etki olduğunu söylememek gerekir. Onun var olduğunu, bir gerçekliğe sahip olduğuna, cezalandırılanlar üzerinde -daha da genel olarak gözetim altında tutulanlar, terbiye ve ıslah edilenler, deliler, çocuklar, okullular, sömürge halkları üzerinde, bir üretim aracının üzerinde sabitleştirilen ve tüm varoluşları boyunca denetlenenler üzerinde- uygulanan bir iktidarın işleyişi aracılığıyla beden çevresinde, yüzeyinde, içinde sürekli olarak üretildiğini söylemek gerekir. (Foucault, 2015, s. 67-68)

Foucault için bedenleri saran bu ruhun oldukça materyal yani bedenleri özneleştiren gerçekliğini teşhir ve bedenler üzerindeki kısıtlayıcı etkilerini etkin tarzda ilga edecek bir analiz olarak soykütüksel bir analiz mevcuttur. Bu analitik, söylem-öncesi bir olumsuzluğu edimselleştirmek üzere iktidar-bilgi şebekelerinde somutlanan hakikat

yasalarının bedenlere normatif uzamlar atayan etkilerini dağıtacak eleştiri-ötesi bir etkin analiz ve siyasal bir teçhizat kutusu işlevi görür.

Foucault mevcut değerleri aşkın ve metafiziksel bir sözde kökensel öğeden kurtararak onları güç istencinin tezahürleri olarak tarihsel bir kavgaya ve özünde bir iktidar arzusu olan bilme istencine dayanarak açıklayan Nietzsche'nin dümen suyunu takip ederek soykütüğe başvurur. *Ursprung* (köken) kavramına karşıt olacak biçimde *entstehung* (oluşum), *herkunft* (soy), *abkunft* (menşe) ve *erfindung* (keşif) gibi kavramları sunan Nietzscheci yönelimi (Foucault, 2011d, s. 230-254) takip eden Foucault için şeyleri verili tümel kategorilerin sözde kökensel özdeşliğinde ele almayan soykütük düşüncesi, metafiziksel ve kurucu bir hakikatin izdüşümü olarak kökeni ve ereği temsil eden evrensel bir bilgi öznesine gönderme yapmaksızın tarihi kendi olumsuzluğunda kavramamıza olanak sağlar.

Soykütük “ideal anlamlara ve ve tanımsız erekselliklerin [teleolojik] tarih ötesi açılımına” (Foucault, 2011d, s. 231) yani köken obsesyonuna karşıttır. Aşkın ve kurucu bir mitsel içerik olarak içkinlikte beliren aşılmaz bir töze inancın ve tarihi kölenin bakış açısıyla görme biçiminin sonucunda ortaya çıkan anlatıların yani köken (*ursprung*) arayışının dışında bir analiz olarak soykütük; değerler oluşturan tarihsel bağlamların olumsuzluğuna vurgu yapar. “Genel olarak bir şeyin tarihi, ona egemen olan kuvvetlerin art arda gelişi,” sonucunda ortaya çıkan soy zincirlerinin “ona egemen olmak için mücadele eden kuvvetlerin” içkinliğinin “birlikte varoluşudur” (Deleuze, 2010a, s. 16). Tarih, tarihçilerin ve ona bir erek atfeden her türden felsefi açılımın dışında akışta olan, verili bilgi öznelere varsaymayan daha çok hakikat istenci sonucunda beliren iktidar ilişkileriyle belirli bir anda keşfedilen değerlerin üretimidir. Tarihe sözde kökensel bir hakikatin ereğine başvurmadan yaklaşamayan ve lineer bir çizgide ele alınan olayların neden-sonucuna dair bir bilme istenciyle hareket eden tarihçilerin ve felsefi dekadansın ötesine geçen soykütük, kendini, şeylerin oluşum sürecindeki güç ilişkilerinin oluşturduğu bir bilgi öznesini dağıtacak şekilde kuran etkin bir tarihsel eleştiridir. Bir kökenin kaçınılmaz olduğu iddia edilen özdeşliği gereğince homojen olduğu iddia edilen kimliksel formasyonların soy zincirindeki heterojenliğini saptayan ve tümel olduğu iddia edilen şeylerin düzenindeki tekilliği yeniden harekete geçiren soykütük, verili olarak kabul edilen değerlerin tarihsel soy zincirindeki olumsuzluğunu göstermek suretiyle köken yanılması dağıtarak söylem-öncesindeki bir potansiyeli yeniden tesis eden güncel

bir işleve sahiptir. Soykütük, tarihsel iktidar ilişkilerinin yani tüm tarih boyunca farklı tarzlarda etkili olmuş bir “tahakkümlerin kumarını” yüzeye çıkaracak şekilde kurumları ve değerleri yeniden değerlendirir (Foucault, 2011d, s. 238). Soykütük bir köken arayışının etkin bir reddi olarak karşımıza çıkıyorsa eğer bunun sebepleri, perdenin ardındaki bir gize, erekselliğe ve tımtırlı tarihsel önelere inanmıyor olmasında ve her şeyin kendinden kaynaklandığı ve kaçınılmaz olarak kendine döneceği bir hakikate de önvarsayım olarak yaslanmıyor olmasında aranmalıdır. Bu tarz bir çaba olsa olsa “ilk kimliği açığa çıkarmak için tüm maskeleri kaldırmaya” çabalayan metafizik bir kuruntu olabilir (Foucault, 2011d, s. 233). Halbuki maskenin ardında aşkınlığa işaret eden bir töz ya da kaçınılmaz bir kurucu köken yoktur. Her şey bir bilme istenci şeklinde yorumlama pratiği olarak devreye giren bir iktidar kavgasının yani önelere bir hakikat yasası dayatmaya çalışan bir güç istencinin tezahürüdür.

Eğer her şey maske ise, her şey yorumsama ve değerlendirme ise hiçbir maskenin, değerlendirilecek ya da yorumlanacak bir şeyin olmadığı en son noktada ne vardır? En son noktada, dönüştürme gücü, maskeleri oluşturma, yorumlama ve değerlendirme gücü olan güç istenci dışında bir şey yoktur. (Deleuze, 2009, s. 188)

Maskenin ardındaki bir giz-töze yönelmiş obsesif bilme istenci sanıldığı gibi aksine tarihsel değildir; çünkü her şey birer maskedir. Maskeler, tarihin plastik ilkesi olan güç istencinin yürürlüğe soktuğu iktidar ilişkileriyle ortaya çıkar. Toplumlarımızın tümel kategorileri olarak kabul ettiğimiz ve kimliğimizin özsel çıkış noktası olarak kutsadığımız her türden ilksel biçim, aslında bir kökenden ziyade bir menşeye (*abkunft*) ait soy zincirlerini oluşturan ve tarihteki plastik ilkeyi harekete geçiren güç istencinin olumsal çakışmaları sonucu, yani iktidar ilişkileriyle doğmuştur. Menşe bir kökene işaret etmez; o bir “zuhur ediş”le ortaya çıkan *entstehung*’u ifade eder (Foucault, 2011d, s. 239). Foucault için bu zuhur ediş, güç istencinin zuhur edişi olarak kuvvetler arasındaki tarihsel “bir karşılaşma yerini” belirtir (2011d, s. 240). Bir güç istenci dahilindeki kuvvetlerin mücadelesinin sonucunda ortaya çıkacak *entstehung* bir kökenden çok bir menşenin izdüşümüdür. Oluşumların menşesi bir soy zincirine sahiptir ve soykütüğün nesnesi bu soy zincirleri olacaktır. Menşe, doğrudan beden üzerinde iz bırakan ve onu biçimlendiren bir güç istenci mücadelesinin tertiplelediği hakikat oyunlarının yani yorumlama olarak beliren iktidar ilişkilerinin tarihselliğine açılır. Bu sebepten soykütük “bedenin ve tarihin eklemlendiği yerde”

bedeni kökensel olduğu iddiasıyla sabitleyen bir menşenin sökülüşüdür (Foucault, 2011d, s. 238). Soykütük “iliklerine kadar tarihle dolu bedeni ve bedeni kemiren tarihi göstermelidir” (Foucault, 2011d, s. 238). Bir metafiziksel köken arayışından ayrılan menşe analizi, öznenin soy zincirsel oluşum sürecini göstermek suretiyle kendinden menkul ve özü gereği bütünsel olduğu iddia edilen kimli sel formasyon ya da değerlerin aslında son derece heterojen ve dağınık bir sürece kayıtlı olduğunu ortaya çıkarır. Menşenin doğrudan beden üzerinde etkili materyalist bir gerçekliği vardır. Kimliksel formasyonlar ya da değerler tarihin plastik ilkesi olarak güç istencinin bedenleri damgalayan adeta sinaptik tezahürleridir. Çünkü “menşe bedene bağlıdır. Sinir sistemine, mizaca, sindirim sistemine kayıtlıdır” (Foucault, 2011d, s. 237). Menşe, güç istenci olarak hakikat söylemlerinin oluşturduğu ve oldukça materyal-sinaptik etkilere sahip bir ruh olarak bedenleri ele geçirmekte, kuşatmakta ve öz-kimliklere bağlamaktadır. Hedefi bu kimliksel oluşumları dağıtmak ve yekpare homojenliğinden sıyrılmış bedenleri olumsal bir potansiyele yeniden açmak olan soykütüksel menşe analizi, soy zincirsel oluşumun gerçek tarihselliğine yönelik içkin bir değerlendirmedir. Soykütük olarak “tarihin amacı kimliğimizin köklerini bulmak değildir, tersine, onu dağıtmaya can ataktır; geldiğimiz biricik odağı, metafizikçilerin geri döneceğimizi vaat ettikleri bu ilk bölümü saptamaya girişmez; bizi kateden tüm süreksizlikleri ortaya çıkarmaya girişir” (Foucault, 2011d, s. 251).

Soğuk bir nesnelliğin ötesinde içkin bir yeniden değerlendirme olarak soykütük; menşe ve bedenin birbirine bağlandığı, heterojen kuvvet akışlarının homojen bir biçime dönüştüğü ve içkin iktidar ilişkilerinin bir oluşum (*enstehung*) olarak billurlaşmaya başladığı hakikat rejimlerini yalnızca olumsuz anlamda dağıtmaz. Bu menşe bağlamında olduğumuz şeyin değil; kendiliğin yani olmaya başlayacağımız şeyin ontolojisini yapabilmemize olanak sağlayan etkin bir eleştiridir. Bu sebepten ona, bir yorumlama mekanizmasından farklı bir siyasal kavga sürdüren içkin bir değerlendirme olarak yaklaşmak gerekir. Çünkü bilme istenci, şeyleri sabitlemeye dönük olumsuz bir güç istencini devreye sokarak bedenleri kuşatsa da bedenler sona ermeyen bir şekilde mücadelelerini sürdürür ve direnirler. Burada soykütükçünün görevi sözde kökensel bir hakikatin bilgi öznesi tarafından bütünselleştirilmek üzere kuşatılan yerel, özerk ve merkezsiz odakların ve hakikat söylemleri tarafından meşrulaştırılmamış bilgilerin (*les connaissances*) bilgi-iktidar mercileri tarafından nesneleştirilme sürecine karşı bir direnişi tertiple mektir. Soykütük, Foucault'nun

belirttiği gibi “boyun eğdirilmiş (*subjugué*) bilgilerin” bir başkaldırmasıdır (2011b, s. 89). “Boyun eğdirilmiş bilgiler” bir hakikat rejiminin doğruyu yanlıştan ayıran süzgecinden geçememiş, bilgi-iktidar mercileri tarafından diskalifiye edilmiş; evrenselleştirici söylemlerin diktatörlüğüne direnmiş ya da dahil edilmiş yerel bilgilerdir. Foucault’nun ifadesiyle boyun eğdirilmiş bilgiler, “işlevselci ve sistemleştirici bütünler içinde mevcut ama maskelenmiş bulunan ve eleştirinin erüdisyon yoluyla yeniden ortaya çıkardığı tarihsel içerik bloklarıdır” (2011b, s. 89). Bilgileri (*les connaissances*), bilgi (*le savoir*) kategorisiyle karıştırmamak gerekir. Bilgi (*le savoir*) bir hakikat söylemi olarak hiyerarşikleştirilmiş, epistemolojik ve normatif bir düzeye ulaşmış; uygulanmakta olan bir iktidara kökensel bir hakikat statüsü atfeden ve tüm kurumsal prosedürleri, formülasyonları, kavramsal tercihleri, edebiyatı, bireysel ya da toplumsal formasyonları kapsayan genel bir tabiyet mekanizmasıdır. Buna karşın soykütükçünün bir soy zincirini takip ederek menşenin kendisine yönelen bakışı, beşeri bilimlerin elindeki bir hakikat adına özgün bir iktidar hiyerarşisi içinde nesneleştirilen, boyun eğdirilen ve diskalifiye edilen bilgileri (*les connaissances*) yeniden harekete geçirmeyi hedefler. Soykütükçü eleştiri, hiyerarşik olarak aşağı kalmış ve kavramsal bir çerçeveye oturtulmamış “sıradan insanların bilgisinin (*savoir des gens*)” yerel ve heterojen niteliğini bir üst-belirlenimle homojenleştiren ve bütünselleştiren iktidar odakları karşısında hakikat söylemlerinin totaliter bütünlüğünden diskalifiye edilmiş bilgileri yeniden yerel bir direniş odağı oluşturacak şekilde harekete geçirmektir (Foucault, 2011b, s. 89). Lineer bir çizgi olarak kavradıkları tarihe en geçmişteki kökene ulaşmayı hedefleyen sözde bir mutlak bilgi öznesinin içgörüsüyle yaklaşan tarihçilerin aksine soykütükçü belirli tarihsel formasyonların sonucunda karşımıza çıkan hakikat rejimlerine derinlemesine yaklaşır ve onlardaki heterojen süreçleri yeniden aktifleştirecek “bir erüdisyon yüklü bilgiye” sahiptir (Foucault, 2011b, s. 90). Foucault için soykütüğün erüdisyon yüklü bilgisi “yerel belleği” yeniden harekete geçirerek “mücadelelerin tarihsel bir bilgisinin kurulmasına ve bu bilginin fiili taktiklerde kullanılmasına” olanak sağlar (2011b, s. 90). Bilgileri birilerinin sahip olduğu bir hakikatin bilimselliği adına oluşturulan bir normativite olarak iktidar hiyerarşisine kaydeden, yerellikleri tümel bir hakikatin parçası olarak bütüne yerleştirerek tikelleştiren her türden hakikat rejimine karşı Foucault, yerelliğe bütünün parçası olmak dışında ya da başka bir ifadeyle tikelliğe tümelin korelatı olmanın ötesinde bir işlev kazandırır. Bu işlev, evrenselleştirici hakikat iddialarının doğrudan bedenleri fetheden nesneleştirici

ve sabitleştirici iktidar etkilerinden bir kaçış olanağı saptamaktadır. Bu açıdan soykütük ezilenlere, madunlara ya da sömürülenlere kendi sözcelerini oluşturmaları için verilmiş bir kavramsal teçhizat kutusudur. Birleştirici söylemsel odakların doğru-yanlış oyunları ile hakikat statüsüne sahip olmuş bir iktidarın tabi kılma girişimlerine karşı yerel direniş odaklarına kavramsal teçhizatı sağlayan soykütük, bir genel teori olmaktan ziyade bir teorik teçhizat sunar. Yani oldukça dağınık çalışma nesnelere arasında kurulacak bütünsel açıklamaların konforuna yaslanmaz. Çünkü amacı hakikat rejimlerinin egemenliğinden kurtarılmış bilgileri yeniden doğru-yanlış oyununa tabi tutacak “sağlam bir teorik taban” sağlamak; ya da heterojen sonuçları “birleştirici bir tür teorik taçlandırma” ile bütünleştirmek değildir (Foucault, 2011b, s. 94). Tam olarak bu sebepten soykütük, madunları temsil etme arzusu içinde değildir; onlara bir teçhizat kutusu olarak kendi sözcelerini üretebilmeleri ve hakikat etkilerine direndikleri gibi bir teorik avangardın temsil edici iktidarına da boyun eğmeden kendi ontolojik kudretlerini (*potenza*) oluşturma imkanı sağlar. Dolayısıyla soykütük sosyal olgulara yönelmiş soğuk bir nesnel yargının (pozitivizm) ya da basit bir empirizmin kaynağı olmadığı gibi nesnesine müdahil olabilmek gibi epistemolojik bir sterillik obsesyonu da taşımaz. Soykütük, özellikle sosyal bilimlerde karşımıza çıktığı şekliyle bilgileri bilimsel bir hiyerarşi altında bütünselleştiren hakikat söylemlerine ve bu söylemsel formasyonların kurumsal izdüşümlerine karşı yürütülmesi anlamında bir “anti-bilim”dir (Foucault, 2011b, s. 91).

Soykütük, siyasal alanda savaş veren ve etkin bir değerlendirme sürecine olanak tanıyan bir başka güç istencidir. Bu güç istenci, yerel bilgileri yeniden edimselleştirerek hakikat söylemlerinin tabileştirici etkilerine karşı sürekli bir yeniden-direniş yaratmayı amaçlıyor gibidir. Bu herkesi kendi spesifik direnişini örgütlemeye çağırarak; herkesi kendi soykütüğünü yapmaya davet etmektir. Foucault sanki tikel ve yerel olanı tekilleştirmek istiyor gibidir. Soykütük projesinin amaçlarını ve tekniğini açıklamaya ayırdığı 7 Ocak 1976 tarihli dersinde “içkin iktidar etkilerine karşı yerel” olandan bahsederken Gilles Deleuze’ün bu odaklara muhtemelen “minör” sıfatını yakıştıracaklarını ifade eder (Foucault, 2011b, s. 92). Bu noktanın soykütük projesinin içkin ontolojik işlevini anlamamız için oldukça işlevsel olduğu söylenebilir. Çünkü Deleuze ve Guattari’nin “minör” kavramını öne sürdüğü “*Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*” (2015) eserinde kavramın özgün bağlamı ne

tümele ne de onun parçası olmaya devam eden tikel bir kategoriye indirgenemez bir tekilliğin yaratımına rehberlik eder. Minör, majör olanın korelatı olmadığı gibi aynılık-başkalık diyalektiğindeki herhangi konuma da indirgenemeyen bir içkin farkın ifadesi olarak tekilliğin tümel kategorileri içten dinamitleyen bir ontolojik farklanmasından başka bir şey değildir. Tikel, aşkın tümelle içkin bir simetriyi oluştururken tekil, tümele nazaran asimetriktir. Bu sebepten bir minör-oluş hattından majör sistemleri içten dinamitleyen bir farklanma çizgisi olarak bahsetmek gerekir. Deleuze ve Guattari onu “insanın kendi dili içinde yabancı olması” şeklinde açıklar (2015, s. 64). Minör-oluş, tikelin tekillğe ulaştığı bir oluş çizgisindeki yaratım sürecidir. Kendine ait olmayan bir dilde konuşmak zorunda olanların, majör bir dilin sözcelem düzenlemesine dahil edildiği için kendi sözcelerini üretemeyenlerin içinde bulunduğu çıkmaz ancak majör dili içten dinamitleyecek minör kullanımların, farklı ve tekil lehçelerin keşfiyle aşılabilir. Burada önemli olan nokta, minör-oluşun yalnızca azınlıkta olma durumuna indirgenemezliğidir. Minörlük, sabitlendiği tikeli yani azınlık olma durumunu da aşan bir yaratımdır. Çünkü bir azınlık egemen bir ırkın, majör bir dilin tümeli dahiline katılmış ve bastırılmış bir tikeli ifade eder. Minör-oluş, azınlık içinde bile artık tanınamaz hale gelmiş bir haine dönüşmek, azınlıkta olmanın kaçınılmaz ifadesi olan tikelliği bir tekilliğin yaratımıyla aşmak demektir ve “hain olmak çok zordur” çünkü “bu yaratmak demektir” (Deleuze, Parnet, 1990, s. 69). Bu yaratım, sözcelere politik kudret kazandıran yeni bir kolektif sözcelem düzenlemesinin yaratımıdır. Tümel ve tikelin kapalı döngüsellikinden kurtulan bir minör-oluş olarak sözcelem yaratımı süreci, madunlara kendi sözcelerini üretmeyi sağlayan bir dil bahşetmekten başka bir şey değildir. Foucault’ya dönecek olursak hakikat rejimlerinden diskalifiye edilmiş bilgilere sahip sıradan insanların, ezilenlerin durumu da kendi sözcelerini yaratma potansiyelinden mahrum olma durumundan başka bir şey değildir. Sıradan insanların bilgileri, bir hakikat rejimince dışlanmış yerelliklerin, bir iktidar etkisiyle damgalanmış bedenlerin bilgisidir. Onlar yabancı bir dilde konuşmak zorunda olduklarından kendi sözcelerini yaratamayanlardır.

... yenilmiş olanlar -tabii eğer yenilenler varsa- tanım gereği, sözden yoksun bırakılmış kişilerdir! Ve eğer buna rağmen konuşurlarsa, kendi dillerini konuşmazlar. Onlara yabancı bir dil dayatılmıştır. Dilsiz değillerdir. Duyulmamış ve şimdi dinlemek zorunda hissettiğimiz bir dil de konuşuyor değillerdir. Tahakküm altında olduklarından dolayı,

onlara bir dil ve kavramlar dayatılmıştır. Ve onlara bu şekilde dayatılan düşünceler, maruz bırakıldıkları baskının yara izleridir. (Foucault, 2011b, s. 169-170)

Ancak soykütüksel eleştiri, ezilmişler ve madunlar adına konuşan bir peygamber entelektüel modelinin dışında spesifik bir entelektüelin erüdisyon yüklü bilgiyle oluşturduğu kavramsal teçhizat kutusu sayesinde madunlara kendi sözcelerini üretmeye yapılan bir davettir. Bu kavramsal teçhizat kutusu, madunlara ve ezilmişlere kendi sözcelerini üretmeleri yani tümelin korelatı olarak tikellikten, yaratım ve kendini aşma olarak tekilliğe doğru bir atılım gerçekleştirmeleri için araçlar sağladığı ölçüde aynı zamanda bir sözcelerin kolektif düzenlemesinin yaratımı olacaktır.

Bu sebepten tikeli tümelin korelatı olmaktan çıkaran soykütüksel müdahalenin sözünü ettiği yerellikler, eleştiri sayesinde minör-oluş potansiyeline açılan, yani tümeli içten dinamitleyen ve iktidar ilişkilerinin topolojik örgüsünde atolojik yarıklar oluşturan birer tekilliğin yaratımı olarak düşünülebilir. Foucault'nun kendi yerel direniş odağı fikrini açıklamak için “minör” kavramına yaptığı bu kaçamak göndermenin aslında Foucaultcu anlamda soykütüğün “şimdiki zamanın ontolojisi” olarak işlevini yalınlaştırdığını da söylememiz mümkündür. Çünkü herhangi bir bilgi tikelleştirilmeden yani bir parça bütün mantığı uyarınca hakikat söylemlerinin oluşturduğu tümellerin bir korelatına dönüşmeden önce akategorik bir bilginin ve normatif olmayan bir deneyimin içkin varyantıdır. Ancak hakikat rejimi tarafından dışlanır, ezilir ve tümele özgü bir hakikati dillendirir hale getirilirler. Soykütük tikelin iktidar ilişkileri sonucu ortaya çıkan menşesine yapılan bir tarihsel vurguyla tikeli tümelden koparmayı amaçlar. Bu, bilgileri bir hakikat söyleminin iktidar etkisi adına diskalifiye edilen ve normal-anormal ikili karşıtlığı içinde tabiyet altına alınan sıradan insanlara kendi mücadelelerini vermek, bedenlerini sabitleyen menşeden kopup kendi sözcelerini üretebilmek, yani yaratmak için yapılan bir çağrıdır. Sanki Foucault, “*Deliliğin Tarihi*”nde Sebastian Brant’ın “*Narrenschiff*”¹² eserinden bahsederken bunu diskalifiye edilen ve tam da bu dışlama sayesinde içerilmiş olan;

¹² Alman yazar Sebastian Brant’ın “*Das Narrenschiff*” isimli hiciv özellikleri taşıyan eseri “*Deliler Gemisi*” (Lat. Stultifera Navis) anlamına gelmektedir. Hieronymus Bosch’un da “*The Ship of Fools*” eserinde de karşımıza çıkan “*Deliler Gemisi*” motifi, Foucault için ortaçağın son dönemlerinde Avrupa’da gerçekten geçerli olan bir yaptırıma işaret etmekteydi. Bu dönemde deli olduğu bilinen ya da şüphelenilen kişiler gemilere yerleştirilip sonu meçhul bir şekilde denize salınmak suretiyle toplumdan dışlanıyordu (Foucault, 2006). Ancak bazen beklenmedik bir şekilde geri dönen ya da farklı bir limana yanaşan gemiler de söz konusuydu.

kısaca tikelleştirilen delilerin gemideki uzun sürgününü aktif bir politik kuvvete dönüştürmek yani tikeli tekilleştirerek dümeni şehre kırmayı arzular gibidir. Bu bir yaratım olarak direniş başka bir deyişle tikelin tekilleştirilmesini sağlayan yaratıcı bir eleştiridir. Bu eleştiriyle birlikte tikelin kendini tümelin parçasına dönüştüren menşeyi içten dinamitleyen bir direnişe kavuşması ve tekilliğin yaratımı anlamında kopuş gerçekleştiren bir politik kudrete ulaşması söz konusudur. Bu sebepten soykütük, kökensel bir otantik öze dönüşle ilgisizdir. Soykütüğün ontolojik işlevi, ezeli-ebedi olanın ve bir “Tanrı-doğum ezgisi” söyleyen köken arayışının dahilinde değildir (Foucault, 2011, s. 233). Soykütüğün verili kimlikleri dağıtmaya yönelik müdahalesi bir şimdinin ontolojisi olarak “ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmek” içindir (Foucault, 2011a, s. 68). Bu bilgi-iktidar şebekelerinin bedene dayattığı hakikat yasasını soykütüksel eleştiriyle dağıtmak ve şimdinin eleştirel bir ontolojisiyle olduğumuz şeyi terk edip olmakta olacağımız şeye yani bedenle hakikat arasında tesis edeceğimiz bir yaratım ilişkisine yönelmekle ilgilidir. Bu yaratıcı ve etik bir ilişkidir. Foucault için üç soykütük alanı mevcuttur.

İlk olarak hakikatle ilişkimiz içinde kendimizin bir tarihsel ontolojisi; kendimizi hakikatle bu ilişki üzerinden bilgi nesnelere olarak kurarz. İkincisi, bir iktidar alanıyla ilişkimiz içinde kendimizin bir tarihsel ontolojisi; kendimizi iktidarla bu ilişki üzerinden başkaları üzerinde etkide bulunan öznelere olarak kurarz. Son olarak, ahlâkla ilişkilerimizin bir tarihsel ontolojisi; kendimizi ahlâkla bu ilişki üzerinden ahlâki failer olarak kurarz. (Foucault, 2011a, s. 204)

Foucault için kendimizin etkin bir eleştirel ontolojisini yapabileceğimizi soykütüğün bu üç hattında gerçekleşir. Bu üç hat arasında hiçbir kopuş yoktur; Foucault’nun bireylerin nasıl özneleştirildiğini sorgulayan eleştirel projesinin birbirinden ayrılmaz parçalarıdır. Özne ve onun soykütüğünü birbirinden bağımsız ele alınamayacak söylemsel formasyonlar ve iktidar teknolojileri üzerinden gerçekleştiren Foucault oldukça kısa ancak parlak yaşamının son yıllarında bu kez ahlaki öznenin kurulumu üzerine düşünmeye yönelmiştir. Foucault’nun bu yönelimi, direnişe iktidarın korelatları dışında bir tekilliğin yaratımı şeklinde edimselleşebilmesi için yegane güzergah olan etiği armağan edecektir. Foucault, Antik Yunan’daki ahlaki öznenin kurulumunu inceleyecek ve hakikatin bilgi-iktidar şebekelerinin dışında bir yaratım sorunsalına bağlandığı etik pratiklere odaklanmaya başlayacaktır. Çünkü “hakikatin gücünü şu anda içinde etkili olduğu toplumsal, ekonomik ve kültürel hegemonya biçimlerinden kurtarmak” yalnızca hakikati

kendiliğin yaratımı sorunsalına dönüştürmekle mümkün olacaktır (Foucault, 2011b, s. 83-84).

2.6 Kendilik Kültüründe Dönüşüm: İhlalin Ötesinde bir Direniş Formu Olarak Etik ve Estetik

Foucault'da ahlakla ilişkilerimizin tarihsel ontolojisi, Antik Yunan'da ahlaki öznenin kurulumunu sorunsallaştıran bir dizi etik pratikten Hristiyan çileciliğiyle birlikte bireylerin siyasal teknolojisini keşfeden bir "pastoral iktidara" (Foucault, 2011b, 209) doğru kendilik kültüründe gerçekleşen dönüşümleri sorunsallaştırır. Öte yandan bu sorunsallaştırma yalnızca bir tarihsel süreksizliğin tespitiyle sınırlı kalmaz. Aynı zamanda soykütük analizinin şimdilik kaygısına bağlı olarak gayet etik-politik bir ontolojik temel sunar. Foucault, Antik Yunan'daki etik pratiklerin izleği peşinde kurucu özellikler taşıyan yeni bir özneleşme politikasının imkanına kavuşmuştur. Bu imkan, direnişe verili sınırları ihlal ederek onları tersinden onaylayan bir tepkisel güç olmanın ötesinde etkin ve kurucu bir politika potansiyeli kazandırır. Burada söz konusu olan, Foucault'nun yeni bir bilgi öznesi keşfetmesi ya da tüm teorik macerası boyunca reddettiği bir özne metafiziğine geri dönüş değildir. Diğer bir deyişle Deleuze'ün de belirttiği gibi Foucault özellikle 80'li yıllardan itibaren gerçekleştirdiği çalışmalarda "özneyi keşfediyor değildir" (Deleuze, 2013a, s. 125). Foucault'nun etik bir kendilik kaygısı güderek kendini etkin tarzda oluşturmaya yaptığı vurgu; kendinden menkul, özsel bir kimliksel formasyona yönelen bir keşif değildir. Bu asla özsel bir kimliğin keşfi şeklinde nihayete ermeyen bir özneleşme süreci (*processus de subjectivation*) olarak kendilikle kurulan etik bir sorunsallaştırma ilişkisiyle sabit-olmayan, dinamik bir özneliliğin sürekli üretimidir. Yani burada söz konusu olan iktidardan özgürleşmesi varsayılan bir insan özü nosyonuna, kendinden menkul bir *cogitoya*, mutlak bir ahlaki özneye dönüş değildir. İktidar ilişkilerine göre dışsal olmayan bir özneleşme süreci olarak etik, herhangi bir özgürleşme romantizmi anlamına gelmeyen incelikli bir direniş pratiğidir.

Genel özgürleşme teması belli ihtiyat paylarıyla ve belli sınırlar içinde ele alınmadığı takdirde belli tarihsel, toplumsal ya da ekonomik süreçlerin sonucunda kendini bir baskı mekanizmasında ya da o baskı mekanizması tarafından gizlenmiş, yabancılaştırılmış ya da mahkûm edilmiş bir durumda bulan bir insan doğası ya da temelinin var olduğu fikrine gönderme yapma tehlikesi taşıdığı ölçüde bu temaya karşı her zaman biraz temkinli oldum. (Foucault, 2011a, s. 223)

Foucault genel bir özgürleşme temasına sahip değildir. Çünkü iktidar ilişkileri özgürlüğü dışlamaz. Her şeyden önce bir ilişki kipliği olduğu unutulmaması gereken iktidar, tam aksine bir direnme potansiyeline işaret eden bir özgürlük sayesinde işler. Çünkü uygulanması “davranışları yönlendirmek” (*conduire la conduite*) şeklinde billurlaşan iktidar, mümkün eylem kümelerini düzenlemeyi yani özgürlüğü hedeflenen şekilde yönetmeyi planlayan bir başka eylem kümesi olarak özgürlüğü kaçınılmaz bir şekilde gerektirir (Foucault, 2011a, s. 74). Dolayısıyla iktidar ilişkilerini, mümkün eylemleri düzenleme yani özgürlüğü yönetme anlamında özneleştirici vasfını yitirmiş bir iktidarın kendi imtiyazlı konumunu korumak için gerçekleştirdiği bir “kriz-iktidar ilişkisi” olarak basit tahakküm olgularından ayırmak gerekir (Foucault, 2011a, s. 245). İktidar ilişkileri, bedenlerin mümkün eylemlere potansiyel açıklık anlamında sahip olduğu bir özgürlüğün tüm toplumsal topolojinin kılcallığında birbiriyle etkileşim halinde olduğu; taktik ve stratejik temelde düşünülmesi gereken “özgürlük oyunları”dır¹³ (Foucault, 2011a, s. 245). İktidar ve özgürlük birbirine koşuttur. İktidarın lokalizasyon postülası olarak belirli bir kuruma ya da spesifik iktidar ilişkisine veya birilerinin sahip olduğu kökensel bir ayrıcalıklı konuma indirgenemezliği de bu koşul olma durumunda kaynaklanır. Çünkü o her yerdedir.

“İktidar her yerde hazır ve nazırdır: Ama bu, her şeyi yenilmez birliğin çatısı altında kümeleştirme ayrıcalığına sahip olmasından değil, her an, her noktada, daha doğrusu bir noktayla bir başka nokta arasındaki her bağınıta ürüyor olmasından kaynaklanır. İktidar her yerdedir, herşeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir.” (Foucault, 2012a, s. 69.)

İktidar her yerdedir; çünkü bütün toplumsal topolojideki diyagramatik kesişmelerinin sonsuzluğu boyunca özgür bireyler arasındaki stratejik mücadeleler her zaman için öncelikle direnişi varsayan ve çoğunlukla onunla karşılaşan kuvvetler-arası dinamik bir dengesizlikten maluldür. Öteki bir deyişle kuvvetin kuvvetle ilişkide olma biçimi olarak iktidar ilişkileri asla sona ermez; çünkü iktidar her yerde olduğu gibi direniş de her yerde hazır ve nazırdır. Kuvvetin kuvvetle kesişmesinin sonsuz ihtimale açık olması anlamında yani mümkün eylem biçimlerine potansiyel bir açıklık olarak özgürlük, iktidar ilişkisinin önkoşuludur. Bu önkoşul aslında öznenin iktidar

¹³ Foucault'nun ifadesiyle bu oyunlar “birilerinin başkalarının davranışlarını belirlemeye çalıştığı, ötekilerinse kendi davranışlarının belirlenmesine izin vermemeye ya da karşılık olarak onların davranışlarını belirlemeye çalıştığı stratejik oyunlar”dır (2011a, s. 245)

tarafından nihai bir massedilişinin varolmadığını, yani direnmenin her zaman mümkün olduğunu gösterir. Bir kuvvet diğer kuvvet üzerinde somutlaşan lanetlenilesi bir iktidara sahip olduğunda bile başvurulabilecek bir direniş, hile ya da strateji bulunur. Direniş, kendi iktidar ilişkilerini üretebildiği gibi iktidarın özneleştirici etkilerini de farklı mümkün eylem kümeleriyle ilga ederek toplumsal topolojiyi dönüştürebilir. İktidar-direnış korelasyonu, bu dünyaya ait olmayan bir cennet hayaliyle yanıp tutuşan nihai bir özgürleşme temasına bel bağlamış romantik devrim fikriyle bağdaşmaz.

İktidar ilişkilerinden bir çırpıda, global olarak, toplu şekilde, bir tür radikal kopuşla veya geri dönüşsüz bir kaçışla kurtulunabileceğini de tasarlamamak gerekir. İktidar ilişkileriyle de oynanır; bunlar, taktik ve strateji terimleriyle, kural ve rastlantı terimleriyle, koz ve hedef terimleriyle incelenmesi gereken iktidar oyunlarıdır. (Foucault, 2011b, s. 202)

Kuvvetin kuvvetle entegrasyon veya direniş ilişkisine girdiği diyagramlara yani gündelik hayatın kılcallığından geçen dinamik iktidar ilişkileri ağına odaklandığımızda iktidarı bir güç/savaş modelinde kavramanın anlamına haiz oluruz. Özgür bireylerin stratejik kavga ve mücadeleleri yani kuvvetin kuvvetle ilişkisinde beliren iktidar-direnış korelasyonu sürekli bir savaş halidir. Başka bir deyişle “hiçbir şey asla bitmez çünkü hiçbir şey asla başlamamıştır; her şey başkalaşır” Deleuze, 2013a, s. 107). İktidar ve direniş korelasyonu bir sürekli savaş hali olduğu için Foucault, genel özgürleşme temasından ziyade “özgürlük pratiklerinde” ısrarcıdır (Foucault, 2011a, s. 223). İktidarı nihai bir biçimde yok edecek ilişkiye dışsal bir ahlaki öznenin ya da bir toplumsal sınıfın romantizmine yakalanma lüksümüz yoktur. Bu sebepten dahil olduğumuz bu sürekli savaşta özgürlüğümüzü nasıl kullanacağımıza, iktidarla ilişkimizde bedenimizi nesneleştirici süreçlere karşı gösterilen salt bir direncin ötesinde kurucu bir güç olarak nasıl dönüştürebileceğimize dair soru daha önemlidir. Etik, Foucault için sahip olduğumuz “bu özgürlüğün aldığı düşünülmüş biçimdir” (Foucault, 2011a, s. 225). İktidar ilişkisi salt nesne konumundaki bedenimize uygulanmadığı, her birimizin içinden geçtiği içindir ki kendiliğe dair etik soru iktidar ilişkileri dahilindeki özgürlüğümüzü nasıl kullandığımıza dair siyasi soruyla özdeştir. Öteki bir deyişle “kendiyile ilişki dışarıyla ilişkiyle homologdur” (Deleuze, 2013a, s. 138). Bu sebepten iktidarla ilişkimizde salt bir nesne olmamak, kendimizin tarihsel bir ontolojisiyle kurucu bir gündelik yaşam pratiğine kavuşmak ve iktidar ilişkilerinin düğümlendiği tarihsel

anlarda ontolojik bir varlık gösterebilmek için etik; çoğunlukla süper-egolaşmalar şeklinde vuku bulan bir ahlaki yasaklar silsilesinden çok öz-sorunsallaştırma¹⁴ olarak yaratım sorusuna tekabül eder.

Foucault, ahlakla etik arasında keskin bir ayrımı gündeme getirecektir. Ahlak, ahlaki davranışın faili olan özneyi evrenselleştirilmiş bir kod fikrinde beliren buyurgan bir itaat ilişkisine zorlarken; etik kişinin kendine dair bir kaygıyla kendisini etkin tarzda oluşturmasını ve dönüştürmesini belirten sanatsal bir faaliyete işaret eder. Yaşamının son döneminde Antik Yunan'daki bir dizi etik pratiğe eğilen Foucault için Greko-Romen dünyasında geçerli olan kişinin kendini ahlaki fiilin öznesi olarak biçimlendirmesine dayanan bir “yaşama sanatına” (*tekhne tou biou*) ulaşmaya yönelik kaygı oldukça dinamik bir özneleşme varyantı oluşturur (2012a, s. 330). Özellikle *epimeleia heautou* (kendine özen gösterme) ve *gnothi seauton* (kendini tanımak) gibi ilkeler etrafında somutlaşan Yunanlara özgü etik diyagramı, ahlaki fiilin öznesinin hakikatle kurduğu ilişki bakımından otonom ve yaratıcı özelliklere sahip olabildiği özel bir asetizm oluşturuyordu (Foucault, 2015d, s. 5). Ancak bu asetik (çileci) pratikler dizisi (kendiliği temaşa etme ve itidalli kipliklerle biçimlendirme, özneliği etkin bir tarzda kurma) evrenselleştirilmiş buyurgan bir ahlaki koda sahip olan Hristiyan çileciliğiyle alakasız bir şekilde kişinin kendine özen göstermesi üzerine kuruluydu. Antik Yunan'da ahlaki özneleşme süreçlerinin genel varyantı olarak özetleyebileceğimiz “etik töz” (Foucault, 2012a, s. 138) yani *aphrodisia* (Foucault, 2015d, s. 4) zevk ve arzu üzerine yoğunlaştırılmış bir hakikat söylemi olarak hermeneutikle değil; zevk ekonomisi, kendiliğin yönetimi, itidalli öznenin oluşumu gibi süreçlere bağlıydı. Yunanlar zevk edimlerini konuşmaktan ve onları özneliğin kurucu çekirdeğinde sorunsallaştırmaktan çekinmiyordu. Onlar için sorun daha sonra Hristiyan ahlakında olacağı gibi “morfoloji” değil; kendiliğe içkin bir “dinamizm”in nasıl kullanılacağına dairdi (Foucault, 2012a, s. 144). Bu sebepten

¹⁴ “Öz-sorunsallaştırma” ile “sorunsallaştırma” arasına koyduğum şerhi kastettiklerimin anlaşılması için açmalıyım. Sorunsallaştırma Foucault'nun bahsettiği şekliyle bilgi-iktidar bağıntılarını mümkün kılan bilgi nesnelere oluşturduğu süreçte karşımıza çıkar. Hakikati, bir doğruluk ve yanlışlık oyunu dahilinde başkalarını yargılayan bir iktidar kadesi olarak edimselleştiren sorunsallaştırmalardan farklı olarak öz-sorunsallaştırma, hakikati, etik ve estetik temelde düşünen ve kendi kendini örgütleyen bir özneleşme varyantı oluşturan asetik pratiklere gönderme yapıyor. Dolayısıyla bir bilgi-iktidar bağıntısı kuran sorunsallaştırmalarla karıştırılmaması gereken öz-sorunsallaştırmalar özgül bir etik-iktidar bağıntısına işaret eden özneleşme süreçleri şeklinde anlaşılmalıdır. Sorunsallaştırmalar bedenleri bir iktidar etkisi olarak kimlikler içinde sabitleyen; öz sorunsallaştırmalar, özneyi kendilikle kurulan dönüştürücü ve dinamik bir ilişkiyle bedeni içkin bir farklanmaya; meta-stabl bir harekete yönlendiren etik –estetik bir süreç olarak anlaşılmalı.

cinsel zevk ekonomisinde itidalli olmaya yönelik kendilik kaygısı güden Yunanların kişinin ahlaki fiilin öznesi olarak kendiliği sıkı talim ve idmanlarla geliştirmesine dayanan süreci bir iktidar-bilgi korelasyonuna dayanan ahlaki özneleştirmeye tabiyeti değil; sanatsal bir pratik olarak etik bir özneleşme sürecini ifade ediyordu. Herhangi bir biçimsel norma tabi olmayan kendilik kaygısı ve kendilik estetiği bilgisi Antik Yunan'da karşımıza çıkan özel bir *askēsis* (kendini sınama, talim, kendiliği yönetme) pratiği şeklinde bir “varoluş sanatı” oluşturmayı planlıyordu (Foucault, 2012a, s. 122). Hakikati, yasa ve itaat düşüncesinin dışında etik ve estetik bir terminolojiyle düşünen Greko-Romen dünyası, bireyin ahlaki özneye dönüşümünü iktidar ilişkileri içinde etkin bir pozisyon alış potansiyeli sağlayan bir kendilik kaygısı (kendiliğin yönetimi yoluyla başkalarının kendiliği için de yürütülen kaygı) olarak öz-sorunsallaştırma pratiğinde bulmuştur. Yunanlar için etik, kendiliği etkin tarzda oluşturarak toplumsal ilişkilerde etkin bir varlık göstermenin bir önkoşulu olarak aynı zamanda siyasi bir konuydu. Çünkü kendiliğin yönetimi başkalarının yönetimine koşuttu. Her şeyden önce toplumdaki iktidar ilişkilerinde salt belirlenen nesne olmama yani köle olmama anlamı taşıyan etik oldukça politikti; çünkü Foucault'nun da belirttiği gibi bir köle öncelikle etiğe sahip olmayan biriydi (Foucault, 2011a, s. 228). Bu sebepten Antik Yunan'da karşımıza çıkan *askesis*, Hristiyan çileciliğinin dünyevi olandan elini eteğini çekme önerisiyle alakasız bir şekilde iktidar ilişkileri dahilindeki öznenin kendini etkin bir tarzda oluşturması ve bu şekilde ilişkilere etkin müdahalelerde bulunması potansiyelini ifade ediyordu. Yani kendiliği sürekli sınamaya tabi tutan bu ruhani egzersizler, “bir yalnızlık talimi değil, gerçek bir toplumsal pratik oluştur”maktaydı (Foucault, 2012a, s. 338). Dolayısıyla kendilik kaygısının sağladığı bir dinamizmle etkin bir yaşam biçimine ve varoluş estetiğine yönelen bu etik model yalnızca bir güzel yaşam ihtişamında değil; Maurizio Lazzarato'nun da ifade ettiği gibi aynı zamanda “politik olarak angaje bir yaşamda” kendini göstermekteydi (Lazzarato, 2015, s 15). Bu itaat ve kod fikrine dayalı ahlaklarda karşımıza çıktığı gibi bir tabiyet olarak hakikate değil; bir yaratım olarak hakikate işaret eden gerçek bir hakikat siyasetiydi. Özne bu pratikler sayesinde iktidar ilişkileri içinde ontolojik bir varlık gösterip özneliğin hakikatini dillendirebiliyor ve onu etkin bir siyasal özneleşme kipi dahilinde kullanabiliyordu. Bu, özneyi sözde evrensel bir ahlaki yasaya itaate zorlayan ahlaki özneleştirme/tabiyetten farklı bir şekilde temelde süreçsel bir özneleşme olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bir öz-sorunsallaştırmalar dizisi olarak kendilik

kaygısıyla karşımıza çıkan kişinin kendi hayatını bir sanat eserine dönüştürmeyi hedeflediği kendilik estetiği ufku, bir ahlaki yasanın genelleştirilmiş özdeşliğini ihmal edebilen esnek ve otonom bir ahlaki özneleşme fikrine sahipti. Bu özneleşme fikri, herkesin bir “ruhani egzersizle” (Foucault, 2015d, s. 247) kendi hakikatini yaratmasını talep eden, herkesin öznelliğe mahsus bir otonom işlevle (kendilik kaygısı) iktidar-bilgi şebekelerinin sorunsallaştırmalarının dayattığı hakikatin dışında bir öz-sorunsallaştırma olarak kendiliğin hakikatinin üretimiydi. Foucault’nun özellikle “ruhanilik” (Foucault, 2015d, s. 19) ismini verdiği öz-sorunsallaştırmalar dizisi olarak kendine özen göstermeye dayalı bu pratikler; hakikati, Hristiyanlıkta olduğu gibi kökensel “bir sırrın hafriyatı yoluyla ruhun derinliklerinden bulunup çıkarılması” şeklinde düşünmez (Foucault, 2012b, s. 129). Tam aksine bu ruhanilik, kendiliğin öznelliğinin hakikatine ulaşabilmek için “kendini dönüştürebileceği ve dönüştürmek zorunda olduğu bir başka büyük biçim, bir tür çalışma” yani aetik bir kendine özen gösterme pratiğiyle yaratım olarak hakikate başvurmaktadır (Foucault, 2015d, s. 19). “Hiçbir teknik, hiçbir mesleki beceri pratik olmadan edinilemez; yaşama sanatı, *tekhne tou biou* da insanın kendi kendini yetiştirmesi şeklinde değerlendirilmesi gereken bir *askesis* olmadan öğrenilemez (Foucault, 2011a, s. 213). Bir varoluş estetiği yaratma çabasına tekabül eden bu *askesis*, hakikati, bilgi-iktidar şebekelerinin dayattığı sorunsallaştırmalarda olduğu gibi doğruluk-yanlılık terimleri dahilinde düşünmeyen; hakikati bir öz-sorunsallaştırma kaynağı olarak bir güzellik ve yaratımla birlikte düşünen etik-estetik bir pratikti. Yani kendilik pratiğinde sözü edilen ruh, bir arzu ve zevk hermeneutiğinin kişinin kendinde keşfetmeye mecbur olduğunu emrettiği özneleştirici bir “töz-ruh” değildir (Foucault, 2015d, s. 53). Antik Yunan’da karşımıza çıkan ruhaniliğin bahsettiği ruh, bir bilginin nesnesi olarak rula alakasızdır. Aksine bu ruh, çeşitli etik talim ve pratiklerle doğrudan yaratım olarak ontolojik bir “*chresis*” (Foucault, 2012a, s. 152) yani kullanım sorununa bağlı “özne-ruh” şeklinde anlaşılmalıdır (Foucault, 2015d, s. 53). Dolayısıyla “*gnothi seauton*” ilkesi evrensel bir ahlaki yasanın yansıması olarak zaten öznedede bulunduğu varsayılan bir töz-ruhun tanınması anlamında özdeşliğin tesis edildiği sabit bir kimliksel formasyona ilerlemez. Aksine *gnothi seauton* ilkesi her özneye kendi tarzında bir otonom işlev yaratarak öznelliğinin hakikatini oluşturmaya, kendini dönüştürmeye ve sürekli farklılık içinde kendini deneyimlemeye davet eden bir pratiktir.

... hakikatle bu ilişkinin asla kişinin kendi kendisini deşifre etmesi ya da arzunun bir yorumbilgisi biçimini almadığını da iyice görmek gerekir. Bu ilişki, itidalli öznenin varoluş kipinin kurucu ögesidir; öznenin kendisi üzerine hakikati söyleme zorunluluğuna yol açmaz; ruhu asla arzunun zorlukla algılanan izlerinin okunacağı ve yorumlanacağı bir alan gibi ortaya sermez. Hakikatle ilişki, bireyin ölçülü bir özne olarak ve ölçülü bir yaşam sürerek oluşmasının, yapısal, araçsal ve varlıkbilimsel bir koşuldur; bireyin, arzulayan bir özne olarak kendisini tekilliği çerçevesinde tanınması ve böylece su yüzüne çıkarılan arzudan arınması için epistemolojik bir koşul değildir. (Foucault, 2012a, s. 181)

Ancak bugün *gnothi seauton* ve *epimeleia heautou* gibi etik ilkeleri ilk anda gizli bir töz-ruhun keşfi olarak düşünmeye olan vazgeçilmez narsistik eğilim, Hristiyan çileciliğinin etik-tözü *aphrodisia* gibi estetik kaygıları gündeme getiren bir dinamizmden kopararak “*ten*” sorununa eşitlemesinden kaynaklanan yeni bir iktidarın doğuşuna işaret eder.

Hristiyanlıkla birlikte ortaya çıkan bir iktidar biçimi olarak pastorallık, ahlaki fiili etik-estetik bir kaygıdan koparmak suretiyle morfolojik özdeşliği temele alan bir özneleştirme temasına tercüme etmiştir (Foucault, 2011a, s. 28). Hristiyanlığın doğuşuyla birlikte kendiliğin yönetimi anlamında *epimeleia heautou* ilkesinden başkalarının yönetimi sorunsalını gündeme getiren bir “*epimeleia ton allön'a* (başkaları adına kaygılanmak)” geçiş kendilik kültürünü teşkil eden asetik pratiklerin de içeriğini dönüştürecektir. (Foucault, 2011a, s. 218). Bu durum, kendiliği itaat ilişkisi tesis edecek bir içsel muhasebeye zorlayan bir vicdan yönlendiricisi olarak papaz tipolojisinin doğuşuna tekabül eder. Başkalarının yönetimi kaygısıyla birlikte kendiliğin kaygısı olarak etik özneleşme sürecinin yerini ahlaki bir özneleştirme/tabiyet ilişkisi alır. Çobanın sürüsü üzerine taşıdığı bir kaygıyla selameti ön-plana taşıyan bu pastoral iktidar biçimi, doğrudan bireyler üzerinde uygulanan ve onların günahı, yaşamı ve selametiyle ilgilenen özel bir hakikat-iktidar ilişkisi oluşturur. Artık hakikat, uzun etik pratiklerle yaratılan bir özne-ruha değil; keşfedilmesi zorunlu bir töz-ruha işaret edecektir. Hristiyanlıkla birlikte kendilik, “bir metin ya da bir kitap gibi deşifre etmek zorunda olduğumuz” bir hermeneutik nesnesine dönüşecek; ve arınma, itiraf, vaftiz gibi tekniklerle ahlaki fiili sorunsallaştıran papazın bir vicdan muhasebesini zorunlu kılan patikalarına tercüme edilecektir (Foucault, 2017, s. 52). Kendiliğe özen gösterme ve kendi otonom işlevini oluşturma anlamında etik bir özneleşmeyi dışlayan bu dönüşüm, bireyleri bir töz-

ruha bağılılığın onaylanması anlamında bir kendinden feragate ve sürekli tabiyet üretimi sağlayan günah çıkarma ve vicdan muhasebesi gibi tekniklere zorlayan bireyselleştirici bir iktidar olarak pastoral iktidarı oluşturacaktır. Vicdan muhasebesi tekniğini keşfedenler Hristiyanlar olmasa da bu muhasebede ağır suçluluk etkilerini edimselleştiren Hristiyan ahlakıydı. Çünkü Greko-Romen dünyada vicdan muhasebesini de kapsayan ahlaki fiile dair problemler kendine özen göstermek şeklinde kendini oluşturmayı hedeflerken Hristiyan dünyası pastoral iktidarın işaret ettiği şekilde ahlaki fiili “kendinde vazgeçme” fikrine bağlamıştı. Akay’ın da belirttiği gibi Hristiyan ahlakıyla birlikte kendine özen gösterme ve dikkat etme pratiklerinin yerini almaya başlayan “kendini bilme” ilkesi bu noktada bilhassa önemlidir (2015, s. 83-4). Hristiyan ahlakının selamet amacıyla “kendinden vazgeçişin yolu”nu kendini bir günahkar olarak tanımak anlamında “paradoksal bir biçimde kendini bilmek” ilkesinde bulması vicdan muhasebesi gibi teknikleri de günümüzde anladığımız anlamda suçluluk hissine tercüme etmekteydi (Akay, 2015, s. 84). Kendini bilmek, bir töz-ruh olarak kendini tanımak anlamında morfolojide temellenen bir anlayıştı. Halbuki “kendine dikkat etmekte kendini bilmeye dönük bir özen ... değil; aksine oluşturmaya dönük bir pratik” söz konusuydu (Akay, 2015, s. 84).

Foucault’nun özellikle erken dönem Hristiyan kendilik pratiklerinde dikkat çektiği *exomologesis* ve *exagoreusis* (Foucault, 2017, s. 80) gibi iki farklı itiraf tekniği, asetik pratiklerin kendiliğe özen ve kendiliğin hakikatinin yaratımı gibi süreçlerden nasıl bir kendinde feragat ve arınma ritüeline dönüştürüldüğünü açıklar niteliktedir. *Exomologesis*, öznenin günahlarını itiraf etmekten ziyade cemaate karşı bir günahkar olduğunu ağlama, Tanrının önünde diz çökme ve yakarma gibi teatral jestlerle anlattığı bir Hristiyan tekniği olarak karşımıza çıkmaktaydı (Foucault, 2017, s. 80). Foucault için özne bu teknik sayesinde kendilikten feragati kendiliğinin hakikatine eşitlemekteydi. Teatral ritüelin en yüksek noktasında “kendiliğin ifşasını”, “kendiliğin yıkımı” şeklinde kurgulayan *exomologesis*, kendinden feragati, Antik Yunan’da kendine özen gösterme şeklinde karşımıza çıkan asetik pratiklerin temeline yerleştirir (Foucault 2017, s. 70). Bu Foucault’nun da belirttiği gibi bir “şehitlik” modelinin tekniğidir (Foucault, 2017, s. 80). Öte yandan *exagoreusis*, *exomologesis*’in aksine kendini teatral olmayan sözel bir biçimde göstermektedir. Bu Hristiyan tekniği kişinin kendini sürekli bir öz-sorgulamaya tabi tutarak sürekli

olarak kendi vicdan muhasebesi dillendirmesi şeklinde karşımıza çıkar. *Exomologesis* kendini teatral bir yeniden vaztifi gibi sunarken *exagoreusis* akıldan geçen tüm düşünceleri itiraf şeklinde söze dökme aracılığıyla sürekli bir itaati yeniden tesis etmektedir. “Bu söze dökmenin kendilikten feragat, artık irade öznesi olmak istememe aracı olduğuna da dikkat çekmek gerekir” (Foucault, 2017, s. 80). Akay’ın belirttiği gibi Foucault’daki sözce ve görünürlük ayrımı, *exagoreusis*’in sözel, *exomologesis*’in ise görülmeye dayalı iki ayrı teknik olarak Foucault’nun ilgisine mazhar olmasında da kendisini gösterir (2016, s. 139). *Exagoreusis*’teki sözel anlatma pratiğiyle doğru yaşamı yeniden tesis eden itaatın abartılı jestlerle ortaya konduğu *exomologesis*’teki şehitlik birbirine koşuttur (Foucault, 2017, s. 80). Henüz papaza günah çıkarma gibi bir ilişkinin tam olarak söz konusu olmadığı bu iki teknik, Antik Yunan’da kendilik için kaygı duymak şeklinde beliren asetzimin içeriğini radikal bir şekilde dönüştürmüştür. Artık kendilik kültürü, kendini oluşturmak yerine ters yüz edilerek bir kendinden feragat biçimine bürünür. Bu feragatle tesis edilen itaat, ahlaki öznenin oluşumunun önkoşulu olacaktır.

Etik-tözü kökensel bir günahkarlığın özü olarak “ten”e dönüştüren Hristiyan kendilik teknolojisi ruhun düzenli talimlerle temizlenmesi, arzu ve zevkten arındırılması ve dünyevi olandan elini eteğini çekmesini talep eden bir hermeneutik gelenekle ahlaki fiil sorunsalını dinamizm olarak değil; bir morfoloji sorunu olarak kurar. Artık, cinsel faaliyet, *aphrodisia* gibi bir dinamik ekonominin itidalli ve yoğun tarzda *chresis*’i olarak bir etik talime bağlı olarak ele alınmaz. Tene ait olduğu için dışlanan zevkin üreme işlevine indirgenmesiyle birlikte cinsel faaliyet, aile gibi bir toplumsal morfolojiye tabi tutulmasını sağlayan ahlaki bir itaate bağlı olarak ele alınacaktır.

Cinsel zevke mümkün olan en küçük payı vermek, bu zevki bir anlamda kendine rağmen sadece çocuk yapmak için kullanmak ve bu çocukları sadece evliliğin, meşru ve tekeşli evliliğin içinde yapmak, sonuç olarak cinsel ilişkileri sadece orada uygulamak ve zevki orada bulmak. (Foucault, 2011b, s. 221)

Antik Yunan’da bir *chresis* sorununa bağlanan, içkin bir dönüşümselliğin etik çekirdeğini oluşturan bir dinamizm olarak cinsellik, bu kez aşkın bir özdeşliğin yeniden tesis edildiği ahlaki itaat ilişkisinde olumsuzlanması ve morfolojikleştirilmesi gereken dini bir özneleştirme varyantına, utanç kaynağı olan bir sırta dönüştürülecektir. Bu sebepten Hristiyan tövbe geleneği bütün bir *askesis* dizisini, hakikat ve cinsellik ilişkisini bir yargı meselesine dönüştüren itiraf pratiğinin

özneleştirici etkisi üzerine bina edecektir. Artık ahlaki fiilin öznesi *aphrodisia*'nın itidalli *chresis*'i şeklinde belirmeyecektir. Ten ahlaki öznenin oluşumu için dünyevi olan arzu ve zevkin bir hermeneutikle su yüzüne çıkarılıp deşifre edildiği bir kendinden feragat anına; ebedi bir bekaretin yeniden tesis edildiği bir selamet anı olarak itirafa merkezi bir konum atfedecektir. İtiraf, pastoral iktidarın dayattığı selametın kaçınılmaz önkoşulu olarak temel hakikat edimine dönüşmek durumundadır. Çünkü etik tözü oluşturan bir olumsuzlama varyantı olarak ten, hakikati itirafa zorlayan ve bunu talep eden bir bireyselleştirici iktidarın (pastorallık) temel işlevi olarak karşımıza çıkacaktır. Selametın öznesi tenden ve her türden dünyevi zevkten elini eteğini çekmek ve kendilikten feragat edebilmek için öncelikle itaat ederek günah çıkarmalı ve böylelikle uhrevi bir saflığı yeniden tesis etmelidir.

Yüreğin gizli ve karanlık dehlizlerinde saklı olan tene dair arzuları def etmek için kendiliği deşifre etmek, yani kaçınılmaz itirafın dramatik sahnesi Hristiyan pastorallığının temel bireyselleştirici işlevidir. Kendiliği, arzu ve zevklerin sonu gelmez hermeneutiğini devreye sokan papazın vicdan yönlendiriciliğinde bir sürekli utancın nesnesi haline getiren günah çıkarma anı, Foucault'nun belirttiği gibi “öznenin kendini doğru bir söylemde nesneleştirme anıdır” (Foucault, 2015d, s. 278). Bu dramatik anın gölgesinde ahlaki fiilin öznesi kendini mutlak bir itaat biçiminde kendilikten feragatle temizlemektedir. Öznenin tene dair arzularının utanılası bir sırı dönüşürülmesiyle birlikte cinselliğin sürekli bir öz-feragatle saklanması aslında onun sürekli bir itirafı nesneleştirmesinin önkoşulu olacaktır.

Hristiyanların tövbe geleneğini yerleştirmelerinde günümüze değin, günah çıkarmanın ayrıcalıklı konusunu cinsellik olmuştur. Cinselliğin “saklanan şey” olduğu söylenir. Ama, ya tersine, çok özel bir biçimde, “itiraf edilen şey” ise cinsellik? Ya bu saklama zorunluluğu onu itiraf etme görevinin bir başka görünümüyse (cinselliği, itirafı daha önemli kılacak biçimde daha iyi ve titizlikle saklamak, daha katı bir ritüel gerektirir ve daha belirleyici sonuçlar vaat eder)? Ya cinsellik toplumumuzda birkaç yüzyıldan beri, itirafın sarsılmaz düzeni kapsamına alınmışsa? (Foucault, 2012a, s. 49)

Ortaçağdan günümüze dek “hakikatin itirafı, iktidar tarafından bireyselleştirme yöntemlerinin merkezine yerleştirilmiştir” (Foucault, 2012a, s. 47). Özne itiraf ritüeliyle kendiliğe dair tabiyet anlamında sabitleştirici bir hakikati sürekli yeniden üretmek zorundadır. Çünkü “iktidar insanları konuşurarak kendini yeniden üretir” (Akay, 2016, s. 44). Bu hakikat modeli, itidalli bir cinselliğin tezahürü olarak

hakikate değil; bireyleştirici etkilere sahip mutlaklaştırılmış teolojik bir hakikatin tezahürü olarak bir cinsellik morfolojisinin (cinsiyet düzlemi, bekaret düzlemi, aile düzlemi) üretilmesine işaret eder. İtiraf modeli ilerleyen yüzyıllarda belirecek *scientia sexualis* dispoitifinin hakikat oyunlarında bile özneleştirme süreçlerinin belirleyeni olacaktır. Kilisenin yasakladığı tenden cinsellik dispoitifine, rahibin günah çıkarmaya davet eden ağırbaşlılığından, konuşmanın ve dinlemenin klinik formlarını keşfeden hakikat söylemlerinin “bana arzularını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim” (Foucault, 2011a, s. 132) ahlakına dek itiraf hakikat üretiminin temel mekanizması olarak varlığını koruyacaktır. Kendiliğin derinliklerinden yüzeye çıkarılması ve dinlenmesi gereken bir tekinsiz hakikat olarak cinsellik fikri, modern dönemde cinselliğin hakikatini sorunsallaştıran söylemler tarafından bilim statüsü atfedilmek suretiyle daha güçlü bir şekilde mutlaklaştırılan bireyselleştirici bir iktidarın temel çıkış noktası olmaya devam edecektir. Nihayetinde Foucault’nun da belirttiği gibi hatırlatmak gerekir; “birtakım görevli memurların, insanların cinsellik konusundaki sırlarını dinledikleri için ücret aldıkları tek uygarlık bizimkidir” (Foucault, 2012a, s. 14.).

Foucault’nun hayatının son döneminde yürüttüğü çalışmalarla somutluk kazanan kendilik kültüründeki bu radikal dönüşüm, ahlaki fiili bir itaat ve zorundalık olarak sorunsallaştıran iktidar biçimlerinin tarihselliğini göstermektedir. Foucault için ahlaki kendilikten feragate, bir şehitlik modeline işaret etmeden düşünebilmemiz için Greko-Romen dünyasındaki etik pratikleri vurgulamak şimdiliğimize dair bir çalışma olarak kendimizin tarihsel bir ontolojisine etik-politik bir rehber oluşturabilir. Foucault kendikle hakikat arasında kurulacak bir estetik ilişkiye dikkat çektiği bu süreç boyunca felsefenin otantik özüne (antikite) dönüş gibi bir romantizmi paylaşmadığı gibi tüm teorik serüveni boyunca dışladığı kadir-i mutlak bir kartezyen özne motifine de dönüş gerçekleştiriyor değildir. Yani Antik Yunan, Batı’nın mevcut tarihsel iktidar ilişkilerine göre -sözde- dışsal bir ütopya olduğu için etik gibi bir ayrıcalığa sahip olmadığı gibi ahlaki özneleşme sürecinin etik ve estetik niteliği de antikite’deki iktidar ilişkilerine dışsal bir özneyi varsayıyor değildir. Tam aksine Foucault için iktidara göre dışsal bir öznenin devrimci romantizmine düşme lüksümüz olmadığından söz konusu olan etik özneleşme süreçleri, iktidar ilişkileri dahilinde ve hoş görülemez olanın üstümüze çöken gölgesinde oluşturma zaruretinde olduğumuz bir politik özneleşme biçimine işaret eder. Çünkü iktidara direnişi salt

nesneleştirici süreçlere direniş olmanın ötesinde kurucu bir politik kudretle düşünmek bizi kaçınılmaz bir şekilde yeni öznellik biçimlerinin yaratımı olarak varoluş estetiğini mümkün kılacak bir etik kaygıya götürecektir. İktidar ilişkilerinin düğümlendiği tarihsel anlarda ontolojik bir varoluş sergileyebilmek için öncelikle iktidarın bireyselleştirici etkilerinin odağındaki bedeni etik bir kaygıyla yeniden sorunsallaştırmak ve kendilikten yeni bir öznellik biçimini ifade eden bir estetik eyleme biçimi oluşturmak kaçınılmazdır. Politikayı basit bir karşı-iktidar mekanizmasının ötesinde iktidarın mikrofiziği içinden geçen beden bu mikrofizikte kurucu yarılımlar oluşturma potansiyeli şeklinde edimselleştirmek, etik ve estetiği buluşturan farklı bir politik özneleşme hattıyla mümkündür. Aksi takdirde politik öznenin konumu her zaman için kurucu iktidarın aynamsı bir başkası olmak; bir karşı-iktidar şeklinde yeni bir kimliksel formasyona yakalanmak yani özetle tepkisel kalmak tehlikesinden muzdarip olacaktır. Direnişi kendini sınır olarak sunan bir iktidarın ihlali olarak düşünmemek gerekir. Çünkü ihlal bir sınırın varlığına işaret ettiği gibi sınır da kendine işlerlik kazandıran bir ihlale ihtiyaç duyar (Revel, 2006, s. 55). Bu iktidar ilişkisini aynılık-başkalık diyalektiği olarak düşünmemek yani direnişi toplumsal başkalığın romantikleştirilmesi olarak düşünmemeyi gerektirir. Devrimci bir kudrete sahip direniş hattı, toplumsal başkalığa yaslanmaz. Toplumsal başkalığı savunmak bir devrimciliğin garantisini getirmez. Verili kimlikler iktidarın kurucu etkisiyle ortaya çıkan üretimlerdir. Bu sebepten herhangi bir potansiyel kurucu antagonizma, verili kimliklerle bu kimliklerden kopuşu gerçekleştiren bir etik özneleşme hareketi arasındadır. Etik, direnişin ihlalin ötesinde kurucu bir kudrete kavuşmasını tek geçerli yoludur. Deleuze'ün de ifade ettiği gibi “ihlal pek de matah bir şey sayılmaz” (Deleuze, 2013a, s.73). Aksine etik ve estetiği buluşturan özneleşme pratikleri, politikaya yeni öznellik biçimlerinin etkin bir yaratımı olarak bir tekilleşme olanağı sağlar. “Devrimci” şeklinde nitelenen ahlaki-politik fiilin oluşumu, toplumsal konumu gereği saf kalmış bir kimlik özünün bir anlatı uğruna tarihsel misyonuyla konsolidasyonu değildir. “Devrimci” olarak addedilen ahlaki fiil, ereksel olmayan bir oluş potansiyeli sunan kendilik kaygısı etiğiyle iktidarın nesneleştirici süreçlerinin zapturapt altına alamayacağı bir dinamizme kavuşmak demektir. Bu artık iktidar korelasyonundan kopan kurucu bir politika imkanıdır. Kolektif bir özgürleşme düşünceye kapılmak yerine iktidarın mikrofiziğinin bireylere dayattığı bireyleşme biçimlerine karşı ne gibi özgürlük pratikleriyle kendiliği etkin bir tarzda oluşturabileceğimizi soran bu etik-politik özneleşme süreci kurucu bir

politikanın yegane imkanıdır. Çünkü günümüzün ivedi problemi kendilik kaygısını temellük etmiş devlete ve kendilik estetiğini *lifestyle* piyasasıyla satın almış kapitalizme karşı devlet-biçimli ya da kapitalistik olmayan öznellik biçimlerinin yaratımıdır.

Günümüzün siyasi, etik, toplumsal ve felsefi sorunu, bireyi devletten ve devletin kuramlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır. Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak durumundayız. (Foucault, 2011a, s. 68)

Foucault için devlet-biçimli bireyselleşme biçimlerinden çıkış, yalnızca genelleştirilmiş hakikat rejimlerinin odak noktasında özneleştirilen bedenin tarihselliğini göstermenin ötesinde soykütüğün ontolojik işlevini de yerine getirerek kendiliğe dair olumlu ve kurucu bir felsefi *ethos* geliştirmekle mümkündür. Foucault'nun "*Aydınlanma Nedir?*" metninde sorunsallaştırdığı bu *ethos* şimdiye dair eleştiriyi, Immanuel Kant'ta karşımıza çıktığı gibi kendiliğin aşmaması gereken evrensel sınırı bulmak anlamında değil; bize evrensel olarak sunulan "sınırları aşma biçimindeki pratik bir eleştiri" şeklinde tanımlanır" (Foucault, 2011a, s. 188). Akay'ın belirttiği gibi "Kant kendilikten, kendinden hareket ederek evrensele doğru giderken, Foucault için kendilik olsa olsa tekillik pratiğinden başka bir şey" değildir (2015, s. 92). Bu tekilleşme pratiği, kendini evrensel olarak sunulan tümel kategorilerden kopuş arzusu olarak yürürlüğe koyan bir *ethos* olarak düşünülmelidir.

Bu felsefi *ethos* bir "sınır-tutum" (Foucault, 2011a, s. 188) olarak sınır ve ihlalin ikili kısılcacının dışında kendimizi verili sınırlandırmaların ötesinde nasıl etkin bir tarzda oluşturabileceğimize yönelik bir sorudur. Bu "olduğumuz şeyi keşfetmeyi" değil; "olduğumuz şeyi reddetme" amacıyla etkin ve yaratıcı varoluş tarzlarını oluşturmak için bir *ethos* geliştirmektir (Foucault, 2011a, s. 68). Lazzarato'nun da ifade ettiği gibi Foucault için *ethosa* bağlı bu özneleşme süreci "öznenin kopuş ve inşasının içkin süreci" şeklinde karşımıza çıkar (Lazzarato, 2015, s. 264). İktidar bireyi sürekli olarak değişik kategorilere göre bireyselleştirip sabit kimliksel formasyonlar dahilinde özneleştirdiği içindir ki öznellik mücadelesi kendini içkin bir inşa sürecinde "farklı olma hakkı, varyasyon hakkı veya metamorfoz hakkı olarak" sunacaktır (Deleuze, 2013a, 124-125). Bu sebepten şimdinin eleştirel ontolojisini yapmak, kendisini iktidarın hakikati olarak sunan *nomos*'un dayattığı konular

karşısında özneliliğin *logos* ve *bios* arasındaki kurucu yarıktaki sürekli tetikte kalacak şekilde kendini konumlandırmasını sağlayan bir sınır-tutum geliştirmek anlamına gelir. Bu sınır-tutum sayesinde *logos* ve *bios*un yaratıcı bir kenetlenmeye kavuşacağı etik bir tutarlılık geliştirmek mümkündür. *Logos* ve *bios* arasında otonom bir yaratım ilişkisi kurabilmek anlamına gelen bu sınır-tutum bir kendilik kaygısı etiğiyle tekilleşmek ve *nomos*'a karşı bu varoluşsal biçimi etkin bir tarzda kullanmak anlamına gelecektir.

2.7 Anti-Stratejik Bir Etiğin Yüzü Olarak Kinik Militan: Gündelik Yaşamın Devrimci Pratiğine Doğru

Geç dönem çalışmalarında karşımıza çıkan kendilik kültürüne yönelik soykütüksel eleştirinin politikayla eklemelişi, Foucault'nun Greko-Romen dünyada geçerli olan bir etik-politik pratik olarak *parrhesia* sorunsalı etrafında yürüttüğü bir dizi çalışmayla somutluk kazanmaya başlar. *Parrhesia* Yunancada *pan* (her şey) ve *rhema* (söylenen) kelimelerinin birleşiminden türetilmiş bir sözcüktür. Akıldan geçen doğruyu, hakikati mutlak bir açıksözlülükle ifade etmek anlamına gelen *parrhesia*, retorikten farklılaşan bir dolaysızlıkla konuşmacının dinleyiciye ifade etmek istediğini doğrudan anlatmasıydı. Kelimenin fiil hali olan *parrhesiazesthai* "hakikati söylemek" anlamına gelir (Foucault, 2012b, s. 10). Dolayısıyla kelimenin sıfat hali olan *parrhesiastes* yani doğruyu söyleyen kişi, hakikati bilen ve bunu başkalarına aktarabilecek bir yetkinliğe sahip olan kişidir. Ancak *parrhesia*'nın bir pratik olarak mümkün olabilirlilik koşulu *parrhesiastes*'in doğruyu, bir riski yani sonucu ölüm, sürgün ya dostu gücendirmek olabilecek bir tehlikeyi göze alarak söylemesidir. Öyleyse hakikati söyleyen kişi, bunu belirli bir tehlikeyi göz alarak, pratiğin politik formunda tiranı öfkeliendirmek, ilişki formunda ise dostu gücendirmek pahasına doğruyu söyleyebilecek denli etik bir yetkinliğe ulaşmış olması beklenen kişidir. Bu sebepten kendini cesaret olarak gösteren hakikat ve inanç arasındaki bu çakışma, herkesin muktedir olduğu bir kudret değildir. Hakikati söyleyen kişinin hakikate ulaşma anlamında yoğun bir etik talimle kendiliği etkin tarzda oluşturmuş olması gerekir. Foucault'nun etik-politik bir pratik olarak değindiği "demokratik *parrhesia*" hükümdara danışmanlık pratiği olarak "monarşik *parrhesia*"dan farklıdır (Foucault, 2012b, s. 16). Foucault için *parrhesiastes* doğruyu kralın sarayında değil; agora'da söyleyendir (2012b, s. 20). Son olarak *parrhesiastes* için *parrhesia* ediminin kendisi hakikati söylemeyi bir "ödev" olarak gören etik bir kaygının dışavurumudur.

Foucault'nun da belirttiği gibi “kimse onu konuşmaya zorlamaz; ancak o, bunu yapmanın bir ödev olduğunu hisseder” (Foucault, 2012b, s. 16). Yani hakikatle kurulan bu ilişki biçimi *epimeleia heautou* ve *gnothi seauton* ilkesini sonucudur. Bir kişi doğruyu söyleyerek başkalarında bir ödev olarak hakikat hissiyatını oluşturmayı, başkalarını kendilik kaygısına yönlendirmeyi düşünüyorsa eğer öncelikle kendiliğine yönelik bir kaygının sağladığı *tekhnenin* radikal ucuna ulaşarak kendini hakikatin özne-ruhıyla etkin bir tarzda oluşturmuş olması gerekir.

Atina demokrasisinin klasik kaynaklarına başvuran Foucault, erken dönemde mecliste *demos*'a hitap eden *parrhesia* ediminin demokratik site yaşamındaki kurumsal ve politik kararlar üzerindeki olumlu görevine vurgu yapar. Kavramın yer yer söylenen şeyin niteliksel ayrımlarına vakıf olmadan gerçekleştirilen konuşma olarak “boşboğazlık” (Foucault, 2012b, s. 11) anlamında kullanıldığı eserler karşımıza çıksa da Foucaultcu bir *parrhesiastes* modelinin spesifikliğinden bahsetmek gerekir. Foucault için *parrhesiastes*, sözcelemin öznesinin sözcedeki gramatik özneye eşitlendiği öncelikle varoluşsal bir *parrhesia* edimi içinde bulunur. Sözleri yaşamıyla tutarlı bir etik özneleşmeden yani hakikatin gücünden kaynak bulan *parrhesiastes*, *logos*'u ile *biosu* arasında tutarlı bir ilişki inşa etmiş, yani sözleri ve yaşam tarzı arasında bir uyum yaratmış kendilik kaygısının radikal ucundaki bir kimsedir. Bu, Sokrates'in kişiliğinde vücut bulan “Sokratik *parrhesia*”nın tanımıdır (Foucault, 2012b, s. 79).

Kavramın demokratik site yaşamındaki anlamının yani siyasi *parrhesia*'nın kaybolduğu bir dönemde “kişisel ve yüz yüze ilişkide” beliren bu Sokratik *parrhesia*'nın hedefi “bir insanı kendisi ve başkaları için kaygı duymaya ikna etmektir; bu da o insanın hayatını değiştirmesi anlamına gelir” (Foucault, 2012b, s. 84). Platon'un “*Lakhes*” (2012) diyalogunda karşımıza çıktığı şekliyle Sokrates, başkalarının hayatıyla ilgili bir izahat vermesi için onları yönlendiren, başkalarının sözleri ve yaşama biçimi arasında ne tür ilişkiler olduğunu sorunsallaştıran ve bu şekilde başkalarında kendilik kaygısı uyandırmayı hedefleyen bir kimsedir. Ancak Foucault'nun da belirttiği üzere “bu tür metinleri Hristiyan kültürünün gözlükleriyle okumaya eğilimli olduğumuz için” Sokratik oyunun, bir papaz ya da psikanalistin kişiyi otobiyografik bir anlatı sunmaya ya da günahlarını itiraf etmeye yönlendiren bir vicdan muhasebesi tertiplendiğini düşünürüz (2012b, s. 76). Halbuki Sokratik *parrhesia* ne günah çıkarma odasına ne de psikanalistin divanına sığmayacak bir

ontolojik kudret sergiler. Çünkü Sokrates'in kaygısı papazın başkalarının yönetimini önceliğe yerleştiren “*epimeleia ton allön*” ilkesinden farklıdır. “Sokrates gerçekten başkalarının kendilik kaygısı için kaygı duyan birisidir” (Foucault, 2011a, s. 229). Filozofun spesifik konumuna işaret eden bu kaygı, *epimeleia heautou* ilkesinden yani Sokrates'in kendilik kaygısından ayırıştırılmaz. Sokrates kendilik kaygısının sağladığı bir dizi etik pratik sayesinde bir yaratı olarak hakikate kavuşmuş ve bu hakikatten güç alarak *logos* ve *bios* arasında uyumlu bir tarza yani bir varoluş estetiğine ulaşmış bir kimsedir. Başka bir deyişle *logos* ile *bios*'un “armonik bir akort tutturduğu bir tür ontolojik uyum arz eden” Sokrates, bu armoni sayesinde ontolojik bir kudrete kavuşmuştur (Foucault, 2012b, s. 79). Yani Sokrates “sözleriyle (*logoi*) eylemleri (*erga*) arasında” uyumlu bir ilişki kurabilecek denli yetkinleşmiş biridir (Foucault, 2012b, s. 78). Bu sebeptendir ki başkaları adına kaygılanmaz; onların kendilik kaygısı adına kaygılanır. Bu papazın vicdan yönlendiriciliğine asimetri oluşturan ciddi bir nüanstır. Çünkü Sokrates'in sıklıkla ironiye başvurarak başkalarının söylemleriyle eylemleri arasında akılcı bir ilişki olup olmadığını sorunsallaştırması olumlu anlamda bir öz-sorunsallaştırma, yani kurucu bir vicdan muhasebesi yaratmayı amaçlar. Burada karşımıza çıkan vicdan muhasebesine yönlendiricilik, Hristiyan papazının başkalarının yönetimine verdiği öncelikle gerçekleştirdiği bir yargılayıcı pratik değildir. Sokrates bir “ödev” olarak *parrhesia* pratiğini kullanır. Hakikati söze dökmeye başkalarının kendi hayatlarına yönelik içkin bir değerlendirme oluşturmalarını sağlamak ve başkalarını kendilik kaygısına yönlendirmek içindir. Dolayısıyla “*Lakhes*” metninde Sokrates bir “*basanos*” (denektaşı) rolünde karşımıza çıkmaktadır. Foucault'nun belirttiği gibi *basanos*, “bir kişinin yaşamı ile bu yaşamı anlaşılabilir kılan ilke ya da *logos* arasındaki uyum derecesini ölçen “denektaşı” teriminin kullanımıyla nitelenir” (Foucault, 2012b, s. 76). Sokrates'in *parrhesia*'sı, kendi *logos* ve *bios*'unun etik bir tutarlılık oluşturan kenetlenişi vasıtasıyla başkalarının hakikatle olan ilişkilerini sorunsallaştırmalarını sağlayan bir billur oluşturur.

Mesele kişinin mathesis yoluyla hakikati bilmek zorunda olan biri olarak kendini nasıl kurduğu ve hakikatle kurulan bu ilişkinin, kişinin yaşamında ne türden ontolojik ve etik ifadeler bulduğudur. Bu bağlamda *parrhesia* da, hakikatle olan uyumlu ilişkisi itibarıyla bir denektaşı işlevi gören *basanos*'un ontolojik özelliği haline gelir. (Foucault, 2012b, s. 80)

Mathesis ve *askesis*'ten müteşekkil bu billur, başkalarının kendi yaşamları ve *logos*ları arasındaki ilişkilerini kendilik kaygısına yönlendiren bir ontolojik kudret taşır. *Basanos*'un ontolojik kudreti, başkalarını kendilik kaygısına sevk ederek otonom bir işlevle kendiliği biçimlendirmeye yönelten ve özneliği başkalaştırma potansiyeli taşıyan bir özneleşme sürecininin plastik ilkesini varoluş biçiminde billurlaştırmaya çağırın bir kudrettir. Bugünde iktidar ilişkilerinin bedenlerin içinden geçen materyal etkilerine karşı mücadele etmenin öncelikle kendilikle ilişkiden geçtiğini aklımızda tutacak olursak eğer Sokratik *parrhesia*'nın etik-politik anlamına kavuşmamız mümkündür. Sokrates kendilikle ilişkinin dolaysızca siyasi bir formuyla yani etik bir kaygıyla yaşamış ve hayatı pahasına *parrhesiastes* ve *basanos* olarak ontolojik kudretinden yani felsefi *parrhesia* ediminden taviz vermez bir şekilde cesurca ölmüştür. Çünkü *basanos*, kendiliği otonom bir yaratımın varyantına dönüştürerek *logos* ve *bios* arasında tutarlı bir ilişkiye davet ettiğince Greko-Romen *askesis*'inin temel özelliği olan kendi üzerinde egemen bir kudrete dönüşmeye işaret eder. Kendilik kaygısıyla kendi üzerinde bir iktidara sahip olmuş etik özne kendini hakikatin kudretiyle donatır; bu kendilik estetiği iktidara göre asimetrik bir varoluşun billurlaşmasıdır. Bu sebepten yoldan geçen gençlere “kendinizle ilgileniyor musunuz?” sorusunu yönelten Yunan filozofun çağrısının oldukça siyasi olduğunu belirtmek gerekir (Foucault, 2015d, s. 81). Filozofun bu sorusu kendilik kaygısı gütmeye sevk ettiği müddetçe kaçınılmaz bir şekilde *nomos*'un hakikatine asimetri oluşturur. Zaten Foucault'nun aktardığı biçimiyle Platon, Sokrates'teki başat sorunlardan birinin “*logos*, hakikat ve *nomos* içeren siyasi *parrhesia*'yi, *logos*, hakikat ve *bios* içeren etik *parrhesia* ile çakışacak hale getirmenin yollarını belirlemek” olduğunu belirtecektir (Foucault, 2012b, s. 82).

Sokrates'in yolunu izleyen Kinikler (Antisthenes, Diogenes, Demetrius, Demonax, Krates) toplumsal gereksinim ve değerlerin ikiyüzlülüğünü ortaya çıkaracak şekilde yaşam biçimi ve hakikat arasında erdemli ve tutarlı ilişki kurmaya özen göstererek *parrhesia* pratiğini radikalleştirip *nomos*'a karşı kavgacı ve eleştirel bir yaşam pratiğine dönüştürmüşlerdir. Foucault'nun da belirttiği “Kinik gelenekte *nomos* ile *bios* arasındaki sorunlu ilişki, kesin bir karşıtlık halini alacaktır” (Foucault, 2012b, s. 82). Kinikler kayıtsız şartsız bir özgürlüğü buldukları aza tamah etme ve kendi kendine yeterlik (*autarkheia*) talimleri çerçevesinde verili toplumsal değerlerin dışında bir erdemli mutluluk kavrayışı geliştirmiş ve bu sebeple her türden toplumsal

ve siyasi kuruma karşı sonu gelmez bir eleştirelliği kendi yaşam tarzlarında tutarlı kılmayı seçmişlerdir. Köpek anlamına gelen *kynikoi* kelimesinden türetilen Kinizm, aşağılanmayı, dışlanmayı ve hakareti göze alarak kendi yaşamlarını mutlak surette hakikatin bir parçası olarak kurmayı öneren bir “doğru yaşam” etiğini öne sürmüştür. Bu sebepten insanların toplum arasında yapmayı tercih etmediği her türden norm-dışı aktiviteyi (mastürbasyon, sokakta yemek yemek, işemek, skandala yol açacak davranışlar sergilemek) bir köpek gibi umumiyetle yapmayı seçen Kinikler, özgürlüğü toplumunun dışında ve mutlak anlamda ona karşı kavgacı bir otonom yaşama sanatıyla utanmaz ve hakiki bir ontolojik kudrete kavuşmakta bulmuştur. Kiniklerde Sokratik *logos* ve *bios* tutarlılığı arayışı doğrudan yaşamda oldukça radikal tezahürlerle karşımıza çıkan bir kendi kendine yeterli yani hakikatin kudreti olarak karşımıza çıkar. Yaşam doğrudan hakikatin dışavurumu olmalıydı; bu sebepten Kinikler bir *logos*’un mutlak surette edimselleştiği bir *bios*’a ulaşmayı seçmiştir. Bilhassa Diogenes’in unutulmaz kişiliğinde somutlanan bir “felsefi kahraman” (Foucault, 2012b, s. 93) tipolojisi oluşturan Kinizmde hakikatin gücüyle donatılan yaşam, toplumsal ilişkilerde tiksindirici ve öfke uyandırıcı etkilerin ölüm tehlikesi oluşturabilecek risklerini göğüsleyen bir politik kudret yaratmak, yani başlı başına skandal olmak özelliğine sahipti. Dolayısıyla Kinikler *parrhesia*’yı *nomos*’a karşı olabilecek en kavgacı ve bağımsız tutum alış biçimleriyle mutlak bir etik-politik tutarlılığa kavuşmuştu. Kendini skandal veçhesiyle sunan hakikat olarak yaşam fikri, “kinizmin kalbinde”ydi (Foucault, 2011e, s. 180). Bir köpeğin açıklığı ve hırçınlığı içinde yaşayan Kiniklerin yaşam tarzına atfettikleri yüksek değer temelde *logos* ve *bios*’un tutarlılığı üzerine kaygıyı gündeme getiren Sokratik tarzın dışında olmamakla birlikte ondan farklı ve daha radikal bir *parrhesia* pratiğini gündeme getirecekti. Foucault’nun ifadesiyle “politik cesurluk” ve “Sokratik ironiden” sonra “Kinik skandal”, doğruluk cesaretinin yeni modeli olarak karşımıza çıkar (2011e, s. 234). Yani *bios kunikos*’da esas olan hakikati her şeyden önce provokatif bir skandal yaratacak şekilde kendi yaşam biçiminde somut ve görünür kılmaktır (Foucault, 2011e, s. 231). Foucault’nun belirttiği üç tip Kinik *parrhesia* edimi: “eleştirel vaazlar”, “skandala yol açacak davranışlar” ve “kışkırtıcı diyalog”lardır (Foucault, 2012b, s. 93). Bu pratikler, provokatif bir formda beliren hakikatin yaratabileceği olumsuz sonuçları göze alabilen ve bu sonuçları göğüsleyebilecek bir ontolojik kudret olarak etiğe yani doğruluk cesaretine sahip

olan bir yaşam biçimini ifade eder. Kinikler doğruyu söyleme cesaretini en radikal formlarda doğrudan yaşamlarında etkinleştirir.

Kiniklerin toplum içindeki davranış ve tutum alış biçimleri skandal bir niteliğe sahip olduğu gibi vaazları da “kişinin özgürlüğünü ve bağımsızlığını engelleyen her türlü toplumsal kuruma karşı” hakikati iştirme kudreti bulunmayan toplumda bir skandal etkisi yaratmayı amaçlar (Foucault, 2012b, s. 95). Belki de Kinik *parrhesianın* en açık ve anlaşılabilir formu “kışkırtıcı diyalog” tipinde karşımıza çıkmaktadır. Foucault, bu diyalog tipini açıklamak için Bursalı Dio Chrysostom’un aktardığı biçimiyle Diogenes ve İskender’in efsaneleşmiş diyalogunu incelemiştir (Foucault, 2012b, s. 95). Bu Foucault’nun belirtme ihtiyacı duyduğu gibi “hakikatin iktidarı” ve “siyasi iktidarın” yüz yüze geldiği özel bir andır (Foucault, 2012b, s. 105).

Karşılaşma gerçekleştiğinde kral ayağa kalkar, Diogenes ise fiçısına dönüp oturur. Diogenes güneşlenebilmek için İskender’e gölge etmemesini emreder. Güneş ışığının Diogenes e ulaşabilmesi için İskender’e kenara çekilmesi emrinin verilmiş olması, filozofun güneşle olan doğrudan ve doğal ilişkisinin olumlanmasıdır. Ve bu yolla, soyu tanrılardan gelen kralın güneşi temsil ettiği düşüncesi üzerine kurulu mitik soyağacıyla bir tür kontrast yaratılmış olur. (Foucault, 2012b, s. 95).

Diogenes ve İskender’in karşılaşması elbette *parrhesia* pratiğinin mümkün olabilirlilik koşulunu karşılayacak şekilde eşitler-arası bir karşılaşma değildir. Ancak sözleri kadar tavırlarıyla da Kinik *parrhesia*’nın özgün kışkırtıcılığı ve sınır tanımazlığıyla dolup taşan Diogenes, sonu ölüm olabilecek bir hakikat cesaretiyle umursamazlığını sergiler. Çünkü Dio Chrysostom’dan aktardığı şekliyle Foucault’nun belirtme ihtiyacı duyduğu gibi “dünyayı fethetmek isteyen İskender’den farklı olarak, Diogenes istediğini yapabilmek için hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktadır” (Foucault, 2012b, s. 98). Konuşma boyunca *parrhesiastes* olarak Diogenes, İskender ile yer yer dalga geçerek, onu öfkelenmek için küfretmeye varıncaya dek kışkırtarak ve beklenmedik anlarda överek Kinik *parrhesia* oyununu tertipler. Diogenes’in İskender karşısındaki bu cüretkarlığı elbette *logos*’u ve *bios*’u arasında mutlak bir kenetlenme oluşturan bir özne-ruh olarak hakikatin gücüne yaslanmaktadır. Diogenes sözlerindeki radikalliğin eylemleriyle hakkını veren ve bu sebepten hakikatin gücüne sahip olan biridir. Diogenes’in sözleri bir diyalog başlatması itibarıyla kaçınılmaz bir şekilde Sokratik özellikle barındıran ancak nihai anlamda Sokrates’in tarzından bambaşka bir diyalog tarzına geçerlilik kazandıran farklı bir *parrhesia* oyunu

oluşturur. Sokratik diyalogtan oldukça farklı iki özelliğe sahiptir. Çünkü “birincisi, Kinik *parrhesia* oyununda soruları sormaya eğilimli olan kişi İskender, cevapları veren ise filozof Diogenes’tir; bu da Sokratik diyalogun tam tersidir. İkincisi, Sokrates muhatabının cehaletiyle oynarken, Diogenes İskender’in gururunu incitme çabasıdır” (Foucault, 2012b, s. 99). Sokratik *parrhesia* ironi, tavsiye, hatırlatma ve dostluğa başvururken Diogenes’in *parrhesia*’sı *humoura*, hileye, dalga geçmeye ve antagonizmaya başvurur. Sokrates karşısındakinin cehaletini fark etmesini sağlamak için kendisi de karşısındaki kadar cahilmiş gibi davranırken; Diogenes’in diyalog biçimi “büyük öfke sızramaları ve barışçıl sükûnet anları” yaratmayı hedefleyen ve barışçıl sohbet anlarında bile bir hileyle yeni tuzaklar kuran “bir dövüş, bir muharebe ya da savaş gibidir” (Foucault, 2012b, s. 102). Yani Sokratik *parrhesia* bilince yönelikken, Kinik *parrhesia*, daha çok sinirbilimsel ya da psikolojik bir oyun olarak *parrhesia*’ya başvuruyor gibidir. Çünkü Diogenes, İskender’in duyguları üstüne oynamaktadır. Diogenes sözleriyle İskender’de doğrudan bedensel gerilimler, kasılmalar ve uyarılma biçimleri oluşturan materyal ve gözle görülebilir etkiler yaratmaktadır. Burada özne-nesne ayrımlarının yok olduğu bir geçirgen ilişki olarak sinirbilimsel ve oldukça bedensel bir savaş söz konusu gibidir. Çünkü Kinik *parrhesia*’da amaç, Sokratik *parrhesia*’da olduğu gibi dinleyiciyi bir öz-farkındalığa davet etmek değil; bir savaş olarak *parrhesia* pratiğini dinleyicide içselleştirmek ve dinleyiciyi *logos* ve *bios* arasında bir tutarlılık oluşturacak şekilde kendisini yeniden yaratmaya yönelten bir kendilik mücadelesi kıvılcımı oluşturmaktır. “Diogenes’de amaç kişiye kendine karşı ruhsal bir savaş açma olanağını veren bir *parrhesia* pratiği fikridir” (Foucault, 2012b, s. 105). Diogenes’in sözleri bir etik farklılaşma sürecinin içkin varyantını oluşturan sinaptik bağlantıları oldukça şiddetli formlarda harekete geçirir. Burada *logos*’una tutarlılık atfeden bir yaşam pratiğinin kudretine sahip olan yani sözlerinin dayanağını doğrudan hakikatin gücünde alan *parrhesiastes* olarak Diogenes’in *parrhesia*’sı siyasi iktidara göre asimetrik bir varoluş biçimini billurlaştırır. Diogenes’in sözleri oldukça sinirbilimsel etkilere haizdir; çünkü varoluşunu sözleriyle tutarlı bir *bios*’la taçlandırmıştır. Bu kişiyi öncelikle kendine savaş açmaya yönlendirerek sinaptik etkilere muktedir kurucu bir politikaya işaret eder. Diogenes sözleriyle değil; öncelikle sözleriyle varoluş biçimi arasındaki tutarlılık sayesinde özgün bir sözcelem kudretine sahiptir. Diogenes uzlaşmayı ve mutabakatı reddettiği ölçüde sözleri doğrudan ontolojik etkilere muktedir bir kudrete kavuşur. Kışkırtıcı diyalog,

hakikatin iktidarı (Diogenes) ve siyasi iktidar (İskender) arasında her türden özne- nesne ayrımını aşan oldukça geçirgen bir ilişki olarak bir savaşı edimselleştirir. İskender geldiğinde ayağa kalkmak yerine yeniden yerine oturan ve uzlaşmayı sonuna dek reddeden Diogenes, siyasi iktidara egemen olan konuşma ve varoluş biçimlerinin önvarsayımlarını ters yüz eder. Diogenes'in varoluşu etkin bir sözcelem gücü oluşturur ve İskender'i bu sözcelem alanına mecbur eder. Çünkü sözcelem yaratma gücü her şeyden önce tutarlı kılınmış bir yaşam pratiğinin varoluş biçimlerine bağlı olarak öncelikle dilbilimsel-olmayan yaşamsal bir mikro-politikle ilintilidir. Lazzarato'nun da belirttiği gibi "sözcelem, konuşmacılar arasındaki ilişkilerin "mikro-politiği"ni ve/veya "mikro-fiziği"ni ifade eder (2015, s. 196). Sözcelem, bir konuşmacının etkin konuşma süreci ve bir dinleyicinin pasif algılama ve anlama süreci temelinde kurulan dilbilimsel modele göre üretilmez. Aksine, edimin tamamlanmasında asıl görevi yerine getiren kişi dinleyicidir" (Lazzarato, 2015, s. 196). İskender'in ayağa kalktığı Diogenes'in ise fiçısına dönüp oturduğu karşılaşma anı, siyasi iktidarın üstü kapalı bir önvarsayım olarak işleyen mikro-politik bağlamını ters yüz etmektedir. Çünkü hakikatin iktidarı olarak Diogenes'in varlığı siyasi iktidarın mikrofiziksel bağlamında asimetric bir çatlak oluşturur. Bu kudret, ilişkinin sabit rollerini (konuşmacı-dinleyici) aşan bir savaş alanı olarak sözcelemle diyalojik bir pratiği imgeler. Bu diyaloji, *parrhesiastes*'in konuşan değil, konuşmaya kışkırtan ve karşısındakini yeni bir mikropolitik bağlama yerleştiren politik kudretidir. Verili iktidar ilişkileri bağlamında çatlak yaratan bu olayla birlikte İskender, Diogenes'in kurucu bir etkiyle oluşturduğu farklı bir bağlama yerleşir. Öyle ki hakikatin iktidarı olarak Diogenes'in etik talimi ve öznel başkalaşımı zorunlu kılan varoluşu, İskender'e içsel bir hal alıncaya, onda bir özneleşme sinapsı yaratacakmışçasına onu kışkırtmaya devam eder. Mutabakatın ötesine geçip gerçek bir antagonistik durum yaratan Diogenes, *parrhesia*'yı etik bir farklılaşma ve tekilleşme olanağı sağlayan kendiliğe yönelik içkin bir mücadeleye dönüştürür. Kışkırtıcı diyalogdaki her bir sıçrama ve sakinleşme anı yeni bir mikropolitik bağlam oluşturan Diogenes'in sözcelem düzenlemesine özgü özneleşme patikalarını oluşturur. Çünkü iktidarda kurucu etkilere sahip bir politika olanağı olarak "*parrhesiastik* sözcelem" kudreti her şeyden önce yaşamsal bir kudretten kaynaklanır (Lazzarato, 2015, s. 250). Sözcelem dilbilimsel değildir; *parrhesiastik* formunda dili önceleyen bir varoluşsal biçimin ve tarzın mümkün kıldığı politik bir kudret olarak ontolojik bir *parrhesiadır*. Bu sebepten siyasi iktidarın baş edemeyeceği tehlikeli

potansiyelleri verili mikrofiziksel örüntüye bu ağları darmadağın edecek şekilde dahil eder ve politik mücadelede direnmenin ötesinde kendi sözünü söyleyen yeni mücadele ve çarpışma alanları açan bir çatlak oluşturur. Çünkü Kinikler, etik-politik *parrhesiastik* sözcelemleriyle doğru yaşamı, bir “militan yaşam” olarak “kendiliğine karşı ve kendilik için, başkalarına karşı başkaları için mücadele” şeklinde kayıtsız şartsız bir tutarlılıkla doğrudan yaşamlarında edimselleştirirler (Foucault, 2011e, s. 283). Militanca bir yaşam bu dünyada edimselleştirilmesi planlanan “başka bir dünya” olanağı için doğru yaşamı radikal bir şekilde başka türlü bir yaşamda bulur; mümkün bir başka dünya için başka bir yaşam” gerekmektedir (Foucault, 2011e, s. 287). Bu dünyadaki mümkün bir başkalığı dolaysızca bir yaşam pragmatğine ve söz cesaretine dönüştüren Kinik militan, mutabakatı dışlayan kayıtsız şartsız *parrhesiastik* kudretiyle bu dünyadaki mümkün başka olanakları şimdinin içinde devrimci bir kiplikte edimselleştirir. Militanca yaşam “bu dünyada ancak dünyaya karşı” bir sürekli savaş olarak doğru yaşam biçimidir (Foucault, 2011e, s. 285). Foucault’nun da belirttiği gibi militanlığı keşfeden onlar değildir; ancak militanlığa “açık ve kavgacı formu” kazandıran onlardır (Foucault, 2011e, s. 303). Kinik militan kendi etik tutarlılığını bir hakikat cesareti şeklinde politikleştirerek bu dünyadaki mümkün bir başka dünyayı edimselleştirmenin yalnızca başka türlü bir radikal yaşamdan geçtiğini dolaysızca gösterir.

Foucault için oldukça ivedi ve zaruri direniş noktası öncelikle kendilik üzerinde yürütülen bir aktivite olarak etiktir. Bu kendini kayıtsız şartsız bir politik kavga olarak doğrudan yaşamda göstermesi gereken bir etkin özneleşme kipini ifade eder. Önemli olan, kendini iktidar ilişkilerinin dışındaki bir saflıkla tanımlayan bir bilincin inşası değil; bedenleri katetmekte olan iktidar ilişkileri içinde kendiliği etkin bir savaşın öznesi olarak nasıl oluşturabileceğimize dair etik soruyu sormaktır. Bu, *allo-poietik* (başkasını örgütleyen) iktidar ilişkilerine göre asimetric bir kendilik etiğini yani öznelğin *oto-poietik*¹⁵ çekirdeğini oluşturacağımız otonom bölgelerin

¹⁵ *Oto-poietik* ve *allo-poietik* ayrımı, teorik biyoloji dünyasında devrim yaratan ikili Humberto Maturana ve Francisco Varela’nın “*Bilgi Ağacı*” (1998) eserinde öne sürdüğü bir ayrım olarak kendi kendini biçimlendiren yaşam formları ile gelişimi için kendinde bulunmayan etkenlere ihtiyaç duyan yaşamsal organizasyonlara dair bir ayrımdır. Guattari tarafından “*Kaosmoz*” (1995) eserinde kavramsal teçhizat kutusuna dahil edilen bu iki kavram, etik-politik bir özneleşme sürecinin kendiliğin otonom özelliklere kavuşturulmasıyla ilgili bir süreç olduğunu vurgulamaktadır. “Bir sanatçının sahip olduğu paletten yola çıkarak yeni formlar yaratması gibi, yeni öznelik kiplerinin yaratılması”ından bahseden Guattari için tıpkı Foucault gibi yeni öznelik biçimlerinin yaratılması esastır (1995, s. 7). Öznelğin oto-poietik bir kudret gösterdiği böylesi bir estetik çaba, bir varoluşsal olumlamayla öznelğin kendi kendini yaratıcı mikro-politik bağlamlarda konumlandırılmasıyla eşdeğerdir.

yaratımına ihtiyaç duyar. Bu sebepten fıçı arayan bir Diogenes ya da “sığınacak yer arayan bir köpek, yuva yapan bir fare gibi” (Deleuze ve Guattari, 2015, s. 49) varoluşsal bir çabayla yazan Franz Kafka gibi kendi sözcelem kudretimizi oluşturmaya koyulacağımız etik özneleşme varyantları yaratmak zaruridir. Çünkü etik, iktidarın bedenlerimiz üzerindeki hoş görülemez sabitleyici etkisini hissettiğimiz yerde zarurileşen bir kopuşun öznelliğin önüne açtığı mümkün eylem sahasının estetikleştirilmesidir. Bu iktidar ilişkilerine göre dışsal bir başka dünyaya (*l'autre monde*) ya da ereksel bir cennet vaadine işaret etmez; aksine bu dünyadaki bir başka türlü yaşamın ve mümkün bir başka dünyanın (*un autre monde*) için inşa sürecine –ki bu bir savaş, mücadele, direniş ve kopuş sürecidir- gönderme yapar.

Bugün devlet iktidarı mevcut tarihsel formasyonlarımız içinde nihai ve sarsılmaz bir monolitik yapı gibi her türden iktidar şebekesinin kaçınılmaz üst-birliği olarak kendine yer edinmiş bir görüntüye sahipse bunun sebebi; “iktidar ilişkilerinin devletten türemesi değil; tam tersine, iktidar ilişkilerinin gün geçtikçe daha fazla devletleşmesidir” (Foucault, 2011a, s. 79). Diğer bir deyişle “devlet yoktur, yalnızca bir devletleşme vardır” (Deleuze, 2013a, s. 94). Bu sebepten kurucu bir politika imkanı, öncelikle iktidarın mikrofiziğindeki devlet-biçimli ilişki kipliklerinin dönüştürücü, içsel bir eleştirisini gerektirir. Çünkü “iktidar, elbette kalıcı yapılara dayanan bir dağınık imkânlar alanına kaydolmuş olsa bile yalnızca edimde vardır” (Foucault, 2011a, s. 73). Dolayısıyla iktidarı aşık kurumsallığın totolojisine düşmeksizin (iktidarı devlette aramak; onu temelde bir kurum olarak devlete atfederek açıklamak, yani iktidarı iktidarla açıklamak) öznelliğin merkezinde işleyen güçler, arzular ve bedenlere dair ve libidinal süreçlerde aramak gerekir. Öncelikle gündelik hayatın mikrofiziksel örgüsünde belirlemek zorunda olan bu iktidar ilişkilerinin indirgemeci analizlerle belirlenebilir bir kökeni yoktur; her bireye için hale gelinceye dek minyatürleştiği için her yerdedir. İktidar, bütün toplumsal sahayı katetmekte olan bir ağ, bedenlerden bedenlere afektif akışta sürekli yeniden-üretilen bir zincir gibi öznelliği mengenesine alarak her bireyin başkalarının ve en önemlisi kendinin gözetmenine dönüştüğü bir gündelik hayata için bir semiyotik örgüdür.

Guattari'nin “varoluşsallaşma işlevi” (1995, s. 22, 53) şeklinde adlandırdığı oto-poietik özneleşme çizgilerinin çekilmesi temsil sistemlerine indirgenemez, göstermeyen semiyotik evrenlerle, diyagramatik etkilerle yani yaşamsal olan bir dönüşümle ilgilidir. Foucault'nun da *parrhesiastese* özgü kudreti öncelikle yaşamsal olan *bios*da ifade bulan bir *logos*a işaret ederek kullanması, Guattari'nin bahsettiği varoluşsallaşma düzeyiyle bir ilişkinin tespit edilmesine olanak tanır. Kendilik kaygısı etiği, kendi kendini etkileyen ve dönüştüren bir öznellik kipi olarak oto-poietik sıfatıyla nitelendirilebilir.

İktidarın edimsellik kazandığı uzam öznelliğın uzamıdır. Dolayısıyla ona karşı “ulu bir Red'din tek bir mekanı –başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası- yoktur” (Foucault, 2012a, s. 71). Yani devrimci öznelliğı verili iktidar ilişkilerindeki kimliksel formasyonlara dayanarak açıklama çabası beyhudedir. İktidar her yerde olduğı ve her bireyin hem tabiyetinin hem de eyleminin önkoşulu olduğı için ona karşı direnci de öncelikle kendilikle mücadelede aramak gerekir. Bu devrimci öznelliğı bir etikle düşünmenin zaruretinı gözler önüne serer. Başkalarının davranışları üstündeki eylemlerimizle ortaya çıkan afektif iktidar kategorilerinin güncelliğine ve katmanlaşmış bilgi-iktidar mercilerinin nesneleştirici etkilerinin sürekliliğine karşı etik; başkayla kurulan ilişkiye (*allo-poiesis*) önsel bir estetik kıvrılma işlemiyle kendiliğın otonomisini (*oto-poiesis*) oluşturarak her türden sabitliğı aşmaya ve verili ilişki kalıplarını yaratımla çözüdürmeye imkan tanıyan radikal bir devrimci eyleme işaret eder. Bu sebepten etik, kendiliğı için bir öz-üretim sürecine koşut bir hale gelinceye dek sürükleyip, verili öz-kimlik yanılsamalarını dağıtarak kimliksizleşme sürecindeki kendiliğı yeni öznellik biçimlerinin yaratımı olarak estetize edilecek olanaklara açık bırakır. Bu gündelik yaşamın devrimci pratiğidir. Bir özgürleşme romantizminden hareketle faşizme karşı yeni bir öznellik metafiziğine (öncü disipliner Parti öznesinin aşkınlığı) yaslanmaz. Foucault “insan devrimci bir militan olduğuna inanırken (özellikle o zaman) faşist olmamak için ne yapmalıdır?” diye soracaktır (Foucault, 2011b, s. 55). Bu sebepten söz konusu politika olduğunda öncelikli sorun Foucault'nun belirttiğı gibi “hepimizin içinde bulunan, gündelik davranışlarımıza ve ruhlarımıza musallat olan faşizm, bize iktidarı sevdiren, bizi tahakküm altına alan ve sömüren bu iktidarı arzalatan faşizm” sorunudur (Foucault, 2011b, s. 55). Bu sebepten öncelikle bir etik kitabı olduğunu iddia ettiğı “*Anti-Ödipus*” eserine “*Faşist Olmayan Yaşama Giriş*” yakıştırmasını yapması tesadüf değildir (Foucault, 2011b, s. 56). Öznelliğın çekirdeğinde bir kimlik/özdeşlik saplantısı şeklinde beliren her türden sinaptik iktidar etkisine karşı öncelikle yeni bir yaşamsal estetiğe kavuşmanın iktidara nazaran asimetric bir özneleşme hattını keşfetmeye özdeş olduğunu hatırlatan etik, Foucault için yegane politik özneleşme koşuludur. Çünkü Foucault devrimin “yalnızca siyasi bir proje olarak değil; bir stil, estetiğı, asetizmi, kendilikle ve başkalarıyla ilişkinin özel biçimleriyle bir varoluş biçimi olarak düşünülebil”eceğini belirtir (Foucault, 2011a, s. 218). Foucault için politikayı gündelik yaşamdan koparan bir “profesyonel” devrimciliğın hiçbir anlamı yoktur. Etik, gündelik yaşam ve reel politika ya da

kamusal-özel gibi ayrımların ötesinde kurucu bir yaşamsal politikanın kudretini ifade eder. Bu politikadan devleti ele geçirme obsesyonunu anlayan makro-politik bir profesyonel devrimciliğin bürokratik faşizan merkeziyetçiliğine ya da kendinden menkul bir öznenin kendiliğindencilik şeklinde karşımıza çıkan politik romantizmine kontrast oluşturan bir politika biçimidir. Felix Guattari'nin de ifade ettiği gibi “biri öncelikle toplumu değiştirmekten, diğeri ise gerçek yaşamda olup bitenle ilgilenmekten ibaret ardışık iki zaman yoktur”(Guattari, 2013, s. 111). Burada etik, *nomosa* karşı kendini *logos* ve *bios* arasında inşa etmesi gereken kayıtsız şartsız ve “antistratejik” bir tutarlılık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eğer bir strateji uzmanı, “bütünün büyük kaçınılmazlığı karşısında herhangi bir ölümün, herhangi bir çılgının, ayaklanmanın hiç önemi yok ve buna karşılık, içinde bulunduğumuz özel durumda şu ya da bu genel ilke beni ilgilendirmez,” diyen insansa, o halde, strateji uzmanının bir siyasetçi, bir tarihçi, bir devrimci, Şah veya Ayetullah yanlısı olması benim için fark etmez; benim teorik ahlâkım bunun tersidir. Benim ahlâkım “antistratejik”: Tek bir insan ayaklandığında saygılı olmak, iktidar evrenseli ihlal ettiğinde uzlaşmaz olmak. Basit seçim, zahmetli iş. (Foucault, 2011b s. 298)

Bu antistratejiklik, Kinik militan'da olduğu gibi eylemleri ve sözleri hakikatin gücünden kaynaklandığı için mutabakatı reddeden bir antagonistik varoluş biçiminin ereksel bir öte dünya vaadinin erteleme talebine karşı devrimci kipliklerde yaşanan bir yaşamı şimdide edimselleştiren radikalliğidir. Foucault “devrimin geleceğine” kafa yoran disiplinler Parti öznesine karşı şimdide kayıtsız şartsız bir devrimci momentum yaratmamıza olanak sağlayan gerçek bir devrimci-oluş hattı keşfetmiştir¹⁶. Öznelliğin kendisini bir kopuş uzamına ve mümkün bir başka dünyanın inşa düzlemine dönüştürerek *bios*'a içkin ve kurucu bir politik kudret atfetmiştir. Bu iktidarın pek çok modern kipliğinin hoş görülemezliğine karşı soykütüksel bir analizle öznenin kendisini bir olay uzamına dönüştürmemiz için yapılan bir çağrıdır. Foucault için teori, iktidarın hoş görülemezliğine kayıtsız şartsız bir şekilde başkaldıran insana duyulan mutlak bir “saygı”¹⁷ olarak onun beklenmedik zamansızlığına bir kuruluş uzamı kazandırmanın etik-politik düzlemidir. Kendimizin tarihsel bir ontolojisine girişmek “tarihin akışını ve uzun neden zincirlerini kesintiye uğratacak türde bir kökünden sökölme” biçimidir (Foucault, 2011b, s. 295). Çünkü iktidar kök saldıığımız zaman beliren sabit bir kimlik/özdeşliğin bedeni özneleştirdiği

¹⁶ “Zamanlarını gelecek ve geçmiş tarihi terimlerle düşünürler, oluşu bilemezler. Devrim için bile, devrimci olmak yerine “devrimin geleceği”ne kafa yoralar” (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 60).

¹⁷ “Bir iktidar karşısında hayatını tehlikeye atan insana efendilik taslanmaz” (Foucault, 2011b, s. 297).

yerdedir. Direniş buna karşın bir politik kudrete kavuşmayı hedefliyorsa kendini kökünden kopuş ve bir mutasyon hakkı olarak edimselleştirmelidir. Direnişe özgü politik imkan, iktidardan nihai bir kopuşla özgürleşeceğimizi iddia eden politik bir üfürükçülükle alakasızdır. Aksine bu direniş, iktidarın hoş görülemezliğine karşı bedenın tüm yaşamsal kudretini kapsayan bir yaratıcı savaş biçimidir. Felix Guattari, “Foucaultcu bir varoluşçuluk”tan bahsedebileceğimiz ifade eder (2014, s. 140). Bu varoluşçuluk bilindik biçimiyle bilinç ve anlamla uğraşan bir aşkın egonun değil; beden ve onun iktidara sürekli direnişiyile uğraşan bir içkin materyalizmin; beden ve iktidar arasındaki bir sürekli savaşın politikası yani bedenın içkin politik ontolojisi olacaktır. İnşa ve kopuş nicedir iktidarın nesnesi ve aracısı olan bir bedene dairdir; kendinden menkul bir *cogitoya* gönderme yapmaz. Foucault’nun özgün varoluşçuluğu tıpkı Kinikler gibi bedenın bu dünyada ancak bu dünyaya karşı, kendine rağmen kendisi için ve başkalarına karşı başkaları için nasıl bir etik-politik özneleşme hattına kavuşabileceğiyle ilgilidir. Dolayısıyla bu varoluşçuluk kendini, felsefi bir militanlık olarak yaşamsal bir pratikle gösterecektir; çünkü iktidarın olduğu her yerde kaçınılmaz bir şekilde direniş söz konusu olacaktır. Etik, kendini hakikatin gücüyle donatan bir militanlığın mutabakatı dışlayan antistratejik tutarlılığı olarak belirlediği ölçüde gündelik yaşamın devrimci pratiğidir. Devrimci tahayyülü, ereksel bir kurtuluşun tarafına yerleştirerek bir Hristiyan selametçiliğini ve papaz modelini yeniden edimselleştirdiği gibi devrimci eylemi de “şartların olgunlaşmamışlığı” gibi bir boş gösterenin konforlu patikalarıyla yavanlaştıran her türden politik atalet biçimine karşı bu pratik; antistratejik bir tavırla şimdide devrimci olma cesareti gösteren kurucu bir politikanın zeminidir. Bedenin iktidara karşı ontolojik bir dirençle kopuşunu ve içkin inşa sürecini kapsayan antistratejik bir yaşamsal etiğe dair Foucaultcu varoluşçuluk, kendi sözcelerimizi üretmemiz için yapılan bir davettir. Kendi sözcelerimizi üretmek yani iktidara karşı doğruyu söyleme cesaretini gösterebilmek; bedenın dönüşümselliğini uyandıran ve böylelikle *logos* ve *bios* arasında tutarlı bir birleşmeyi sağlayan etik talim süreciyle mümkündür. Devrimci öznellik, bir sınıfa bilinç taşıyan teorik bir avangardın papaza ait bir başkalarının yönetimi kaygısını yeniden uyandıran merkezietçi formasyonlarına bağlı bir disiplinler Parti öznesi değildir. Foucault sayesinde devrimci öznelliği, bir *basanos* olarak düşünmemiz yani sözlerinin ve eylemlerinin kudretini kendilik kaygısı güden yaşamsal bir tutarlılığın dönüşümselliğinden alan farklı bir direniş figürüne ulaşmamız mümkün olmuştur. Bu sebepten bilinç gibi

soyut, idealist kategorilerin değil; beden ve yaşam gibi maddi olgu ve süreçlerin inşasına yönelen bir dinamik varoluşçuluk olarak direnişten bahsetmek gerekir. Çünkü Deleuze'ün de belirttiği gibi "iktidar, nesnesi olarak yaşamı aldığında, yaşam da iktidara direniş haline gelir" (Deleuze, 2013a, s. 110). Ve yazdıklarıyla olduğu kadar yaşadıklarıyla da Michel Foucault, kendi sözcelerini üretmeye muktedir bir politik özneleşme hattının kimliksiz *ethosuna* ve kurucu *aisthesisine* kendine özgü varoluşçuluğuyla emsal olmaya devam edecektir.





3. DELEUZE VE GUATTARI'DE ARZU MİKROPOLİTİKASI

“Felix’i çaldım ve ümit ederim ki o da benim yaptığımı yapmıştır”

(Deleuze ve Parnet, 1990, s. 33).

Gilles Deleuze ve Felix Guattari, 1969 yazında karşılaştığında Deleuze aynı yıl doktora tezini savunmuş, gerçek bir Parisli aydın ve filozoftu. Radikal bir militan ve psikanalist olan Guattari ise Deleuze’ün ifadesiyle “oluş sırasında filozof değildi, belki ama onda bir filozof oluşu ve daha birçok oluşlar vardı” (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 33). İkilinin dostluğu, yeni bir düşünce imgesinin filizlenmesine olanak sağlayacak ve karşılaşmalara içkin bir politik kudret kazandıran faşist olmayan bir yaşam etiğinin ideal diyagramına (“simbiyotik diyagram”¹⁸) dönüşecekti.

Deleuze, Guattari’de bir imkan görmüştü. Çünkü “Guattari’nin insanları organize etme, onları bir araya getirme ve aralarında yaratıcı bir kıvılcım inşa etme kabiliyeti” inanılmazdı (Buchanan, 2014, s. 21). Guattari, kendi icadı olan “transversalite” kavramının adeta vücut bulmuş hali gibiydi (Guattari, 1996, s. 63). Psikanalitik mesaisi ve kurumsal psikiyatri macerasında grup fantezileri üzerinde odaklanan Guattari’nin bu kavramı, tıpkı Spinozacı “etkileniş” (başka bir çeviriyle duygulanım) (*affectio*) kategorisi gibi herhangi bir özne-nesne ilişkisine değil; daha çok özne ve nesne gibi ayrımların anlamsızlaştığı yatay, geçirgen, bulaşıcı, dönüştürücü, anti-hiyerarşik ve dinamik bir ilişki biçimine işaret etmekteydi. Birey-öncesi bir kategori olan etkileniş (duygulanım), bedenin organizasyonunu bozacak yeni ve çeşitlendirici kompozisyonlar oluşturmak suretiyle verili öznellik biçimlerini mümkün olanaklara taşıyan bir yersizyurtsuzlaşma potansiyeli arz ediyordu. Bir yeryurt, kipliğinin

¹⁸ Burada kullandığım “simbiyotik diyagram” kavramına, Deleuze ve Guattari’nin yazma sürecinde tesis ettikleri oluş ilişkisini ifade etmek için başvurduğumu belirtmeliyim. Deleuze basitçe iki kişi olmadıklarını ifade etmek için “daha çok “bir” üçüncüyü oluşturmak üzere birleşen iki dere gibiydik, o üçüncü dere de bizdik” dediğinde Guattari’nin “diyagramatik işlev” olarak ifade ettiği simbiyoz ilişkisini özetlemiş olur (Deleuze, 2013b, s. 147). Bu özdeşleşme ya da öykünme gibi süreçlerle ilişkisiz bir oluş ilişkisi olarak birlikte farklanmak ve deneyimi kişisel-olanın ötesinde bir üretimle taçlandırmak üstüne kurulu bir diyagramdır. “*Anti-Ödipus*”ta simbiyozu açıklamak için kırmızı yonca ve yabancıların örneğine başvururlar: “Kırmızı yoncanın kendisini yeniden-üretebilmesi amacıyla yabancılarının, sadece yabancılarının ona aracı olarak yardım etmesi gerektiği için, yoncanın bir üreme sistemine sahip olmadığını öne sürebilen var mıdır? Yabancıları, kırmızı yoncanın üreme sisteminin bir parçasını teşkil eder” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 409).

sabitlik terimleriyle düşünüldüğü bir *topos* olarak nesnelere, insanlar ve fenomenler-arası verili kabul edilen sabit ilişkiler bileşkesiydi¹⁹. Bu sebepten yersizyurtsuzlaşma atopografik bir hareket olarak dönüşüm ve farklılaşma olarak karşımıza çıkmaktaydı. Dolayısıyla transversalite, bireylerin birbirleriyle kurduğu dilbilimsel semiyotiklere indirgenemez dirimsel bir ilişki vasıtasıyla grup dinamiklerini bir dışarıya açarak yersizyurtsuz bir asimetri içinde bedenlerin birbirinde bölünebildiği ve çoğalabildiği bir akış kudreti oluşturuyordu. Guattari için bu gruplar “özne-grup”lardı (Guattari, 1996, s. 61). Deleuze’ün ifadesiyle;

Guattari’nin “hepimiz küçük birer grubuz” sözü, yeni bir öznellik arayışını, bir beni, daha da kötüsü bir üstbeni oluşturmaya can atan bir bütünlüğe hapsolmuş bir öznellik arayışını değil; bölünebilir, çoğaltılabilir, geçişli ve iptal edilebilir olan bir çok gruba aynı anda yayılan bir grup öznelliği arayışını ifade eder. (Deleuze, 2009, s. 303-4)

Özne-gruplar, grubun yekpare, “biricik ölümsüz ve anlamlı hissetmesi” için gerçekleşen dışa-kapalı bir aidiyetçiliğin mikro-faşist ilişki formlarından müteşekkil tabi-gruplardan farklı olarak diğer gruplarla kurduğu etkin ilişkiler sebebiyle kendini “anlamsızlık, ölüm ve parçalanma olanaklarıyla karşı karşıya getiren bir “dışarı” ile bağlantılı” olan gruplardır (Deleuze, 2009, s. 304). Israrla bir anti-ben tesis eden özne-gruplar, Guattari için aynı zamanda devrimci örgüt modelini de dönüştürecek yeni bir tarzın çağrısıdır. Ancak Guattari’nin terapötik girişiminde somutlanan özne-grup, tabi-grup ayrımı her şeyden çok psikanalitik analist-analiz edilen ayrımını berhava eden farklı bir grup dinamiğine işaret ediyordu. Guattari için terapi, bir bireyi ya da grubu –ki birey de bir grupçuktur- kendi sözde kökensel kimliğinin narsisistik halesine sabitleyecek bir kabullenmeye götüren ya da normalleşmeye sevk eden bir sosyalizasyon pratiği değildir. Guattari için terapi, grubu dışa-kapalı bir döngüsel aidiyete gönderecek olan toplumsal üst-ben iktidarına boyun eğme anlamı taşımaz. Terapi, kendini sıklıkla nevrozlarda gösteren obsesif-döngüsel süreçlerin kırılması anlamında bir sapma potansiyelini canlandıran ve yeni sinirbilimsel uyarı merkezleri yaratan bir pratik olarak grubun transversal dinamiğini uyandıracak olan

¹⁹ Deleuze ve Guattari’nin ilkin “*Anti-Ödipus*”ta yarattığı yeryurt ve yersizyurtsuzlaşma gibi kavramlar, eserin yayınlandığı tarihten bugüne sosyal bilim çevrelerinde ve çoğunlukla yüzeysel bir şekilde olsa da oldukça yaygınlaşmıştır. François Zourabichvili’nin belirttiği üzere Deleuze ve Guattari’nin “siyasetten çok etolojiye borçlu” olduğu “yeryurt” kavramı, “elbette bir mekan içerir, ama coğrafi bir yerin nesnel olarak sınırlarının belirlenmesi değildir” (2011, s. 171). Varoluşsal bir akışın sabitlendiği zaman-mekan bileşkeleri olan yeryurtlar somut ya da coğrafi olmak zorunda olmayan birer *topos* olarak dışa-kapalı ya da kendine bağlama (yerliuyurtlulaştırma) anlamında yayımlı olabilir. Bu noktada yersizyurtsuzlaşmanın, yeryurtu var eden sabitlenmiş akışın ve özdeşliğin yıkımı, temsili birliğin dağılması ve kurtulan akışların farklılaşması olduğu söylenebilir.

etkin bir farklılaşma, çoğalma ve dönüşüm potansiyelinin yani kaçış olanaklarının yaratılmasıdır. Franco “Bifo” Berardi’nin de ifade ettiği gibi “terapinin sorunsalı, zihnin takıntılı pıhtılarının çözülmesi, eylemin yersiz-yurtsuzlaşmasını belirleme, zihinsel odağı kaydırma ve kolektif bir özneleşme için gereken koşulları belirleme kapasitesine sahip arzulayan merkezlerin biçimlenmesi şeklinde tarif edilebilir” (Berardi, 2012, s.122). Felix Guattari, yıllarca çalışacağı *La Borde* kliniğine bu grup terapisi pratiğini gerçekleştirmesi için kliniğin kurucusu olan Lacancı psikanalist Jean Oury tarafından davet edilmiştir. Özellikle Lacancı psikanalizin kurumsal psikiyatriye karşı güç kazanmaya başladığı bir dönemde Guattari’nin hedefi alışıldık doktor-hasta hiyerarşisini yıktığı gibi onun alternatifini olma iddiası taşıyan Lacancı analist-analiz edilen sözleşmesinin düalist doğasını da ilga edecek bir etik-politik terapiye geçerlilik kazandırmaktır. *La Borde*’da amaç Guattari’nin imkan sağladığı bu pratikler ölçüsünde toplumsala alana yayılan bütün iktidar ilişkilerinin bilinçdışı dinamiklere bağlı bir kolektif eleştirisini üreterek kuruma militan-politik bir işlev kazandırmaktır. Guattari, Lacancı tedrisatın içinden gelmiş ve Lacancı çalışma grubunda analist-üye gibi bir pozisyon edinmiş bir kimseydi. Ancak çok erken dönemlerden itibaren psikanalize yıkıcı bir alternatif oluşturacak; psikanalizde nihilizmi ve idealizmi anıştıran her türden yorum makinesini geçersizleştirecek makinesel bir bilinçdışı teorisi üzerine çalışmaktaydı. Materyalist bir psikiyatri teorisi geliştirmek arzusunda olan Guattari için arzu, bir ödipal yapının imgesel-simgesel kıskacının dışında, gösteren semiyotiklere göre yapılanmamış, kolektif ve dil-ötesi bir semiyotik mantıkla düşünülmesi gereken transversal bir öznellik çekirdeğinin öz-üretim anlamında yaratıcı kudretiydi.

Öte yandan Deleuze’ün erken dönem çalışmaları olan monografilerinden felsefi bir devrim niteliği taşıyan “*Fark ve Tekrar*” (2017) ve “*Anlamın Mantığı*” (2015) gibi eserlerine dek yayılan fark ontolojisi fikri de varlığın özdeşlik ekonomisinin dışında bir oluşla çeşitleneceği bir “kendinde-fark” düşüncesiyle etkin bir varoluş biçimine vurgu yapıyordu. Batı metafiziğinin farkı dışsal bir ilişki uzamında bir görelilik fark olarak olumsuz indirgemesine karşı Deleuze’ün oluş temelli ontolojisi, maddeye içkin ancak henüz edimselleşmemiş bir virtüelliğin karar-verilemez bir-aradallığı olarak içsel farka yönelmiş ve varlığa içkin bir dönüşümsel kudret (oluş) atfetmiştir. Bu kudret, virtüelliğin bir-arada-olanaksız karar-verilemez oluşunun maddeye kazandırdığı içkin bir dönüşümselliğin dinamizmi (oluş) şeklinde ontolojik bir

varoluş sergilemenin yegane teminatı olarak karşımıza çıkar. Bu safi haliyle bir oluş dünyasının tasvirine yönelir. Varlık, tüm varolanlar için bir oluşu gerçekleştirme potansiyelini yürürlüğe koymak yani içkin farkın dönüşümselliğini edimselleştirmek anlamında tek anlamda söylenendir. Varlık, içkin dönüşümselliğin kudreti olarak içsel farkı anıştırması anlamında tekanlamlıdır. Yani her varolan kendi varlığını gerçekleştirme ve süreğenleştirme çabası içinde –ki bu bir farklanma ve farklılaşma hareketidir- ortaktır. Ancak kudret her varlık için aynı amaçla yürürlükte olsa da bu kudretin derecesi ve niceliği varolanlar arasında farklılık arz eder. Bu kudret derecesini artıracak ve kendi kendini olumlayacak şekilde yürürlüğe koymak, Deleuze için herhangi bir dışsal etkene bağlı olmaksızın kendi kendini yoğunlaştıran ve farklandıran etkin-oluş kuvvetlerinin muktedir olduğu bir kudrettir. Bir dışarıyla kurduğu olumlayıcı ve dönüştürücü ilişki sayesinde varlığı farklandıran etkin-oluş kuvvetleri bize anti-hiyerarşik bir varlık tahayyülünün hareketli imgesi olarak oluş fikrini kazandırır. Çünkü Deleuze’ün ifade ettiği gibi “varlık içinde olanların bir anarşisi vardır” (Deleuze, 2000, s.129.). Varolanlar, iyilik ve kötülük gibi insan-merkezli değerlerin dünyaya atfettiği bir ahlaki özün tezahürü olarak bir ereğe doğru ilerlemez. Doğada kudret ilişkileri bulunur. Bu kudret ilişkileri içinde ontolojik bir varoluş sergilemek ancak ve ancak varolanların birbirini çeşitlendirmek, çoğaltmak, farklandırmak yani özetle kudretlenmek için geçirgen, dinamik ve dönüştürücü ilişkiler kurduğu bir içkinlik düzlemi çatmaya başlamalarıyla mümkündür. Çünkü bedenler ve kuvvetler-arası anarşik bir geçirgenliğin ve mücadelenin bulunduğu bu dünya, Deleuze’ün de ifade ettiği gibi “çok vahşi bir dünya türüdür.” (Deleuze, 2000, s. 216). Deleuze, insan-merkezli bir epistemolojik kibirle varsayılan doğa-kültür ayırımına hiçbir zaman başvurmadığı, bu ayrımı işlevsiz ve yetersiz bulduğu için toplumsal ilişkilerde doğadaki bu ilişkilerle arasına dikotomik bir olumsuz fark yerleştiremeyecek şekilde benzerdir. Daha sonra Guattari’yle beraber kaleme aldıkları “*Bin Yayla*”da belirtildiği üzere “insan” antropomorfik katmanlar içinde “bölümlenmiş bir hayvandır” (2005, s. 208). Dolayısıyla Deleuze için toplumsal ilişkiler insan varoluşuna bir istisna kipi bahşeden doğa-kültür ayırımına aykırı bir şekilde doğadaki ontolojik kudret ilişkilerinden farklı değildir. Bu perspektifin temel katkısı politikayı, liberal hak-hukuk retoriğinin ya da maniheist bir insan özü varsayan iyi-kötü gibi ahlaki postülaların ötesinde bir kuvvetler-arası ilişki olarak öngörüyor olmasıdır. Ayrıca toplumsal ilişkileri herhangi bir insan-merkezli imtiyaz talebinden uzak ontolojik kuvvet ilişkileri olarak ele almak, devrimci kaygıyı da bu

“vahşi dünya” içinde olumlu, anti-hiyerarşik ve kurucu kudret ilişkilerini yaratmak anlamında doğrudan öz-üretim problemlerine bağlar.

3.1 Katmandan Yaylaya Yersizyurtsuzlaşma: Köksapa Doğru

Guattari'nin makinesel bilinçdışı girişiminin üretim anlamında arzuya odaklanmasıyla Deleuze'ün özellikle Spinoza ve Nietzsche üzerinden geliştirdiği etkin-oluş etiği arasında bir yakınsamanın sonucu olarak Deleuze ve Guattari'de arzu, farklandırıcı bir ontolojik yaratım şeklinde tanımlanacaktır. Bu sebepten varolanların beraberce kudretlenmesi anlamında etkin-oluş ilişkilerinin yaratımıyla kendini farklanma, bölünme ve çoğalma olanaklarının açıklığı olarak gösteren transversalite, Deleuze ve Guattari'nin dostluğuyla beraber özdeş bir hal alacaktır. Bu transversalite, Deleuze ve Guattari'nin çalışma pratiklerinde yeni bir yaşamsal üslup olarak etik-politik bir kudret arz eden oluş biçiminde billurlaşacaktır. Çünkü Deleuze ve Guattari asla iki kişi olarak yazmıyordu; onlar daha çok bir üçüncüyü oluşturmak üzere bir öz-üretimle çoğalmak için yazıyordu. Yani “çöl yavaş yavaş daha fazla kimseyle dolarak büyümekteydi” (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 33). Çöl, Deleuze ve Guattari'nin “tutarlılık düzlemi” ya da “organsız beden”²⁰ (*corps sans organe*) olarak adlandırdığı “katmansız”, “formsuz” saf “yeğîn maddedir, yeğînlik matrisidir, yeğînlik=0'dır”²¹ (Deleuze and Guattari, 2005, s. 153). Öznelliğin bu

²⁰ “*Bin Yayla*”da karşımıza çıkan “tutarlılık düzlemi” kavramı ile “*Anti-Ödipus*”ta daha merkezi bir konum işgal eden “organsız beden” kavramları birbirine ilerleyen benzer bir dinamizmi ifade etmek için farklı kavramsal haritalarda aynı işlevi gören iki kavramdır. Tutarlılık düzlemi bir “organizasyon düzlemi”ne düşmanken, organsız beden organizmaya düşmanlığı içinde tanımlanır. Tutarlılık düzlemi, aşkın bir dikeyle beliren ve tüm *toposu* sabit yerliyurtluluklar oluşturacak şekilde belirleme eğiliminde olan organizasyon düzlemine karşı içkin bir materyal akış sahasıdır. Organizasyon düzleminin katmansal dayatmalarına karşı *toposu* yersizyurtsuzlaştıran yaylaların içkin taşkınlığı tutarlılık düzleminin işlevidir. Öte yandan “*Anti-Ödipus*”un merkezi kavramlarından biri olan –ve “*Bin Yayla*”da muhafaza edilen- organsız beden, bedeninin molar bir kompozisyon içinde organizmaya dönüştürülerek organlara tek-tipli bir eklemleme dayattığı yerde beliren ve organizmayı yeniden dağıtarak yeni karşılaşmalar için organları metruk bir dışarıya saçan yersizyurtsuzlaştırmacı için tözdür. Bu noktada Deleuze ve Guattari'nin söz konusu olan bu iki kavramının farklı kavramsal haritalarda aynı işlevi dile getirdiğini söylememiz mümkündür.

²¹ Yeğînlik (ya da bir başka çeviriyle “yoğunluk”) kavramı, Deleuze ve Guattari'nin yapısalıcılığın soğuk nesnellğine karşı geliştirdiği sıcak, ölçülemez ve daima indirgenemez kalan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Temsil-ötesi bir bağlamda karşımıza çıkan kavram, herhangi bir anlamlandırmanın sabit etkisine karşı moleküler bir saçılmanın yani duygulanımların hiçbir sabit eşdeğerliğe eşitlenemez ve temsil edilemez niceliğidir. Yeğînlik her türden formun ardındaki soyut plastik ilkeye işaret eden formsuz bir için farkın rezonansı olarak kavranmalıdır. Bedenler durmaksızın etrafına yeğînlikler saçar. Foucault'nun ifadesiyle bu kavram “temsil tarafından aşamalandırılmadan” önceki bir bağlama oturtulması gereken “kendi içinde saf bir farklılıktır” (2011d, s. 218). Yeğînlik, bedenler-arasında sürekli “yer değiştiren ve tekrarlanan ... kasılan ya da şişen ... keskin olayı içinde sonsuz tekrarları sıkılaştıran ya da gevşeten” bir farklılıktır” (2011d, s. 218). Yeğînleşmenin tarif ettiği ilişkisellik bir oluş ilişkisinin öngörüsünü yani Foucault'nun tabiriyle “benin dağılması”nı yürürlüğe koyan bir süreçtir (2011d, s. 218). Benin dağılması oluş halinde olmakla tanımlanabilecek kuvvetler arasındaki

psiko-coğrafyası, Deleuze ve Guattari için yeni materyalist bir ontoloji ya da semiyotiğin (şizoanaliz ya da göçebe düşünce) içkin tözünü oluşturur. Ancak bu semiyotik, dünyayı aşkın bir tözün altında yorumlanacak göstergelere indirgeyen fetişleştirici hermeneutik idealist bir hattın sürekliliğini devam ettirmez. Bu semiyotik, tam aksi istikamette göstergeleri içkin bir taşkınlığın fark ilkesine açmak suretiyle gerçeği dönüştürmeyi hedefleyen pragmatik-işlevselci bir semiyotiktir. Bu “tarihsel materyalist bir göstergebilim”(semiyotik) olarak analizdir (Holland, 2013, s. 87). Bu semiyotiğin temel ilkesi Deleuze’ün ifade ettiği gibi “deneyiniz ve asla yorumlamayınız” düsturuyla özetlenebilir (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 74). Materyalist semiyotik, göstergelerde “gösteren olarak adlandırılabilir” bir sabit-anlamlandırmanın “yok yere aranacağı zincirleri durmaksızın oluşturan ve hiçbir anlam ifade etmeye eğilimi olmayan göstergeleri” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 64) Tanrısal bir özün analogik emperyalizmiyle kodlayan aşkınlığın dikey koordinatlarına değil; üretimin içkin koordinatlarına yönelecektir. Çünkü “gösterenin tek eğilimi” sadece “arzu üretmek”tir. (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 64). Deleuze ve Guattari’ye göre biçimlenmiş ve katmanlaşmış madde, kendisine kökensel anlamda dışsal olmayan ancak mutlak anlamda önsel ve eş-zamanlı olan içkin bir dışarıya yani “tutarlılık düzlemi” ya da “organsız beden” olarak adlandırdıkları töze tabidir (2005, s. 154). Bu sonsuz materyal akış dünyası, verili haliyle katmanlaşmış dünyanın ve toplumların katmansız, kodsuz ve mutlak anlamda yersizyurtsuzlaştırıcı akışkan tözüdür. Organsız beden, “organik katman” olarak bir organizma şeklinde katmanlaşmış bedeni yeniden katmansızlaştıran öznel çekirdeğidir. Dolayısıyla bu tözde yorumlanacak hiçbir şey yoktur; o bir işlevle tanımlanır: yersizyurtsuzlaşma. Deleuze ve Guattari için yersizyurtsuzlaşma bir hareket olarak verili katmanlaşmış biçimleri yeniden bir tutarlılık düzleminin akışkan potansiyel alanına yani bir dışarıya açtığımız ve böylelikle maddeye dinamizmini kazandırdığımız “pragmatik” bir deney çizgisi oluşturur. Bu onların “kaçış çizgisi” olarak adlandırdığı atolojik hareketin kendisidir. Katmanlarda saklı yersizyurtsuzlaşma potansiyellerinin çektiği çizgiler olarak kaçış çizgileri katmanların içinde oluşturulan yaylalara doğru ilerler. “Yayla” kavramı Deleuze ve Guattari’nin Gregory Bateson’dan alet edevat kutusuna dahil ettikleri bir kavramdır (Deleuze and Guattari, 2005, s. 158). Balinez kültürü üzerine kaleme aldığı bir makalede Bateson kavramı, Batının nihai bir hazla arzu

ilişkinin önkoşulu olarak anlaşılmalıdır. Çünkü yeğinliğin ifade ettiği duygulanımsal bloklar kişisel-olmayan kolektif bir paylaşımın nesnesidir.

sürecini sonlandırmaya dayanan orgazmik cinsellik modeline karşı arzu sürecinin ereksel-olmayan sürekliliğini vurgulayan ve arzuyu yoğunlaştıran bir libidinal akış “yaylası” olarak kullanır. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari açısından karşımıza çıkan ayırım, katmanların süreci sonlandırarak maddeyi sabitlediği yerde maddeyi yeniden akışkanlaştıran bir sürekli yersizyurtsuzlaşma süreci olarak yayla fikridir. Katmanlar akışları belirli çıkış noktaları ve varış noktaları içinde ikili kıskaca alan döngüler ve doğrusal kesitler sunarken; yaylalar her zaman için “ortada”, körlemesine ve sonuçsuz bir süreklilik arz eder (Deleuze and Guattari, 2005, s. 21). Yaylalar sürecin başlangıç ve sonuç gibi lineer izleklerle takip edilmediği, katmanlara içsel yersizyurtsuzlaşma noktalarının başlattığı süreçte asla nihayete varmayacak sürekli bir öz-üretim devresidir. Bir yayla, ortadan yakalandığımız, dünyaya içkin katmansızlaşma bölgeleri ve virtüel potansiyellikler alanı olarak şeylerin kaotik ama döngüsel bir akışta öteki deyişle bir-arada-olanaksızlık halinde ancak paradoksal bir şekilde bir-arada durduğu tutarlılık düzlemleridir. Her katman kendine ait tutarlılık düzlemi olarak yaylalara yani potansiyel yersizyurtsuzlaşma haritalarına sahiptir. Toplumsal katmanların da kendi kaçış çizgileri vardır. Yersizyurtsuzlaşmalarla keşfedilen “içkinlik düzlemi” olarak yaylalar, kaçış çizgilerine dair izlekleri, patikaları ve eskizleri oluşturan pragmatik birer haritadır. Çünkü kaçış çizgileri mutlak bir dışarıyı ifade etmez. Dışarıyla kurulan olumlayıcı bir ilişki olarak bir içeriye bükülüğü ifade eder. Dolayısıyla bu çizgi, kaçtığı katmanlara göre dışsal değil; eş-uzamlı ve eş-zamanlıdır. Yalnızca onlara koşut bir asimetri oluşturur. Yani yersizyurtsuzlaşmaların etkisiyle bir kaçış çizgisi üzerinde keşfetmeye başladığımız yaylalar, katmanlar tarafından yeniden temellük edilebilen bir sürece indirgenebilir. Bu sebepten kaçış çizgisi kendi akış uzamının yeniden kendi üstüne kıvrılıp kapalı döngüsellikler oluşturarak katmanlaşacağı bir tıkanma potansiyeline karşı pragmatik olmak zorundadır. Zaten bir çöl olarak tutarlılık düzlemi, özü gereği karar-verilemez olduğu için çölde hızla pragmatik bir patika çizilmelidir. Patikalara dair pragmatik izlekler, bir öz-üretim devresi olarak anlamlandırmaz, yalnızca işlevsel bir fazlalık üretir. Çünkü tutarlılık düzlemi anlamlandırma-öncesi bir alanı ifade eder. Anlamlandırma-öncesi alan, kuvvet akışlarının sürekli farklılaşmalarla kendilerini çeşitlendirme kudreti sergiledikleri öz-üretim devrelerinin kaotik çekirdeğini oluşturur. Burada yalnızca üretim söz konusudur. Katmanların semiyotik akışları birörnekleştirdiği özdeşleşme süreçleri olarak sabit anlamlandırmaların aksine tutarlılık düzlemi sürekli olarak farklılaşmaya dayanan ve bir başlangıç ve

bitiş noktası içinde sınırlandırılmayan üretim işlevinin yaylarıdır. Dolayısıyla kaçış çizgisi yalnızca bir oluş çizgisi olarak düşünülebilir. Oluş, her zaman için yaşamın pragmatik bir çoğalışı olarak en az iki kuvvet arasında yaşanan “paralel-olmayan evrimler” ve “ikili kapma”lardır (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 16). Yani bir oluş kendini diğer kuvvetlerle ilişkiye açarak bu ilişki sayesinde kendi aynılığını bozan ve farklılaşan kuvvetler arasındaki bir ilişki olarak tutarlılık düzlemindeki akışkan maddenin heterojenliğini birbirine bağlayan bir haritacılık işlemidir. Daima akışları birbirine bağlayan bu ilke, yersizyurtsuzlaşma çizgileri olarak oluş süreçlerinin sürekli bir öz-üretimde körlemesine bir sürekliliği yakaladığı (kaçış çizgisi) bir transversal harita olarak “köksap”ı oluşturmaya başlar²². Yaylalar, köksaptan müteşekkil haritalardır (Deleuze and Guattari, . 2005, s. 21). Köksap, pragmatik bir ilkeyle hareket eden kaçış çizgilerinin sürekli akımı çoğaltan bağlayıcı sentezi uyarınca “ve” bağlacıyla kuvvetleri birbirine eklemleyen transversal bir ilişkisellik haritası olarak karşımıza çıkar (Deleuze and Guattari, 2005, s. 25). Dolayısıyla bir yayla oluşturmak, yersizyurtsuzlaşma halindeki kuvvetlerin diğer kuvvetlerle kuracağı çeşitlenmelere olanak sağlayan oluşlar aracılığıyla bir içkinlik düzlemi çötmek; köksapsal bir harita oluşturmak demektir. Bir yayla her zaman için katmanlara içrek bir dönüştürücü potansiyelin edimselleşmesi olarak kuvvetlerin kurucu bir ilişkiselliğe kavuşması anlamına gelmektedir. “Fizyo-kimyasal, organik” ya da “antropomorfik” katmanların her biri kendi yersizyurtsuzlaşma noktalarına yani kendi muhtemel yayla-oluşlarına önsel olarak tabi, eş-zamanlı olarak gebedir (Deleuze ve Guattari, 2005, s. 502). Bu sebepten içkin töz olarak tutarlılık düzlemi ya da organsız beden bir kullanım sorunu olarak karşımıza çıkar. Deleuze ve Guattari’nin “organizma” kavramına karşı “organsız beden” modeline yaptığı vurgu, anlama kaygısından öte bir işlevsellik biçimini edimselleştirmeye dayanan yani teori ve pratiğin bir ve aynı şey olduğu normatif olmayan kurucu ve militan bir sosyallik analizini gündeme getirir. Artık “amaç sorulara yanıt vermek değil, onlardan çıkmaktır, kurtulmaktır” (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 15.) Bir kaçış çizgisi çekmek asla özdeşlik tarafından sabitlenip sınıflandırılmayacak bir tekilliğin üretimine

²² Deleuze ve Guattari’nin botanikten devraldığı “köksap” kavramı, teorik girişimlerinde bir nirengi noktası işlevi görür. Köksap, her bir noktanın bir diğeriyle bağlantılı olduğu ve her bir noktanın diğeriyle farklı tarzda bağlanmasını sağlayacak içkin bir dinamizmi paylaştığı karmaşık ilişki örüntülerini açıklamak için başvurdukları bir kavramdır. Ayrıca aşkın, ağaç-biçimli düşünce-belirlenime karşı köksapın yatay ve içkin bir düşünce uzamı-cylem güzergahına gönderme yaptığı da unutulmamalıdır.

doğru ilerleyecektir. Deleuze ve Guattari bu işlevsellik tarzını kendi dostluklarında edimselleştirdikleri gibi okurda da uyandırmak için yazmaktadır.

Deleuze ve Guattari'ye ait bir kitaba yaklaşmanın en iyi yolu, onu bir mücadele olarak okumaktır: İçinde bağlantıya girmiş herhangi bir sayıdaki, en çok sayıdaki güzergahın varolabileceği yüksek durumların bir örgüsünü yaratarak, size ve etrafınızdakilere kendi yaşamlarınızı inşa etme imkanı veren sahip uzamları bir yoğunluk yaylasına (başka manzaralara yeniden zerk edilebilecek kendi dinamizminin kalıcı imgelerine bırakabilen bir yoğunluk yaylasına) açmak. Bazıları bunu gelişigüzel olarak adlandırır. Deleuze ve Guattari devrim der. (Massumi, 2013, s. 19)

Yani Deleuze ve Guattari için bu çaba, tekdüze eklemleme biçimleriyle bir özdeşlik biçimini almış her türden aşkın katmanlaşmaya (bu bir birey ya da toplum olabilir) karşı içkin bir yersizyurtsuzlaşma hareketiyle bir kaçış çizgisi yaratmak olacaktır. Bir kaçış çizgisi yaratmak verili biçimlenişlere içrek kalmış farklanma potansiyellerini etkin bir tarzda kullanmak anlamında bir sanatçı işleviyle, içkin tözü oto-poietik bir tarzda işlevselleştirmek anlamında öz-üretim anlamına gelecektir. Öz-üretim her zaman için yersizyurtsuzlaşmaların pragmatik izleği olarak kaçış çizgileri üzerinde transversal bir hareketle köksap kuran bir kombinasyon (ve sonra, ve sonra) sorunsalına işaret edecektir. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari iki farklı düşünce planını birbirinden ayırır. Şeylerin verili biçimlenişiyle yetinen, bunları tümele özgü tikel kategoriler olarak hazır veriler olarak şekilde homojen kabul eden ve anlam sorusu etrafında karşımıza çıkan dikey bir düşünce düzlemine karşın Deleuze ve Guattari yatay-içkin bir düşünce düzleminin yanında yer alır. “Kombinasyonun “yatay” eksenini”nin yerine “ikamenin “dikey” eksenini” getiren (Massumi, 2013, s. 66) bir aşkın düşünce izleği olarak “ağaç-biçimli düşünce”, hiyerarşik, homojen ve kategorik bir özdeşliğin tarafına çekilen bir soyutlamayken Deleuze ve Guattarici imge olarak “köksap” yatay, anti-hiyerarşik ve anti-kategorik bir heterojen maddiliğin (yeğlilik) tarafında yer alır. Çünkü gerçeğe dair materyalist bir kavrayışın tarafında yer alan Deleuze ve Guattari için aşkınlık yalnızca bir soyutlama olarak bir boş gösterendir. Aşkınlığın hareketi yani “semavi dikey bir sarmal eğri halinde düşünce düzleminin yatayı üzerinde uzanır. Düşünmek, burada aşkının içkinlik düzlemi üzerine yansıtılmasını içerir” (Deleuze ve Guattari, 2001, s. 83). Yani genellikle bütünüyle bir boş gösteren olan aşkınlık ayrıcalığını kendini öncelikle bir içkinlik düzlemine yansıtması sayesinde edinir. “Semavi dikey”, öncelikle bir yatay eksenin soyutlama yoluyla mutlaklaştırılması anlamında ayrıcalıklı bir özdeşliği tesis

eder ve eş-zamanlı olarak bu özdeşliği şeylerin içkin doğasına tatbik eder. Dolayısıyla aşkınlığın hareketi “soyutlama” ve eş-zamanlı “yeniden-somutlaştırma (tatbik etme)” yönündedir (Massumi, 2013, s. 160). Aşkınlığın bu ikili hareketi aslında yapı fikrinin keyfiliğini gözler önüne sermektedir. Seriyel uzay, aşkınlığın üst-belirlenimi altında birörnekleştirilmiş bir yapı olarak karşımıza çıksa bile onun yapılanmasını mümkün kılan aslında içkinliğe yansıtılmış olmasıdır. Aşkın tözün homojenize eden belirlenimi olarak yorumlama, seriyel uzayı belirli bir gösteren lehine serimlemeye çalışsa dahi içkinliğin maddiliği asla bu düzenlenmiş patikaları izlemez. Deleuze’un ifade ettiği gibi “şeyler hiçbir zaman geçeceği zannedilen yerden, sanılan yollardan geçmezler” (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 19). Bu bir belirlenimsizlik metafiziği değildir; tutarlılık düzleminin her türden semavi dikey yapılanmaya karşı ele avuca sığmaz taşkınlığı olarak kaçış çizgilerinin katmanlara içkin önselliği ve eş-zamanlılığına bir vurgudur. Deleuze ve Guattari, şeylere, bedenlere, kuvvetlere içsel bir farklandırıcı dinamizmin edimselleşmesi olarak yersizyurtsuzlaşmaları pragmatik bir izlekle birbirine bağlayan transversal bir harita olarak köksapa doğru ilerleyen bir düşünce imgesine işaret eder. “Harita yapının karşıtıdır; harita açıktır, bütün boyutları içinde bağlantı kurulabilir, yırtılabilir, her türden montaja uyarlanabilir olan şeydir” (Guattari, 2013, s. 213). Köksapta kurulan bağlantılar her zaman için birinden diğerine götüren sonsuz ve iptal edilip değiştirilebilir olan yatay-eklemlenmelerdir. Ağaç-biçimli düşüncenin tersine mümkün bağlantılar kümesini bir temsilin özdeşliğinde istikrarlı kılmayan köksap, kökleri havada bir ilişki olarak akışları bağlantılandıran transversalitenin içkin dinamizmini korumak suretiyle sabitlenemez, devingen bir saha oluşturur. Ağaç-biçimli düşünce, mutlak bir aşkın tözün idealist metafiziği olarak şeylerin “ne”liğini sabit formlara indirgeyen figüratif bir arayışla akımı sonlandıran “olmak” (fra. *est*, ing. *to be*) fiiline başvurur. Ancak Deleuze ve Guattarici köksapsal girişim, içkinliğin materyalist bir ontolojisi olarak şeylere içkin farklanmaların akımı sürekli çoğaltan, heterojen öğeleri eklektik bir canavar-biçimcilikle birbirine bağlayan “ve” (fra. *et*, ing. *and*) bağlacında ifade bulur. Deleuze ve Guattarici imge, Massumi’nin de belirttiği gibi “temsilin kapalı eşitliği ($x = x = y$ -değil, Ben = Ben = sen-değil) yerine açık bir eşitlik koyar: ... + y + z + a + ... (... + kol + briket + pencere + ...)” (2013, s. 15). Köksap, ağaç-biçimli temsillerin kendi üstüne kapanan, kendine benzerlik şemasının (Aynı = Aynı = Başka-değil, Erkek = Erkek = Kadın-değil) şeyleri kategorik bölümlenmelere ayıran ikili doğasını temsillerin altındaki katmansız

bölgenin akışkan maddiliğini yeniden harekete geçirerek ögelerin pragmatik bir çoğalmı lehine ($x + y + z + \dots$) yapıyı içten dinamitleyen bir akış sürekliliği oluşturur. Heterojenlikleri ikiliklere indirgemeyerek akımı çoğaltan, yeni bağlantılar keşfedip yeni çizgiler çeken bu düşünce, kendi içinde homojen olduğu varsayılan ögelerin kategorik bölünmelerini kendinde-fark olarak asla kategorilendirilemeyecek yeğinlikleri aktüelleştirerek yıkmaktadır. Deleuze “düşünce bir canavardır” der (Deleuze, 2016a, s. 19). Dolayısıyla politikada bir canavar yaratmak, kuvvetleri köksapsal bir anarşinin içinde transversal bir geçirgenlikle birbirine bağlamak, yani figüratif-olmayan kuvvet akışlarının etkin bir kombinasyonu yoluyla verili kategoriler tarafından temellük edilemez, tekil bir konfigürasyona ulaşmak anlamına gelecektir. Bu tıpkı Foucault’da olduğu gibi politikayı etik ve estetikle ayırt edilemez oluncaya dek bu alanlarla yoğunlaştıran bir tarza işaret etmektedir. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari’nin politik girişimi, büyük toplumsal kümelerin oluşturduğu katmanları içten dinamitleyecek yersizyurtsuzlaşma çizgilerinin etkin bir entegrasyonu yoluyla köksapsal örüntüler yaratmak yani yaylayı keşfetmek anlamına gelecektir.

Tümel kategorilerin söylemsel ayrıcalığını sorunsallaştıran Deleuze ve Guattari için bu kategorileri verili kabullenmemek Foucault gibi tam aksi istikamette bu kategorilerin nasıl süreçlerle oluşturulduğunu ortaya çıkarmak önemli olacaktır. Foucault, bunu soy zincirlerini inceleyerek ortaya çıkardığı tarihsel ve empirik verilerin serimlenmesi ve oldukça küçük ve önemsiz görülen vakaların incelenmesi şeklinde gerçekleştirirken, Deleuze ve Guattari birey ve toplum dikotomisinin dışına çıkan bir kolektif analizin terimleriyle bunu yapar. Bu sebepten onların toplumsal süreçleri, Durkheimci kurumsallaşmış majör sosyolojiye karşı Gabriel Tarde’ın “mikrososyoloji”siyle birlikte düşünmesinde şaşılacak bir taraf yoktur (Deleuze and Guattari, 2005, s. 218).

Klasik sosyolojinin birey-toplum dikotomisine karşı birey ve toplumları bir arada düşünmemize olanak sağlayan “arzu ve inanç” gibi kolektif akışlara odaklanan Tardecı bir mikrososyoloji girişimi, normatif-olmayan bir analizi devreye sokar. Çünkü “ikili, yankılanan ve üstkodlanmış büyük kolektif temsillere” odaklanan klasik sosyoloji tümel kategorileri verili kabul ederek mevcut toplumsal biçimlenişleri kaçınılmaz kılarken; Tarde “milyonlarca insanın benzerliği”ni sorunsallaştıracaktır (Deleuze and Guattari, 2005, s. 218). “Durkheim’in tersine

Tarde, ilişkilerin insanlarla insanlar veyahut gruplarla insanlar arasında olduğunu söylememiş, dağılım bölgeleri ile ilişkilerini geliştirmiştir” (Akay, 2016, s. 46). Figürlere odaklanmak yerine tam aksi istikamette ilerleyerek verili biçimlenişleri oluşturmak üzere bedenlerin arasına yayılan, figüratif-olmayan, kolektif ve dağılımsal akıslara bakan ve normatif-olmayan bir toplumsal analiz, hiç şüphesiz birey ve toplumu bir arada kateden ilişkilere yönelecektir. Lazzarato'nun da belirttiği gibi “sosyolojik gizli tehlikeden kaçınmak adına metodolojik bireycilikten ve bütüncülüğten uzaklaşmamız gerekir” (2015, s. 61). Toplumun içindeki atomlar olarak bireylere odaklanmak yerine Tarde'in yolunu takip edip bireylerin arasındaki topluma bakmak gereklidir. Akay'ın esaslı ifadesiyle “denizde balıklar değil, balıkların arasında deniz” bulunur (Akay, 2005a, s. 67). Dolayısıyla mikro ve makro ayırımından hareketle yapılacak bir analiz, birey (mikro) ve toplum (makro) arasındaki dışlayıcı, ayırıcı bir tercihe dayalı analiz değildir. Mikro ve makro arasındaki öteki bir deyişle Deleuze ve Guattari'nin “*Anti-Ödipus*”ta kullandığı kavramsallaştırmayla “molar” ve “moleküler” arasındaki ayırım, bireyin içindeki toplumların ya da toplumun içindeki bireylerin eş-zamanlı olarak içinden geçen niteliksel organizasyon farkıdır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 154). Bireyi ve toplumu eş-zamanlı olarak kesen bu akımlar özü gereği kolektif arzu akımlarıdır. Arzu ne bir nesnenin arzusudur ne de kendiliğindencilik anlamında metafizik bir ögedir. Arzu, bireysel ya da toplumsal olsun her türden tarihsel formasyonun ardında işleyen estetik, ekonomik, politik, bilişsel, ahlaki, sözcelemsel ve makinesel sayısız semiyotiğin karma ve “göstermeyen semiyotiği” olarak kolektif faildir. Onun kolektifliği Lazzarato'nun da ifade edeceği gibi “hem kişi-dışı boyutuyla (makinesel, ekonomik, toplumsal, teknolojik sistemler) bireyin ötesine geçer hem de bireyi önceler (bir duygulanımlar ve yoğunluklar sistemindeki söz öncesi yoğunluklar)” (Lazzarato, 2015, s. 61).

Burada söz konusu olan özellikle Guattari'nin erken dönem çalışmalarından itibaren karşımıza çıkan “öznellik üretimi” sorunsalına bağlı olarak yeni bir analizin doğuşudur. Bu analiz, öznelğin üretimini kavramak için toplumsal libidinal yatırımların semiyotik düzenlemelerini teşhir ve ilga eden devrimci bir bilinçdışı teorisine ve göçebe bir ontolojiye doğru ilerlemektedir. “Materyalist semiyotik pragmatik” olarak adlandırabileceğimiz bu perspektif, gerek “*Anti-Ödipus*”ta gerekse “*Bin Yayla*”da öznelğin “*Bürokratik Eros*” olarak özetlenebilecek bir ilişki biçimine

gönüllü katılımını sorunsallaştıracaktır (Guattari, 2013, s. 74). Deleuze ve Guattari, Spinoza'nın "ortaya koyduğu" ve Reich'in "yeniden keşfettiği" tarih boyunca dökülen kanla sorulan o ünlü soruyu militan olma iddiası taşıyan sosyal analizlerin merkezine yerleştirir: "İnsanlar neden kendi kullukları için inatla, sanki bu kendi kurtuluşlarıymış gibi savaşıyorlar?" (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 51). Bu sorunun billurlaştığı yerde karşımıza çıkan sorun, politik olma iddiası taşıyan her türden analizin öncelikli çalışma nesnesi olan faşizm sorunudur. Deleuze ve Guattari için faşizm, genelleştirilmiş bir politik iktidarı imleyen "merkezi bir orkestra şefi" olarak *Führer* modelinden önce her birimizin kendi üzerinde uyguladığı baskıcı ve baskılayıcı bir iktidar biçimi yani bir arzu yatırımı sorunuydu (Guattari, 2013, s. 133). İktidar yalnızca politik kurumlara işaret eden iktidar değildi: o "aynı zamanda, kişinin kendi üzerindeki o meşhur iktidarı olan, saldırgan korkuyla kem küm ettiren, bedenselleşmeler, nevrozlar, intiharlar vb. yaratan üst-ben'in iktidarı"ydı (Guattari, 2013, s. 195). "Şahsen kendi" ellerimizle "besleyip büyüttüğümüz ve tapındığımız "o faşisti" tanımak için, Deleuze ve Guattari, kolektif arzu süreçlerini teorik odaklarına yerleştirecektir (Deleuze and Guattari, 2005, s. 215). Öznelliğin bilinçdışı üretimini, klasik Marksist altyapı-üstyapı ilişkilerini dönüştürecek tarzda toplumsal ilişkilerin merkezine yerleştiren Deleuze ve Guattari için "arzu altyapının bir parçasıdır" (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 157). Burada söz konusu olan yaklaşımın esprisi, materyalist olma iddiası taşıyan bir toplumsal analizin yalnızca meta üretimi odağına indirgenemezliğidir. Guattari'nin ifade edeceği gibi "Marksizme bağlılığını belirten çoğu teorisyenin yaptığı gibi, üretim ilişkilerini semiyotikleştirme ilişkilerinden ayırmayı" reddeden bu analiz, politik ekonomiyi öznellik üretimi odağına yerleştirmektedir (Guattari, 2013, s. 103.). Çünkü kapitalistik ilişkinin mümkün olabilirlilik koşulu ilişkinin verili doğasına önsel ve eş-zamanlı şekilde tüm ekonomik, ahlaki, politik ve estetik düzeyleri seferber eden öznellik üretimi sürecidir. Öznellik üretimi, *socius* adı verilen toplumsal soyut makinenin öncelikli işlevidir. Bu soyut makine verili toplumsal oluşumları mümkün kılan kuvvetlerin çizgisel akışlarının oluşturduğu karmaşık bir bütündür. Bedenleri kesen libidinal akışlar olarak arzu akımlarıyla birlikte düşündüğümüzde insanda "katı çizgiler" "esnek çizgiler" ve "kaçış çizgileri" olarak "bütün bir coğrafya mevcuttur" (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 25). Deleuze ve Guattari için bedenlerin içinden geçen bu çizgiler kolektif arzu akımlarının farklı örgütlenme biçimleri arasında sürekli bir salınım halindedir. Bir yanda "paranoyak molar yatırımlar"ın ağaç-biçimli ve yerliyurtlu

oluşumu öte yanda ise “moleküler şizofrenik kaçış çizgi”leri bulunur (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 453). Deleuze ve Guattari verili toplumsal katmanlaşma biçimlerinin sürüsel bir birikimi olarak molar oluşumlara karşı şizofrenik bir kaçış çizgisini izler. İkili şizofrenik arzu akımlarının etkin bir pragmatığı uyarınca özne-gruplara özgü harekette karşımıza çıkacak bir transversal ilişki şebekesi yani bir köksap kurmayı hedeflemektedir. Ancak bu Guattari’nin ifade ettiği gibi “paranoyak bir çizgi karşısında şizofrenik bir çizgiyi işin içine katma bahanesiyle deliliğe mimetik bir dönüşüm değil”dir (Guattari, 2013, s. 235). Burada kastedilen şey, bir hastalık olarak patolojikleştirilmiş şizofreninin romantizmi değildir. Aksine şizofreni, bilinçdışının evrensel üretim modeli olarak işlev gören ve arzu akımlarının pragmatik ve çoğullaştırıcı dinamiğini ifade eden bir süreç olarak söz konusudur. Guattari, verili hakikati istifra eden ve bilinçdışıyla otonom bir işlev gerçekleştiren şizofren modelini mevcut toplumsal kuşatma biçimlerinden etkin bir kopuşla kurucu ve yaratıcı bir politika tertipleyen süreçsel bir toplumsal devrim düşüncesiyle ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari’nin verili kuvvet ilişkileri içinde merkez-kaç noktaları oluşturarak mevcut toplumsal sahanın sabitliğini kararsızlaştıran ve bu sahayı mümkün yeni olanaklara tercüme eden kurucu bir bilinçdışı dinamiğinin modeli olarak şizofrenikleşmekten bahsettiği vurgulanmalıdır.

Arzuyu kendi itaat edişinden aldığı edilgen ve çoğunlukla tepkisel hazza bağlayan molar toplumsal oluşumların tüm akışları kapalı döngüsellikler halinde kodlayan sabit *topos*’undan bir yersizyurtsuzlaşmayla kopuş gerçekleştiren çatalanmaların kurucu anomalisi olarak “şizofrenik gezinti” modeline yönelmek gerekecektir. Nevrotiğini bekleyen analistin pürtüklü mekanı olan divanın logos-merkezci sabitliğine karşı şizofrenin tüm toplumsal sahayı yersizyurtsuzlaştıran ve tarihi kateden gezintisi, bir kaygan mekan oluşturmak anlamında katmanların içindeki yersizyurtsuzlaştırıcı yaylaları keşfeden devrimci bir harekete işaret eder²³. “Şizofrenin gezintisi: divana uzanmış nevrotikten daha iyi bir model. Birazcık taze hava, dışarıyla kurulan bir ilişki” (Deleuze ve Guattari, 2014, s.14). Artık divanda uzanan nevrotikle analistin arasındaki sözleşmeyi feshetmek, bürokratin imzaladığı

²³ Kaygan ve pürtüklü ayrımı, ikilinin Bin Yayla’da ileri sürdüğü bir ayrımdır (2005, s. 474-500). Ancak ikilinin topolojik düşünce biçimindeki ağaç-biçimli aşkın dikeyin sabit yeryurtlar oluşturacak oyuklar açan belirlenim hareketleriyle ile noktadan noktaya istikrarsız dinamik bağlantılar ören köksapsal içkin yatay ağın arasındaki farkı farklı bir tarzda tekrar eden bir ayrımı öne sürdüğü söylenebilir. Kaygan mekanlar, her noktanın karmaşık ilişkisellik bağlantılarıyla birbirne bağlı olduğu ve sürekli farklılaştığı haritalar sunarken, pürtüklü mekanlar özdeşlik ve sabitlik ilkeleriyle tarif edilen yerliyurtluklar oluşturmuş bir topolojiyi ifade eder.

belgelerden aldığı cinsel hazzı, kölelerin efendilerine karşı hissettiği karşılıksız aşkı teşhir ve ilga etmek gerekecektir. Bu noktada “divan ile koltuk arasında onca zamandır aralıksız devam edegelmiş olan” psikanalitik “mırıldıyı, en gündelik pratiğe varana dek susturmuş olan kitap, daha doğrusu olay” olarak “*Anti-Ödipus*” eseri karşımıza çıkacaktır (Foucault, 2011b, s. 88)

3.2 Ödipal Aklın Eleştirisine Doğru: Gerçeğin Üretimi

“*Anti-Ödipus*” okuru hırçın bir sesle karşılar. “İd denmiş olması” büyük bir “hata”dır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 13). Çünkü o her yerde ve her zaman işleyen bir makinedir. Akım ve kesilmelerden müteşekkil gerçek bir makinedir. Bu hiç de “mecazen” değildir; bir “organ makine” (*machine-organ*) her zaman için bir “kaynak-makine”ye (*machine-source*) bağlanır, tutunur, onu sikar ve gevşetir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 13). Arzu, makine dairesinden yükselen bir gıcırıttır. Ancak arzunun bu makineselliği teknik makinelerle karıştırılmamalıdır. Lazzarato’nun da belirttiği gibi “makineyi yalnızca teknik anlamda kavramak tamamen yetersizdir. Makine her şeyden önce maddi ve semiyotik” bir düzenlemedir (2015 s. 86). Arzunun makineselliği bütünüyle gerçekliği düzenleyen ve tam anlamıyla teknik makineleri mümkün kılan bir önkoşuldur. Deleuze ve Guattari arzunun teknik makinelere önsel makineselliğini gündeme getirerek insan-merkezli bir modele yani aleti insana ikincil kılan idealist-hümanist bir perspektife kontrast oluşturmaktadır. Deleuze ve Guattari, arzuyu nirengi noktasına yerleştirerek analizi, insan-merkezli bir dünyadan makine-merkezli bir dünyaya doğru kaydırılmış olur. Böylelikle her türden idealizmi ve hümanist önvarsayımı def eden bir materyalizme ulaşır.

İkili için arzu herhangi bir olumsuz kullanıma indirgenmediği müddetçe şizofrenik bir transversalite arz eder. Bu yersizyurtsuzlaşma kudretidir. Şizofreni, “kavramların pragmatik çoğalımı lehine yaşamın sınırlarının genişlemesi” olarak bir içeri ve dışarı ayrımını ilga eden akışkan bir ilişkisellikle bedenleri farklı oluşlara açan içkin bir kopuş ve inşadır (Massumi, 2013, s. 9). Şizofrenik bir yolculuk olarak yersizyurtsuzlaşma halinde sürüklenen bedenler Arthur Rimbaud’nun ünlü etik formülünü -“*Je est un autre*” (*ben bir başkasıdır*)- edimselleştirmek suretiyle bedensel sınırlandırmayı aşarak mümkün farklı yaşamsal kipliklerle ilişki kurarlar. Öyle ki artık “ben ve ben-değil (*moi et non-moi*), dışarısı ve içerisi, artık hiçbir

anlam ifade etmezler” (Deleuze ve Guattari, 2014b, s.15). Her zaman için böylesi bir potansiyele sahip olan arzu, her yerde yeni makinesel bağlantılar kuran bir üretim şebekesidir. “Arzu nesnesi” diye bir şey yoktur. Arzu üreticidir, her yerde varlığından bahsedilebilecek bir öz-üretim olarak “gerçeğin tek anlamlılığı”dır (Deleuze, 2013b, s. 156). Arzu, özne-nesne düalitesi üzerinden kavranamayacak “arzulama-makineleri”²⁴ (*les machines desirantes*) nosyonunda olduğu gibi hudutları homojen bir şekilde ayırma gidilerek belirlenemeyecek yeğinlikler-arası heterojen bir makineselliğin kurguladığı saf ilişkisellik olarak belirir. Hatta arzulama-makineleri nosyonu bile arzu süreçlerinin transversal ve içkin konstrüktivist doğasında saklı şizofrenik niteliği, -herhangi bir “arzulayan özne”ye gönderme yapma tehlikesine karşı- tam olarak karşılamıyor bulunmuş olacak ki “*Bin Yayla*”da kavramı terk eden ikili, makinesel bağlantılar inşa eden arzu sürecini “düzenleme” kavramıyla karşılamaya karar verir (2005, s. 4). Arzunun toplumlarımızdaki görünür olma biçimi çoğunlukla nevrotik döngüsellikler arz eden yüksek anksiyetik durumlar olsa da aslında arzunun “gerçek durumlar içinde işleyen” konstrüktivist “bir pragmatığın el eriminde” olduğunu belirtmek gerekir (Guattari, 2013, s. 27). Deleuze yıllar sonra verdiği bir röportajda kitaptaki temel amaçlarının “bilinçdışına ilişkin bir prodüktivizm ya da konstrüktivizm” olduğunu ifade edecekti (Deleuze, 2013b, s. 155). Çoğunlukla psikopatolojilerde yüzeye çıktığını düşündüğümüz arzu, Deleuze ve Guattari için “her akılcılığın akıldışılığı olarak” özneliliğin ve toplumsal ilişkilerin içkin üretici varyantıydı (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 546). Arzu içkin bir öz-üretim devresi olarak bilhassa sabuklama (*délire*) hallerinde somutlandığı şekliyle bir makinesel bağlantının ürettiği artı-değere işaret ediyordu. Çünkü arzu akımları bir yeryurdun potansiyeline yazgılı olan imkanlar silsilesini yeniden edimselleştiren bir “bozulma”nın yani içsel farkın harekete geçmesini sağlıyordu. Arzu makineseldi ve bir makine yalnızca “tutukluk” yaptığında “sadece gıcırdamalarla ve bozulmalarla,

²⁴ Orijinali “*les machines desirantes*” (ing. *desiring machines*) olan bu kavramın çevirisiyle ilgili müzminleşmiş sıkıntılar söz konusudur. Akay’ın belirttiği gibi kavram türkçeye “arzulayan makineler” ya da eser boyunca kullanacağımız gibi arzulama-makineleri olarak çevrildiğinde “kuramsal bir yanlışlık ortaya çıkmaktadır çünkü “arzulayan makineler” olabilmesi için bir özne kuramı gereklidir” (2013, s. 69). Halbuki bu kavram herhangi bir özne-nesne düalitesini tanımaz. Daha çok bağlantılarda yani şeyler arasındaki ilişkide üretilen bir akış olan arzunun transversal konstrüktivizmini ifade eder. Akay’ın belirttiği gibi “arzu karşılıklı olarak gelişir; ama birincil olan arzulayan kişinin arzulamasıdır. Arzulayan ile arzulanan arasındaki duygulanımsal ilişkide makineler arzulamaktadır” (2013, s. 70). Bu çalışma boyunca Anti-Ödipus çevriminin tercihine saygıdan ve akademik zorunluluklar gereğince arzulama-makineleri çevirisi kullanılacak olsa da kavramın herhangi bir özneye işaret etmediği daha çok transversal bir akış makineselliğini ifade ettiği unutulmamalıdır.

ufak patlamalar”la işliyordu (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 222. Deleuze’ün Bergsoncu açılımında karşımıza çıktığı üzere virtüel imgelerin edimsel nesneye içrek potansiyelleri edimselleştirerek tertiplelediği yeni makinesel “devre”ler maddi olana içkin dönüşümselliği harekete geçirmekte ve varlığa ontolojik fark işlevini kazandırmaktadır. Dolayısıyla bir makinenin yalnızca bozulduğunda çalışması bir arzulama-makinesinin verili yeryurduyla kurduğu sabit ve akımı nesneleştiren akış sürekliliğinin araya başka kuvvetlerin girmesiyle kesilmesi ve böylelikle mevcut yeryurdu yeni arzu akışlarına doğru yersizyurtsuzlaştırmasından başka bir şey değildi. Yeni virtüel-edimsel devreleri kuran karşılaşmalarla arzu arzuda çoğalıp farklılaşmakta ve geriye bir ürün olarak farklı yeryurtlar bırakmaktaydı. Guattari’nin bilinçdışına atfettiği transversal kudret, arzuların birbiriyle kurduğu özne-nesne ilişkisini imlemeyen geçirgenlikte beliren bir sanatçı işlevi olarak üretime imkan sağlamaktaydı. Arzu, bilinçdışına içkin bir konstrüktivizm ve ontolojik içsel fark ilkesinden başka bir şey değildi. Aslında arzu, Lazzarato’nun da ifade ettiği gibi “bir zamanlar kapalı olan bir dünyadan” (bir yeryurt) “diğer gönderim sistemlerini salgılayan bir sürecin ortaya çıkışı”ndan yani yersizyurtsuzlaşmanın ontolojik farkı edimselleştiren oluşlarından başka bir şey değildi (Lazzarato, 2015, s. 54). “Kişi sadece birini ya da bir şeyi değil, bunlarda duyumsadığı dünyaları ve olasılıkları da arzular. Arzulamak, bir şeyin ya da birinin içerdiği olasılıkları ve dünyaları ortaya çıkaracak” bir düzenleme yaratmaktır (Lazzarato, 2015, s. 55). Arzu dışarıdan gelen etkilere karşı geliştirilen ve olanakları farklı düzenlemeler oluşturacak şekilde estetikleştiren yaratıcı bir bağlantılar repertuarıdır. Bu sebepten arzu, heterojen öğeleri etkin bir sentezle bir araya getirerek mümkün başka yaşamsal kiplikleri harekete geçiren bir uyarımın kuvvetleri farklılaşma anlamında üretime iten kudretiydi. Arzu heterojen öğeleri yeni kompozisyonlar etrafında biçimlendiren bir konstrüktivizmdir. Çünkü Deleuze ve Guattari’nin ifade ettiği gibi “biz her zaman dünyalarla sevişiriz. Ve aşkımız çok geniş dünyalara, kitlelere ve büyük toplanışlara kapanmak veya açılmak için sevgilimizin libidinal mülkiyetine hitap eder” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 422). Yani arzulamak, bilinçdışının etkin sentez kudretiyle heterojen öğeleri yeni kompozisyonlarla buluşturan dünyalar, arzuyu arzuda çeşitlendirecek yeni düzenlemeler yaratmak anlamına gelir. Bu sebepten “*Anti Ödipus*”, Deleuze’ün ifade edeceği gibi “bir tür bilinçdışı Spinozacılığı”dır (2013b, s. 156). Ya arzuyu verili biçimlenişini korumak adına içkinlik düzlemini ve yeni ilişkilere yatırım yapma potansiyelini olumsuzlayan edilgen ve Nietzscheci anlamda

tepkisel arzu akımlarıyla (eksiklik) sözde özdeşliklerde ısrar edilecek (paranoya) ya da bilinçdışının sentezlerini etkin tarzda kullanıp yeni, transversal ilişkisellikler kurmak suretiyle verili yeryurtları yersizyurtsuzlaştıracak ve farklılaştıracak bir üretimle etkin bir duygulanım kudretine (şizofreni) kavuşacağız. Aslında Deleuze ve Guattari, Karl Marx'la Sigmund Freud'u yan yana getiren klasik teorik açılımlara yüksek düzeyde Spinoza ve Nietzsche zerk ederek "Marx'ı libidinalleştirir"ler (Bogue, 2010, s. 134). Arzuyu kökensel hadım edilmenin, önsel suçluluğun, eksikliğin nihilist-idealit koordinatlarından fallusun kurucu damgasından çekip kurtaran Deleuze ve Guattari, onu üretimle özdeşleştirerek materyalist bir toplumsal analizin radikal tamamlanmasını gerçekleştirmiştir. Çünkü "arzunun nesnel varlığı bizatihi Gerçektir" (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 47). Bir anne-baba-çocuk romansının şarkısını söylemeyen "yetim libidonun yatırım yaptığı şey toplumsal bir arzu sahasıdır" (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 511). Arzu kaçınılmaz olarak toplumsal olan ilişkilere yapılan bir yatırımdır. "Arzu ve onun nesnesi aynı şeydir, bir makinenin makinesi olarak makinedir. Arzu bir makinedir, arzunun nesnesi de ona bağlı başka bir makinedir" (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 47). Arzuların birbiriyle kurduğu ilişki biçimleri sayesinde *socius* isimli toplumsal fabrikanın makinesel bağlantıları kurulmakta ve bu makine böylelikle öznellik üretmektedir. Arzu, Lacancı teoride imkansız olduğu iddia edilen Gerçek ve onun içkin üretimidir. Makinesel bir dünyanın gerçeği üreten ham maddesidir. Psikanalizde belki de her şey vardır; ancak ona "dahil edilmeyen şey kesinlikle, bilinçdışının gerçekliğidir"; Jacques Lacan'ın ünlü şiarında olduğu gibi ("gerçek imkansızdır") (Massumi, 2013, s. 122). Arzu, toplumsal ve biyolojik olanın doğa/kültür ayrımının öncesinde bulunduğu yerde beliren içkin tözün kip özlerinde açıklanan kudretidir. Arzu, gerçeği üreten ve bu üretim işlemiyle onun yapaylığını ve dönüşümsel potansiyelini gösteren makinesel düzenlemelerin kendisidir. "Gerçek imkansız değildir, çok ama çok daha yapaydır" (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 58). Bu yapaylık içkin tözün kip özlerinde açıklandığı arzu akımlarının kurucu makineselliğinden ileri gelmektedir. Bu yapaylık üretim sürecinin dönüşümsel potansiyeline işaret etmekten başkaca bir anlamda değildir. Yoksa Gerçeğin ideolojik anlamda sahte olması gibi bir anlamı yoktur. Her şey üretilmekte ve yeniden-üretilmektedir. Dolayısıyla toplumsal formasyonlarda belirli koordinatlarda düzenlenmiş arzu süreçlerinin sürekli yeniden-üretiminden başka bir şey değildir. Toplumsal ilişkiler, akış halindeki kuvvet nicelikleri olarak bedenlerin arasındaki ilişkide –öteki deyişle arzu sürecinde- üretilmekte olan ilişkiler

olarak makinesel arzunun içkin üretiminden doğması olması anlamında yapaydır. Dolayısıyla “toplumsal üretim, yalnızca belirli koşullar altındaki arzulama-üretimi” olarak karşımıza çıkar (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 50). Libido, öz ya da anlam sorunlarıyla düşünülmez, çünkü doğrudan toplumsal sahaya yatırım yapan bir “libidinal ekonomi” söz konusudur (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 496). “Şizoanaliz politik ekonomi ile libidinal ekonominin doğaları arasında herhangi bir ayrıma gitmez” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 548). “Toplumsal oluşumlar” arzuyu içkin kudretinden koparmak suretiyle verili toplumsal yeryurlara sabitleyen yani “arzu akımlarını yakalayıp kodlayarak varlık” bulan ve bu süreci yeniden-ürettiği ölçüde “kalıcı” olabilen arzulama-üretimleridir (Buchanan, 2014, s. 137). İşte bu noktada psikanaliz, arzulama-üretimini verili toplumsal oluşumların yeniden-üretimi için seferber eden bir iktidar aygıtı olarak karşımıza çıkar. Deleuze ve Guattari sormaktadır: “İhlal, günah, hadım-edilme: bunlar bilinçdışının belirlenimleri midir, yoksa olayları rahibin gördüğü tarz mıdır?” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 169). Burjuva toplumlarının genel işleyişinin garantörü olarak psikanalist tipolojisi, Spinoza’da karşımıza çıktığı haliyle hükmetmek için “örselenmiş ruhlara ihtiyacı” olan despot tipolojisi ya da Nietzsche’nin köle ahlakının hastalık yayan kuvvetleri olarak ifşa ettiği papaz tipolojisi gibi kuvvetleri (arzuyu) kendi kudretinden (transversal kudret) alıkoyan tepkisel-oluş kuvvetleridir (Deleuze, 2010a, s. 21.). Psikanalistler, Deleuze’ün ifade edeceği gibi “son kalmış papazlardır” (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 116). Ancak Guattari ve Deleuze’de psikanaliz yalnızca divan ve koltuk arasındaki mırıltının klinikleştirilmiş iktidarına işaret etmez. Psikanaliz aynı zamanda “havada” işleyen bir aygıt olarak toplumsal ilişkileri en mikro düzeyine dek katetmekte olan ve tepkisel-oluş anlamında bulaşıcı bir yayılım gösteren içkin bir iktidar ilişkisi kipliğidir (Deleuze, 2009, s. 423). Özneyi hadım edilmenin yani eksikliğin sebep olduğu hınçla fallokratik ilişkilerin kıskacına alan toplumsal üretim olarak psikanalitik özneleştirme kipleri kişinin öncelikle kendi üzerinde uyguladığı bir iktidar biçimidir. Bu iktidar, Ödipus’un analitik emperyalizminin yanı sıra içkin iktidar ilişkilerinde toplumsal sahaya sızan bir “tatbik etme” sürecidir. Arzulama-üretimini toplumsal üretimle paralelleştirerek bilinçdışını kodlayan ödipal tatbik etme ilişkileri “arzuyu öldürmek” için “en bastırıcı hapisneden daha iç karartıcı serbestleşme biçimlerini kendisi için icat etmek”tedir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 503). Bu çoğu zaman kendimizi nihayetinde anlayacak olmamızın bize verdiği narsisistik haz şeklinde edimselleşen nevrotik özdeşleşme süreçlerinde arzuyu dipsiz

kuyulara düşüren ya da fallokratik rekabetin öznesi olarak bedenleri ele geçiren bir iktidar biçimidir. Ödipus'un sözde aşkın iktidarı öncelikle kendini içkinliğe yansıtmak suretiyle yani kökensel hadım edilmenin dikey ve tek darbede masseden damgasından ziyade toplumsal üretimin içkin akışında sürekli yeniden-üretilen bir ilişki kipliği olarak "ödipal tatbik ediş" şeklinde kendini göstermektedir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 156). Verili haliyle Ödipus'un toplumlarımız için normatif nirengi noktası olarak anlamı, aslında evrensel bir etnolojik yasanın mutlak aşkınlığından (ensest tabusu) değil; içkin ilişkilerde görülen ödipal tatbik-etmenin arzu süreçlerini verili toplumsal oluşumları yeniden-üretmek üzere sürekli seferber etmesinden kaynaklanır. Yani toplumsal bastırma önsel bir süreç olarak kendi bastırılışından haz alan bir arzu yaratmak için psişik bastırmayı gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari'nin "*Anti-Ödipus*"tan sonra kaleme aldığı "*Kafka: Minör Edebiyat İçin*" eserinde belirttikleri üzere aslında da aşkın "yasanın var olduğuna inanılan yerde" sadece "arzu" ve arzunun içkinliği söz konusudur (2015, s. 108). Ödipus aslında herhangi bir mutlak içsel gönderge olarak anlamdan yoksun, arzunun kendine karşı dönmesini sağlayan içkin bir öge olarak salt biçimsel bir düzenlemedir. Yani Ödipus aşkın bir darbede hadım-etmaz; içkin-bulaşıcı bir tepkisel-oluş dinamiğinin biçimini oluşturur. Ödipus, biçimsel olması sebebiyle nesneye içrek bir mutlak bilgi kategorisi oluşturamaz. O fallusa ait sözde aşkın yasanın öngördüğü bir biçimsellik olarak "mutlak pratik zorunluluk alanına aittir" (Deleuze ve Guattari, 2015, s. 99). Yani Massumi'nin de belirttiği gibi "Ödipus'un hiçbir hakikat değeri yoktur. Kuvvet sorunudur" (2013, s. 135). Ödipus aşkınlığa çekilen yerinden yoksun ikame nesnesi olarak fallusun arzuyu kodlayan kaçınılmaz etkisi değildir. Ödipus bir toplumsal pratik olarak tatbik edilerek sürekli yeniden-üretilen bir arzu biçimidir. Öteki bir deyişle "yasa bir porno kitabının üstüne yazılmıştır"; o aşkınlığın yükseklerde ikamet eden nesnesinin (fallus) tarafında değil; içkin tatbik-etmenin tarafındaki bir başka arzudan başka bir şey değildir (Deleuze ve Guattari, 2015, s. 108). "Aşkınlık düzleminin gücü, tatbik olduğu toplumsal sahaya içkin oluşuna dayanır" (Massumi, 2013, s. 162). Toplumlarımızın sözde aşkın nesnenin tahakkümü altındaki ödipal rejimi arzunun içkin üretimi olması anlamında yapaydır. Ödipus arzunun kaçınılmaz hakikati ya da arzunun ortaya çıkması için edimselleşmesi gereken zorunlu bir baskılama değildir. Ödipus da bir arzu üretimidir. Deleuze ve Guattari kendi şizofrenik projelerine paralel olarak sıklıkla arzunun devrimci doğasına vurgu yapıyor olsa da arzu sanılanın aksine özü gereği özgürleştirici bir

kendiliğindenlik değildi. Arzunun devrimci bir biçimi olduğu gibi faşist bir biçimi de söz konusuydu. Ödipus, kendi bastırılışını arzulayan ve bu sebepten kendi zulmedilişine tapan bir arzu biçiminden başka bir şey değildi. Ödipallik gerçekten söz konusuydu; ancak arzunun ortaya çıkması için gerekli olan kaçınılmaz aşkın bir toplumsal rejimin hakikati değildi. Ödipallik, Batılı paranoyak-ego prototipinin üstü kapalı önvarsayımı olarak işlemektedir. Ödipus, bir biçim sorunudur; bir öz sorunu değil. Arzu, bir anneye yönelik ödipal arzular sonucunda babaya yönelik bir haset oluşturduğu için bastırılıyor değildi. Tam aksine ödipal tatbik-etme ilişkileri ve psikanalitik yorumlama obsesyonuyla arzu kendi bastırılışından aldığı hazza bağlanacak şekilde biçimlendiriliyordu. Deleuze ve Guattari'nin şizoanalizle birlikte psikanalikle arasına koyduğu ayrımı anlamının en can alıcı noktası budur; arzu özü gereği ödipal olduğu için bastırılıyor değildir; tam aksine arzu, toplumsal üretime paralel olacak şekilde düzenlenerek kendi bastırılışından zevk alır hale getirildiği için ödipaldir. Dolayısıyla şizoanalizde Ödipus, bilinçdışının kaçınılmaz hakikati olarak fetişleştirilmez; Ödipus arzunun değil, toplumsal üretimin varsaydığı mütakabil varsayım olarak ele alınır. Yani Deleuze ve Guattari'nin ifadesiyle “Ödipus nevrotik kişiye ait bir çocukluk hissi olmadan önce, başlangıçta erişkin paranoyağa ait bir fikir”dir (2014, s. 395). Dolayısıyla arzu söz konusu olduğunda materyalist olma iddiası taşıyan bir libidinal analiz, arzunun ödipal biçimini verili kabul etmeyerek tam aksine arzunun ne gibi toplumsal süreçlerin yeniden-üretimiyle bu biçime indirildiğini inceler. Yani arzuya, bir rahibin parşömenlere gösterdiği özenle ya da bürokratin imzalamaktan gizli bir cinsel haz duyduğu metinleri okumasına benzer bir şekilde veya hermeneutik bir gözle göstereni arayan bir tarzda yaklaşamayız. Deleuze durmaksızın hatırlatacaktır; “ya gösterenlere boyun eğilecek, bürokratların emirlerine itaat ya da başrahibin yorumlarını takip etmek gerekecek, -ya da başka bir yere doğru, deli vektörün, yersizyurtsuzlaşmanın tanjantının ötesine doğru sürüklenmek, bir kaçış çizgisini takip etmek, göçebeleşmek” gerekecektir. (Deleuze, 2007, s. 15). Deleuze ve Guattari tercihini “deli vektör”den yana gerçekleştirecek ve anlam sorunu olarak bilinçdışına değil; gerçeği üreten bir pragmatik olarak makinesel ve işlevsel bir arzu izleğini takip edecektir. Bilinçdışı bir Freudçu dil sürçmesinde yüzeye çıktığı düşünülen derinlerde saklı bastırılmış bir giz-anlamın kapalı düzeni değildir. Bilinçdışı üretilmesi gereken bir içkin varyanttır. Bu bir

çokluk (*multiplicité*) yaratmaktır²⁵. Bilinçdışının moleküler sahasını oluşturan çokluklarla köksapsal bir diyagramatizm yaratmak; arzuyu kolektifleştirmek, libidinal sahayı bir kopuş ve inşa düzlemine dönüştürmek, arzuyu arzuda çoğaltacak makinesel devreler oluşturmak demektir. Çünkü bilinçdışı söz konusu olduğunda “ne anlama geliyor?” değil, “ama nasıl çalışıyor” sorusu önemlidir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 164). Guattari’nin ifade edeceği gibi ilke basittir: “Sadece arzu arzuyu okuyabilir” (Guattari, 2013, s. 69). Bu makineselliğin olumlandığı yaratıcı transversal bağlantılarla arzuyu üretim şeklinde işlevselleştirmek, makineyi çalıştırmak anlamına gelir. Arzu söz konusu olduğunda anlam kaygısı arzuyu bastırmak isteyen bir bilme istencinin kaygısıdır. Gerçekte arzu anlamlandırma-öncesi bir tutarlılık düzlemindeki vektörel niceliklerin anlamlandırma-ötesi bir etki yaratmasıdır: üretim

Arzu, psikanalitik bir ticari-bilimsel kurumsallığın ona bulaştırmak istediği bir eksiklikten muzdarip değildir. Aksine onun açısından her zaman için üretilmiş bir fazlalık olarak gerçek söz konusudur. Arzu ne imgesel bir farklılaşmamışlık noktasından kaynaklanan dürtülerle ne de simgeselin içinde kapana kısıran hadım edilmenin nevrotik ağırlıklılığıyla ilişkidir. Psikanalizde arzu ya bir imgesel farklılaşmamışlık noktasıyla dürtüye doğru geri çekilecek ya da simgesel yapı içinde arzu nesnesinin kaybindan kaynaklanan eksikliğin yerini doldurmak amacıyla fantezilerin tuzağına düşecektir. Her halükarda gerçek imkansız, arzu ise kökensel oyuncağından eksiktir. Arzu idealistleştirilmiş ve bir eksikliği ifade eden fantezilerin kapalı göndergeselliği içine kapatılmıştır. Ancak aslında arzuda eğer bir eksiklik varsa o yalnızca öznenin eksikliğidir. Özne, arzunun şizofrenik akıntısında üretilen bir fazlalık, bir sonuçtur. Şizofren, arzu sürecinin ürünü olarak özneyi her seferinde farklı bir şekilde üreten göçebe bir özneliğin modeli olacaktır. Şizo, kaybolmuş arzu nesnesinin melankolisi gibi tuzaklara asla düşmez. Onun için arzu, *Babanın Yasası*yla çarpışan dürtünün tepkiselleşerek bir melankoliye dönüşmesi değildir. Şizonun arzu akımlarında bir fazlalık olarak üretim söz konusudur. “Bilinçdışı bir fabrikadır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 44). Psikanalizde ise bilinçdışı bir “tiyatro” modelinde karşımıza çıkar (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 44) Psikanalizin tiyatro

²⁵ Deleuze ve Guattari için çokluklar, nicelikselden ziyade niteliksel bir “çok” fikrini öngörür. Çokluklar, bir ilişkisellik oluşturmak için bütünselleşmeye ya da birleşmeye ihtiyaç duymayan kendi içinde parçalı ve çoklu olan öğeler çoğulluğu arasındaki sisteme verilen isimdir. Arzuda kendi içinde bir bütünlüğe sahip olmayan kısmi nesnelere diğerine (ve, ve, ve...) doğru çekilen bağlantılarla bir çokluk bloğu oluşturmanın konstrüktivizmidir.

(*Oedipus-Rex*) modelinin idealist arzu anlayışına karşı şizoanalitik bilinçdışı arzunun materyalizmini yaşar. Arzu “ne imgeseldir ne de simgeseldir, kendinde Gerçektir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 83). Arzu bağlantı kurarak işleyen bir süreklilikte çalışan bir makinesel düzenleme oluşturacak transversallik arz ederek doğrudan Gerçeği üreten bir bilinçdışı pragmatığıdır. Bu pragmatığı icra eden şizofren psikanalizin yorumlama obsesyonu içinde anlamlandırılmaz olandır. “Ödipalleştirmeye karşı dirençleri”nden ötürü Freud “şizofrenleri sevmez” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 43). Çünkü şizofren arzunun etkin bir kullanımını icra eder; bilinçdışını çalıştırır. Arzuyu, psikanalitik yorumlamanın nevrotik açmazlarında tıkanmaya götürecek kimlik pıhtılarından bağımsızlaştırır. Şizofren, psikanalizdeki arzu kavramsallaştırmasının Platoncu kökeninden kaynaklanan bir tepkisel-idealist mantığı ters yüz eder.

Bir anlamda, arzu mantığı kendi nesnesini en başından itibaren ıskalar: üretim ile edinim arasından seçime gitmemizi dayatan Platonik ayrımın ilk adımından itibaren. Arzuyu edinimin tarafına yerleştirdiğimizde, arzuyu idealist (diyalektik, nihilist) bir tasavvur olarak ele alırız ki, bu onu öncelikle bir eksiklik, bir nesnenin eksikliği, gerçek bir nesnenin eksikliği olarak belirlemektedir. (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 44)

Deleuze ve Guattari’ye göre Freud aslında ilk kez üretim olarak libidoyu keşfetmek suretiyle aslında arzunun içkin fabrika modelini keşfetmiştir. Ancak bir sebepten bu arzulama-üretimi olarak libidinal kuvvetten vazgeçip yavan bir “aile romanı” modeline odaklanmıştır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 85). Deleuze ve Guattari için “Psikanaliz Rus Devrimi gibidir; hangi aşamadan itibaren kötüye gittiği” bilinmez (2014, s. 86). Freud’ün teorik mesaisinde Ödipus, arzunun materyalist dinamizmini alaşağı eden “idealist dönüm noktasıdır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 86). Arzulama ekonomisinin farka dayalı zenginliğini bir teatral temsilin özdeşliğinde sefilleştiren psikanaliz, işlev ve makinenin yerine Hamlet-vari ajitasyonu getirir. Hamlet’in teoriye davet edilmesiyle birlikte aslında hala varlığını koruyan ödipal-olmayan arzu yatırımları bir nirengi noktası olarak Ödipus’a göre ele alınmak suretiyle ödipallik-öncesi ve ödipallik-sonrası gibi koordinatlara yerleştirilir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 86). Psişik bastırma sürecini toplumsallaşmanın aşkın bir gerekliliği olarak sunan psikanalizde Deleuze ve Guattari’nin gördüğü en büyük tehlike; insanların durmaksızın kendi bastırılışlarını arzulamasının sebebini kültür-dışı ve evrensel bir hayvani-bebeklik dünyasının zorunlu bastırılışı olarak sunmanın verili toplumsal ilişkilerin ödipal doğasını kaçınılmaz kılması ve normatif düzenin

temel dayanağı olarak haklılaştırmasıdır. Arzuya sahip olmak, kültürel bir canlı düzeyine ulaşmak için bastırılmanın zorunlu doğasına yapılan vurgu divan ve koltuk arasındaki mırıltının çocuklara fısıltısıdır: “Çocuklar, öksüz olmaktan ve kimliğinizin kökeninde Nesne-Ana’nızı ya da Egemen Baba’nın simgesini bulmaktan dolayı pek yakınmayın; çünkü arzuya onlar sayesinde ulaşıyorsunuz” (Foucault, 2012a, s. 83). Ödipus, arzunun gerçeği üreten içkin düzenlemelerindeki sürekli saçılmayı (çokluklar halinde köksapsal yeğînleşme) ilk rezonansından itibaren verili bir formun içine sıkıştırılmakta ve onu fallusun koordinatlarında düzenlemektedir.

Psikanalizin icadı olan arzulama-üretimlerini onun iflas noktası olan ödipal keşiften bağımsızlaştıracak bir arzu pragmatikğine ulaşmak Deleuze ve Guattari’nin projesi haline gelecektir. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari psikanalizle “al ya da bırak” oyununu oynamayı reddeder (2014, s. 176). Psikanalizden faydalanırlar. Örneğin gündelik yaşama içrek psikopatolojilerin arzusuyla ilişkili olduğu konusunda Freud’la hemfikirler. Ancak çoğunlukla sabuklama şeklinde tezahür eden bu psikopatolojilerin sebebi kapalı bir sistem olarak bilinçdışının yüzeye çıkışı değildir; kolektif bir sahaya yatırım yapan arzu üretimleri olması sebebiyledir. Öte yandan Freud’un geç dönem çalışmalarında karşımıza çıkan cinsel içgüdü olarak *Eros* ve ölüm içgüdüleri olarak *Thanatos*, Deleuze ve Guattari’de üretim ve üretim-karşıtlığına dönüşür. Ancak Guattari için yeni şizoanalitik bilindışı modeli Freudçu psikanalizin nevrotik odaklı çıkış noktasını terk eder. Bilinçdışının psikotik dinamiklere göre ele alındığı bir arzu materyalizmi inşa eder. Psikoz, yaratıcı bir arzu atılımının sınırları aşan toplumsal-tarihsel yatırımı olarak sabuklamalarla bilinçdışının içkin üretimini somut veriler halinde billurlaştırmaktadır “(bir kadın haline geldiğimi hissediyorum, tanrı haline geldiğimi hissediyorum, ileriye gören biri haline geldiğimi, saf bir madde haline geldiğimi hissediyorum...)” (Deleuze, 2007, s. 22). Bu şizofrenin tarih ve toplumda bir yankılanma bulan yersizyurtsuzlaşmış arzusunun billurlaşmasıdır. Şizonun arzu üretimi olan sabuklamalar, bilinçdışının psikanalizin iddia ettiği gibi aile mikrokozmosuna değil; tarihsel bir toplumsal sahaya açık olduğunu gösterir. Diğer bir deyişle “aşklarımız” bir “anne babanın türevleri değil de Evrensel Tarih’in türevleridir” (Deleuze, 2009, s. 357). Şizofren sabuklaması sayesinde tarihin evrensel-özgül bir bağlamında katmanlaşmalarla ilga edilmiş bir yayla potansiyelini yeniden edimselleştirerek (Dreyfusa dönüştüğümü hissediyorum, Cengiz Han haline

geldiğimi hissediyorum) verili tarihsel katmanların içinde yersizyurtsuzlaşmış bir toplumsal yatırım gerçekleştirir. Artık anne ve babanın mikrokozmosu içinde hadım edilmeye karşı tepkisel sıkışmasından çıkmış, otonom bir arzu çekirdeğiyle öz-üretim şeklinde Gerçeği üretmektedir. Şizofrenin sabuklaması dolaysız bir şekilde verili toplumsal katmanlaşma biçimlerinin sabit öznellik varsayımını kararsızlaştırdığı için kaçınılmaz bir şekilde politiktir. Sabuklama bir kaçış çizgisinin billurlaşmış halidir. Şizoanaliz, hastalık olarak şizofreniye bilinçdışının ontolojik kudreti olan sabuklamalarımızı yakalanmaksızın yeni öznellik olanaklarının yaratılacağı şekilde pragmatik bir kaçış çizgisine dönüştürebilmemiz için bize araçlar sağlamayı hedefler. Çünkü bilinçdışı, kuvvetler-arasındaki doğrudan tarihsel-siyasal mücadelelerin evrensel bir sahasından başka bir şey değildir: “Bilinçdışını üretiniz, bu öyle kolay değildir, bir dil sürçmesi ile, bir ruhani sözcük veyahut düş ile bile yapılmaz. Bilinçdışı üretilen, akıtılan, istila edilmesi gereken politik ve sosyal bir uzam, bir tözdür” (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 113). Dolayısıyla şizoya ait bilinçdışı üretim, egemen gösteren despotizmi olarak fallusun yapısal tahakkümünü içten dinamitleyen bir sosyo-politik örgütlenişe her türden aşkın organizasyon biçimini yersizyurtsuzlaştıran bir kaçış çizgisine yönelir. Lacancı tedrisattan geçmiş Guattari bir röportajda dönemin önde gelen psikanalistlerinden Serge Leclaire’e küçük a nesnesinin (*objet petit a*) “gösteren totalitarizminin tasfiyesini belki de tohum” olarak barındırdığını iddia eder (Deleuze, 2009, s. 347). Guattari’nin bu iddiası psikanaliz için oksimorondur. Çünkü Lacancı teoride küçük a nesnesi simgesele girişle birlikte dışlanmış olan imgesel dünyaya yönelik bir fantezilerdir. Özne bu fantezisinin gerçekleştiremeyeceğinin –gerçeğin kökten karşıtı olduğunun- farkındadır. Ancak ünlü Lacancı formülle söyleyecek olursak öznenin simgeselden dışlanmış bu imkansız fantezi nesnesinin peşindeki uğraşı şu cümlede karşılık bulur: “*Je sais bien, mais quand même...*” (Aslında çok iyi biliyorum ama yine de...) (Zizek, 2010, s. 231). Küçük a nesnesi, Lacancı teoride hadım edilmenin sonucu olarak öznedeki doğan imgesel farklılaşmamışlık noktasına geri dönüş arzusunun simgesel sisteme dahil olmakla birlikte oluşturduğu kurucu yarılmaya işaret eden bir elde edilmesi imkansız fantezi nesnesi olarak karşımıza çıkar. Özne görünürde onun arzu nesnesinin etkisi altında olmasına rağmen aslında küçük a nesnesini asla ele geçirmek ve ona ulaşmak istemez. Küçük a nesnesi simgeselin içinde asla ifade edilemez, yani dilselleştirilemez. Bu imkansızlık içinde arzu asla ulaşamayacağı ve aslında varolmadığını da bildiği halde bu arzu nesnesinin peşindedir. Dolayısıyla

Guattari'nin iddiasının psikanalistlere ne kadar tuhaf gelebileceğini fark etmek kolaydır. Çünkü Lacancı teori için küçük a nesnesi tam da gösteren diktatörlüğünün altındaki arzunun çıkmazıdır. Küçük a nesnesinin ifade ettiği fantezi, fallusun simgesel damgasından kurtulmuş –psikanaliz için imkansız kabul edilen- bir bedenselleşmeye işaret eder. Çünkü bu şemaya göre arzunun yalnızca gösteren fallusun diktatörlüğünü ilga edebildiğinde –ki bu imkansızdır- hazzı ulaşabileceği varsayılır. Bu noktada fanteziyi her zaman için bir grup fantezisi olarak ele almış olan Guattari'nin yaklaşımının farklılığını biraz açmamız faydalı olacaktır. Guattari'nin özne-grupları, psikanalistlerin her şeye fallusa görece bir anlam yükleme obsesyonundan yani gösterenle her şeyi gösterilenleştirerek üst-kodlama arzusundan dolayı ödipallik-öncesi olarak bebeksi bir dünya romantizmi şeklinde dışladığı ve karikatürize ettiği bir arzuyla hareket etmekteydi. Özne-gruplarda fantezi bir grup fantezisi olarak herhangi bir aşkın nesnenin hiyerarşisine ya da birörnekleştirici etkisine aykırı bir şekilde yeğînleşme ve çoğalma biçiminde edimselleşiyordu. Yani Guattari için küçük a nesnesinden köken bulan bir fantezinin psikanalistlerin hesaba katmak istemediği bir üretim olarak arzuya ulaşma ihtimali söz konusudur. Özne-grupların dışarı olarak diğer grupları sürekli yeni bağlantılar çekmek arzusuyla olumlayan köksapsal yatayı, simgesel düzen içinde dikey bir gönderen olarak gösteren diktatörlüğünün hiyerarşik yapılanmasının zeminini kayganlaştırmakta, yani fallusun altında birörnekleştirilmiş tüm öğeleri yeniden heterojen bir zenginliğin çeşitlenmesi olarak yaratıcı bir saçılma içinde çokluğa ulaştırıyordu. Dolayısıyla özne-gruplarda arzu üretiminden başkaca bir anlamı olmayan fantezi “her türlü despotluğun simgesi olan, bütüncül bir nesneyi kompulsif bir biçimde ele geçirme gayretinden vazgeçme”nin ve “kendimizi gerçek çokluklara doğru kaymaya bırakma”nın ifadesine bürünebilirdi (Deleuze, 2009, s. 340). Yani arzuyu üretim olarak kabul ettiğimizde toplumsal üretimin arzuyu özdeşleştirmek istediği her türden soyutlama olarak imkansız kimlik/özdeşlik fantezisi yerini köksap olarak aşkın nesnenin diktatörlüğünün etkin bir tasfiyesi şeklinde üretim olarak fanteziye bırakmaktaydı. Psikanaliz için gösterenin aşkın damgası olmaksızın arzu, imkansızdı. Çünkü öznenin arzulanabilmesi için bastırılması gerekiyordu. Arzu gösteren koşulunun dışında düşünülemezdi. Bu olsa olsa ödipallik-öncesinin romantizmi olabilirdi. Yani psikanalizde bir “dışarı” imkansızdı. Ancak Deleuze ve Guattari dışarıdan bahsettiğinde bunu bir öte dünya gibi düşünülen mitsel-mutlak bir dışarı olarak yani bir olumsuzluk (ölüm) üzerinden kavranabilecek imkansız

Gerçek olarak düşünmüyordu. Gerçek, arzuya içkin yersizyurtsuzlaşmanın yani arzudaki imgesele ya da simgesele indirgenemez düzenleme oluşturma kudretinin bir fazlalık olarak üretimiydi. Başka bir deyişle içkinlik düzlemi bu dünyadaydı. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari için dışarı, daima dışarının bir içeri kıvrılışıyla vuku bulan ve gösteren diktatörlüğünün katmanlaşmalarını içeriden dinamitleyen bir kaçış çizgisine işaret etmekteydi. Bir içkinlik düzlemi oluşturan kaçış çizgisiyle çizilmeye başlanan köksapsal örüntüler arzuyu bir üretim olarak verili özdeşleşme biçimlerinin altını oyan bir farklanma çizgisi şeklinde ele almaktaydı. Yani içkinlik düzlemi bu dünyadaki başka bir olanaklar dünyasıydı. Bu sebepten psikanaliste göre oksimoron olan önerme aslında psikanalistin normatif toplumsal düzenin garantörü olarak sofulukla hesaba katmadığı bir üretim olarak arzu, içkin bir fabrika olarak bilinçdışı fikrinin bir yansımasıydı. Deleuze ve Guattari'ye göre "Anti-Ödipus"ta daha çok faydalanılabilir bir düşman olarak beliren Lacan'ın teorik açılımındaki yetersizlik, üretim olarak arzu ve bir fabrika olarak bilinçdışı modeline hiçbir zaman yaklaşmamış olmasıdır. Lacan, yapısalcı bir jestle somut anne-baba figürüyle ilintili bir aile romansı olarak Ödipus'u ardında bırakmış ve bir simgesel düzen olarak Ödipus'u keşfetmiştir. Artık Ödipus, somut anne-baba figürlerine obsesif libidinal yatırım değildir; dilbilimsel metafora ait soyut anlamlandırma oyunlarına dair bir süreçtir. Ödipus, öznenin anlamlandırma dünyasını girişiyi ilgili yapısalcı bir analize dönüştür. "Nom-du-Père/Non-du-Père" (Babanın Adı/Babanın Hayır) perspektifi, gerçek bir baba figürüne ihtiyacı önleyen, yasaklamayı dilbilimsel anlam sürecinin simgeselliğine taşıyan bir bilinçdışı kavrayışı geliştirir (Zizek, 2010, s. 228). Babanın Adı, çocuk için anlamlandırma dünyasına girişi mümkün kılan dilsel metafor olarak, yasak dünyasına girişi sağlayan Babanın Yasasıyla birbirine koşut ilerlemektedir. Lacan'a göre "bilinçdışı bir dil gibi yapılanır" (Lacan, 2013, s. 157). Babanın Yasası, babanın adı olarak çocuğun simgesel düzeni içselleştirmesi için anlamlandırma yapısını fallus koordinatına seren bir kayıp arzu nesnesi arayışıyla anlamlı ikame çabasına sebep olur. Lacan süreci yapısallaştırmak suretiyle tartışma götürmez bir ilerleme katetmiş olsa da ailevi modelden tam anlamıyla kaçınma imkanı sunmaz. Babalar, simgeselleştirilerek çoğaltılmış soyutlaşmış gibidir. Deleuze ve Guattari, Lacancı girişimi "bir kuleyi yok etmek isteyen, kulenin havaya uçup olduğu yere düşmesi için plastik patlayıcıları tam olarak dengeleyen direnişçilerin öyküsüne" benzetir. (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 389). Philip Goodchild'ın ifadesiyle "bilinçdışı artık anlam sorularını ortaya atan bir temsiliyet

tiyatrosu değildir; öte yandan, kullanım sorularını ortaya atan bir fabrikaya ya da makineye de dönüşmemiştir” (2005, s. 201). Lacan, ödipal ilişkinin faillerini soyutlaştırmış olsa bile bilinçdışının yegane biçimini dilsel gösteren-gösterilen ilişkisine dönüştürmek suretiyle ödipallığın üçgenini muhafaza etme eğiliminde olmuştur. Lacan arzuyu eksiklik olarak kodlayan bir toplumsal rejimi keşfetmiştir. Lacan için arzu her zaman için mahrum bırakıldığını arzulayacak; eksik olmadığı müddetçe arzulamayacaktır. Yani hazzı ve mükemmel tamamlanmayı *Babanın Yasasının* ilgasında bulacağı inancıyla hareket ettiği için yalnızca bastırıldığında arzulanabilecektir. Deleuze ve Guattari için bu, arzuyu fallus olarak gösterenle damgalamak ve onu eksiklikle lehimlemek anlamına gelecektir. Lacan, arzunun ortaya çıkması için ödipal yapıyı zaruri kılan teorisinde arzunun eksiklik şeklinde belirttiği durumları kaçınılmaz olarak sunarak verili toplumsal biçimlenişleri arzunun hakikatiymişçesine fetişleştirmiştir. Lacan, bilinçdışını toplumsal sahaya tam olarak açmaz. Yani özetle arzunun materyalist doğasını, onun bir fabrika olarak içkin üretim modelini keşfetmemiş; daha çok verili toplumsal yapıyı arzunun hakikati olarak fetişleştirmiştir. Deleuze ve Guattari daha çok Wilhelm Reich’in güzergahını tercih etmiş görünmektedir. Psikanaliz çocuğun sapkın içgüdüsünü birincil kılmak suretiyle psişik bastırmayı önselleştirmiş ve toplumsal bastırmayı epifenomenal kılmıştır. Ancak Reich psişik bastırmayı toplumsal bastırmanın bir sonucu olarak ele almıştır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 177). Reich’in bu bakışı analitik-militan materyalist bir arzu teorisinin ihtiyaç duyduğu gibi normatif bir tarzdan gerçek bir kopuş gerçekleştirmiştir. Toplumsal devrimi öncelikle libidinal özgürleşme olarak cinsel devrim fikriyle beraber ele alan Reich, Deleuze ve Guattari için psikanalizin normatif kaygısından kopuş gerçekleştiren ilk psikanalisttir. Ancak yine de Deleuze ve Guattari’nin Reichçi izleği, onun teorik angajmanlarıyla mutlak bir özdeşlik içinde değildir. Reich her ne kadar psişik bastırmayı bir toplumsal bastırmanın sonucu olarak ele alıp faşizmi doğrudan bir arzu ekonomisi sorunu olarak formüle eden ilk psikanalist olsa da Marksist ideoloji izleğine sadakati sebebiyle Deleuze ve Guattari ondan ayrılır. Deleuze ve Guattari için arzu, doğrudan toplumsal sahaya açık bir içkin tözün olumlu kullanımlarını olumsuz teolojik bir aşkın yasaya bağlayarak imkansızlaştıran ödipallığın üst-beninden kurtulmak zorundadır. Bu kurtuluş, metafizik bir arzu doğasını keşiften ya da nahif bir anne karnına dönüş romantizminden değil; arzuyu içkin düzenleme işleviyle kullanabilmekten geçer. Bu düzenleme işlevi, Deleuze ve Guattari için bilinçdışının “pasif sentezleri” sayesinde

icra edilebilecek bir göçebe özneliğin üretimiyle mümkündür (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 27).

3.3 Bilinçdışının Üç Pasif Sentezi: Thanatos'un Eros'a Aşkı

Bu sentezlerin pasifliği, Deleuze'un etkin sentez gücü olarak yaşamı pasif kendilik olarak alımlamaya atfetmesine, yani karşılaşmaları düşünceye önsel kılan yeni bir düşünce imgesiyle ilişkilidir. Şizoanalizde karşımıza çıkan ilk sentez, "bağlayıcı sentez"dir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 27). Üretimin üretimi olarak bu sentez arzulama-makinelerinin apansız kenetlenişine yani bir karşılaşmaya tekabül eder. "Bir şey gelmektedir. Başka bir şey daha gelmektedir. Çarpışır ve kenetlenirler. Bir arada kalırlar, daha büyük bir kombinasyon şekillendirmek için belki başka bir şeyle daha birleşirler. Buna "bağlayıcı sentez" denir" (Massumi, 2013, s. 72). Arzulama-makinelerinin yerliyurtlu kenetlenişini bozan, akış sürekliliğini kesen bir yersizyurtsuzlaşma olarak bu karşılaşma kodu çözülmüş akımları arzulama-makinelerinin arasındaki yeni bir akış sürekliliğinde yeniden-yerliyurtlulaştırır. Arzulama makineleri olarak bir organ-makine (ağız) bir diğer organ-makineye (meme) bağlanır ve akış sürekliliği içinde bir makinesel düzenleme oluşturmaya başlar. Sonuç olarak üretim bir artı-değer olarak bebeğin geçirtisidir. Deleuze ve Guattari'nin beden tasavvuru organizmayı verili kabul eden bir perspektiften malul değildir. Aksine arzulama makineleri perspektifi moleküler biyolojiye benzer bir şekilde mikro öğeler arasındaki bir çeşitlenmeye ve sonsuz saçılmaya odaklanır. Organlar-arası bağlantılar, organizma oluşturan eklemlenmeler içinde verili değildir. Beden yatay bir düzleme serimlenir. Organlar, Deleuze ve Guattari'nin Melanie Klein'dan ödünç aldıkları şekilde arzulama-makinelerinin moleküler rezonansı olarak "kısmi nesnelere"dir (2014, s. 47). Deleuze ve Guattari için organ olarak nesnenin kısmılığı arzulama-makinelerini mümkün kılan moleküler akımların asla tek bir işlevle tanımlanamaz karar-verilemezliğini ifade eder. Başka bir deyişle bir organ asla tek bir işlevle tanımlanamaz; aksine her zaman ilave işlevler; makinelerin sayısız kombinasyonu söz konusudur. Yani Jean-François Lyotard'ın belirttiği gibi "işlevler her tekil rastlantıda karar verilemezdir" (2011, s. 78). Bir ağız durmaksızın soluklar, emer, yutar, çiğner, kusar ve tükürür. Ağız tüm bu işlevler arasında karar-verilemez moleküler bir saçılma içindedir. Öteki bir deyişle organlar yeğindir. Asla sabit bir arzulama-makinesi bağlantısından kalıcılaşmaz. Bağlayıcı sentez, arzunun üretici iştahıdır. Kısmi nesnelere, yalnızca biyolojik anlamıyla organlara indirgenemez

Felix Guattari'nin belirttiği gibi Jacques Lacan'ın getirdiği yenilik onları aynı zamanda “göğüs ve poponun ötesinde” yani fallik işlevin dışında “sese ve bakışa” dayanarak “bedensel sınırlandırmanın” ötesinde yeğin akışlara da dayandırmasıdır (Deleuze, 2009, s. 347). Ancak Lacan'ın sorunu, kısmi nesnelere bu çoğulluğunun fallik gösterende yerliyurtlulaşmasının kaçınılmazlığını gösterme telaşına kapılan teorisi. Bu kısmi nesnelere bir organizma temsiline yani koparılmış tam nesne olarak fallusa bağlamak suretiyle her bir erojen taşkınlık bölgesini “gösterilen” halinde diktatör gösterene indirgeyen bir sabit anlamlandırma sorunu yaratır. Şizoanaliz için beden bütünüyle erojendir; ve bu erojenliği yegane bir organın üst-kodlayıcı emperyalizmine dirençlidir; çünkü daima kaçabileceği bir gedik bulur. Çünkü “arzulama-makineleri hiçbir şeyi temsil etmez, hiçbir şeye işaret etmez, hiçbir şey ifade etmek istemez; ve onlar kesinlikle onlarla ne yapıldığıdır, onlarla yapılandır, bizatihi onların yaptıklarıdır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 414). Arzulama-makineleri organları akım sürekliliklerinde birbirine bağladığı müddetçe bedeni bir organizma kılar. Ancak arzulama-makinelerinin içsel karar-verilemezliği bu süreci başka akımlara bağlamak adına sürekli yersizyurtsuzlaştırdığı için sabit ve kalıcı bir organizma temsiline emperyal yayılımına direnir. Örneğin bebeğin annesinin memesiyle kurduğu ilişki, öncelikle nefes alıp veren sürekli soluk alan ağzın havayla arasında kurduğu akım sürekliliğini yersizyurtsuzlaştırır. Memeyle bağlandığı anda soluk alma işlevinden uzaklaşarak emme işlevini harekete geçiren ağız kısmi nesnesi, bu akım sürekliliğiyle (süt) bir organizma oluşturmaya başlar. Dudaktan içeri yemek borusundan aşağı akan süt akımı daha sonra mideye iner ve bağırsaktan çıkana dek bedeni bir organizma işlevine kavuşturur. Ardından gelen süreçte bebek nefes almak için süt akımını durdurduğunda bu kez beliren hava-ağız bağlantısı soluk borusundan aşağıya ciğerlere dek uzanan bir akım sürekliliğiyle yeni bir organizma işlevini harekete geçirir. Özetle asla tek bir işleve ya da yegane bir sözde tam nesnenin diktatörlüğüne indirgenemeyecek kısmi nesnelere sürekli yeni makinesel bağlantılara doğru ilerler; ve, ve, ve sonra (*et, et, et puis*). Çünkü arzulama-makineleri dünyanın bedeni olarak tanımlayabileceğimiz ve organlara sahip olmayan bir beden, mutlak içkin tözün yaylasına yani Antonin Artaud'nun keşfettiği “organsız beden”e yazgılıdır. (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 22). Bağlayıcı sentezlerin aksine organsız beden “üretim-karşıtlığı” işleviyle tanımlanır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 11). Bir üretim-karşıtlığı sentezi olarak organsız beden direndiği arzulama makinelerinin bizi organizma kılan niteliği altında acı çeken bir ıstırap

merkezi; organizasyonun sivri neşteriyle üstüne dışlayıcı ayrımlar çizilerek akımların kaydedildiği kanamış, yassı bir yüzeydir. Organsız beden bilinçdışının ikinci sentezi olarak “kaydetmenin ayırıcı sentezi”dir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 28). Arzulama-makinelerinin bedeni bir organizma kılan akım sürekliliği aslında organsız bedenin kendi üzerine sabitlenen her türden yeğînliğe karşı üretim-karşıtı bir refleks ortaya koymasının imkan sağladığı bir sürece gönderme yapar. Organsız beden, organların moleküler akımlarıyla yüklü yeğîn niteliğinden ziyade organlara tek-tip bir örgütlenme dayatan, onların üretimini kısırlaştırmak ya da tek bir yörengeye sokmak için belirli eklemlemelere izin veren organizmanın düşmanıdır. Antonin Artaud, organsız bedenle “bedenin organizmaya ve organizmaların ve organizasyonun efendisi Tanrıya karşı verdiği canlı kavgayı betimliyor” gibidir (Deleuze, 2007, s. 20). Organsız beden, aşkın, ağaç-biçimli bir Tanrı yargısının katmanlarına karşı varoluşun içkin, transversal heretizmi, libidinal akışın yatay yaylasıdır. Lyotard’ın “libidinal şeridin ateizmini arzuluyoruz” dediğinde organsız bedenden bahsettiğini söylememiz mümkündür (2011, s. 18). Çünkü Deleuze ve Guattari hatırlatır: “organsız beden Tanrı değildir, büsbütün tersidir” aşkın bir töz değil, içkin bir tözdür (2014, s. 28). Öyleyse organsız beden, arzulama-makinelerinin verili hale gelmiş bağlantılarını kesintiye uğratan ve böylelikle organları yeni makinesel şebekelere yönlendiren üretim-karşıtlığı çekirdeğidir. Üretim-karşıtlığı her zaman için üretimin yanı sıra serilir ve arzulama-makinelerinin farklı bağlantı tarzlarını edimselleştirmesine imkan sağlayan karar-verilemez bir mınıtka oluşturur. Ancak daha sonra göreceğimiz üzere organsız beden üretimin yanı sıra serilen bir üretim-karşıtlığı şeklinde üretimin çeşitlenmesine olanak sağlayan kudretinden toplumsal bastırmayla koparılarak arzuyu sabitleyecek bir öznellik varyantına da dönüşebilir. Organsız beden kendine tutunan yeğînlikleri yani arzulama-makinelerini kendinden ittiği müddetçe kısmi nesnelerin yeni bağlantılara doğru çekilmesine ve bedenin farklanmasına olanak sağlar. Bir arzulama-makinesi bir diğeriyle bir akım sürekliliği halinde kenetlendiği anda “arzulama-makineleri ile organsız beden arasında açık bir çatışma baş gösterir. Makinelerin her bağlantısı, bir makinenin her üretimi, bir makinenin çıkardığı her gıcırıtı organsız beden için katlanılmaz bir hal alır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 23). Organsız beden arzulama-makinelerinin makinesel gıcırıtısına karşı “kaygan, donuk ve gergin” duygu pırıltılarını yansıtmayan opak “yüzeyini” göstererek arzulama-makinelerini iter. (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 23). Ancak bu itme arzulama-makineleri olarak duyumsama bloklarına yeni

karşılaşma potansiyellerine doğru iter. Arzulama-makinelerinin yeğinlikli oluş blokları olarak kaydedildiği organsız beden, bu bloklar arasındaki bir seriyel uzayı oluşturur. Organsız beden, kendini arzulama-makinelerinin farklandırıcı kudretine açık bırakır. Farklı arzulama-üretimlerinin yatay serimlenmesinin yüzeyi olan ayırıcı bir sentezdir. Arzu blokları arasında dışlayıcı bir tercih zorunlu kılınmadığı müddetçe organsız beden, arzulama-makinelerini sonsuz bağlantı potansiyeline açık bırakır. Organsız beden, bir kaygan mekan olarak her türden sabitlenmeye yani özdeşlik temsiline fark ekonomisinin zenginliğini sefilleştirdiği yerde beliren paranoyak molar yatırıma karşıdır. O, “ölümün şizofrenikleştirilmesi”dir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 475). Bir ölüm modeli olarak organsız bedenin işlevi, tanatolojik libidinal kesintidir. Burada ölüm, kişisel-olmayan kolektif arzu sahasında dağılmak anlamında bir deneyim modelidir. Dolayısıyla bağlayıcı sentezleri yeniden farklı bağlantılara doğru yersizyurtsuzlaştıran bu ölüm-oluş, bir deneyim olmayan ölümle karıştırılmamalıdır.

Ölüm her hissin içinde duyulan şey olduğu, asla son bulmayan ve her bir oluş içinde meydana gelmeye son vermeyen—başka-cinsiyet-oluşta, tanrıoluşta, ırk-oluşta vb.-şey olduğu ölçüde, onlar organsız beden üzerinde yoğunluk bölgeleri oluşturarak bilinçdışı ölüm deneyimine rehberlik ederler. Her yoğunluk, kendi yaşamında ölüm deneyimini yönetir ve onu sarmalar. Ve kuşkusuz ki her yoğunluk burada nihayete ulaşır, her oluş ölüm-oluş haline gelir! (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 475)

Dolayısıyla bir ölüm modeli olarak organsız beden arzulama-makineleri arasındaki yerliyurtlulaşmış bağlantıların sonunu getirmesi ve yersizyurtsuzlaştırarak akım sürekliliğini kesmesi anlamında bir ölümdür. Bu ölümün bir deneyim olarak, kişisel ve biyolojik olmayan bir anlamı olduğu hatırlatılmalıdır. Deleuze’ün belirttiği gibi bu deneyimlerde “ölen organizmalardır, yaşam değil” (2013b, s. 154). Buradaki ölüm, sayesinde üretimin farklandığı yani *Eros*’un yeniden canlandığı diriltici ölüm-deneyimleridir. (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 475). Bu psikanalizin bahsettiği ölüm içgüdüyle alakasızdır. Deleuze Guattari’nin bahsettiği “tam tersidir: bilinçdışında ölüm modeli ve deneyimi bulunduğu için ölüm içgüdü yoktur. Ölüm bu durumda arzulama-makinesinin bir parçasıdır, soyut bir ilke olarak değil, makinenin işlevselliği ve onun enerjetik dönüşümlerinin sistemi içinde yargılanması, değerlendirilmesi gereken bir parça olarak” söz konusudur (2014, s. 478). Ölüm içgüdüünün edimselleşmesi yalnızca organsız bedenin, ölüm-deneyimi potansiyelini ilga eden toplumsal temsillerle dışlayıcı bir varyanta dönüşmesinde söz konusu

olabilir. Bu *Thanatos*'un (organsız beden) *Eros*'tan (arzulama-makineleri) nefret etmeye başladığı bir andır. Dolayısıyla bağlayıcı sentezi olumlayan bir kullanımda organsız beden işlevinin, *Thanatos*'un *Erosa* aşkını yeniden ve yeniden-üretmek suretiyle özdeşleşme biçiminde beliren kimliksel oluşumları sürekli yersizyurtsuzlaştırması olduğu söylenebilir. “İçeriden yükselen ölümü (organsız beden içinden)” yeni bağlayıcı üretim sentezlerine doğru itici bir güce çevirerek “dışarıdan gelen ölüme (organsız beden üzerinde)” dönüştürmek arzulama-makinelerinin karar-verilemezliğini sürekli yeniden edimselleştirerek bedeni farklandırmaya devam eder (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 474) ve. Yani organsız beden bağlayıcı üretim sentezinin nihayete varmayan akışını (ve, ve sonra) sürekli yeniden-üreten bir içkin tözdür. Bağlayıcı üretim sentezindeki arzulama-makinelerinin kenetlenişinde oluşan erojen yeğliliklerden artakalan enerjiyi kaydeden organsız beden bu yeğliliği sonuna taşıyarak üçüncü sentez olan “birleştirici sentez”e doğru ilerler (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 34). Bağlayıcı üretim organsız beden çölüne bir patika olarak, bir duygulanımsal blok halinde kaydedildiğinde bu patikaları sonlandıran bir ölüm-oluşa doğru ilerlemek gerekecektir. Birleştirici sentez, organsız beden üzerine serilen yeğliliği sonuna götürerek kalan enerjiyi makinesel bir artığa dönüştürür. Bu artık, öznedir. Ancak organsız beden arzulama makinelerini iten kudreti bu birleştirici senteze bir tüketim enerjisi bahşeder. Arzulama-makinelerinin rastlantısal sonucu olarak özne, kendini yeniden farklandırmak için özdeşliğini ilga etmekte; yerliyurtlulaşan arzulama-makineleri akışını yeniden potansiyel bir alana açmak suretiyle bilinçdışının partiküllerini yeni karşılaşmalar için yersizyurtsuzlaştırmakta; arzuyu moleküler bir saçılmaya ulaştırmaktadır. Organsız beden bu kudreti bedeni içkin bir farklanma sürecine yönlendirir. “Arzulama-makinelerinin kenarında” bulunan “özne” sadece bir kalıntıdır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 35). Organsız beden, beden hiçbir özdeşliğe indirgenemez içsel fark rezonansı olarak arzuya içkin karar verilemez-oluştan başka bir şey değildir.

Organsız bedendeki ayırım noktaları, arzulama-makinelerinin çevresinde yakınsayan çemberler üretir; ve sonra makinenin yanında bir kalıntı, bir ek, ya da makineye bitişik bir parça olarak üretilen özne çemberin her durumundan ve bir çemberden diğerine geçer. Makinenin bulunduğu merkezde değil ama kenarındadır, sabit kimliği yoktur, daima merkezden edilir, içinden geçtiği durumlar tarafından tanımlanır. (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 38)

Arzu makineselliğinin sonucunda bir artık olarak özneye sebep olur. Organsız beden, arzu sürecinin makineselliğini mümkün kılan içkin etik tözdür. Çünkü arzulama-makinelerinin daima yerliyurtlaştıran akım sürekliliğini üretim-karşıtı refleksiyle durdurarak yeni bir arzu sürecine içkin varyant haline gelir. Arzu makineseldir; çünkü daima organsız bedenın ölüm refleksiyle kesintiye uğramakta ve farklanmaktadır. Özne, arzulama-makinelerinin organsız bedenle girdiği böylesi bir sürecin ürünüdür. Öteki bir deyişle “öznenin içinde olan arzu değildir, ama arzunun içinde olan makinedir-ve kalıntı özne diğer kenarda, makinenin kenarında, bütün çevrededir, makinelerin paraziti, omurgalı-makine-arzunun bir yan parçasıdır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 411). Dolayısıyla kimlik özünde rastlantısal ve uçucu bir oluşumdur. Organsız bedenın sağladığı içkin bir makinesellik *Eros* ve *Thanatos* arasındaki etkin sentez kudretine işaret eder. Organsız beden aslında dünyanın içkin tözü olarak her türden oluş potansiyelini olumlayan onların ayırıcı çizgilerini bağlayıcı sentezin “ve” bağlacında saklı kudretiyle bir arada olumlayabilen etik bir arzu pragmatizminin kendisidir. “Nietzsche-özne vardır: tarihteki bütün isimler benim... Özne, merkezi ego tarafından terk edilmiş çemberin çevresi boyunca kendisini dağıtır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 39). Organsız beden, üçüncü sentezi yeniden bağlayıcı sentezin ayırıcı çizgileri olumlayan akımlar çokluğuna (ve, ve, ve sonra) açarak kimliğin kapalı çeperini dağıtır. Beden yeniden organsız bedenın 0 derecesinde inmek yani parçalanmakla yeni makinesel bileşenlere doğru itici bir momentum kazanır (0+1+2+3+...). Organsız bedenın bu kudreti (0) sayesinde makinenin yeni devir-daimi başlar ve beden makinesel şebekelerde dönüşüme uğramaya, öz-üretim devresinin tekrarında farklanmaya yani transversal bağlantılarda çoğalmaya devam eder. Dolayısıyla organsız beden, “çeşitliliğin yeniden-üretimini, farkın tekrarının ilkesidir” (Deleuze, 2010a, s. 68.). Nietzsche, “tarihteki bütün isimler benim” diye kükkrediğinde organsız bedenın üzerindedir. Ne kadar hatırlatsak azdır; mesele tarihsel kişiliklerin temsilleriyle özdeşleşme meselesi değildir: “Nietzsche-ego, filoloji profesörü diye bir şey yoktur; bir durumlar dizisinden geçen ve bu durumları tarihteki isimlerle özdeşleştiren Nietzsche-özne vardır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 39). Tarihsel katmanları yersizyurtsuzlaştırarak onların altındaki yeğınlikli tözün üzerinde yani yaylada sürekli bir akışta olan Nietzscheci özne, özdeşleşmez; organsız bedenın çölüne serdiği yeğınlikli arzu partikülleri arasında bir seyyahlık-göçebelikle sürekli farklanır. Nietzscheci-özne verili katmanlaşmalarda saklanmış “yaylalar”daki gizli olaysallık potansiyeline bir

özneyi imleyen tarzda değil; etik, atletik, dirimsel bir bağ arayan şizo-fail olarak yaklaşır. Nietzsche mektupları ve kitapları Dionysos olarak imzaladığında Dionysos'u taklit ediyor değildir. Bu Dionysos'un kişilik temsiline yapılan bir libidinal yatırım değildir. Nietzsche, kendi bedeninde bir Dionysos-diyagramı çizer. Nietzsche'nin arzulama-makineleri bir içsel fark kudretidir; Dionysos'a dair tarihsel bir temsille özdeşleşmez; Dionysosçu bir libidinal yatırım tarzını kendinde tekrar etmek suretiyle farklandıran bir Dionysos-oluş çizgisi çeker. Oluş, arzu sürecinin makineselliğidir. Arzulama-makinelerinin kenetlenişi farkın farkta çeşitlenmesine imkan sağlayan arzu sürecinin devir-daimi olarak tekrardır. Organsız beden, makinesel bozulmayı tertipleyen her üretim-karşıtlığı refleksiyle arzulama-makinelerini yeni makinesel bileşimlere yönlendirip farklandırarak bedeni kendi çölü üzerinde bir göçebelğe sürükler. Bilinçdışı kimliklerden, tarihsel şahsiyetlerin temsillerinden yani simgelerden ve figürlerden bihaberdir. Çöldeki sayısız patikadan yani sonsuz işlevsellik biçiminden müteşekkil bir coğrafya üstünde figüratif-olmayan akıştaki maddedir; bütünüyle yeğindir. “O bir yetimdir ... Baba isminin bir namevcudiyeti belirttiği anlamda yetim değildir, ama tarihteki isimlerin mevcut yoğunlukları belirttiği her yerde kendisini üretiyor olması anlamında yetimdir ("özel isimler denizi")” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 446). Bu “özel isimler denizi” virtüellik olarak tutarlılık düzleminden organsız bedenin çölünden başka bir şey değildir. Bu çölde isimler özdeşlik figürleri değil, her biri tekil bir işleve tekabül eden (Cengiz-han oluş, Dreyfus-oluş, Dionysos-oluş) içkin farklanmalar olarak virtüel potansiyelin edimselleştiği yersizyurtsuzlaştırıcı birer düzenlemedir. Virtüellik, edimsel nesneye içrek bir potansiyellikler alanı, bir yersizyurtsuzlaştırıcı imgeler halesi gibidir. Virtüellik durmaksızın “edimsel nesnenin çözüldüğü bir içkinlik düzlemi kurar” (Deleuze, 2016b, s.15). Bu içkinlik düzlemi organsız bedenin içkin yersizyurtsuzlaştırıcı *topos*u olarak arzunun psiko-coğrafyası olan o çöl ve tutarlılık düzlemidir. Edimsel nesne olarak beden verili haliyle arzulama-makineleri arasındaki sabit bir akım sürekliliğinde belirginleşmektedir. “Her “nesne” bir akım sürekliliği”dir; ancak virtüellik yersizyurtsuzlaştırıcı edimselleşmesiyle edimsel olan “nesnenin parçalanışını” gerektiren bir “akım” olarak karşımıza çıkar (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 19). Edimsel nesne olarak beden, her zaman için virtüel farklandırıcı imgelerin bir “sisiyile çevrili” haldedir (Deleuze, 2016b, s.14). Dolayısıyla beden bir virtüel-edimsel devresinden başka bir şey değildir. Bu arzulama makinelerinin organsız bedene tutunmasıdır. Ancak virtüel-edimsel

ilişkinin esprisi bu noktada organsız bedenle birleşir. Çünkü organsız beden sürekli farklı virtüel-edimsel devrelerini oluşturmak üzere arzulama-makinelerinin kendi yüzeyine kalıcı bir tutunma ihtimalini ilga edendir. Dolayısıyla virtüellik, edimsel nesne halindeki bedene yani organizmaya içrek bir potansiyel yersizyurtsuzlaşma kudreti olarak organsız bedenden, katmanlara yapışık bir katmansızlaşma potansiyeli olarak yayladan yani biçimlenmiş maddeye içkin bir tutarlılık düzleminden başka bir şey değildir. Organsız beden olarak virtüellik, libidinal yatırımın özgün şizofrenik işlevinin olumlanmasıdır. Bu şizofreni, ödipallık-dışı, yani ödipalliğin psiko-coğrafyayı babanın yüzüyle üst-kodlayan gösteren emperyalizmiyle ilişkisiz bir edimselleşmedir. Edimselleşen şey, virtüele açılış olarak olumlayıcı organsız beden pragmatikliğine dönüşür. Bu hareket, yeni makinesel bağlantıları tesis etmemize imkan sağlayan 0 derecesine dönüş yani arzulama-makinelerinin üretim-karşıtı reflekse tabi itilişidir. Psikanalist, organsız bedene ait bu kudretin, akademik ve bilimsel ağırbaşlılığın küçümseme nesnesi olan “bebeksi bir düzensizliğin anarşizmi”ne dönüş olarak imkansız bir “ödipallık öncesi bedene gerileme” romantizmi olduğunu vaaz eden bir papazdır (Massumi, 2013, s. 123). Organsız beden, psikanalitik bedensiz organların imgesel farklılaşmamışlık düzeyi veya simgeselin reddi değildir. O, Massumi’nin ifadesiyle “hiper-farklılaşma” yüzeyi olarak virtüelliktir (Massumi, 2013, s. 124). Bu yüzeye dönüş, simgesel düzenin fallokratik kısılcacında eksik ve parçalanmış bir halde bulunan öznenin performatif özdeşliğinin nevrotik inkarı değildir. Yani organsız beden imgesel farklılaşmamış değil; virtüel farklanmanın imgesidir. Bu imgenin modeli ise şizofrene özgü arzu rejimi olacaktır.

Aslında Deleuze ve Guattari “eleştirel devrim olarak adlandırdığı” felsefi sıçrama için “aklın sentezlerinin meşru ve gayrimeşru kullanımlarını birbirlerinden ayırabilmek için anlayışa içkin (*immanence*) ölçütleri keşfetmeye niyet” eden Kant’a benzer bir şekilde arzunun içkin ölçütlerini bulmaya yönelmiştir (2014, s. 115). “Sentezlerin aşkın (*transcendant*) kullanımlarının geçersizliği”ni ilan eden, “ölçütlerin içkinliği”nin keşfine yönelmiş aşkınsal (*transcendantale*) bir bilinçdışı analizi olarak şizoanaliz (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 115) Kant’a zerk edilen neşeli bir Nietzsche gibidir. Psikanalizin arzu sentezlerini aşkın bir ölçüt olarak Ödipus çerçevesinde gayrimeşru kullanımları tatbik ettiren idealist bilinçdışı modeli bir “arzu metafiziği”dir. Buna karşı şizoanaliz, arzunun içkin ateizmine, yetimliğine ve göçebeliğine dayanan meşru-içkin kullanım ölçütlerinin etkin yaratımı olarak bir

arzu materyalizmidir. Arzu söz konusu olduğunda soru bir kullanım sorusu olarak organsız bedenın nasıl işlevselleştirildiğine dair sorudur. Ödipus her yerde tatbik edilmekte olan “dışlayıcı ve kısıtlayıcı” bir arzu kullanımınıdır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 117). Organsız beden olarak ayırıcı sentez, bilinçdışının gayrimeşru kullanımıyla figüratif bir anne ve babaya yatırım yapmaya başlayacaktır. Çünkü Ödipus, öznelliğin psiko-coğrafyası olan organsız beden üzerindeki ayırım noktalarının dışlayıcı tercihler üzerinden düzenlenişini getirmektedir. Deleuze ve Guattari için “birincil olarak adlandırılan bastırma”, bilinçdışının figüratif-olmayan akışını yerliyurtlulaştırarak libidinal yatırımı somut anne-baba-çocuk üçgeninin figüratifine indirgeyen Ödipus’un arzulama-makinelerinin yersizyurtsuzlaştırıcı etkisini durmaksızın geri püskürtecek şekilde organsız bedeni dışlayıcı bir kullanıma sabitlemesidir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 23-24). Ya anne ya baba ya da çocuk olunacak ve bu simgesel ilişki yeniden ve yeniden tatbik edilecektir. Anne-baba-çocuğa dair ödipal üçgen, bütün toplumsal ilişkilere tatbik edilen arzuya dair aşkın soyutlamadır. Organsız bedene kaydedilen anne-baba-çocuk bloğu, arzulama-makinelerinin yeni bağlantılar kurma potansiyelini yasaklar şeklinde ödipal figüratifin izin vermediği arzu akımlarını geçirmeyen bir set çeker. Organsız beden üzerindeki yeğnilikler sabitlenir. Toplumsal bastırmanın fail memuru babanın arzuya atfettiği çok-yönlü sapkınlık olarak Ödipus, organsız bedende kaynayan yeğnilikleri anne-baba-çocuğa ait bir ödipal üçgenle üst-kodlar, sabitler ve figüratifleştirir. Organsız beden, arzunun ödipal yani figüratif anne-baba-çocuğa dayalı yatırımını zorunlu kılan dışlayıcı-kısıtlayıcı bir kullanımı desteklemeye başlar. Bağlayıcı üretim sentezlerinin olumsuzlanmasıyla yani *Thanatos*’un *Eros*’a nefret beslemeye başlamasıyla birlikte üçüncü sentezin ürünü olan özne, arzu süreciyle arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini ters yüz eder. Sürecin sonunda üretilen ürün olarak özne süreci temellük edecektir. Aslında arzu sürecinin sonucu olarak artakalan bir kalıntı olan bu özne, arzu akımlarının içkin sebebi olduğuna inanacaktır. ““Öyleyse bu, ne idiye odur!” (Deleuze ve Guattari 2014a, s. 35). Bu durum, öznenin arzunun çeşitli sentezleri uyarınca yapılan şizo-tercihlerin sonucu olmasına rağmen bu sürecin failiymiş gibi belirlediği bir toplumsal öznelilik metafiziğini devreye sokar: “Ben ne idiysem oyum!” bu faşist yatırım geriye bir anlatı bırakır: kimlik. Önceleri yalnızca kayıt yüzeyi olan ayırıcı sentez üzerinde ayırım bölgeleri oluşturan dışlayıcı bir sentez öznenin kaynağı haline gelir. Bağlayıcı üretim sentezinin bu olumsuzlanması organsız bedenin yatay yaylasında delikler açmaya başlar. Yatay farklanmalar yerini dikey

özdeşleşmelere bırakır. Gösterenin aşkın dikey düzlemi organsız bedeninin yatayında üst-kodlayıcı darbelerle oyuklar açmak suretiyle arzunun akışkanlığını simgesel özdeşleşmelere ya da nevrotik çarpınırlara sebep olan bir kuyunun kapalı döngüsellikine düşürür. Toplumsal üretimin ihtiyaç duyduğu prototip ego-manyak özne üretilmektedir. Arzuya, içkin iktidar ilişkilerinde sürekli tatbik edilen fallokratik model, toplumun arzudan talep ettiği kısıtlayıcı kullanımı sanki arzunun kaçınılmaz özümüştü gibi sunar. Organsız beden otonom işlevinden koparılarak *sociusun* arzusuna sabitlenir. Bu süreçte toplumsal üretim ve arzulama-üretimi paralelleştirmiştir. Paranoyak öz-yatırım devresinde beliren “Ben” inancının altında arzunun canlı bir kaçış çizgisi arayan transversalitesini ifade eden “ve” bağlacındaki şizofrenik akımların önü daima kesilir ve beden *sociusu* sabuklamaya başlar: “Tanrı babadır, babamsa onun gölgesi, patronun kim olduğunu biliyorum o sizsiniz hakim bey, sizsiniz generalim...”. Ödipus, bedene toplumu sabuklatan paranoyak bir libidinal yatırım olarak toplumsal bir düzenleme ve soyut makinenin billurlaşmasıdır: “Birinci tekil şahıs sadece, soyut makinenin anonim üçüncü tekil şahsının başka bir yerde bir zamanlar söylemiş ve şüphesiz bir kez daha söyleyecek olduğunu tekrarlar” (Massumi, 2013, s. 52). Organsız bedeninin akışkan yaylasına ödipal surat bir kalıpla uygulanır. Akışkan sıvı gibi yayılan ve bağlantı kuran moleküler arzu akımları toplumsal temsillerin içinde katılaştır ve molarlaşır. Toplumsal üretimin önvarsayımı olan bir müteakbil bir varsayım şizo-partiküllerle kaynayan organsız bedeni üst-kodlar: “Öyleyse bu benim!”; arzu, “Ödipus’un bitimsiz, kasvetli keşfine” indirgenir ve yatırımı simgesel fallokrasinin ihtiyaç duyduğu şekilde figüratifleştirilir: “Öyleyse bu babam, öyleyse bu annem...” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 38). Bilinçdışının üreten fabrikaları, toplumsal bastırmanın geçerli kıldığı psişik bastırma vasıtasıyla toplumsal yeniden-üretimin ihtiyaç duyduğu bir dolaylayıcı temsil olarak ödipal tiyatro sahnesiyle üst-kodlanmıştır. Simgesel fallokratik ilişkinin kıskacındaki özne tüm arzu akımlarını emperyalistçe ele geçiren anne-baba-çocuk üçgeninin figüratif yatırım tarzını toplumsal yeniden-üretim olarak kendinde edimselleştirir. “Ödipus, arzulama-kaydının ayırıcı sentezlerine geçtiğinde, üçgenleşmenin biçimiyle içli dışlı belirli bir kısıtlayıcı ya da dışlayıcı kullanım idealini onlara dayatır: baba, anne veya çocuk olmak” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 115). Ve biz arzunun bu gayrimeşru kullanımını tarafından “öylesine şekillendirilmişizdir ki, başka bir kullanım olabileceğini güçlkle hayal ederiz” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 116). Bu kısıtlayıcı kullanım, her zaman için sonsuz arzu akımının çok-anlamlı ve çok-boyutlu

çeşitliliğini ikili-tekanlamlı bir kullanımla dışlayıcı tercihlere indirger. Bu ikili-tekanlamlılık, Ödipus'un izin verdiği iki seçim arasındadır: “simgesel farklılaşmalar ile imgesel farklılaşmamış” arasında beden ya nevrotiktir ya da normaldir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 166). Her halükarda ödipalleşmişsinizdir. Aslında bu ödipalleştirme psikanalitik mantığın her düzeyinde karşımıza çıkan paralojik hatalardan kaynaklanmaktadır. Ancak psikanalizin arzusunun kaçınılmaz doğasını değil; onun toplumsal süreçlerde bastırılışının eyleyicisi olarak Ödipus'u keşfettiğini düşünürsek bu hatalar yalnızca analitik yorumlamanın hataları değildir. Bu paralojizmler aynı zamanda gündelik hayata içrek fallokratik ilişkilerin yeniden-üretimini tertipleyen toplumsal bastırma süreçlerinin arzuyu gayrimeşru kullanımlarda kodlayan içkin sürekliliğini de ifşa eder.

3.4 Psikanalitik Paralojizmler: Anti-Yapısalcı Semiyotik Uğrak

Paralojizmlerin arasından ele alacağımız ilki, bilinçdışını özgün pragmatikinden koparan bir üst-kodlamanın temsilci doğasında karşımıza çıkar. Bu “yerinden etme” paralojizmidir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 172). Deleuze ve Guattarici semiyotiğin sabit anlamlandırma zincirlerini reddeden anti-yapısalcı eğiliminin büyük buluşu şudur: materyal akışların transversal farklanması (arzu) lehine kapalı temsiliyet özdeşliklerinin çözündürülmesi.

Ödipus, hadım-edilme ve suçun önselliği arzusunun hakikatini oluşturmaz. Ödipal temsil, arzuya belirli bir toplumsal yeniden-üretim için atfedilen sapkınlıktır. Yasaklama, arzusunun kökensel anlamda anneyle bir olmak ve babayı öldürmek arzusu olarak ensest olduğuna yönelik bir toplumsal üretim imgesine öznelliğin merkezi çekirdeğinde hakikat değeri kazandırmak için yola koyulur. “Zira olup biten şey, yasanın, arzuyu ya da "içgüdüleri" andıran kurgusal bir şeyi, kendi öznelerini bu kurguya uygun niyetleri olmuş olduğuna inandırmak için yasaklamasıdır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 172). “Bastırılan temsil” olarak ensest, üretim olarak arzuyu yerinden edip kendi temsilinde yerliyurtlulaştırarak onun materyalist doğasını ödipal imgelerle tahrip eder. Buradaki psikanalitik mantık hatası, bastırmanın ve yasaklamanın kendisinden bastırılan ve temsil edilenin doğasının çıkarılmış olmasıdır. Bu durum semiyotiği bir yorumlama pratiği olarak ele alan her türden yaklaşımda karşımıza çıktığı üzere bir diktatör gösterenin tüm gösterilenlerin doğasını verecek bir aşkın töz olarak temsil edilen şeyle özdeş varsayılmasına sebep

olur. Halbuki temsil eden yasaklama olarak ensest, arzuyu ödipal koordinatlarda düzenlemek, onu suçluluk olarak kodlamak için toplumsal üretimin ihtiyaç duyduğu “hileli imge”dir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 173). Yani Ödipus, toplumsal üretimin hilesiyle kendi kendinin içkin nedeni olan tözsel bir arzuya dönüştürülür. Halbuki arzu, kendi doğasının ensest arzusu olmasından dolayı değil; toplumsal bastırmanın kendi yeniden-üretimi için ödipalliğe ihtiyaç duymasından ötürü bastırılır. Ensest yasağı olarak bastırın temsil, atfedildiği temsil edilenin yersizyurtsuz arzu akımlarını Ödipus’a sabitlemek üzere yerinden eder. Aslında bastırın temsilci olarak ensest, arzuya atfettiği bu içgüdüyle ödipalleştirilmiş arzu yatırımlarını gerçek anlamda üretmeye başlar. Bastırmak, yerinden edilen arzunun ensest temsiliyle üst-kodlanmasını ve ödipal bir arzu olarak biçimlendirilmesini sağlar. Ödipus bir öz ya da hakikat sorunu değil; bir toplumsal üretim sorunudur. Yasa, verili toplumsal üretim biçimini yeniden-üretmek amacıyla arzuyu özü gereği ensest arzusu olduğuna inandırmak ve böylelikle libidinal yatırımı simgesel-molar Ödipus temsiline yani figüratif-simgesel rollere hapsedmek için bastırmaktadır. “Yasa bize şöyle söyler: annenle evlenmeyeceksin ve babanı öldürmeyeceksin. Ve biz uysal özneler kendi kendimize şöyle deriz: öyleyse benim istediğim buydu!” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 172). Deleuze ve Guattari’nin bu yaklaşımı psikişik bastırmanın normatif dayanaklarını darmadağın eder. Çünkü bastırın temsilden bastırılanın doğasına ulaşmak aslında bastırma süreçlerini haklılaştırmaktan başka bir şey değildir.

Deleuze ve Guattari’deki materyalist semiyotik izlek, despotik bir gösteren lehine bütün akımları gösterilenleştiren (köleleştiren) üst-kodlayıcı bir anlamlayıcı kodun analogik emperyalizmine karşı yürütülen bir kavgadır. Materyalist semiyotik için göstergeler asla anlamlandırma ve yorumlama içinde düşünülemez. Göstergeler, bir gösterenin gösterilenleri tepeden kodlamasıyla oluştuğu vakit söz konusu olan gayrimeşru aşkın bir kullanımla diktatör bir anlamlandırma rejiminin kurgulamasıdır. Göstergeler, dikey bir hareketle belirerek gösterilenleri kapan gösterenlerin metaforik işleminin sonucu değildir. Şeyleri, akımları, nesnelere gösterilen haline getiren bu üst-kodlama gayrimeşru bir kullanımdır. Gösteren üst-kodlayıp tüm akımları yerinde ederek gösterilene geçerlilik kazandırır. Yani gösterilen gösterenin “temsil ettiği veya belirttiği şey” değil; bastırıldığı şeydir. Deleuze ve Guattari için her bir gösterge anlamlandırma-öncesi tutarlılık düzleminin yatay seriyel uzayında karşılaşma

yaşayan iki farklı kuvvetin diyagramatik kesişimidir. Anlam ortaya çıkışını bir karşılaşma uzamında beliren olaya borçludur. Anlam diyagramatiktir, çünkü içsel dinamizmini korur ve bu dinamizm çok-anlamlılığa ve çok-boyutluluğa izin veren transversaliteden başka bir şey değildir. Materyalist bir toplumsal semiyotik pratiği için transversalite göstergelerin oluşumunu ifade eden diyagramatik işlevin kendisidir. Dolayısıyla anlam, çok-anlamlılık olarak içkin bir dinamizmden başka bir şey değildir. Ancak yapısalcı eğilimin söylemsel billurlaşma biçimlerinde karşımıza çıktığı şekliyle anlamın sabitliklere ihtiyacı olduğu varsayılır. Bu Deleuze ve Guattari için semiyotik transversalitenin gayrimeşru bir kullanımı olarak beliren toplumsal katmanlaşmaların verili biçimlenişini normatif bir düzeye taşımak ve haklılaştırmak anlamına gelir. Çünkü “ifade bileşenlerinin çokanlamlılığının bir tür semiyotik çöküş içinde yitimine yol açan gösteren emperyalizmi, bütün üretim tarzlarını ve bütün toplumsal oluşumları iktidar göstergeleriyle yetinmek zorunda bırakır” (Guattari, 2013, s. 30).

Dilbilimsel yapısalcı eğilim, anlamın ortaya çıkabilmesi için gösterenin üst-kodlayıcı işlemini kaçınılmaz bir gereklilik olarak sunar. Semiyotiği analogik ve metaforik bir bağlamda düşünen bu eğilim için gösterenlerin gösterilenlerle keyfi tekabül edişi oldukça kaygan bir şekilde anlamlandırmaya izin vermeyen, sabitlenemez bir anarşi içindedir. Böylesi bir göndergesel karmaşa içinde anlamın billurlaşması yalnızca ve yalnızca metaforik bir üst-kodlamayla akımları gösterilenleşirerek kapan bir diktatör gösterenin egemen anlamlandırma kodlarının tekrarı şeklinde analogik bir yayılımla (tatbik edici gösteren emperyalizmi) sabit göndersel zincirler oluşturmasına bağlıdır. Gösteren diktatörlüğünü ilan eden darbe olarak metaforik üst-kodlamayla bu sabitlenmenin yatay yayılımı olan analogik emperyalizm el ele gider. Bu soyutlama olarak aşkınlığın kendini içkinliğe yansıtması ve içkinliğin seriyel uzayını gösterene ait egemen anlamlandırma biçimlerinin tekrarlanması yoluyla emperyal bir şekilde ele geçirerek yeniden aşkınlığa çekilmesidir. Nihayetinde anlamın içsel çok-anlamlılığı ve transversalitesi gösterenin despotik dikeyinde sabit bir anlamlamanın çeperlerine hapsedilir. Sabit bir anlamın billurlaşması için gösteren üst-kodlamayı ön plana çıkaran böylesi bir yaklaşım verili toplumsal ve kültürel oluşumların tarih-ötesi gizli dilbilimsel kodlara ve sabit anlamlama referanslarına tabi olduğu yönünde oldukça normatif bir ön-kabulü de dayatmaktadır. Dünyayı, kültürü ya da toplumu yorumlamayla yüzeye çıkarılacak gizli bir gösterene indirgenecek şekilde kodlamak

suretiyle göstergeleri okunacak nesnelere indirgeyen bir anlama çabasına tekabül eden bu semiyotik çerçeve, Deleuze ve Guattari'nin tüm teorik mesaisi boyunca saldırganca eleştirdiği bir yaklaşımdır. Çünkü Deleuze ve Guattari bir materyalist semiyotik anlamakla değil; dönüştürmekle hemhal olacaktır. Deleuze ve Guattari'nin Karl Marx ve Friedrich Engels'e ait 11. tezin²⁶ semiyotik uğrağı olduğunu söylememiz mümkündür. Yani bu özü gereği militan bir materyalist-semiyotiktir. Deleuze ve Guattari için anlamlandırma-öncesinin akışkan tutarlılık düzlemine ödipal suratın kalıbını uygulayarak arzuyu hadım-etmenin peşindeki psikanalitik iktidar aygıtına karşı şizoanalitik bir militanlık organsız bedeni meşru kullanımlara davet etmektir. Ancak bu analiz, göstergelerin sabit anlamlandırma zincirleri dahilinde bir diktatör gösterenden kaynaklanıyormuş gibi görünmeye başladığını sorunsallaştırmayan savruk bir analiz değildir. Deleuze ve Guattari eserlerinde hiç kullanmamış olsa da aslında teorik militanlıkları tutarlılık düzlemini sabit anlamlara "raptiyeleyen kapitone noktaları"²⁷ etkin sökülme sürecini nasıl tertipleyebileceğimizden başka bir şeyle ilgilenmez. Lacan'da kapitone noktası fikri onun "*nom-du-père/non-du-père*" kavramında ayrı düşünülemez. Anlamı mümkün kılan ikili-tekanlamlaştırıcı dilbilimsel yapıyı işleten *Babanın adları*, hadım etmek suretiyle arzunun çok-anlamlılığını sabit bir göndergesel koordinata yerleştiren *Babanın Yasası*'yla aynı anda belirir. Öyleyse göstergelerin göndergesel kaosundaki çokluğu -Deleuze ve Guattari'nin lugatinde tutarlılık düzlemi!- sabit anlamlandırma kodlarına "raptiyeleyen" kapitone noktalarından bahsetmek diktatör gösteren olarak sabit anlamlandırma referansı olan fallustan bahsetmek anlamına gelecektir. Tutarlılık düzleminin akışkan yaylasında ya da organsız bedenin çölünde delikler açan ve yatay oluş süreçlerini dikey özdeşleşme formlarına dönüştüren fallus yalnızca hadım-etmez; tam da hadım-edilmenin çok-anlamlılığı eksikliğe bağlaması

²⁶ Marx ve Engels'in "*Alman İdeolojisi*" eserinde öne sürdüğü tezlerden belki de en önemlisi olan 11. tez şöyledir: "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar, aslolan onu değiştirmektir" (2013, s. 17). Burada gerçekleştirdiğimiz şerh, Marx ve Engels'in teoride geçerlilik kazandırdığı materyalist dönüşümün ardında bir başka ikili olan Deleuze ve Guattari'nin semiyotik alanına aynı devrimi uygulayarak ikinci bir materyalist dönüşüm tertiplemiştir.

²⁷ "Gösteren ve gösterilen, "gösterme" edimine direnen bir çizgiyle ayrılmış iki farklı düzendir. Gösteren daima "yüzergezer"dir. Bunun en basit örneği, "ben", "sen" ve "o" gösterenlerinin asla aynı gösterilenlere tekabül etmemesidir ... Oysa anlaşabilmek için belirli söylemler içinde gösterenleri sabitlemek, belirli gösterilenlere, tabir caizse, raptiyelemek gerekir. Bu "raptiyeleme" işlemi, dilsel yapının yüzeyinde tıpkı kapitone edilen bir yorganda, kanepede (ya da psikanalitik referansla bir "divanda") olduğu gibi belirli çöküntü noktaları, sabitlik anları oluşturur" (Zizek, 2010, s. 230). Yapısalcı geleneğin için "anlam" yalnızca böylesi bir referans noktasıyla mümkün olabilir. "Lacan yapısalcı geleneği izleyerek, bu noktalara *points de capiton*, kapitone noktaları adını verir" (Zizek, 2010, s. 230)

yoluyla sabit bir bütünlüğün sürekli yeniden organize oluşuna izin verir. Çünkü eksiklik, bir simgesel bütünlüğün sürekli yeniden tesis edilmesi için gerekli sebebi oluşturur. Bu bütünlük, bazen bir organizma bazen “vatan düşmanları”na karşı milli beraberlik, bazen de oldukça nahif bir birliktelik duygusu oluşturan kimliksel aidiyetle belirlemektedir. Fallus bizi Deleuze ve Guattari’nin “dışdeğerbiçim” olarak adlandırdıkları bir diğer psikanalitik paralojizme götürecektir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 166).

Deleuze ve Guattari için bilinçdışının birinci pasif sentezi olan bağlayıcı üretim sentezinin gayrimeşru kullanımına tekabül eden bu paralojizm, tüm kısmi nesnelere fallus koordinatlarına bağlar. Arzulama-makineleri olarak kısmi nesnelere “sökülebilir”dir; bu onların sürekli olarak yeni bağlantılar için verili yeryurtlardan yersizyurtsuzlaşma kudretine işaret eder. Penis de böylesi bir kısmi nesnedir. Ancak psikanalitik okuma onu her türden bağlantı tarzından tam olarak söker. Önceleri yalnızca bir başka kısmi nesne olarak kendi karar-verilemezliğine sahip olan penis (penetrasyon, ereksiyon, mastürbasyon, işemek, iltihaplanmak vb..) yerinden sökülerek bedenın sonsuz erojenliğini kendine bağlayacak sökülmüş bir simgesel tam nesneye dönüşür. Psikanalizin her kısmi nesneyi diktatör gösteren olarak tam nesne statüsüne yükseltilmiş penise yani fallusa bağlayan ve arzulama-makinelerinin çok-anıamlı bağlantılarını fallokratik rekabetin tektipleştirici koordinatlarına indirgeyen bu paralojizmi, hadım-edilmeyi kaçınılmaz bir hakikate kavuşturmayı hedefler. Önceleri kaotik ve sonsuz bir transversallığe sahip olan kısmi nesnelere (sabitlenemez göndergesellik) fallusun hadım-edici tehditkarlığı altında özdeşlik koşullarına (sabit anlamlama) kavuşur. Artık her olanaklı bağlantı kümesi fallus iktidarının içkinleşmiş göndergeselliğine özgü bir başka koordinat şeklinde karşımıza çıkar. Kadınlar kökensel eksiklikleri olduğu için fallusa duydukları hasetle, erkeklerse hadım-edilmediklerini ispatlamaya çalışan nafile bir uğraşla fallusa tabi olmuştur. Ancak fallus kimsenin sahip olamadığı simgesel tam nesnedir. Bu sebepten fallokratik rekabetin öznesinin kadın ya da erkek olması fark etmez. Fallus’un altında gösteren rejimlerinin ikili-tekanlı doğası oldukça sarıhleşir; kadın ya da erkek olsun bir cinsiyette ifade edilen şey her halükarda fallustur. Bu noktada Deleuze ve Guattari’nin cinsel farklılık üzerine geliştirdiği son derece özgün refleksiyon için parantez açılabilir. İkili için hadım-edici fallusun geçerlilik kazandırdığı cinsel fark, *cinsiyetin antropomorfik temsilidir* (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 423).

Antropomorfik temsil olarak adlandırdıkları şey, “hem iki cinsiyet olduğuna dair fikir, hem de sadece bir tane” (erkek) “olduğuna dair fikirdir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 423). Arzu, ne biyolojizme ne de kültüralizme indirgenemez bir çoklu kuvvet olduğundan Deleuze ve Guattari için mevcut cinsiyetler arasındaki farklılık, özneliğin kuruluşunda bulunan özsel kategorilere tekabül edemez. Yani bedenler cinsiyetsizdir; bu tespit bedenlerin cinsiyetlendirilmiş olduklarını yalınlaştırır. Arzu, antropomorfik temsile sığmaz bir çoklu bağlantılar alanına kayıtlı olduğu için beden sayısız cinsiyete sahip olması anlamında cinsiyetsizdir. Herhangi bir molar kategoriye mutlak bir özdeşlik içinde uyumlu olan bir beden bulmak imkansızdır. İkilinin ifadesiyle “her yerde mikroskopik bir transseksüellik vardır ki, kadınların erkekler kadar erkek içermesi” ya da “erkeklerin birçok kadın içermesi” tesadüf değildir. (2014, s. 425). Bir beden antropomorfik cinsiyetin istatistiki birikime ne kadar riayet etse de arzunun mikro-erotizmi molar özdeşliğin dışına çıkma eğilimindedir. Deleuze’ün belirttiği gibi “her zaman, biraz” [Marcel] “Proust’ta olduğu gibi, entegre olmuş sekslerin altında moleküler bir cinsellik fokurdar ve kaynar” (2013a, s. 95). Fallusun egemenliğinin onaylanması anlamına gelen antropomorfik cinsiyet temsili, bağlayıcı üretimin erotizmiyle kaynayan ve fokurdayan bu moleküler cinselliğin bastırılışıyla mümkün olur. Erkek ve kadın gibi kategoriler, Deleuze ve Guattari için “hiç kimseye (*Personne*) tekabül” eden “boş kategorilerdir” (Massumi, 2013, s. 125). Antropomorfik temsilde fark yalnızca dışlayıcı ve ikili-tekanlamlaştırıcı bir şekilde işler. Erkek “karşısında, bireylerin yargılanacağı ve hiyerarşi içinde değerlendirileceği, toplumsal olarak tesis edilmiş insanlık ölçütüdür” (Massumi, 2013, s. 125). Bu noktada bir “alt-standart” olarak karşımıza çıkan kadın, yalnızca erkeğe “karşısında üstünlük sağlayacak bir şey veren yardımcı öğedir, öyle ki onun karşısında her daim Aynı kalabilsin” (Massumi, 2013, s. 125). Deleuze ve Guattari için antropomorfik cinsiyet temsiline kalındığı müddetçe kültürel cinsiyetlendirme mekanizmalarının dışında bir cinsel devrim atılımı gerçekleştirmek mümkün değildir. Anlaşılacağı üzere Deleuze ve Guattari’nin feminizmle ilişkisi biraz ihtilafli olmuştur. “Standart Erkek-biçimi” ve ona bir alt-standart atfeden kadın kimliği “oluş-karşıtlığının kişileşmesidir. Molarlık, doğası gereği oluşun-feshidir” (Massumi, 2013, s. 130). Oluşu cinsiyet düzleminde düşünecek olursak bu sürecin cinsiyetin molar temsilini yıkan moleküler arzulama-makinelerinin bağlayıcı sentez uyarınca geliştirdiği mikro-erotizmin olumlanmasında saklı olduğunu anlamamız mümkündür. Cinsiyetlendirme mekanizmalarından kopuş

gerçekleştirmek yalnızca bu oluşlarla mümkündür. Oluşlar, arzulama-makinelerini bağlayıcı üretime dair entegrasyonlara açık tutan ve bedenini yeğinliğini sabitlemeyen onu mümkün bir dışarıya açan insani organlaşmayı bozma süreciyle yani organsız bedenin diriltici ölümlerle dolu erotizmini olumlamakla mümkündür. Deleuze ve Guattari bu sürece “insani-olmayan cinsiyet”lerin keşfi diyecektir (2014, s. 425). İnsani-olmayan cinsiyetler, arzuya içkin çokluk bloklarında saklı “ne bir, ne de hatta iki, ama n” adet “cinsiyettir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 425). Çünkü “sevişmek ne sadece bir, ne de sadece iki olmaktır, ama yüz bin olmaktır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 425). Deleuze ve Guattari, yüz bin oluncaya dek yeğinleşmeye dayanan bu moleküler oluşların öncelikle bir “kadın-oluş”la başladığını savlar (2005, s. 279). Bu kadın “olmak” değildir. Tıpkı erkekler gibi kadınların da kendilerine özgü tekil bir kadın-oluş diyagramı çizmesi gerekir. Her ne kadar Deleuze ve Guattari’nin feminizmle ilişkisi tartışmalı olsa da Goodchild’ın belirttiği gibi bazı ilişkiler saptamak mümkündür. Luce Irigaray’ın cinsellik açısından “belirttiği ilk farklılık, erkek cinselliğinin tek bir organda, peniste merkezlenmesine karşın, dişi cinselliğinin tek bir karşılığı olmamasıdır” (Goodchild, 2005, s. 219). Irigaray’ın kadına bir öz atfettiği eleştirisi yapılabilir²⁸. Ancak bizi bu tartışma için bağlayan şey getirdiği ayrımın, Deleuze ve Guattari’nin diktatör fallusun belirleniminden sıyrılan arzulama-makinelerinin insani-olmayan cinsiyetleri keşfetmesiyle ilişkilendirdikleri kadın-oluş sürecinin işaret ettiği bütünüyle yeğin bir bedenle olan benzerliğidir. Kadın-oluş, arzulama-makinelerinin kısmiliğini ve yeğinliğini tam nesne statüsüne yükseltilmiş fallus altında bütünsel kılmayan ya da soğurmayan bir bedene gönderme yapar. Deleuze ve Guattari için etkin bir cinsiyetsizleşme politikasıyla keşfedilecek sayısız insani-olmayan cinsiyete dair bir politikanın hedefi, “sınıf politikasının sonu olarak sınıfın (kapitalizmin altındaki molar iş organizasyonunun) paramparça edilmesi gibi” cinsiyetin molar organizasyonunu yıkmak ve dağıtmaktır (Massumi, 2013, s. 129).

Dışdeğerbiçim paralojizmiyle birlikte arzulama-makinelerine ait her bir rezonansı kendi aşkın iktidarının özdeşliği şeklinde kodlayan fallus yegane düzey olarak belirir. Aslında bu süreç arzulama-makinelerinin gayrimeşru kullanımı (falokratik yatırım) yoluyla arzunun içkin fark olarak sürekli bölünebilir ve çoğalabilir karakterini kaba-

²⁸ Irigaray’ın konu hakkında daha ayrıntılı görüşleri için bkz: “*This Sex Which Is Not One*” (Irigaray, 1985, s. 25-6).

simgesel özdeşliklerin konturlarıyla kapatır. Toplumsal bir bedenin ya da faşizan bir birlik fantezisinin oluşum süreci, dışdeğerbiçim paralojizminin ifade ettiği süreçten farksızdır. Sağcı Amerikan bilimkurgusunun bir alt dalı olarak tanımlayabileceğimiz “uzaylı istilası” temalı filmler, akımlara referans olan kapitone noktası olarak fallusun bütünselleştirici sürecini açıklar nitelikte senaryolara sahiptir. Kökensel başka ve mutlak yabancı olarak uzaylıların dünyayı istilasıyla (hadım-edici fallusun ortaya çıkışı) birlikte ortaya çıkan kapitone noktası dünyadaki her türden verili çatışma ve farklılığı anlamsızlaştırır. Önceleri bir tutarlılık düzlemindeki bağlayıcı üretim potansiyelinin sonsuz göndergesel kaosu, şimdi sabit bir gösteren zinciri oluşturacak şekilde bağlayıcı üretimi tek yönlü bütünselleştiren fallusun simgesel özdeşliğinde birörnekleştirilir. Bu filmlerde görmeye alışık olduğumuz toplumsal tipleri şöyle sıralayabiliriz. Topluma inancını yitirmiş polis memurları, askeriye kurumunun ciddiyetini kavrayamamış lakayt erler, mağrur generaller, kişisel çıkarlarını dostluğun önüne koyan beyaz yakalılar, tüm gün boyunca siber-uzay düzenlemesinde yerliyurtlulaşan hackerlar, insanlığa inancını kaybetmiş idealist bilim adamları ve güzel genç kadınlar, topluma karşı sorumluluğunu unutmuş nihilistik jön erkekler, kendini alkole vermiş gaziler vb. . Gişedeki yüksek başarı oranlarından dolayı her sene artan bu tür filmleri düşünürsek söz konusu tipolojileri artırmak mümkündür. Her biri topluma dair spesifik bir arzulama-üretimini ifade eden tüm bu tipolojilerin birbirinden ayrık ve yer yer birbiriyle yoğun bir çatışma içinde bulunan arzuları filmin açılış sahnesinden itibaren yüksek klişelerle birlikte seyirciye belletilir. Ardından mutlak başka olarak hadım-edici uzaylı ırkının ortaya çıkışıyla oluşan kapitone noktası bütün bu ayrık arzu akışlarını birleşmenin aciliyeti altında üst-kimlikli bir birlik duygusuna tercüme edecektir. Başta birbiriyle ayrık, çatışma halinde ve farklılık içinde olan her bir arzu akımı uzaylı istilasının başlangıcıyla birlikte bir özdeşliğin (Dünya insanlarıdır!) konturları dahilinde birleştirilir. Bu filmler çoğu zaman ortak bir kimlik olarak “Dünyalı” kimliğinin doğuşuna sebep olan bir birleşmeyi gündeme getirmektedir. Bir kapitone noktası oluşturan uzaylılar toplumsalı katetmekte olan bir karmaşa içindeki tüm arzulama-üretimlerini zorunlu bir şekilde Dünyalı kimliğinin ivediliği altında birleştirecektir. Hadım-edici tehdit olarak uzaylıların varlığı karşısında kendi birlik oluşunu (fallus arzusu) sergilemek bir zorunluluğa dönüşür; çünkü “insanlık” hadım-edilmektedir. Burada ilginç olan “Dünyalı” gibi bir kimlikli oluşumun uzaylı ırkının tehditkar belirişi öncesinde var olmamasına rağmen istiladan ötürü sanki kökenselmişçesine

gerçek bir hal almasıdır. Dolayısıyla bu süreç, yerinde-etme paralojizminde olduğu gibi yasaklayan temsil olarak ensest tabusunun arzuyu yerinden edip onun başından itibaren ödipal arzu olduğu yönünde bilinçdışını kodlamasına benzer. Yani tıpkı istilanın başlamasıyla birlikte Dünyalı kimliğinin ortaya çıkışında gerçekleştiği gibi bastırmanın gerçekleşmesiyle birlikte arzu da ödipal arzuya dönüşmektedir. Zaten söz konusu filmlerin klasik ideolojik mesajı toplumsal sağduyuya çağırarak şekilde insanları birlik olmaya davet eden gayrimeşru bir arzu yatırımıdır. Bu mesaj, Amerika'ya düşman diğer ülkelerin (Rusya ve Çin) uzaylılara teslim olması ya da istihbarat paylaşmayarak istilaya göz yumması gibi propagandacı gönderimlerle Amerika kimliğinin uzaylılara karşı dünyanın tek umudu ve insanlığın yegane üst-kimliği olarak pekiştirilmesine doğru ilerler. Dolayısıyla hadım-edici fallusla birlikte bütünselleştirici bir referans noktasının ortaya çıktığı bu kapitone anı, hadım-edilmenin inkarı olarak dolaylı bir şekilde yeni bir fallokratik bütünleşmeye ve hiyerarşiye sebep olur. Dünya insanlığıdır; ama daha çok bu simgesel özdeşliği sonuna dek götüren Amerika'nın gibidir. Özetle dışdeğerbiçim paralojizmi tabi-grupların oluşum sürecinde karşımıza çıkan bağlayıcı üretim sentezinin geyrimeşru kullanımına ışık tutmaktadır. Bu gruplar kökensel düşman olduklarını iddia ettikleri mutlak yabancı figürlerine (Adolf Hitler Almanya'sında Yahudiler) karşı kendi sözde mutlak özdeşliklerini tesis eden yani dışa-kapalı kimliklerin aidiyet duygusunu pekiştiren bir birleştirici arzu yatırımında bulunurlar. Molar arzu yatırımlarının paranoyak doğası, aryan ırkın kanındaki saflığı "kirletecek" mutlak başkanın tehditkar varlığı karşısında Alman kimliğinin konsolidasyonunu gerçekleştirir. Gösterenin bedenselleşmiş hali olarak Hitler'in kişiliğine yapılan bir arzu yatırımıyla diğer bir deyişle fallusa yapılan libidinal yatırımla molar bir örgütlenme olarak tabi-gruplar ortaya çıkmaktadır. Arzunun içkin kolektifliği olarak arzulama-makinelerinin her biri birbiriyle bağlantılı çoklu sahasından koparılan arzu fallokratik simgesel koordinatın ihtiyaç duyduğu faşizan-molar yatırımlara indirgenerek kimliksel özdeşleşme süreçlerine dönüşür. Bu bizi bir diğer paralojizm olan "çifte kısıkaç" paralojizmine götürür; özdeşleşmeler her zaman için kısıtlayıcı bir temsilin dışlayıcı ayrımlarının arzuyu kıskaçına aldığı bir ikili-tekanlamlılığı öngörmektedir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 122). Yani ya aryan ırkın üyesi safkan bir Alman, Partiye bağlı bir Nazi olarak yaşayacak ya da Hitler düşmanı bir Yahudi olarak öleceğizdir.

“Çifte kısıkaç” paralojizmi tıpkı yayla kavramında olduğu gibi Gregory Bateson’dan devşirdikleri bir kavramdır. Deleuze Guattari’nin yorumuyla Bateson bu kavramı birbiriyle “çelişen iki tür mesajın eşzamanlı iletimi” olarak tanımlar; “örneğin oğluna şunu söyleyen babada: hadi bakalım beni eleştir, yine de hiçbir etkili eleştirinin, en azından belirli bir tür eleştirinin hoş karşılanmayacağı ima edil”mektedir (2014, s. 122). Çifte kısıkaç, düşünceyi aynı olumsuzluğu ifade eden bir çıkış ve varış noktasının ikili cenderesine tabi tutan, çoklukları dışlayıcı, ikili-tekanlamlı bir tercihin kapalı döngüsellığı içinde birörnekleştiren bir etkidir. Psikanalizde bu çifte kısıkaç çıkış ve varış noktasına göre farklı anlamlar arz eden Ödipus’tur. Ya bir nevrotik krizin dipsiz kuyusunda hastalık göstereni olarak ya da simgesel içselleştirmenin normalleştirici etkisinde bir sağlık göstereni Ödipus karşımıza çıkar. Yani “her şartta ödipalleştiriliriz: bir kriz olarak Ödipus'a sahip değilsek, bir yapı olarak ona sahip oluruz” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 125). Şizo arzusunun bu ikili aldatmacasına tahammül edemez; organsız bedenini bu ikili kısıkaçtan kurtarmak adına sürekli bir çıkış, bir kaçış çizgisi arar.

... "çifte kısıkaç," Ödipus'un bütününden başka bir şey değildir. Ödipus'un işte bu anlamda bir dizi, veya iki kutup arasındaki bir salınım olarak sunulması gerekir: nevrotik özdeşleşme ve normalleştirici olduğu söylenen içselleştirme. Her iki tarafta bulunan da Ödipus'tur; çifte çıkmaz. Ve eğer şizo burada bir vaka olarak üretilmişse, normalliğin de en az nevroz kadar çıkışsız olduğu, ve çözümün de en az sorun kadar tıkanmış olduğu bu çifte yoldan kurtulabilmenin tek vasıtası bu olduğu içindir: bu yüzden kendisini organsız bedene kapatır. (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 122)

Şizo, kapitone noktalarının bedenini sürekli raptiyelediği “gösteren duvarı”²⁹ nda bir kaçış çizgisi aramakta; hem çıkış hem de varış noktası olarak Ödipus’un ikili kıskacında çırpınmaktadır. Ancak toplumsalın ödipal tatbik-etme teknikleri her zaman için yeni yeryurtlar yani akışkan arzusunun önünü tıkayacak yeni hapishaneler inşa eder. Nevrotikler için aile yeryurdu, sapkınlar için bir kısmi nesneye dönük obsesyonla yapay yeryurtlar, psikotikler içinse tımarhane yeryurdu hazır beklemektedir. Tüm bu yeryurtlar, arzusunun farkın dışlayıcı kullanımını reddedeceği muhtemel kaçış çizgilerine yönelme ihtimali karşı kategorik polislik görevini

²⁹ Deleuze ve Guattari “gösteren duvarı” temasını, şizofreni sürecinin bir duvarın aşılması olarak, bir “atılım” şeklinde ele alan anti-psikiyatri ekolünün ünlü temsilcisi Robert David Laing’den etkilenecek oluşturmuştur. Laing’in bu yaklaşımı için bkz: “*The Politics of Experience and the Bird of Paradise*” (1990). Ancak Deleuze ve Guattari için bu duvar aynı zamanda bir semiyotik kapanma anlamı taşıyan anlamlandırmanın ve yaşamın üstündeki mutlak sınırlandırmanın ifadesi olacaktır. Şizofreni ise gösteren duvarını yerle yeksan eden politik-pragmatik sürecin kendisi olarak anlaşılmalıdır.

üstlenir. Şizodan yükselen üretim akımlarını her seferinde ödipal-tatbik etme teknikleriyle yerliyurtlulaştıran bu kategorik polislik işlemi, şizoyu bir daha asla üretmemeye itebilir. Her seferinde yeni kaçış çizgileri oluşturmak için organsız beden çölüne inen ve üretimle yükselen şizo, bu kez organsız beden çölüne kapanmak üzere iner. Tımarhanelere uygun şizofrenler üreten koca bir sistemde şizo, organsız beden çölüne kapanır. Çünkü 0'ın aynı zamanda yutan eleman olduğu unutulmamalıdır. Artık organsız beden 0 derecesine inip üretim-karşıtlığıyla birleşen bu katatonik bedende “gözler yumulu, burun delikleri kapalı, kulaklar tıkalı” olacaktır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 62). Bu katatoni, organsız beden psikanalistlerin iddia ettiği gibi bir imgesel farklılaşmamışlık noktası olduğunu kanıtlıyor değildir. Tam aksine katatoninin sebebi, şizonun her üretiminde imgesel/simgesel çifte kısıpını devreye sokarak organsız beden dışlayıcı bir kullanımını dayatan toplumsal üretimin arzulanma-üretimini kodlayan psişik bastırma süreçleridir. Organsız beden, anneyle kurulan dürtüsel ilişkinin dünyası olarak “imgesel farklılaşmamışlık” noktası olarak kavramsallaştırılan ödipallik-öncesi bir dünyaya dönüş değildir. Her seferinde organsız bedeni, psikanalizin “parçalı beden”i şeklinde hadım-edilmenin gerçekliğine yönelmiş bir inkar olarak ele alan yanlış anlamalara rastlamak mümkündür (Massumi, 2013, s. 123). Organsız bedeni, bebeğin parçalı bedenine bir dönüş, ödipallik-öncesinin basit bir romantizmi olarak ele alan yanlış anlama devreye girer. Her akım tarzını ödipal gösterene görece ele almaktan kaynaklanan bu yanlış anlaşılmaya karşı organsız beden, bir imgesel bebek dünyasının farklılaşmamışlığını değil; potansiyel bir hiper-farklılaşma yüzeyini (virtüel) ifade eder. Organsız beden, imgesel/simgesel, farklılaşmamışlık/özdeşlik, fallus/hadım edilme gibi psikanalitik şemalara oturtulamaz. Organsız beden, içsel fark olarak virtüelliğe açılan bir kapıdır. “Farkın ikili sistemlerinin sonunu talep etmek, farklılaşmamışlığı ya da aynılığı talep etmek değildir.” (Massumi, 2013, s. 130.). Organsız bedene dönüş, bedene molar biçimlenişler dayatan her türden özdeşlik mekanizmasına karşı potansiyel bir hiper-farklılaşmanın yani sonsuz virtüel-edimsel devresini bir açıklıkla yeniden tesis edebilme olanağının olumlanmasından başka bir şey değildir. Lacancı psikanalizin öznenin kurucu yarılmağına yaptığı vurgu da yine aynı çifte kısıpın imgesel farklılaşmamışlık noktasını bir tehdit unsuru olarak kullanmasından ibarettir. Bu yarılma, her zaman için kendilik ve başkalık arasındaki yarığı bir simgesel yapılandırıcı unsur olarak fallusla birleştiren bir üçgen oluşturur. Kimlik öncesinin

virtüel deryasındaki çokluk olarak arzu akımları bu yarıma şemasında yine kendilik ve yabancılaşma arasındaki klasik ayırımına indirgenmiş olur. Halbuki bir yarıma var ise bu şizoanaliz için bir kendilikle başkalık arasındaki yarı değil, yeğlilikli beden çokluk olarak arzu akımlarında ifade bulan “sonsuz” şizofrenik patikanın, yani sonsuz farklandırıcı vektörün hiper-farklaşma yüzeyinde bıraktığı sonsuz fark çizgisinin (organsız bedenin göçebe kullanımı) arasındadır. Psikanaliz kendilik/ötekilik, imgesel/simgesel, doğa/kültür gösteren/gösterilen gibi yapay ayırımların oluşturduğu bir arzu metafiziğidir. Her zaman için farkın ikili sistemlerini talep ederek onları çağırmakta ve bu ikiliklerin ifade ettiği bir eksikliği yine kendisi de eksikliğin ifadesi olan bir yerinden yoksun ikame olarak fallus etrafında “imkansız” simgesel özdeşlikler içinde perçinlemektir. Şizo, çifte kısaç olarak farkın dışlayıcı ayırıcı sentezinden ötürü yani “daha fazla tahammül edemediği ödipalleştirme yüzünden hastadır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 189). Hem sağlık göstereni hem de hastalık göstereni olarak Ödipus arzusunun mutlak referansı kılınmıştır. “Ya Ödipus ile özdeşleşerek bir kriz olarak onun ıstırabını çekersiniz, ya da onu bir yapı olarak kabul eder ve içsel bir çatışma olarak içselleştirirsiniz” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 106-107). Bu dışlayıcı zorlama bizi üçüncü pasif sentezin gayrimeşru kullanımı olarak “tatbik-etme” paralojizmine götürür.

“Tatbik etme” paralojizminin eleştirisi, Deleuze ve Guattari için bir kurum olarak ailenin kapitalistik gündelik iktidar ilişkilerinin ihtiyaç duyduğu bir yeniden-üretim şebekesi olarak psikanalizin savladığı gibi dolaylayıcı ve önsel bir mikrokozmos değil; dolaysız toplumsal bastırmanın faili olduğunu ortaya çıkarır. Yani aile özü gereği ödipal olduğu iddia edilen arzusunun bastırılması sonucu kişinin bütün bir ömrünü kapsayan kökensel hınç noktası ve kaçınılmaz nevroitik kriz matrisi olarak işlemez. Aksine aile, arzusunun bağlayıcı sentezlerinin transversalitesini (ve, ve, ve sonra) ve figüratif-olmayan toplumsal arzu yatırımlarının kolektifliğini kapalı temsiller içinde figüratif yatırımlar olarak simgesel özdeşleşmelere hapseder. Bu aile kurumunun kapitalist burjuva toplumlardaki gündelik işlevidir. Şizoanaliz için can alıcı olan ayırım, ailenin arzusunun öncelikli yatırım noktası ya da birincil nesnesi değil; toplumun ideolojik eyleyicisi olduğunu kavramaktır. Yani ensest arzusunun bastırılış merkezi olarak aileden bahsedilemez. Aile, arzuyu ödipal üçgen matrisine yatırım yapacak şekilde düzenlemesi gereken toplumsal üretimin ihtiyaç duyduğu fail-kurumdur. Şizoanaliz tarihsel materyalist izleğini koruyan bir analiz olduğu için aile

modelini bastırmanın mutlak nedeni olarak kültüre aşkın kılmaz. Aile, tarihsel olumsuzluklara bağlı olarak ortaya çıkan bir toplumsal üretim biçiminin gereksindiği şekilde arzuyu kodlayan fail kurumudur. Arzu kendinde-kolektif bir yatırım olarak aile kurumunun dolayımı olmaksızın topluma bağlıdır. Aile kurumu, arzunun öncelikli nesnesi olan bir mikrokozmos değil; toplumsal üretimin yeniden-üretimini sağlayan memur kurumudur. “Aile kapalı bir mikrokozmos değildir, öyle temsil edilse ya da kendini öyle temsil etse bile. Dolaysız bir şekilde toplumsal sahaya açıktır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 119). Öyleyse aile, toplumsal üretimden kopuk olmayan tam olarak toplumsal üretimin ihtiyaç duyduğu şekilde arzuyu ödipalleştiren bir toplumsal tatbik etme işlevidir. Ödipus, arzunun kaçınılmaz hakikati değil; bir tatbik etmenin ürünüdür. “Ödipus bir tatbik etme, aileye yetkilendirilmiş bir eyleyicidir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 183). Eğer arzu görünürde hep anne-baba-çocuk üçgenine yatırım yapıyorsa bunun sebebi kökensel olarak ensest arzusu olmasından ötürü bastırılması değildir. Arzunun ödipal bir şekilde karşımıza çıkması, figüratif-olmayan kendinde-kolektif arzu akımlarının toplumsal bir organ olan aile kurumunun içkin tatbik etme süreçleriyle figüratif özdeşleşme süreçlerine indirgenmesindedir. Bilinçdışı kendinde-kolektif bir saha olarak toplumsala açıktır. Arzu kaçınılmaz bir şekilde aile kurumunun ödipal üçgenine yönelmez. “Çocuk-bilinçdışının sadece baba-anneden haberdar olduğunu, ve babanın, babanın babası olmayan bir patronu olduğunu, veya dahası, babasının, baba olmayan patron olduğunu "kendi tarzıyla" bilmediğini düşünmek ne tuhaf türden bir hatadır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 147). Aile arzu akımlarının kolektif ve üretken doğasını figüratif özdeşleşmeler oyununa davet ederek ayırıcı kayıt sentezine kalıcı bir şekilde kendini kaydettiğinde bile “asla” toplumdan “özerk bir figür anlamında bir mikrokozmos değildir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 147). Aile, her zaman için toplum tarafından yerinden edilen, bir merkeze sahip olmayan ödipal tetikleyici kurumdur. Çocuklar “babanın vergi tahsildarı tarafından düzülüşünün, egonun ise bir beyaz tarafından dövüldüğünün” farkındadır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 146)

Her zaman Amerikalı bir amca, yozlaşan bir erkek kardeş, bir askerle kaçan teyze, işsiz, iflas etmiş veya kaza kurbanı bir kuzen, anarşist bir büyükbaba, hastanede yatan çıldırmış ya da bunak bir büyükanne vardır. Aile, kendi kesilmelerinin nedeni değildir. Aileler, ailevi olmayan kesilmelerle kesilirler: Komün, Dreyfus olayı, din ve ateizm, İspanyol iç savaşı, faşizmin yükselişi, Stalinizm, Viet-Nam savaşı, Mayıs 68 tüm bunlar,

ebedi Ödipus'tan daha etkili bilinçdışı kompleksleri şekillendirir... (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 148)

Aile, toplumsal bastırma süreçlerinin libidoya içkin sürekli yeniden-üretimini sağlayacak şekilde arzuyu figüratif anne-baba-çocuk yatırımlarına indirger. Kapitalist toplumlarda zevahirde özerk bir kurum olarak sunulan aile kurumu, arzunun her türden toplumsal koşulda belirli bir simgesel ödipal yatırım olarak yeniden-üretilebilmesi için birleştirici sentezin gayrimeşru kullanımı tertiplemektedir. Ödipus, aile kurumunun içkin tatbik etme süreçlerinde üretilen ve arzulama-makinelerini sakatlayan bir gayrimeşru kullanım temsili olarak verili toplumsal ilişkilerde gerçekten yeniden-üretilir. Yani Deleuze ve Guattari psikanalizin Ödipus'u keşfettiğini ima etmemektedir; onlar toplumsal tatbik etmenin faili olarak aile kurumu tarafından damgalanan bilinçdışının zaten ödipalleştirilmiş olduğunu ifade eder. "Psikanalizin öznelere bütünüyle ödipalleşmiş halde gelirler, bunu talep ederler, bir kez daha talep ederler..." (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 182). Psikanalist sadece bir kriz içinde olan ödipal özneye yeniden kökensel özdeşleşme biçimini hatırlatarak kapitalist gündelik ilişkilerin yeniden-üretimini ihtiyaç duyduğu fallokratik üçgeni bilinçdışına perçinler: "öyleyse o senin babandı, böyleyse o senin annendi" (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 153). Aile kurumunun içkin tatbik etme silsilesiyle üretilen Ödipus "paranoyak türde bir toplumsal yatırım"ın sonucu olarak ortaya çıkar (Deleuze ve Guattari, 2014, s.401). Çünkü devletin "baskı aygıtları içinde cisimleşmeden önce, libidonun içinde işle"mesi gerekir (Guattari, 2013, s. 147). Fallusun aşkın simgesel iktidarının ortaya çıkabilmesi için toplumsal bastırma aile kurumuyla tatbik edilecek içkin bir psişik bastırmaya ihtiyaç duyar. Çönlü aşkınlık "tatbik edilmiş soyutlamadır" (Massumi, 2013, s. 160). İçkin tatbik etmenin çocukta geçerlilik kazandırdığı toplumsal bastırmanın kendi yeniden-üretilebilirliğini perçinleyebilmesi arzuyu molar simgesel yatırımlarda yerliyurtlu kılması gerekir. Babanın paranoyası bebeğe enest arzusunu atfettiği andan itibaren bebeğin arzulama-makinelerinin kısmi bağlantıları yerinden edilmek suretiyle anne-baba-çocuk simgesel rollerinin bağlamına yerleştirilir. Arzulama-makinelerinin bağlayıcı üretimindeki bir moleküler akışta farklanmak yerine arzu, molar bir temsil olarak ödipal üçgendeki simgesel rollerle özdeşleşmeye davet edildiğinde birleştirici sentezin olumlayıcı kullanımı yerini ayrımcı ve dışlayıcı bir kullanıma bırakır. Çünkü özdeşlik, kendini yalnızca içsel sınırlarının dışındaki bir başkayla yani sözde kökensel düşman olarak başkayla tanımlayan paranoyak faşist bir molar biçimlenme

olarak kimlik halinde billurlaşır. Artık daima “üstün ırktan” olmaya dair paranoyak-faşist bir arzu yatırımı devrededir. Psikanaliz için öznellik halihazırda babaya odaklı bir hazza yani kendi bastırılışından aldığı hazza bağlanmışsa bunun sebebi içgüdünün ensest arzusu olarak bastırılışının kaçınılmazlığıdır. Ancak Deleuze ve Guattari için ailesel tatbik etmenin içkin sürecini aşkın bir hakikat konumunda normatifleştiren psikanaliz bu açıklama biçimiyle baskıcı kurumların ihtiyaç duyduğu haklılaştırmayı gerçekleştirmektedir. Deleuze ve Guattari için patrona, hakimde, generalde ya da *Führer*'de babayı görüyorsak bunun sebebi arzunun ailesel tarzda kodlanmasının ensest arzusu sebebiyle kaçınılmaz olduğunu öne süren psikanalitik haklılaştırma analitiğinin cevabında saklı değildir. Aksine bunun sebebi, “gücün, usluluğumuz temin etmek için” ödipal özdeşleşmeci arzu yatırımının “çok verimli bir yol olduğunu öğrenmiş olmasıdır” (Buchanan, 2014, s. 132). Yani Ödipus sebebiyle milliyetçi, ırkçı, faşizan ya da dini özdeşleşmelere kapılmayız; toplumsal üretimin ihtiyaç duyduğu bu faşizan yatırım biçimlerinin yeniden-üretilmesi için aile kurumuyla ödipalleştiriliriz. Çifte kıskaçta özgü paralojizm bu noktada tatbik etme paralojizmiyle birleşir: Arzunun “çıkış” noktası olarak aileden arzunun “varış” noktası olarak aileye ulaşmak ödipal öznenin varoluşçu trajedisi haline gelir.

Nihai olarak “sonradan” paralojizmi karşımıza çıkar (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 73). Bu paralojizm, psikanalizin arzunun öncelikli nesnesi olarak varsaydığı aile kurumuna nazaran toplumsal ilişkileri ikincil kılmasıyla birlikte arzulama-üretiminin toplumsal üretimle ehlileştirilmesi gerektiğini savlayan aygıtsal işlevinin tamamlayıcı unsurudur. Freud her zaman için öncelikle aile mikrokozmosunda gerçekleşen psişik bastırmadan yola çıkarak toplumsal bastırmaya ilerler. Halbuki Deleuze ve Guattari için arzu, oldukça ideolojik bir tarihsel misyonla donatılmış aile kurumunun dolayımına hilesi olmaksızın doğrudan toplumsal uzama bağlıdır. Arzu ve toplum arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi öngörülemez. Arzu, Gerçeğin içkin üreticisi olarak toplumsal sahaya eş-zamanlı ve eş-uzamlı olan bir dinamiğin kendisidir. Psikanaliz Ödipus'un babadan önce çocuğun ünlü ensest düşünde başladığını varsaymakla arzunun psişik bastırmanın dolaylayıcı koordinatları olmaksızın toplumsal sahaya yatırım yapamayacağını savunmaktadır. Ancak şizoanaliz için “oğlu ödipalleştiren kişi paranoyak baba”nın kendisidir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 397).

Suç, oğul tarafından deneyimlenen içsel bir his olmadan önce baba tarafından yansıtılmış bir fikirdir. Psikanalizin ilk hatası, olaylar çocukla birlikte başlamış gibi yola koyulmasıdır. Babanın, annenin, onların gerçek eylem ve tutkularının her şeyden önce çocuğun "fantezileri" olarak anlaşılması gerektiği fikrinin takip edilmesiyle, psikanalizi tuhaf türden bir fantezi teorisi geliştirmeye vardır. (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 397)

Bu fantezi teorisi, bireysel fantezinin toplumsal gerçeklikle ayrı bir düzey olarak sunulması anlamında arzunun simgesel düzenin dışladığı şeyle özdeşleştirilmesidir: Babanın ölümü. Ancak Deleuze ve Guattari için fantezi, bireysel bir kategori değildir; içkin arzulama üretimi olarak kolektif bir sahaya kayıtlıdır. Fantezi, her zaman için toplumsal bir yatırım olarak bir grup fantezisi. Yani "bireysel fantezi diye bir şey yoktur. Daha ziyade iki tür grup vardır, özne-gruplar ve tabi-gruplar" (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 99). Dolayısıyla söz konusu "sonradan" paralojizmi, arzunun özdeşleşebileceği bir baba-anne-çocuk teslisi arayan figüratif yatırımı toplumsal üretimin öncesine yerleştirerek ona özsel ve kaçınılmaz bir biçim atfeder. Halbuki tam tersine psişik bastırmanın sebebi olarak toplumsal üretim, kendi bastırılışımızı arzulamamızı ve kendi ezilişimize tapınmamızı sağlamaktadır. Toplumsal bastırmanın psişik bastırmaya önceliğini keşfettiğimiz an "bireysel fantezinin" toplumsal "sahanın bütünü" "imgesel" olarak belirlenmiş olanlara uyarladığı aşikar bir hale" gelir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 97). Bireysel fantezi, kolektif bir toplumsal yatırım sahasına açıktır. Görünürde anne-baba-çocuk teslisinde yerliyurtlulaşmış olsa bile toplumsal sahada hakim olan arzu yatırımlarının bir izdüşümüdür. Bu sebepten "bireysel fantezinin altında grup fantezilerinin doğasını keşfetmek" daha önemlidir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 393). Arzulama üretimi, toplumsal bastırmanın faili olan aile kurumu tarafından anne-baba-çocuk teslisine indirgendiğinde verili toplumsal sahaya içkin ayırım noktalarının dışlayıcı doğası içselleştirilmiş olur. Şizoanalitik anlamda ölüm modeline tekabül eden organsız beden "ölüm-deneyimleri" tertipleyen, tabi-gruplarda somutlanan "ölüm içgüdü" olarak sabit, dışlayıcı bir yatırıma dönüşür. Toplumsal bastırmanın inşa ettiği sabuklama biçimlerinde ebediyen üstün ırktan olmaya ilişkin bir tabi-grup fantezisine yerliyurtlulaştırılan arzu, üretim-karşıtı öğeyi (organsız beden) arzulama-makinelerinin farklandırıcı akımlarını olumsuzlar ve onları ikili dışlayıcı ayrımlara indirgeyen bir paranoyak kullanımda sabitler. Kapalı kimliksel aidiyet biçimlerine yani tabi-gruplara özgü bir üretim-karşıtlığı biçiminde kaydedilen arzu dışlayıcı bir harekete "(yabancılar, bizden olmayanlara ölüm!)" dahil olmak suretiyle molar bir

özdeşliğin tesis edilişi için üretici akımları bastırır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 97). Organsız beden toplumsal üretimin sürekliliğine sabitlenir. “Ölmemin ne önemi var ki, der general, Ordu ölümsüz olduktan sonra?” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 97). Deleuze ve Guattari’nin belirteceği gibi üretim karşıtı öge olarak ödipal dışlayıcı ayrıma itaati içselleştiren özne toplumsal yeniden-üretim kısıncasına alınmıştır. Bu durum, “toplumsal düzene bahşedilen ölümsüzlük” adına ölüm modeli olarak organsız bedeni bir ölüm içgüdüsünün sabit merkezine dönüştürerek şehitliğin ve kendinden mutlak feragatin kutsallaştırılmasına sebep olur (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 97). Ödipalleştirilmiş özne, ölüm içgüdüsünü “sözce öznesi ve sözcelem öznesinin arasındaki hadım-edici ikilik biçiminde içselleştirir (“Ben, bir insan olarak sizi anlıyorum, ama yargıç patron, albay veya general olarak, yani baba olarak sizi mahkum ediyorum”))” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 99). Dolayısıyla arzulama-üretimi, toplumsal üretimle perçinlenmiş hale gelir. Bu özellikle ayırıcı sentez olarak organsız bedenin dışlayıcı ve kısıtlayıcı bir kullanımına tekabül edecektir. Burada söz konusu olan süreç, *socius*un zorunlu kıldığı dışlayıcı ayırımın ayırıcı senteze kalıp halinde uygulanmasıdır. Ancak üretim karşıtlığının bağlayıcı üretimin yanı sıra varolduğunu aklımızda tutacak olursak söz konusu durum, arzulama-üretim toplumsal ütime paralel hale getirilmesi olacaktır. Sözün özü organsız beden kendi otonom işlevinden koparılarak toplumsala ait sabuklamalara indirgenmiştir.

Ancak ayırıcı sentez olarak organsız bedenin “kapsayıcı ve kısıtlayıcı olmayan bir kullanımı, onların ödipal, dışlayıcı ve kısıtlayıcı kullanımına karşı” bir şekilde belirir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 166). Arzunun meşru, ödipallik-dışı kullanımını edimselleştiren şizofren, bedenini sonsuz virtüel-edimsel devresine açarak bağlayıcı üretim sentezini yeniden hareketlendirir. Organsız bedenin yeğlilikli sahasında oluştan oluşa sürüklenir. Hiçkimsedir; ancak herkes olabilmektedir. Şizofren birleştirici sentezin meşru kullanımını edimselleştirerek ikili-tekanlı dışlayıcı kimliksel tercihlerin ve ailevi libidinal yatırımın ötesine geçer. Çünkü “birleştirici sentezin göçebe ve çok-anlamlı kullanımı, ayırıcı ve ikili-tekanlı kullanıma karşıttır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 159) Bu organsız bedenin “olumlayıcı, kısıtlayıcı-olmayan, kapsayıcı içkin bir kullanımı”dır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 117). Şizofren hem erkek hem kadın olabilirken aynı zamanda hiçbirini olabilmektedir; hem anne hem çocuk hem de baba olabilmektedir. "Ben Antonin Artaud, oğlum, babamım, annemim ve kendimim" (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 31). Arzulama-

makineleri toplumsal üretimin ikili-tekanlamlı koordinatlarından özerkleşmiş şizofren, üstünde bir yolculukta olduğu organsız beden sayesinde dolaysızca dünyayı, tarihsel, ırksal sorunları yeniden halüsine eder ve tüm farklılıkları kapsayan bir göçebelikle varoluşsal olumlamaya ilerler. Bir süreç olarak şizofreni, bir öz-yaratım tecrübesi olarak organsız bedenin içkin otonom pragmatığıdır. Dolayısıyla elimizde arzunun iki tür kullanımı vardır. Bir yanda deli vektörü takip ederek arzu makineselliğini olumlayan şizofren, diğer tarafta arzulama-üretiminin bastırılışıyla ortaya çıkan Ödipus. Bu iki tür kullanım bilinçdışının iki ayrı işlevselleşme tarzı, sabuklamalarımızın iki ayrı kutbudur: “Paranoyak-ayrımcı ve şizo-göçebe” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 159). Bu ayrım, farklı libidinal yatırım tarzları olarak paranoyak ve şizofrenik olmak üzere molar ve moleküler örgütlenme farkına tekabül eder. Biri gösteren despotik hükme itaatin diğeri ise göstermeyen militan semiyotiğin öngördüğü itaatsiz yersizyurtsuzlaşmanın dümen suyunu takip eder.

3.5 Asimetrik Libidinal Yatırımlar: Paranoyak-Molar Tabi-Gruplar ve Şizo-Moleküler Özne-Gruplar

Sabuklama, paranoyak-faşist bir ayrımcılığın daima üstün ırktan olmaya dair sürüsel bir birikimine dahil olmak ve tekillikleri homojen sınıflandırmalar içinde hapseden molar bir yapılanmaya aidiyet hissetmek arzusuyla daima “aşağı ırktan” olmaya dair şizo-göçebe bir kapsayıcı harekette çoklukların rezonansına kendini bırakmış, farkları olumlamaya giden bir moleküler saçılma arzusu arasında salınır durur (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 159). Molar toplumsal düzenlemelerin arzulama-makinelerinden yükselen libidinal akışkanlıkları öndüzenleyen yerliyurtluluklar aracılığıyla tetiklediği paranoyak-faşist kutup, arzunun rezonansını bir kimlik-özdeşlik yanılısamasının çeperine hapsederken, anarşik-şizofrenik kutup arzunun figüratif-olmayan akımlarının yakaladığı yersizyurtsuzlaşma vektörleri sayesinde verili kodlar ve katmanlaşmalar içinde kapana kısılmış saf içkin yaşamı bir kaçış çizgisiyle molar yapılanmalardan çekip çıkarmaktadır. Deleuze ve Guattari için bir kutup “tabi-gruplar”ın kodlanmış arzu akımlarını ifade ederken öteki kutup “özne-gruplar”ın arzuyu verili kodundan yersizyurtsuzlaştırıp transversal bağlantılar çekmek suretiyle pragmatik ilişkisellik ağlarını örgütleyen kaçış çizgilerini belirtir. Bu iki kutup arasında bir simetri söz konusu değildir. Asimetriklerdir. Paranoyak-faşist kutup, anarşik-şizofrenik kutba karşıtken anarşik-şizofrenik kutup paranoyak-

faşist kutupla arasına bir fark koyar. Çünkü olumsuzlama, olumlamanın karşıtı ve zıttıdır. Ancak olumlama doğası gereği olumsuzlamanın korelatı olmayan bir fark olarak tekillik vektörüdür. Bu iki kutup, molar ve molekülerin örgütleniş tarzının bilinçdışında işlevselleştiği farklı kutuplardır. Tekrar ve tekrar hatırlatmamız gerekir; molar ve moleküler arasındaki bu ayrım klasik sosyolojinin toplum-birey dikotomisi olarak okunmamalıdır. Niteliksel bir ayrım olarak molar ve moleküler bir karşıtlığın (simetrik fark) değil; asimetrik bir farkın ifadesidir. Molar katmanlaşmaların yerliyuurtlulaştırıcı kodları ile yersizyurtsuzlaştırıcı moleküler-şizofrenik arzu akımları toplumu ve bireyi birlikte kateder. Öte yandan bir başka tehlike molar ve moleküler arasındaki ayrımı Aynılık-Başkalık şemasına yerleştirmektir. Bu şemada, fark her zaman için dışsal bir ilişkinin uzamında aynılığın olumsuzlanması olarak başkalığa indirgenmiş ve aynının olmadığı her şey olarak baştan bir özdeşlik şemasına yerleştirilmiştir. Bu simetrik fark anlayışının diyalektik açmazına karşı moleküler akımlar, diyalektiğin çıkmazı örgütlediği yerde beliren asimetrik fark vektörleri olarak açmazdan çıkışı sağlayan yeni patikalar açar. Bir kaçış çizgisinde yakalanan moleküler arzu akımları toplumsalın molar biçimlenişinde bir kararsızlaşma yaratarak Aynı ve Başka arasındaki simetrik fark üzerinden kurulu politik imgeyi asimetrikleştirir.

Kuşkusuz, molarlık, yaşamı standardize eden belli bir tanınabilirlik kıstası olarak tanımlayabileceğimiz norm çerçevesinde organize edilmiş bedenlerin organsız bedeni acı içinde kıvrandıran organizmalaşmasının karşılığıdır. Molar biçimlenişte bedenin yeğinliğinin toplumun normalleştirici dispoitiflerinin belirlediği bir formun dışa-kapalı çeperleri içinde hapsedilmesi esastır. Ancak molar biçimlenişin dışarıya kapalı çeperi altında şizofrenik arzu akımlarının transversalitesi bir imkan olarak saklı kalmaya devam eder. Yani Massumi'nin de ifade ettiği gibi "molar nitelik bir çokluk olarak kalır -sadece disipline edilmiş bir tanesidir" (Massumi, 2013, s. 82.). Molar nitelik, arzu akımlarındaki çokluğun rezonansa girerek üreteceği bir yarma hareketinin çeperde yaratacağı çatlaklara gebedir. Çünkü "bir yapı olsa olsa meta-istikrarlılıktır" (Massumi, 2013, s. 85). Molar niteliğin edimselleştiği tabi-gruplar, arzunun moleküler akımlarını toplumsal üretim rejimine ait bir kısıtlayıcı ayrım etrafında bütünselleştirilse de arzulama-üretiminin yeğinliği tarafından sürekli bozguna uğrarlar. Çünkü bir tabi-grup, arzu akımlarını gayrimeşru bir istatistiki birikime riayet ettirerek molarlaşmış olsa bile arzunun moleküler doğası birikimden

sapar ve toplumsal üretimin aşkın koordinatlarından kaçır. Toplumsal üretim her ne kadar arzulanma-üretimiyle “aynı şey” olarak karşımıza çıkıyor olsa da arzunun moleküler doğasının bastırmanın sürekli yeniden-üretimi olarak toplumsal üretimle “farklı rejimlere sahip” olduğunu belirtmek gerekir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 546). Bir materyalist semiyotik olarak şizoanalizin öngördüğü şey, tutarlılık düzleminin, toplumsal organsızlaşmanın, arzunun moleküler rejiminin yani yersizyurtsuzlaşmanın kaçınılmaz baskın gelişinden başka bir şey değildir. Arzunun moleküler akışı ifa ederek her türden gayrimeşru birikimi ilga ettiği bu hareket aslında molar katmanlaşmanın dayattığı simgesel özdeşliklerin imkansızlığını gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla fallokratik bir hiyerarşi oluşturmak üzere istatistiksel birikimle oluşan molar tabi-gruplar yalnızca kendinden “kaçanlar” üzerinden “tanımlanır” (Massumi, 2013, s. 86). Çünkü bu grupların herhangi bir dışsal oluşuma bağlı kalmaksızın bir simgesel özdeşliği tesis etmesi imkansızdır. Bu grupların kendilerine dair bir özdeşlik varsayabilmesi için dışlaması zaruridir. Bu durum dışlayıcı ayırmanın sürekli kılınması adına totolojik bir özdeşlik performansının, paranoyak bir sabuklama biçiminin beslenmesine sebep olur: “Türkler, Türktür. Türk kalacaktır!” Paranoyak totolojinin molar ritminde yankılanmayan her arzu akışı lanetlenir. Bu lanetleme işlemi, konsolidasyondan kaçır meşru yani transversal arzu akımlarının molar örgütlenmeyi mümkün kılan bir kapitone noktası oluşturmasını mümkün kılar. Her zaman vatani bölmek isteyen, devlet düşmanı ya da aşağı ırktan birileri bulunacaktır. Paranoyak arzu yatırımı için arzuyu “eksiklikle lehimlemek” suretiyle ona “müşterek ve şahsi amaçlar, erekler ya da niyetler veren şey” her zaman için özdeşlikten kaçır sözde kökensele, ve şeytanlaştırılan bir “hadım-edici” düşmanın varlığıdır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 491-492). Bu hadım-edicilik üretimin bir üretim-karşıtlığı biçimine (organsız beden üzerindeki dışlayıcı-kısıtlayıcı kullanım) tabi kılınmasıyla bağlayıcı sentezlerin meşru kullanımını dışlar ve arzunun tek koordinatlı bir tekrara (egemen anlamlandırmaların yinelenmesi yoluyla analogik yayılım) dönüşmesine sebep olur. Bu sebepten arzuda “Ödipus’u edimselleştiren ve” onu “bastırıcı toplum tarafından organize edilen zaruri çıkmaz” olarak eksiklikle lehimleyen şey, “libidinal enerji durağanlığı”nı besleyen ve ölüm içgüdüsünü dışı yansıtan tek yönlü bir yatırımı gerçekleştiren molar toplumsal oluşumlardır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 178). Öyleyse toplumsal bastırmayı yani tabi-grup fantezisini tatbik etmekle yükümlü aile aygıtının arzuyu eksiklikle lehimlediği açıktır. Ancak aile kurumunun teker teker her çocuğa tatbik ettiği psişik bastırma süreçlerinin kapalı

tekrarı analogik bir yayılımla arzu akımlarını fallus merkezi etrafında yankılanır hale getiriyor olsa da özdeşliğin molar toplumsal üretim rejimi moleküler-meşru kullanımlara yönelen arzulama-üretimi rejimince bozulmaya yazgılıdır. Çünkü moleküler akımlar, toplumsal üretimden özerkleşmiş, anlamlandırmayan yalnızca kendi hesabına çalışarak üreten, figüratif-olmayan yatırımlarla toplumsal uzamı eş-zamanlı olarak katetmektedir. Arzulama-üretimi, toplumsal bastırma ile toplumsal yeniden-üretim indirgense de mutlaka molar çeperde bir kaçış çizgisi yaratır. Soyutlama olarak gayrimeşru kullanımlarla molar biçimlenişlerde yerliyuurtlulaştırılan arzuya karşı tutarlılık düzleminin önselliğindeki “gerçek arzu akımları” her zaman galebe çalar. Başka bir deyişle “özne- gruplar, ayrılmak vasıtasıyla sürekli olarak tabi gruplardan türerler” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 175). Yersizyurtsuzlaşma hareketi bu sebepten “yalnızca yeryurtların aksi yönü olarak” kavranabilir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 532). Çünkü kopuş gerçekleştiren bir diyagramatik atılım verili yeryurtlarla yersizyurtsuzlaşma çizgileri arası ilişkide kavranabilir. Ancak özne-grupların bu kaçış çizgisi mutlak bir dışsallığa işaret etmez. Deleuze ve Guattari, “hangi devrim, anarşist ya da sorumsuz olarak nitelenen kendi özne-gruplarına karşı dönme eğilimine sahip değildir ki?” diye soracaktır (2014, s. 502). Yersizyurtsuzlaşma çizgisinin kendi üstüne kıvrılma, özne-gruplarınsa bir yeryurda dönük faşist-paranoyak bir arzu dalgasına kapılmayacağını kimse iddia edemez. Nihayetinde her “özne-grup, her zaman kendisini özne olarak muhafaza ederek ilelebet sürdürmeyi istediği paranoyak bir sıkışmada boyun eğme tehlikesini barındırır” (Deleuze, 2009, s. 311). Her zaman için eski günlerdeki radikal devrimciliğine dair bir nostaljiyi paylaşan bireyler ve gruplar bulmak mümkündür. Bu gruplar “libidonun toplumsal sahadaki dolaysız yatırımlarını, "bir bütünleşme hayalinin," "Birliğe dönüş fantezisinin"” tarafına çekme eğilimi gösterir ve yeniden-yerliyuurtlulaşırlar (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 156). Ancak yine de bazı durumlarda özne-grupların yersizyurtsuzlaşması etkinliği yitirmez ve daha geniş kolektif etkiler gösterecek bir yayılıma ilerler. Toplumsal bastırma açısından böylesi bir durumda şizofrenik bir transversaliteye ulaşan özne-grupları molar biçimlenişlerde yeniden yerliyuurtlulaştırmak gerekecektir. Ödipus’un kapitalist toplumlardaki işlevi, arzunun devrimci bir grup fantezisine yatırım yapma potansiyelinin önünü kesen, kaçış çizgilerinin önüne setler çeken bir paranoyak bastırmanın gündelik yerliyuurtlulaştırıcı işlevidir. Çünkü gerçek arzu akımları olarak figüratif-olmayan devrimci yatırım her türden “toplumsal biçimi potansiyel olarak

havaya uçurmaya muktedir”dir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 175). Çünkü arzunun meşru süreci kendinde-kolektif bir yatırım olarak sahte-bireysel fanteziden (Birinci tekil şahıs) ayrılan bir mikro saçılımın transversalitesiyle tüm toplumsal sahayı katedip çoğalarak “büyük toplumsal altüst oluşları tetikle”yebilme potansiyeline sahiptir (Guattari, 2013, s. 119). Moleküler arzu akımları niceliksel olmayan niteliksel bir farkı belirttiği için kendinde-kolektif bir politika yani bir “mikropolitika” oluşturur. Mikropolitika, Deleuze ve Guattari’nin “*Bin Yayla*”da belirttiği gibi yaylaların pek çok farklı isimlerinden (“PRAGMATİK, ŞİZOANALİZ, KÖKSAPLAR ya da KATMANSALANALİZ”) yalnızca bir tanesidir (Deleuze and Guattari, 2005, s. 22). Bu niceliksel bir örgütlenme değil; her şeyden önce arzulama-üretimnin toplumsal üretimden oldukça farklı olan rejiminin niteliksel mikro-çoğalışını hedefleyen bir politikadır. Bu bir özne-grubun moleküler arzu akımlarını bağlayıcı üretim sentezleriyle birbirinde çeşitlendiren çoğalma biçimidir. Tabi-gruplardan ya da özne-gruplardan bahsedildiğinde söz konusu olan niceliksel insan çoğulluğu değildir. Niteliksel organizasyon farkıdır. Birey de herkes gibi “birey grupçuktur” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 521). Dolayısıyla “küçük çatlamlar en azından makro kesintiler kadar kolektiftir” (Deleuze ve Parnet, 2014a, s. 172). Birey toplumun yapı taşı olarak atomize edilmediğinden toplumda niceliksel olarak kütselleştirilmez. Birey ve toplumu bir arada kateden bedenlerin arasındaki ilişki uzamlarına yayılan moleküler veya molar arzu biçimleri söz konusudur.

Şizoanalitik bir mikropolitika açısından mesele, aynılığa (Normal-Beyaz-Erkek) karşı başkılığın (Anormal-Siyah-Kadın) hınca dayalı anti-entelektüel bir duygulanım politikasını yaymak değildir. Çünkü aynının içselliğini teşkil eden dışlanmış bir başkılığın varlığıdır. Şizoanaliz için antagonizma, molar biçimlenişler olarak kimlikler arasındaki bir dışsal farkta değil, kimliğin molar dünyasını içten dinamitleyen farklı virtüel-aktüel devrelerinin tesis ettiği bir kimliksizleşme pratiğinin moleküler dünyası arasındadır. Çünkü iktidar ona sahip olanların, sahip olmayanlara zorla uyguladığı bir baskı aracı değildir. İktidar mülk edilemez bir ilişki biçimi olarak ona sahip olmadığı varsayılan bedenlerin de içinden geçen, onların muhtemel katılımı yahut direnişiyle şekillenen bir ilişki biçimidir. Molar temsil, üst-standart (erkek, normal, beyaz, burjuva) ile alt-standart (kadın, anormal, siyah, proleter) arasındaki bir ilişkinin şemasıdır. Şizoanaliz için gerçek antagonizma yalnızca bir standardın içinde kalarak öz-kimliğin faşist döngüsüne kapılan tabi-

gruplarla bir standardın tümel ve tikel koordinatlarından koparak tekilleşen özne-gruplar arasındadır. Kimliksel oluşumlara bağlı kalmayı tercih eden tabi-gruplara “özgü hiyerarşi, dikey ya da piramit biçiminde örgütlenme, her türlü olası anlamsızlık, ölüm ya da dağılma riskini önlemek, yaratıcı kesintilerin gelişimini engellemek, öteki grupları dışlama üzerine kurulu kendini-koruma mekanizmalarını sağlama almak için tasarlanmıştır” (Deleuze, 2009, s. 310). Tabi-grup dinamiği ezilen bir toplumsal sınıfın veya etnik kimliğin kendi mutlak özdeşliğini oluşturma hareketinde de devrededir. Deleuze ve Guattari’nin belirttiği gibi “faşist ya da gerici türden bilinçdışı bir yatırım, bilinçli bir devrimci yatırımın yanı sıra varolabilir” (2014, s. 159). Bilinçli bir devrimci tavır molar örgütlenme izleğini koruduğu müddetçe bilinçdışı düzeyinde –ki belirleyici olan düzey bilinçdışıdır- “gerici” kalır. Hakim sınıfın çıkarlarıyla uyumlu olan bu yatırımlar yalnızca sınıf düşmanlarında bulunmaz; tam aksine devrimci yatırım içinde bulunduğu düşünen grupların bilinçdışı dinamiklerinden geçer. Bir sınıfın ya da kimliğin konsolidasyonuna bağımlı kaldığı müddetçe bilinçli devrimci yatırım, “gerici bilinçdışı yatırım”dan destek almaktadır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 159). Ancak özne-gruplar, süratli bir yersizyurtsuzlaşmayla ayrıldığı tabi-grupları yeniden devrimci anlamda kesen ilişkileri doğrudan yürürlüğe koyarak asimetrik bir toplumsal arzu düzenlemesi yaratır. Devrimci bir bilinçdışı yatırımında arzu, ezilen toplumsal kesimler ve sınıfları mümkün kılan molar katmanlaşmayı yeniden ve köksapsal bir tarzda halüsine ederek mutlak anlamda yıkıcı ve yaratıcı bir yatırımda bulunulur. Bu sebepten moleküler akışlar üstünde bir özne-grup haline gelerek arzulama moleküler-çokluğunun etkin bir kombinasyonu ile yeni arzulama-üretimlerine giden tekilliğin üretimi olarak mikropolitik arzu düzenlemeleri büyük toplumsal molar örgütlenmeleri (devlet) kendisine karşı harekete geçirebilme özelliğine sahiptir. “Arzulama mikro-çoklukları büyük toplumsal toplanışlardan daha az müşterek” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 488-9) olmadığında oldukça küçük şizofrenik kaçış çizgilerinin büyük paranoyak oluşumları harekete geçirebilmesinde şaşılacak birşey yoktur. Bu noktada psikanaliz kendinde kolektif olan bu mikropolitik arzu yatırımlarını yeniden kodlamanın oldukça ekonomik ve sinsi bir biçimi olarak karşımıza çıkar. Verili yeryurdundan yersizyurtsuzlaşarak organsız bedeninin çölüyle, tutarlılık düzleminin kaotik akışıyla karşı karşıya kalan bedeni yeniden molar birikime riayete çağırın psikanalist, ödipal kullanım dışında bir arzu pragmatliğinden zaten bihaber olan özneyi paniğinden kurtaracak bir anne-babaya dayalı gayrimeşru

yatırımı sadece yeniden hatırlatır: ünlü “o senin annendi o senin babandı” formülü... Arzunun canlı bir kaçış çizgisi aradığı hareket, böylelikle bir nevrotik anlaşılma arzusunun tatmini şeklinde yeniden oldukça ekonomik bir tarzda bastırılmış olacaktır. Çünkü toplumsal üretimin kendi sürekliliği için ihtiyaç duyduğu yerliyurtlulaştırma hareketi, ödipalliğe çağıran analistin ağırbaşlı sesi sayesinde “baskıcı olarak deneyimlenmez”; bizlere “nihayet kendimizi anlayacak olmamızın memnuniyetini önerir” (Buchanan, 2014, s. 114). “Gördün ya, istediğin işte buydu!...” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 238).

Aslında psikanaliz ve Freud’un hikayesinin Deleuze ve Guattari’nin belirteceği üzere ekonomi-politiği keşfeden Adam Smith ve Ricardo’nun hikayesine benzerliği oldukça açıktır. “Smith ve Ricardo’nun meziyeti, zenginliğin özünü ya da doğasını artık nesnel doğadan değil, ama soyut ve yersizyurtsuzlaşmış öznel öz olarak genel üretim faaliyeti” olarak keşfetmesidir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 391). Ancak Smith ve Ricardo keşfettikleri bu zenginliğin yersizyurtsuz akımlarını kapitalist sermaye ilişkileri ve “üretim araçlarının özel mülkiyeti” odağına yerleştirerek “bu özü yeniden nesnelleştirir” ve “yeniden-yerliyurtlulaştırırlar” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 391). Freud arzunun simgeselleştirilemez, makinesel akımlarını ve yersizyurtsuz özünü keşfetmiş ancak bunu ödipal temsiline Hamlet-vari tiyatrosuna bağlayarak yeniden-yerliyurtlulaştırmıştır. Bilinçdışının pasif sentezlerinin düzenli gayrimeşru kullanımıyla arzu kendinden yabancılaşmış ödipal öznelliğin üretimiyle bir toplumsal kod artı-değerine dönüştürülür. Ödipal öznelliğin üretimi birleştirici sentezin ikili-tekanlamlı, ayrımcı kullanımında billurlaşır. “Ben doğuştan üstün ırktan olanım, kadın değil, erkeğim, zenci değil, beyazım!”

Psikanaliz, bir gösteren diktatörlüğünün oluşturduğu sabit anlamlandırma zincirleriyle arzu akımlarının dört bir yana yayılan yeğinliğini belirlenmiş koordinatlara yönlendiren yani göstergelerin kendi hesabına çalışan çok-anlamlı dinamizmini hadım-edilmeye ve suçun önselliğine bağlayarak arzuyu figüratifleştiren bir kod artı-değeri (Ödipus) yaratır. Toplumsal bastırmanın üretim-karşıtlığı tarzında yerliyurtlulaştırılan arzu, toplumsal üretim çizgisini takip ederek fallusa doğru dikey özdeşleşmeci bir yatırımda ödipal artı-değere indirgenir. Tarihsel materyalist bir semiyotik ve psikiyatri girişimi olarak şizoanaliz, fallokratik yerliyurtlulaştırmanın arzuyu bir çıkış ve varış noktası olan ailevi kıskaca alan ödipal eğiliminin tarihselliğini ortaya çıkarmaktadır. Ödipus, psikopatolojilerin

düzenlenmesini ve tüm arzu akımlarının ailevi yerliyurtlulaştırılmasına ihtiyaç duyan kapitalist toplumsal üretimin garantörüdür. Ensest bir tabu olarak zamana ve mekana aşkın evrensel bir yasa değil; tam aksine bir tarihsel dönemdeki toplumsal üretimin belirli bir üretim biçiminin sürekliliği için ihtiyaç duyduğu bastıran temsildir. Deleuze ve Guattari bir toplumsal üretimin gerçekleşebilmesi için arzu yatırımlarının öndüzenlemesinin her zaman zaruri olduğunu göstermiştir. “Libido büyük toplanışlara cinsellikten arınmış bir uzanımla değil, tam aksine” kendi bastırılışından aldığı hazza bağlanmış bir arzunun üretimiyle yatırım yapar (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 421). Ödipus, insanların "daha çok vergi! daha az ekmek!" şeklinde “bağırma noktasına gelmeleri”ni sağlayan bir fallusa odaklı zevk alış pratiğini arzuyu kodlamak suretiyle daimi kılar (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 51). Burada can alıcı nokta, belirli tarihsel koşullarda kitleleri ve toplumsal sınıfları kendi çıkarlarına aykırı hareket etme noktasına iten şeyin arzunun kodlanışından kaynaklandığını kavramaktır. Bastırıcı toplumsal temsillerin ailevi tatbik edilişiyle içkin üretiminden alıkoyulan arzu, verili tepkisel edimselleşmesinin mümkün olabilirliliğini baskıcı güçlerden aldığı için kendi tatmin oluşunu da yalnızca Bürokratik bir *Eros*’a kapılarak yakalar. Dolayısıyla insanların “sınıfsal çıkarlarına açıkça tezat bir şekilde hareket ettiklerinde” basitçe kandırıldıklarını söylemek Deleuze ve Guattari için yetersizdir (2014, s. 157). Analizi, Reich’in çılgınlığına doğru çekmek gerekir: “hayır, kitleler aldatılmadılar; belirli bir aşamada, belirli koşullar altında onlar faşizmi arzuladılar” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 51). Hitler kimseyi kandırmamıştır; ancak dönem Almanyasında kitlelerin ezici çoğunluğunun arzusuna yanıt verdiği kesindir. Arzu çoğunlukla “liderlere, yıldızlara, şampiyonlara büyümlü başvuru” olarak karşımıza çıkıyorsa bu durum, kaçınılmaz ödipalliği sebebiyle değil; toplumsal üretimle ödipalleştirilmiş olması sebebiyledir (Guattari, 2013, s. 150). “Kişiler, koda bilinçdışında kendisi için yatırım yapılan bir toplumsal toplanıştan türeyen simulakrumlardır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 526). Arzu toplumsal bastırmanın “mütekabil varsayımı” olan ödipal imgenin arzulama-üretimini kodladığı yerde beliren psişik bastırma imgelerinin (anne-baba) kişilere yansıtılması şeklinde edimselleşir. Kişiler ödipal “imgenin imgesi” olarak yalnızca bir “simulakrum”dur (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 393). Arzu her yerde işleyen ve toplumsal üretimin yeniden-üretimini sağlayan bir babaya odaklı yatırımı ödipal imgenin imgesi olan patronlarda, hocalarda, generallerde, Parti şeflerinde ya da rockstarlarda tatmin eder.

Gerçek şu ki, cinsellik her yerdedir: bir bürokratin evraklarını okşama, bir yargıcın adaleti sağlama, bir işadammının parayı dolaşıma sokma, burjuvazinin proletaryayı düzme tarzında vb. Ve libidonun bir yere geçmek için ne eğretilmelere ne de başkalaşımlara ihtiyacı vardır. Hitler faşistleri tahrik etmiştir. Bayraklar, milletler, ordular ve bankalar birçok insanı tahrik eder. (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 421)

Deleuze ve Guattari'nin gösterdiği gibi cinselliğin her yerdeliği toplumsal üretimin her koşul altında kaçınılmaz bir arzulama-üretimi olduğunu yalınlaştırır. Her toplumsal üretim belirli bir çeşit arzu kodlanışını gerektiriyorsa eğer arzunun tarihi evrensel tarihten başka bir şey olmayacaktır.

3.6 Arzunun Evrensel Tarihi: Eksiksiz Organsız Bedenler

Evrensel tarih, arzunun ve bir toplumsal yeniden-üretim için onu kodlamak zorunda olan *socius*un tarihidir. Ancak bu evrensel tarih, tarihçilerin sıklıkla içine düştüğü hatada olduğu gibi sabit nedenselliklerin bir kökenden belirli bir ereğe sürüklendiği lineer bir tarih değildir. Toplumsal üretim rejimlerindeki kopuşlar, yerliyurtlu bir üretime tutturularak kodlanmış arzu akımlarının kod çözümünü gerektirir. Kod çözümü önden kestirilemez bir süreçtir. Tarihin ufkunda zorunlu nedenselliklerin şafağı sökmez. Arzunun kod çözümü özü gereği öngörülemezdir. Bir kod çözümü ve yersizyurtsuzlaşma için “büyük rastlantılar” beklenmedik durumlar “daha önce meydana gelebilecek, ya da hiç meydana gelmemiş olabilecek inanılmaz karşılaşmalar zorunludur” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 206). Bu sebepten “evrensel tarih zorunluluklar değil ama tesadüfler tarihidir; süreklilikler değil ama kesilmeler ve sınırlar” tarihidir; arzunun içkin rastlantısallığının yani olumsuzluğun evrensel tarihidir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 206).

Arzunun olumsuzluğun hükmü altındaki evrensel tarihi boyunca bütün toplumsal üretim rejimleri arzulama-üretimi ile toplumsal yeniden-üretimi pastiş etmiş ve onları paralelleştirmiştir. Bu paralelliğin gösterdiği şey, her üretimin ardında üretimin farklı biçimlerine direnen ve bu direnciyle üretici kuvvetler için bir üretim koordinasyonu oluşturan *socius*un, hem üretimi mülk edinen hem de üretimin bir “sözde neden olarak ondan doğuyormuş gibi görünmeye başladığı” bir kayıt yüzeyi oluşturduğudur (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 25). “Socius, bütün üretimin kaydedildiği ve kendisinden doğuyor görüldüğü kaydedici bir yüzey şekillendirir. Toplum, üretim sürecini kaydederek kendi hezeyanını inşa eder” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 25.). Bu kayıt yüzeyi, *socius*'un “eksiksiz organsız bedeni” (*le corps plein sans organs*)

olarak karşımıza çıkar (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 22). Bu organsız beden değildir; organsız beden kod çözümüne uğramış “sociusun nihai kalıntısıdır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 55). Ancak eksiksiz organsız beden, kısmi nesnelere doğrudan ilişkili organsız beden arzulama-üretimi rejimini bastırmak ve toplumsal üretim rejiminde edimselleştirmek üzere tutarlılık düzlemine tatbik ettiği *sociusun* sözde-nedeni olan tözlerdir. Eksiksiz organsız beden işlevi “arzu akımlarını kodlamak, onların kaydını tutmak, onları kaydetmek, set çekilemeyen, yönlendirilemeyen, düzenlenemeyen hiçbir akımın akmıyor olduğunu temin etmek”tir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 56). Kod artı-değeri üretmek için “bir şey geçip gitmelidir ama aynı zamanda bir şey engellenmelidir, ve bir şey engellemeli veya geçişi sağlamalıdır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 239). Eksiksiz organsız beden, hangi akımların geçip hangi akımların engelleneceğine karar verir. Deleuze ve Guattari tarihsel materyalist izlekleri dahilinde üç ayrı eksiksiz organsız beden teşhis eder: “Yeryüzünün bedeni, despotun bedeni, sermaye- paranın bedeni” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 493). Bunlar sırasıyla “ilkel yerli yurtlu makine”, “despotik makine” ve “kapitalist makine”ye tekabül eder (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 56).

Deleuze ve Guattari, ilkel toplumlara ilişkin “mübadeciler fikrileri temele yerleştiren varsayım” biçimlerini kabul etmez (2014, s. 208). Onlar için her toplumsal arzu rejiminde geçerli olduğu gibi dolaşımı mümkün kılan mübadeciler bir toplumsal sahanın olması için öncelikle *sociusun* kaydedici işlevinin gerçekleşmesi gerekir³⁰. Çünkü sadece “kayıt gerektirir ya da izin verirse dolaşım vardır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 211). Bu makinesel üretimin devamlılığını sağlayan dolaşım süreçlerine önsel “makinedeki sabit sermaye”nin varlığına bir göndermedir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 24). Bu sabit sermaye şüphesiz kayıt yüzeyi olan eksiksiz organsız bedendir. Bu, ilkel yerli yurtlu makinede arzuyu, organları ve eti kendine bağlayan “yeryüzünün bedeni”dir. Yeryüzünün bedeni “sebepsiz büyük durağanlıktır”; “üretken bir öge” olarak toprak ise yeryüzünün “müşterek temellük” edilişiyle oluşan bir yerli yurtluluktur (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 207). Bu yerli yurtluluğun adı kamp olacaktır.

³⁰ Deleuze ve Guattari’nin ilkel yerli yurtlu makine yorumlarında –her ne kadar bu çalışmanın kapsamı dışında kalsa da- Claude Levi-Strauss, Georges Bataille ve Nietzsche’nin belirleyici bir etkisi olduğu belirtilmelidir.

Deleuze ve Guattari'ye göre "hısmılık" ve "ittifak" ilişkileri toplumsal üretimin sürekliliğini ilki sabit ve stoğa bağlı ikincisi yatay ve seyyar olmak üzere çift yönlü bir hareketle sağladığını belirtir (2014, s. 215). "Hısmılık ve ittifak, ilkel sermayenin iki ayrı biçimine benzer; sabit sermaye ya da hısmısal stok ve dolaşım sermayesi ya da seyyar borç blokları" (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 215). Hısmılık bir ailevi soy zincirini (büyükbaba-baba-çocuk) belirtirken ittifak, hısmılığın yatay yayılımı olarak çoğunlukla kız alıp-verme ilişkilerinde ortaya çıkan ikincil derece akrabalıkların tesis edilmesi olarak karşımıza çıkar. Hısmılığın sabit stoğuna sahip olan şef, yatay ittifak ilişkileri kurmadan kabileyi yönetemez. Hısmılığın sabit serveti olarak stok, dolaşımda olabilmek için sabit bir eşdeğerlik olarak paradan mahrumdur. Bu mahrumiyet sabit sermayesini ölçülemez kılmaktadır. Zaten şefin sabit sermayesinin kendisi de oldukça değişken bir şekilde "kadınlar, tüketim malları, ayın nesnelere, haklar, itibar ve mevki" olabilmektedir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 220). Dolayısıyla sabit stoğun sahibi olarak şef, yeryüzünün bereketinin yerliyurtluluğunu sağlamak için armağan yoluna giderek yatay ittifaklar oluşturur. Armağan, sabit stoğun birikimine sebep olacak bir eşdeğerlik oluşturmadığı gibi yersizyurtsuzlaşma potansiyelini de önleyen bir kısmi borçluluk yaratır. Armağan, ilkel yerliyurtlu makinenin büyük keşfidir. Çünkü aksi takdirde şefin gerçek bir içkin sebebe sahip olmayan serveti stoktan yersizyurtsuzlaşmak suretiyle yeryüzünden koparak şeften bağımsızlaşan kendi içkin sebebine kavuşabilir. Dolayısıyla bu toplumlarda eksiksiz organsız beden yerleştirmeye çalıştığı üretim-karşıtlığı tarzı hısmısal stoğun bereketinin belirli bir sınırlandırılışını getirir. Aksi halde sabit sermaye birikiminin önü alınmaz; bu durum yersizyurtsuzlaşma potansiyeline gebe olduğu gibi şef ve ailesinin de ilkel toplumların ruhuna aykırı bir şekilde iktidarlaşmasıyla sonuçlanır. Stok yeryüzüne ait kalmalıdır. Üretken öge olarak toprağın, yeryüzünün sabit ve durağan bedeninde yerliyurtlu kalabilmesi için zenginliğin asgari bir dolaşıma girmesi gerekir. Ancak dolaşımın yeryüzünün bedeninde yersizyurtsuzlaşma potansiyeli yaratmaması için yani asgari düzeyde kalması için bu toplumlar, artı-değeri imha ritüellerine başvurur. Armağan sonrası hısmısal stokta kalan fazlalığın imha edilmesi yeryüzünün bedeninin bazı şeylerin geçmesini engelleyerek kod artı-değerini üretmesinden başka bir şey değildir. İlkel yerliyurtlu makine dolaşıma giren malın sabit sermayeden bağımsız mübadele ilişkilerine girmemesi yani yersizyurtsuzlaşma potansiyeline erişememesi için kodlanmış bir dolaşım yaratmak zorundadır. Yani zenginlik dolaşımda olmalı ancak eşdeğerliği olmamalıdır. Bu

sebepten “ilkel pazar, arzunun bir kod çözümüne ve socius üzerindeki kayıt tarzının bir çöküşüne vardırarak bir eşdeğer saptanmasından ziyade, pazarlık yoluyla ilerler” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 272). Bu pazarlık, ittifak doğuran armağan şölenleri olacaktır. Ancak bu armağan bir borçlandırma biçimini ifade eder. Hısmılık olarak soy zincirleri, şefin sabit stoğundan armağanlar verip ittifaklar oluşturmazsa yani “kendi servetini başkalarını kendisine borçlu çıkarmak için kullanmazsa” stoğun yersizyurtsuzlaşma tehlikesiyle yüz yüze kalacaktır (Buchanan, 2014, s. 148). Bu armağanlar, seyyar borç blokları tesis ederek hısmılığın sabit sermayesince kodlanır. Armağanlarla bedenler ve organlar hısmılığa borçlandırılarak yerliyurtlu *sociusa* kaydedilmiş olur. Bu borçlandırma, seyyar bir borç yarattığı için yeryüzünü yerliyurtlulaştırılmış olan kamp sınırlarının dışına çıkılmadığı müddetçe ilkel toplumlarda arzu, yegane bir anlama indirgenemez çokluğunu genellikle animizm ve totemizm biçimleriyle korur. Ancak hısmılığın kodu ittifakla dolaşıma giren zenginliğe dönüşerek kendi potansiyel kod çözümü çizgisini önler. Bu toplumlar herhangi bir eşdeğerlikten yoksun oldukları için ittifak kurarak borçlandırır. Dolaşımın eşdeğerlik üzerinden gerçekleşen mübadeleyi anımsatmaması zaruri olduğu için bu toplumların dolaşım aracının armağan olduğu belirtilmelidir. “Armağanı ve karşı-armağanı mübadeleci bir ilişkiye dahil olmaktan alıkoyan şey hırsızlıktır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 272). Dolayısıyla armağan almak sanki cezalandırılması gereken bir hırsızlıkmişçasına zalim ritüellerde bedenini damgalanmasını gerektirir. Bu sebepten armağan şölenleri bedenini cezalandırma törenine benzer ritüellerle damgalanmasıyla sonuçlanır. Bu armağanın mübadeleci ilişkilere dönüşmesini engelleyen kültürel yaptırımdır. “Göstergelerini doğrudan doğruya bedene kazıyan” bir “organizasyon” olarak ilkel yerliyurtlu makine kendini ete işlemek suretiyle geçerlilik kazanacaktır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 213). Büyük bir “zulüm tiyatrosu”³¹ inşa eden bu toplumlar armağanın işaret ettiği borçlandırmayı yani ittifakın oluşturduğu hısmısal sınırlandırmayı içselleştirmesi için bedeni “göstergenin damgasına maruz” bırakır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 277). Bu salt bir zulmetme ve acı çektirme pratiği değildir. Nietzsche’nin gösterdiği gibi

³¹ Deleuze ve Guattari bu noktada Antonin Artaud’nun tiyatro yaklaşımı olan zulüm tiyatrosuna gönderme yapmaktadır. Artaud için zulüm tiyatrosu, seyircide uç noktada bir duyumsama tetikleme için vahşet, erotizm ve acı gibi performans biçimlerini en radikal formda edimselleştirmek üzerine kuruludur. Zulüm tiyatrosu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: “*Tiyatro ve İkiz*” (Artaud, 2009)

her acıda her zaman biraz hazzı için bir şeyler saklıdır³². Kültürün anlamı bu noktada somutlanır; “çünkü ölüm, ceza ve işkence dahi arzulanır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 213). Kültür hiçbir zaman “ideolojik” olmamıştır. Çünkü “Foucault’nun göstermiş olduğu gibi, “kültürel” sınırlamalar ete nüfuz ettiklerinde etkindir” (Massumi, 2013, s. 136). Kültür her zaman materyal etkilerle ilerler; yani daima etin kanamış, yırtılmış, dağlanmış ya da kesilmiş olması gerekir. Kültür, et ve organları acı ve hazzın birbirini tetikleyen üretimini tahrik edecek şekilde toplumsal makinenin dişlilerine dahil eder. Kültür, etin bir beden haline; organları bir organizmanın parçaları haline getirebilir. Dolayısıyla acı, *socius*un içsel sınırlandırması olarak yeryüzünün bedenini ete kazır. Yeryüzünün bedeni bir “grafizm”, bir simge olacaktır; çünkü yeryüzünün simgesi asla yegane bir anlamın üst-kodlayıcılığıyla belirebilen yazıya bağlı değildir; o söze ve sese bağlıdır (Deleuze ve Guattari s. 277). “Yabancı oluşumlar sözlüdür, seslidir, ama bir grafik sisteminden yoksun oldukları için değil: yeryüzündeki bir dans, duvardaki bir çizim, bedendeki bir işaret bir grafik sistemidir, bir jeo-grafizm, bir coğrafyadır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 150). Coğrafyanın bedeni, üretici toprağın taşkın bereketi olarak her zaman için sabit anlamlandırmalara direnen, eşitlenemez bir fazlalıkla belirlediği için semiyotikler asla diktatör bir gösterenle mümkün olan yazıya denk düşmez. Bedene kazınan simgeler “dünyanın çocukluğu” ve “dünyanın deliliği” olarak “asla tamamen evrensel bir gösteren sisteme tercüme edilemeyen”dir (Guattari, 1996, s. 150-1). Dolayısıyla Guattari’nin belirttiği gibi bu toplumlarda beliren şey “simgesel semiyotikler” olarak söze dökülemez jest, tek Tanrıya sahip olmayan ritüele, eşdeğeri olmayan armağana ve yerlinin kareografikleştirilemez dansına paralel bir şekilde yazıya indirgenemez sessel-sözel bir ritim olacaktır. Sesi işiten, belirli bir sınıra dek çok yönlü semiyotikleştirmeleri muhafaza eden yeryüzünün bedenine tutturulacak organlarıyla henüz bütünselleştirilmemiş bir bedendir. Simgeleri bedene işlemek için ittifaka çağıran ses, damgalanmanın yarattığı acının ölçülemez birimlerini bir kültürel kod artı-değerine tercüme etmek için hımsal stoğa bağlılığı yeniden-tesis eden bir gözle ilişkili olacaktır. Bu sebepten “acı, sözün beden üzerindeki etkisini, ama aynı zamanda üzerine etki edildiğinde bedenin verdiği tepkiyi yakalayarak gözün çekip çıkardığı artı-değer gibidir” (Deleuze ve Guattari,

³² Nietzsche “*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*” (2011) eserinde şu ifadeleri kullanır: “Zulumsuz şenlik olamaz: İşte, en uzun en eski insanlık tarihinin öğrettiği bu – cezada bile şenlikli bir çok şey var!” (s. 83).

2014, s. 277). Bu artı-değer, bedendeki bazı akışlara ket vuran acının eleğinden geçerek akmasına izin verilen arzu akımının seyreden gözde bıraktığı haz olacaktır. Dolayısıyla bu makine “konuşan veya şakıyan bir ses, ete damgalanan bir gösterge, acıdan bir yararlanım çekip çıkaran göz” olarak üç öğeden oluşur (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 277). Acı, bir şeyi engelleyerek durdurmak şeklinde organları toplumsal makineye bağlayarak toplumsal üretimin akıp gitmesine izin verdiği arzu akımının kültürel kod-artı değeri üreten hazzıdır. Dolayısıyla armağan ilkel bir mübadeleciliğe işaret etmez. Armağan, borçlandırmanın arzu üretimini bir acı ve haz ekonomisi içinde hımsal stoğa bağlayarak ittifak zincirlerinde yerliyurtlulaştırması şeklinde gerçekleşen toplumsal üretimdir. Eksiksiz organsız beden olarak yeryüzüne kaydedilen organlardaki acı, belirli bir toplumsal üretim koordinatının yeniden-üretimini verdiği haz olarak artı-değere dönüştürülür. Ses-acı-haz ve beden-damga-göz ilişkisinin bize gösterdiği şekliyle ilkel yerliyurtlu makine, eşdeğerlikten yoksun akımlarını kodlamak için yeryüzünün simgelerine başvurur. Bu nokta ilginçtir, çünkü simgelerdeki çoğul semiyotikleştirmelerin yuvarlak, esnek, kıvrımlı çizgileri, dikey bir kodlamanın tekçi ve mutlak hareketine karşı bir korkuyu yalınlaştırır: Bu bir darbe olarak üst-kodlamadan korkmaktır. İlkel yerliyurtlu makinenin ufkunda tarihin “ilk büyük yersizyurtsuzlaşma hareketi”nin başlatan ve böylelikle yeni bir toplumsal makine olarak ortaya çıkabilen “aşkın emperyal makine” belirecektir (Deleuze ve Guattari, 2014, 379). Bu despotik oluşum, şefin yeryüzünün bedeniyle olan hımsal birliğinin akış sürekliliğini sekteye uğratarak yersizyurtsuzlaştıracaktır. Ancak bu yersizyurtsuzlaşmış akımları “despotun bedeni” olarak yeni bir eksiksiz organsız bedene bağlar (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 284). Despotun bedeni her akımın kendisine göre düzenleneceği bir nirengi noktası yaratır. Despotik makine “yeni ittifak ve dolaysız hımslık” şeklinde belirecektir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 283). Despotun hımslığı “tanrı ile dolaysız bir hımslık ilişkisi” olarak karşımıza çıkar (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 281). Bu hımslığın ittifakı ise bürokratın, memurun, defterdarın bir çeşit ast-üst ilişkisi şeklinde beliren hiyerarşik birliğı olacaktır. Deleuze ve Guattari, hımsal stokla kurulacak yeni ittifaka dair soruyu şöyle özetler: “Hükümdarın eksiksiz bedenine kim temas edebilir?” (2014, s. 291). Bu “bir kast sorunu”na işaret edecektir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 291). Tanrının bedeninin yeryüzündeki gölgesi olarak dolaysız hımslığa sahip olan despotun bedeni halkı kendi dikey üst-birliğine çağırın bir kast inşa edecektir. Artık “nereden bir despot ve

ordusu geçse, tören alayının bir parçası hekimler, rahipler, katipler ve memurlar” olacaktır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 282).

Bu toplumsal makinedeki hısımlık ve ittifak, ilkel yerliyurtlu makineden oldukça farklı bir model olarak karşımıza çıkar. Despotik makine “ilkel yerliyurtlu makineyle olan karşıtlığına dayanarak tasavvur edilmelidir, ve onun harabeleri üzerinde kurulur: imparatorluğun doğuşu” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 282). “Despot” yeryüzünün bedeninde toprağı yerliyurtlulaştırır “yatay ittifakı ve genişleyen soy zincirlerini yadsır” (Akay, 2004, s. 83). İlkel yerliyurtlu makinede yeryüzünün sabit sermayesi bereketli toprağın yersizyurtsuz akımlarını mutlak anlamda sabitlemez; yalnızca kurulan kampın-otağın sınırları dahilinde bu akımları serbest bırakır. İlkel yerliyurtlu toplumlarda “bir tür pragmatik köksap söz konusudur”; bu başı ve sonu olmayan her zaman ortadan yakalandığımız yayla olarak köksaptan farklı bir şekilde “yersizyurtsuzlaştırıcı kaçışları engellemeye, bunlara hakim olmaya çalışan bir köksap”tır (Guattari, 2013, s. 225). Dolayısıyla bu toplumların tutarlılık düzlemini el değmemiş bıraktığını ancak onu kampın sınırlarına tabi tutarak çitle çevirdiğini söylemek mümkündür. Bu ittifakın yataylığıdır; sabit sermaye olarak durağan yeryüzünün akışkan ve bereketli toprağı belirlenmiş sınırlar içinde yerliyurtlulaştırmasıdır. Şefin hısımlığı, yatay olan yeryüzüyledir. Bu sebepten yeryüzünün bedeni despotun nefret nesnesi olacaktır. Çünkü onun hısımlığı yükseklerdeki Tanrıyla dolaysız bir hısımlık olarak yatay akışların köksapına duyulan bir nefreti yalınlaştıran dikey doğrusal bir harekete sahiptir. Despot, halkla en üst noktasında Tanrının yani kendisinin bulunduğu bir dikey ittifak geliştirir. Bir "megamakine" olarak despotik makine "zirve noktasında despota, sabit motora, yan yüzleri ve iletim organı olarak bürokratik aygıt, ve tabanında çalışan parçalar olarak köylülere sahip işlevsel bir piramit" tesis eder (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 284). Bu piramit, devlet örgütlenmesinden başka bir şey değildir. Devletin talep ettiği dikey ittifakın sonucu olarak karşımıza bir kast sistemi çıkar. Şüphesiz yeryüzünün bedeni olarak ilkel yerliyurtlu makinenin sınırlamak suretiyle de olsa muhafaza ettiği “tutarlılık düzlemi değişmiş, artık” serbest çoklu-totemik “çağrışım değil ama” tek Tanrıya “itaat düzlemi haline gelmiştir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 300). İlkel yerliyurtlu makineye özgü hısımlık ve ittifaklar aslında bir yandan arzuyu kodlamaya devam eder. Ancak “önceki rejimin bu kodlanmış akımları, artı-değeri temellük eden aşkın birlik tarafından üst-kodlanmış olarak kendilerini bulur” (Deleuze ve Guattari,

2014, s. 286). Çünkü tüm akımlar devletin Tanrısal-dikey hareketi olarak üst-kodlama tarafından mühürlenmiştir. Devlet, içkin-toplumsal ilişkilerin doğal sonucu olan bir organizasyon değildir. “Devlet ilerleyici olarak şekillenmez, tümüyle silahlanmış halde ortaya çıkar, birdenbire yürürlüğe koyulan bir darbe; kökensel *Urstaat*, devletin, haline gelmek istediği ve arzuladığı ebedi model” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 316). Darbe olarak üst-kodlama, psikanalitik “yerinden-etme” paralojizmi gibi işler. Devlet darbeye tek hamlede yeryüzünün bedeninden yersizyurtsuzlaştırdığı tüm akımları despotun bedeninde yerliyurtlulaştırır. Bastıran temsilin edimsellik kazandığı darbeye ortaya çıkan devlet, üst-kodlamayla kendini kaydedeceği tüm toplumsal arzu akımlarının içkin sebebi gibi görünmeye başlar. Devlet, “bütün ittifakları ve hısımlıkları yeniden keser, onları sürdürür, despotun tanrı ile olan dolaysız hısımlığında ve despotun halk ile olan yeni ittifakında onların yakınsamalarını sağlar” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 291). Hısmısal stoğun yatay ittifaklarının içkin üretimi olan “kod artı-değerinin tamamı, temellük edişin bir nesnesi” haline gelir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 284). Despotik makine, arzunun ilkel yerliyurtlu makineye göre kodlanmış tüm akımlarını üst-kodlama ile mülk edinir. Despotun bedenine bağlanan tüm akımları borçlandıran bu üst-kodlama doğrudan Tanrının aşkın-dikeyine bir borç olarak ödemesi asla sonlanmayacak bir borç olarak tüm akımları kendine bağlar. Sonuçta ne kadar dua edilse azdır; duyulan minnet her zaman yetersizdir. Her halükarda daha fazla şükretmek gerekecektir.

Sınırsız alacaklı ve sınırsız alacak, seyyar ve sınırlı borç bloklarının yerini alır. Despotizmin ufkunda her zaman için bir tektanrıcılık vardır: borç, bir varlık borcu, öznelerin kendi varoluşlarının bir borcu haline gelir. Alacaklının daha fazla borç vermediği, buna rağmen borçlunun geri ödemeyi asla bırakmadığı bir zaman gelecektir. (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 289)

Devlet üst-kodlama olarak tek hamlede yeryüzünün verili yerliyurtlu zincirlerini temellük eder; mevcut kodları yerinden-eder ve kendine bağlayacak şekilde üst-kodlar. İlkel yerliyurtlu makinedeki borçların sınırlılığına ve seyyarlığına tezat bir şekilde devlet, sınırsız alacaklı olarak karşımıza çıkacaktır. Vergi yalnızca üretimin temellüğü olarak değil; varlık borcu olarak sınırsız bir itaati edimselleştiren devlete özgü üst-kodlamanın bir sonucu olarak okunmalıdır. Vergi, despotun bedeni olarak eksiksiz organsız bedeninin tutarlılık düzlemine tatbik ettiği sınırlandırmaların dışında hiçbir akımın geçmiyor olduğunu yani despota hesap vermeyen hiçbir bedenin bulunmadığını, vergisini ödemeyen hiçbir artı-değerinse üretilmediğini temin etmek

adına yürürlüğe konulmuştur. Vergi durmaksızın artı-değeri gasp eden despotik makinenin talep ettiği haraçtır. Despotik makinenin sabit sermayesi olarak despotun bedeni yeryüzünün bedeninin tam tersine kısırır. Devlet üretimden duyulan büyük bir korkunun organizasyonudur. Bu sebepten despotik makinenin yaptığı tek şey ilkel yerliyurtlu makineye özgü üretim ilişkilerini bir varlık borcu halinde kendine bağlamak suretiyle zaten kodlanmış akımları üst-kodlamak olacaktır. Çünkü despotik makinenin ilkel yerliyurtlu makineyle ortaklaştığı nokta “kodu çözülmüş akımlardan duyulan korku”dur (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 287). İlkel yerliyurtlu makinedeki bu korkuyu pekiştiren devlet, akımları daha güçlü bir şekilde yerliyurtlu kılmak için paranoyak bir arşiv obsesyonuna kapılacaktır. Arşiv, despotik kayıttır. Bu yazının keşfidir. Artık arzunun içkin çok-anlamlılığını belirli sınırlar içinde koruduğu yerliyurtlu makineye özgü kayıt sistemi yerini arzu üretmekten ve çok-anlamli akıştan başka bir işlevi olmayan göstergelerin tam bir bastırılışını gerektiren arşivsel kayda bırakacaktır. Despotik rejimde, ittifakin yatay sesinin bedeni damgaladığı grafizmin yerini yükseklerden gelen ve itaate çağıran bir sesin buyurganlığı alır. “Yazıyı yaratan despottur” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 295). Çünkü yerliyurtlu makineye özgü yersizyurtsuzlaşma korkusunu radikalleştirerek mutlak bir özdeşlik tesis eden paranoyak üst-kodlamayı keşfeden o olacaktır. İlkel toplumlarda ittifaka çağıran ses ile bedene damgalanan grafizm birbirinden ayrı ve birbirine eşitlenemez iki öğedir. Zaten bu toplumların özgünlüğü hiçbir eşdeğerliği kabul etmemelerine rağmen akımları içsel çoğulluklarını yitirmeksizin yerliyurtlulaştırabilmeleridir. Bu toplumlarda “ses ve grafik olarak iki öğenin heterojenliği, ayrılığı, dengesizliği, üçüncü bir şey ile, görsel öge ile telafi edilir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 297). Bu acıdan artı-değeri çekip çıkartan gözdür. İlkel yerliyurtlu makine bir eşdeğerliğe sahip olmayan akımları yan yana dizen bir yatay çağrışımla işler: ses grafizmi çağrıştırır, yani ses grafizmin göstereni olmadığı gibi grafizm de bir gösterilen değildir. Aynı şekilde sürece ek olarak grafizm bedene damgalandığı müddetçe gözdeki hazzı çağrıştıracaktır. Bu, Deleuze ve Guattari’nin “çağrışım-bağlantı sistemi” olarak adlandırdığı tutarlılık düzleminin köksapsal bağlantılarını koruyan ve bu bağlantıları yeryüzünün yerliyurtlulaşmış bedeninde kamp içinde toğrağa seren bir modeldir (2014, s. 380). Ancak despotik makine daha güçlü ve mutlak bir kod etkisi yaratmak için bu çağrışım rejimini alaşağı ederek sesi grafizme tercüme edecek öte yandan grafizmi ise sesin temsiline indirgeyecek bir gösteren sistemiyle akımları anlamlandırmak, üst-kodlamak ister. Bu sebepten aşkın bir merciden gelen sesle

grafizmin içkin çok-anlamlı ifade bileşenlerini üst-kodlar ve yazıyı keşfeder. Despotik makinenin billurlaştırdığı semiyotik tarzı, “gösteren semiyotikler”dir. Gösteren semiyotiğin doğuşuyla birlikte kendinden başka bir şeyi ifade etmeyen gösterge-akımların tamamı gösterilenleştirilerek yegane diktatör gösterenin hiyerarşisine kaydedilecektir. “Dolaysız hısımlık olarak” despotik makine kendini “yazı akımında ifade eden kurgusal bir ses tetikle”yecektir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 299). Bu kurgusal ses, grafizmin çok-anlamlı ifade bileşenlerini transversal çokluğundan kopararak gösterenleştirir. Bu ses tartışmasız Tanrı’nın sesidir. Dolayısıyla “ses artık şakımaz ama dikte eder, emreder; grafik artık dans etmez, bedenleri canlandırmaya son verir, ama tabletler, taşlar ve kitaplar üzerindeki yazı olarak katılaştır; göz ise okumaya koyulur” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 299). Artık bütün arzu akımları bir ve aynı efendi gösterenin sesini dillendiren bir grafizm olarak yazının sesi yani bir açıdan gösterenin gösterileni haline gelecektir. Despotik makineye özgü üst-kodlamadan anlamlandırılmaz bir üretim akışının geçip gitmesine karşı yükselen bir paranoyayla göz okumaya başlar. Artık “artı-değerin kaçmasına engel olmak için "ikaz. etmeye" ve gözetlemeye koyulmuştur” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 307). Çünkü “despot paranoyaktır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 282). Deleuze ve Guattari için despotik makinenin yazıyı keşfettiği bu an “aşkın bir nesnenin zincirden dışarıya sıçramasına sebep olur” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 300). Bu despotik gösteren rejimini mümkün kılan dışdeğerbiçim paralojizminin doğuşudur. Despot-fallusun doğuş anı, arzu üretiminden başka bir şeyi ifade etmeyen gösterge akımlarının çok-anlamlı bileşenlerinin bir diktatör anlamlandırma kodunun molar bütünselliğini teşkil edecek şekilde metinselleştirildiği bu andır. Gözün, çok-anlamlı ifade bileşenlerini tefsirsel bir pratikle yegane efendi gösterene tabi kılacağı yorumlama obsesyonunun doğuş noktası olan bu an “ne anlama geliyor?” sorusunun yola koyulduğu, ve tefsir sorunlarının kullanım ve etkinlik sorunlarına üstün çıkacağı yer”i oluşturur (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 300). Bütün akımların devletin üst-birliğine itaat edişini görev bilen paranoyak defterdarın, telaşlı vakanüvisin, papazın ve bürokratin meşhur sorusu edimselleşir: “İmparator, tanrı, ne demek istedi?” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 300). Despot dolaysız hısımlık nişanıyla hükmederek gösterge zincirlerinin çağrışımsal kullanımını kendini bu zincirlerden sökerek olumsuzlar. Ve bütün akımı kendine bağlamak suretiyle gösterge zincirlerini mistifiye eden bir aşkın nesne ve anlamlandırma olarak “gösteren efendi” ya da “efendi gösteren” olarak belirir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 301). Bütün gösterge

zincirleri ve kendi hesabına çalışan her bir arzu akışı artık egemen anlamlandırmanın bir tekrarı olarak analogik emperyalizmle üst-kodlayıcı gösteren diktatörlüğüne eşitlenir. “Arzu bundan böyle arzulamaz” ama “despotun arzusunun arzusu haline gelir. Ağız artık konuşmaz, harfi içerir. Göz artık görmez, okur” (Deleuze ve Guattari, 2014, 301). Beden ve organları despotun bedenine ait üretim-karşıtı ögenin dikeyinde sabitlenir. Yegane üretim, varlık borcunu ödemek olacaktır. Beden “yeni eksiksiz beden önünde secdeye varır” (Deleuze ve Guattari, 2014, s 301). Çünkü yeryüzünün bedenine kökünden düşman olan despotun bedeni dolaysız hısımlığında Tanrının aşkınlığına biat etmiş bir eğik baş görmek ister. Tüm akımlar despotik eksiksiz organsız bedenin ikili-tekanlamlı koordinatlarına yerleştirilir. İster “ideografik ve fonetik değerler arasında” ister “monemlerin ve fonemlerin” arasında olsun despotik temsil, gösteren ve gösterilen, Tanrı-kral ve teba arasında ikincilerin birinciye itaatini görmek ister (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 302). Bu ikili-tekanlamlılaştırmaya direnen hiçbir akımın varolmaması yani despotik makinenin “tek bir organın bile bu aygıttan dışarıya akmasındansa ya da despotik bedenin dışına kaçmasındansa, bir kişinin bile sağ kalmaması”nı talep etmesidir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 310). Çünkü gösteren semiyotikleri billurlaştıran despotun bedeni, ölüm içgüdüsünün toplumsal sahaya ve grafizme salıverilmesine sebebiyet verir. “Ölüm, arzusunun arzusu, despotun arzusunun arzusu, devlet aygıtının en derinine kazınan gizlilik”tir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 310).

Gösteren üst-kodlamaya direnen hiçbir grafizmin kalmaması ve her şeyin yazıya indirgenip metinselleşmesi yani emperyal yayılımı sekteye uğratan hiçbir söz zincirinin bulunmaması amacıyla tefsir ve yorumlamaya boğulan din adamının vesvesesi despotun paranoyasıyla el ele gider. Bu, Deleuze ve Guattari’nin için saf bir “terör rejimi”dir; çünkü gösterenden başka bir “alinyazısı” yoktur (2014, s. 310). Teba olarak gösterilen konumunu reddeden her beden, Foucault’nun gösterdiği gibi despotik intikamın teröründe organları parçalanıncaya dek un ufak edilir. Tıpkı rahibin tefsir eden ya da bürokratın despotik emri çekip çıkaran gözünde olduğu gibi gösteren üst-birliğinden hiçbir şey kurtulamaz. Despotik temsilin gösteren-gösterilen şeklinde zincirleri üst-kodlayan ikili-tekanlamlılığı kendini despot olarak dolaysız hısımlık ve ittifak olarak halk arasındaki siyasal bilinçdışı büyüleyen ikiliklere taşır. Sonuçta “yazı okuryazar olmayanlar için değildir, ama onların sayesinde. Okuryazar olmayanlar, şu bilinçsiz işçiler sayesinde meydana gelir” (Deleuze ve

Guattari, 2014, s. 303). Dolaysız hısımlığından ötürü halkı tebalaştırmak suretiyle kendine itaate çağırın despotun sesi, “başka bir dili üst-kodlayan bir dili ima” etmek suretiyle “diğer dili fonetik öğeler halinde” gösterilenleştiren bir göstereni keşfeden dilbilim boyunca yankılanır (Deleuze ve Guattari, 2014, s 303). Deleuze ve Guattari’nin burada eleştiri oklarını yönelttiği yer şüphesiz yapısalcı dilbilim ve psikanalitik yorumlamayı yan yana getiren Lacan’dır. Deleuze ve Guattari despotik makinenin üst-kodlayıcı ilk saldırısı olan darbeyi yerinden-etme paralojizmiyle, yazıyı mümkün kılan gösteren semiyotiklerini de dışdeğerbiçim paralojizminin doğuşuyla ilişkilendirir; her şey gösteren-gösterilen veya despot-teba şeklinde ikili-tekanlamlaştırılmıştır. Deleuze ve Guattari için “dilbilim” sadece “Doğu despotizminin gölgesiyle uğraş”maktaydı (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 301). Lacan psikanalitik buluşu dilbilimin vazgeçemediği despotik gösteren rejimiyle buluşturarak “arzuyu yasaya lehimleyen şeytani bir makineyi” yani despotik makineyi arzusunun modern akışında yeniden “ayağa kaldırdığı” için yeni bir şey söylemez (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 304). Tam aksine arzusunun değil, despotun anlamlandırma, üst-kodlama paranoyasını simgesel eyleyici babaya atfeder. "*Nom-du-père/Non-du-père*", despot üst-kodlar; baba “hayır!” der; despot yazıyı keşfettiğinde din adamı tefsir eder ve okur; babanın adı duyulur ve öyleyse psikanalist tefsir eder: bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır. Lacan’ın keşfi arzulama-üretimine dair değildir. Lacan, kapitalistik iktidarın ihtiyaç duyduğu ödipal yapıyı keşfederek despotik rejimi ailede edimselleştiren bir toplumsal üretimi keşfetmiştir. Daha sonra göreceğimiz üzere kapitalizm, “despot-Ödipus” yerine “özne-Ödipuslar, baba-Ödipuslar ve oğul-Ödipuslar” yaratmak zorundadır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 315). Psikanalizin işlevi, kapitalistik akışlarda yersizyurtsuzlaşan öznenin toplumsal yeniden-üretim için despot-Ödipus’u içselleştirmesi yani bir oğul-Ödipus’a indirgenerek baba-Ödipus’a dönüşme sürecinin başlatılmasıdır. Çünkü kapitalizm, ilkel yerliyurtlu ve despotik makinenin ölesiye korktuğu bir kod çözümünün faili olacaktır.

Despot, tüccarın yersizyurtsuz para akımlarından paranoyak bir tarzda korkandır. Bu sebepten onu vergiye bağlar. Yeryüzünün bedeninin aksine herhangi bir içkin kodlama tarzından yoksun olduğu için artı-değerin zorla temellükü olarak tüccarı vergiye boğan bir üst-kodlama icra eder. Ancak tarihin tartışmasız en büyük yersizyurtsuzlaşma hareketi ufukta gözükmetedir. Despotik makinenin yalnızca bir

üst-kodlama işlemiyle temellük ederek kod artı-değerine dönüştürdüğü para akımları, despotik prangalarından kurtularak akış artı-değeri yaratacak şekilde yersizyurtsuzlaşacak ve nihayetinde yeni bir toplumsal töz olan sermayeye dönüşecektir. Ancak kapitalizmi doğuran bu dönüşüm, sadece akışta olan yersizyurtsuz para akımlarından kaynaklanmaz. Tarih, Deleuze ve Guattari'nin sıklıkla hatırlatacağı gibi tesadüflerin tarihidir. Deleuze ve Guattari için Marx'ın somut bir şekilde ortaya koyduğu üzere kapitalizmin doğuşu “bir yanda, özgür ve çıplak işçi haline gelen, emek gücünü satmak zorunda kalan yersizyurtsuzlaşmış işçi; ve diğer yanda, sermaye haline gelen ve emek gücünü satın almaya muktedir yersizyurtsuzlaşmış para” arasındaki bir karşılaşmanın sonucudur (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 326). Tüccara ait para akımları tek başına kapitalizmi tetiklemez. Kapitalizmin doğuşu için paranın kendi kendinin içkin sebebiymişçesine tözsel bir görünüme kavuşması yani yeni bir eksiksiz organsız beden olarak dolaysız hısımlığın yerini alacağı endüstriyel yeni hısımsal sermaye olarak belirmesi gerekir. Hiç şüphesiz teknik makinenin rolüne ihtiyaç duyar. Ancak parayı bir hısımsal sermayeye dönüştürecek tarihsel karşılaşma verili feodal yeryurdundan koparılmış yersizyurtsuz “özgür emek” akımlarını da gerektirir. Paranın Marx'ın ünlü para-meta-para formülünü edimselleştirmesi yani endüstriyel sermaye olarak kendi kendini üretebilir hale gelmesi zaruridir. “Burada ilk önce para metaya dönüşür ve sonra meta yeniden paraya dönüşür, yani satmak için satın alınır” (Marx, 2011, s. 152). Bu süreç, Buchanan'ın da ifade ettiği gibi arzunun üç sentezinin bir tekrarıdır: “Bağlayıcı sentez, her şeyi harekete geçiren “özgür emek” veya “ilkel birikim” evresidir; ayırıcı sentez, endüstriyel yatırımın (girdi-çıkıtı kombinasyonları) ara evresine tekabül eder; ve birleştirici sentez, para sermayenin yeniden tamamen özgür kaldığı üçüncü evredir” (2014, s. 88). Sermaye despotun ittifak sermayesi olmaya son verdiğinde ortaya çıkan yersizyurtsuz para akımları, yeryurdundan koparılacak özgür bırakılmış emek akımları ve teknik makinelerin tarihsel bir tesadüfe bağlı çakışması ve birleşmesi sermayenin artı-değer halinde yeniden sermaye üretmek suretiyle yeni bir eksiksiz organsız beden olarak tözselleşmesine neden olur. “Sermaye, vampir gibi ancak canlı emeği emerek hayatta kalan ve ne kadar fazla canlı emek emerse o kadar uzun yaşayan ölü emektir” (Marx, 2011, s. 230). Sermaye tüm akımları kendi eksiksiz organsız bedeninde birleştirir. Kapitalizm, “sadece kodu çözülmüş akımlar ile değil, ama akımların genel bir kod çözümüyle, yeni devasa yersizyurtsuzlaşmayla, yersizyurtsuzlaşmış akımların birleşimi” şeklinde mümkün

olur (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 326). Akımları yeryüzünün bedeninde kodlayan yerliyurtlu makineye veya üst-kodlayıcı despotik oluşuma tezat bir şekilde kapitalizm akımları kodlamaz. Bir toplumsal makine olarak varlığı akımların genel bir kod çözümüne bağlıdır. Tüm yersizyurtsuz akımları birleştirir. “Uygar kapitalist makine öncelikle birleşme üzerine yerleşecektir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 326). “Sermaye birikimi” olgusu “bütün yersizyurdsuzlaşan ve kodlamadan çıkan akımların hepsinin kesişmesidir” (Akay, 2004, s. 87). Tarihte ilk kez arzulama-üretimi toplumsal üretimden ayrılmış gibi görünmektedir. Ancak kapitalizm, toplumsal üretim ve arzulama-üretimini perçinleyen kodları çözse dahi şeytanı çıkartmaz. “Tiranı boğar, ama aynı zamanda beklenmedik biçimlerde geri dönmesine sebep olur –demokratikleştirir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 323). Çünkü kapitalizmde genel yersizyurtsuzlaşma arzusunun önünü bir toplumsal üretim niteliği olarak kodlarla çevirmez belki ama onu “bir akış artı-değerine” dönüştürerek eşdeğerlik olarak parayla niceliksel bir birime indirger (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 331). Kapitalizm akımların kodunu çözer ve serbest bırakır; ancak onlar arasında gerçekleşen yeni bir kesişimle akımları şeyleştirir, arzuyu metalaştırır; tüm akımları sermayenin eksiksiz organsız bedeninde birleştirerek artı-değere dönüştürür. “Cebinizden bir yüz-dolarlık çıkarın, önünüzdeki herhangi bir nesnenin, bir insan bedeninin dahi fiyatı vardır” (Massumi, 2013, s. 183).

Arzulama-üretimi tarihte ilk kez serbest kalmıştır; ancak kapitalizm akışı bir artı-değere dönüştürür ve “soyut öznel öz olarak” üretimi “yeniden-yerliyurtlulaştırarak onu yabancılaştıran mülkiyet biçimleri halinde” yeniden fetişleştirir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 375). Kapitalizm oldukça somut bir şekilde çelişkilidir. Çünkü durmaksızın yersizyurtsuzlaştırdığı akımları sürekli yeniden-yerliyurtlulaştırır. Dolayısıyla bu çelişki burjuvazi ile proletarya arasında öngörülen “klasik on dokuzuncu yüzyıl çelişkisinden çok, bir yandan genel olarak toplumsallaşmış artı-değer üretimi ve diğer yandan onun özel mülkiyeti ve idaresi arasındaki gerilimden kaynaklanır” (Holland, 2013, s. 153). Zaten kapitalizmin diğer iki toplumsal üretim rejimine göre üstünlüğü de çelişkiyi tam anlamıyla içselleştirmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Deleuze ve Guattari’nin sıklıkla hatırlatacağı şey, çelişkilerin toplumsal makineleri çözüdüren uğraklar olmadığıdır. Tam aksine bir toplumsal makineye müdahale etme gücünü ve meşruluğunu sağlayan yani bozuldukça çalışan bir makinesel devinimi harekete geçiren şey çelişkilerdir. Çünkü

bir toplumsal makine yalnızca bozulduğunda gerçekten çalışır. Deleuze ve Guattari hatırlatacaktır: “hiç kimse çelişkilerden ölmedi” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 222). Aksiyomatik, çelişkili bir sisteme özgü makinesel bozulmaların içkin-sürekli tertibidir. Çünkü “toplumsal sistemlerin sonunu getiren şey çelişkiler değildir; tersine, topluma dinamizmini veren motorlar onlardır” (Buchanan, 2014, s. 159). Dolayısıyla kapitalist krizin sürekliliği sistemin zayıflıklarına işaret etmez; krizler, aksiyomatiğin öngördüğü mütakabil sonuçları tertipleyen makinesel bozulmalardır. “Krizi fırsata geçirmek”ten bahseden kapitalist bir ahlak her şeyi yalınlaştırır. Makineye işlerlik kazandıran çelişki, akışı kesintiye uğratan bir üretim-karşıtlığının aksiyomatiğin öngördüğü kesişmelere imkan tanınmasıdır. Arzunun üretici akışını serbest bırakan kapitalizm, bir aksiyomatikle söz konusu akımları yeniden sermayeye bağlar. Dolayısıyla kapitalizm, “tuhaf bir dindarlığın eşlik ettiği kinizm çağıdır”³³ (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 327). Akımların genel kod çözümü, toplumsal sahaya içkin olan kinizmin tetikleyici unsurudur. Ancak bu kinizm, üretimin yanı sıra serilen bir üretim-karşıtlığı kavşağı olarak mülkiyetçi bir ahlakın sofuluğuna ilerler. Bu durum bilinçdışının şizofrenik kod çözümü uğrağıyla paranoyak yatırımı arasında bir döngü yaratır. Dolayısıyla kapitalizmin üretim-karşıtlı refleksi dışlamadığını ancak onu daha beter bir şekilde içkinleştirdiğini söylemek mümkündür. Kapitalizm, eşdeğerlik olan para akımlarıyla kod çözümü eğilimini keşfettiği yerde yeniden kodlara başvurarak yersizyurtsuzlaştırıcı kudretinin dizginlerini kendi elinde tutar. Kapitalizmde “kod akımları, bütün bilimsel aksiyomatiklerden çok daha insafsız, ama gözden yitmiş bütün eski kodlardan ve üst-kodlamalardan da yine daha insafsız tam bir toplumsal aksiyomatiğe tabi kınırlar” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 340). Aksiyomatik, tüm toplumsal sahaya yayılan kapitalizme özgü para akımlarının mübadeleci ilişkilerinde beliren yersizyurtsuzlaşma hareketlerini bir “görelî iç sınıra” dek yersizyurtsuzlaştıran işgüzar bir “toplumsal makine rejimi” tesis eder (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 370). Kapitalizm, özü gereği yersizyurtsuzlaştırıcı bir işlevle tanımlandığı için onun makinesi gerçek bir içkin toplumsal makine olarak şizofrenik akımları işlevselleştirir. Yersizyurtsuz akımlara özgü niteliksel molekülerliğin hiçbir sabit değere eşitlenemezliğini alıkoyan bir niceliksel eşdeğer olarak parayla şizo-akımları her seferinde aksiyomatiğini yeniden tesis edecek şekilde sermaye adına

³³ Burada çeviri sorunları sebebiyle kinizm olarak kullandığımız tabirin, Antik Yunan Kinizmiyle alakasız olduğu hatırlatılmalıdır. Bu kinizm, kapitalistik akışlarda yersizyurtsuzlaşan modern öznenin kod çözümüyle kavuştuğu ontolojik özgürlüğü hiçbir alternatif söz konusu değilmişçesine kendiliğinden sermayeye bağımlı kılmasını ifade eden nihilist bir yaşam üslubu olarak anlaşılmalıdır.

işlevsel kılar. Diğer toplumsal rejimlerin kökten dışladığı şizofrenikleştirici etkileri sistemin temel işlevi kılması bakımından kapitalizm tüm diğer toplumsal arzu rejimlerinin mutlak anlamda “dış sınırı” olacaktır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 335). “Çünkü kodların yerine, yersizyurtsuzlaşmış bir socius olarak ama diğer bütün sociuslardan daha merhametsiz bir tanesi olarak, akımların enerjisini sermayenin bedenine bağlı halde tutan aşırı katı bir aksiyomatik geçirmektedir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 356). Bu aynı zamanda onun görelî iç sınırlara sahip olmasının zorunluluğundan kaynaklı sürekli yeniden-yerliyurtlulaştırmasının da sebebi olacaktır. Çünkü paranoyak kodlamanın yerine bir çıkış noktası olarak şizofrenik yersizyurtsuzlaşmayı koyduğunca herhangi bir dış sınıra sahip değildir. Dolayısıyla arzuyu sermayenin eksiksiz organsız bedenine tabi tutmayı sağlamak için bir tür iç sınır geliştirir. Ancak bu iç sınır da “içkin” bir iç sınır olarak daimî bir şekilde sermayenin kendi sınırını yerinden-ederek genişlemesini ve toplumsal sahaya yayılmasını sağlayan görelî bir iç sınırdır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 357). Artık arzuyu kodlamaktan çok onu aksiyomatik bir hareketin tesis ettiği iç sınırların sürekli bir genişlemesi olarak yeniden-kodlamak söz konusu olacaktır. Kod, aksiyomatiğe özgü müteakabil varsayımın bir aracına dönüşmüştür. Kodlar, bir kez daha yersizyurtsuzlaştırmak için yerliyurtlulaştırılan kapitalist aksiyomatiğin aparatçığıdır. Dolayısıyla yeniden-kodlama olarak beliren üretim-karşıtı refleksi, kapitalizme içkindir. Devlet artık kapitalizmin görelî iç sınırlarının dışına çıkmayı engelleyerek sermayenin sınırlarını sürekli genişletmesini yani sınırın görelileşmesini sağlayan bir işletme organına dönüşecektir. Yersizyurtsuz akımları artı-değere dönüştüren kapitalist aksiyomatiğin garantörü olarak devlet, süreci özel mülkiyeti ayrıcalıklı hale getiren hukukî kodlarıyla yeniden bağlar. Dolayısıyla “üretim-karşıtlığı aygıtı, bundan böyle üretime karşı koyan, onu sınırlayan veya yavaşlatan aşkın bir organ değildir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 342). Devlet durmaksızın piyasanın düzenlenmesini talep eden kapitalistin görevli memurudur. Devlet, üretimin bağlayıcı kodlarını çözen kapitalizmin yüksek yersizyurtsuzlaşmalar tertipleyen hareketini görelî iç sınırlar içinde tutan içkin bir güce dönüşür. Ancak tüm bunların ötesinde kapitalizmin içkin aksiyomatiğinin devletin tinselleşmesine sebep olduğunu ve böylelikle arzuda daha derin psişik etkiler yaratmaya başladığını da belirtmek gerekir. Aksiyomatik, kod çözümüyle işlediği için kapitalizmde üretim-karşıtlığı bütün bir sistemin görelî iç sınırları dahilinde “üretim boyunca yayılan, ve şimdi arzuya nüfuz eden ve onu çığneyip geçen inanılmaz bir ölüm içgüdüsünü serbest”

bırakır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 380). Ölüm içgüdüğü artık bir despotun aşkın iktidarının gereksindiği şekilde edimselleşmez. *Thanatos*, şehitlik modelinden sıyrılmış gibidir. Ölüm içgüdüğü, sermayenin akıllara içkin eksiksiz organsız bedeninde istihdamın dışında kalma tehdidiyle işsizlik ve açlık gibi korkuların içkin sürekliliğine tercüme edilecektir. Despotik üretim-karşıtlığının kodundan çözülmüş akılların piyasa dahilinde bir nicelik değerine eşitlenebilir kılınacak şekilde satılabilir olması gerekir. Yani özgür kalmış akılların yersizyurtsuzlaşma biçimi, sermayenin artı-değerine kayıtlı olacak ve mülkiyette yeniden-yerliuyurtlulaşacak şekilde aksiyomatik hesaplanabilirliğe tabidir. Kodu çözülmüş akılları birleştiren kapitalizm, ölüm içgüdüğüne içselleştirmiş her akımı yegane kesişim olarak serbest piyasa aksiyomatiğine zorunlu bırakan sözde serbest girişiminin kinizmiyle aslında “sermaye-Tanrı”ya duyulan tuhaf dindarlığın ibadetini tertipler (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 327). Aksiyomatiğin müteakabil varsayımı olarak sermayenin artı-değerinde sürekli yeniden-yerliuyurtlulaşma artık akılları kodlamaya ihtiyacı olmayan yani gösterenin üst-kodlayan iktidarına secdeyi zorunlu kılmayan içkin bir iktidarın işleyişidir. Yani sermaye-Tanrı aşkın bir “gösteren” iktidarın somutlaşması değildir. “Kapitalizm derinlemesine cahildir”; öyleyse aksiyomatiğin doğuşu “yazının ölümü”nden başka bir şey olmayacaktır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 348). Kapitalist makine, Guattari’nin sıklıkla belirttiği gibi “göstermeyen semiyotikler”in ya da bir diğer ifadeyle “gösteren-sonrası semiyotikler”in çağıdır (Guattari, 1996, s. 151). Çünkü kod çözümünün “insani” bir dili yoktur. Kapitalizm, arzuyu üst-kodlayan despotik makinenin yıkıntıları üstünde yükselerek Tanrı’nın ölümünü ilan eden bir toplumsal makine olarak gösteren iktidar oluşumlarından yersizyurtsuzlaşma gerçekleştirecektir. Gösteren-sonrası semiyotiklerin el eriminde olan kapitalist aksiyomatik, “akılların genel kod çözümüne tekabül eden teknik ifade araçları” şeklinde belirir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 349). Deleuze ve Guattari’nin Hjemslevci ve Peircecü semiyotiğe olan yoğun ilgilerinin gösterdiği üzere göstermeyen semiyotikler, artık bir gösteren-gösterilen itaatini değil; ifade ve içerik akıllarının arasındaki bir karşılaşmayı belirten diyagramatik işlevlerle tanımlanır. Kapitalist toplumların bütün gözenekleri ifade ve içerik akılları arasında bir kesişme gerçekleştiren diyagramatik düzenlemelerle dolu olacaktır. Fakat herşey diyagramatik kesişmelerin “yaratıcılığını sistemin egemen yerliuyurtluluklarına kanalize etmek içindir. Böylece, yersizyurtsuzlaştırıcı diyagramlaşma sürekli olarak yeniden ele geçirilmiş, yeniden yerliuyurtlulaştırılmış, hiyerarşikleştirilmiş ve

güçsüzleştirilmiş olur” (Guattari, 2013, s. 146). Yani kapitalizm özgürleştirir fakat bunu, diyagramatik düzenlemenin dört bir yanını tüketimci imgeler ve faşist paranoyak arzu yatırımlarıyla donatarak gerçekleştirir. Bu sebepten diyagramatik kesişmeler, kodu çözülmüş akımları sermayenin eksiksiz organsız bedeninin içkin hesaplayıcı aksiyomatığıyla belirli mütakabil varsayımlara taşır. Bu diyagramatik akışlar, herhangi bir özne-nesne ayrımının dışında ve temsillerin ötesinde yersizyurtsuzlaştırıcı bir etkiye muktedirdir. Guattari’nin belirttiği gibi “sanatsal, müzikal, ekonomik, bilimsel” ve “tekniko-semiyotik” bir “kompleks” olarak göstermeyen semiyotiklerin (1996, s. 150) billurlaştırdığı anlamlandırma bir gösterge-şeyin üreteceği fetiş-anlam kategorisi olarak gösteren değildir. Kaldı ki Deleuze ve Guattari’nin ısrarla kapitalizmin kodlar yerine aksiyomatikle işlediğini belirtmesi de gösteren semiyotikler yerine göstermeyen semiyotikler çağına geçildiğini ifade etmenin bir başka biçimidir. Göstermeyen semiyotikler bir gösterene işaret eden göstergeler değildir. Göstermeyen semiyotikler, özgür kalmış arzulama-makinelerinin bağlayıcı üretimini kodlar halinde olumsuzlamayan aksine onları sermayenin yeniden-üretimine özgü bağlantılarında ayartan düzenlemelerdir. Burada söz konusu olan özgür kalmış emek akımlarını belirli diyagramatik kesişmelerle aksiyomatik halinde işlevselleştiren düzenlemelere özgü “gösterge-olmayan” akışlardır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 349). Gösteren semiyotiklere bağlı göstergeler, arzunun kod artı-değerine boyun eğdirildiği toplumlarda karşımıza çıkar. Ancak akış artı-değeri üreten kapitalizmin aksiyomatığı akımları durmaksızın bir makinesel düzenlemeden ötekine geçirdiğince “hiçbir özdeşliği korumayan anlamlamayan göstergeler” üretir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 349). “Elektrik dili ne ses ne de yazı yoluyla ilerler; ama enformatiğin kendisi akıp gider, veya gaz akışları vasıtasıyla faaliyet gösteren, akışkanlar olarak adlandırılması uygun bir disiplin; bilgisayar, anlık ve genel bir kod çözümü makinesidir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 350). Kapitalizm, ekonominin, enformatiğin, finansa ait göstermeyen semiyotiklerin yersizyurtsuzlaştırıcı etkisiyle makinesellik kazanır. “Ekonominin ve paranın göstermeyen semiyotikleri, yasaları, anlaşmaları ve kurumları kolayca kuşatır” ve onları birer aparatçik haline getirir. (Lazzarato, 2015, s. 42). Kod çözümüyle yersizyurtsuzlaştırdıkça diyagramatik kesişmeler sağlayan aksiyomatığe özgü düzenlemeler içinde tüm akımları yeniden sermayeye bağlayan kapitalizm sözde bir özgür seçime ve fırsat eşitliğine dair içkin bir kinizm üretir. “Kapitalizm” her ne kadar akımların genel kod çözümüyle “bir içkinlik sahası

tanımlar” olsa da “bu sahayı doldurmaya bir son vermez” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 363). “Bir yanda kodunu çözdüğü şeyi diğer yanda aksiyomatikleştirir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 357). Bütün toplumsal sahayı buyurgan olmayan ama son raddede yönlendirici ve ayartıcı olan göstermeyen semiyotik bileşenler olarak imgelerle donatan kapitalizm, akışları diyagramatik düzenlemelere özgü oluklarla dolaysızca sermayeye yönelecek şekilde akıtır ve aksiyomatikleştirir. Arzuyu kodlayan bütün yerliyurtlu temsilleri ve despotik üst-kodları yersizyurtsuzlaştıran kapitalizm, insan varoluşunun ontolojik boyutunu inançlardan özgürleştirir. Despotik üst-kodlamadan ve Tanrı’ya secde edişinden özgürleşen insan varoluşunun ontolojik boşluğunu sermayeye yeniden işlerlik kazandıran tüketicilikle doldurur. Kapitalizm “insanların kendilerine uyan varoluşu satın alacakları “bir yaşam piyasası” inşa” eder (Lazzarato, 2015, s. 248). Artık insan varoluşunun ontolojik boyutunu dolduran şey “ne antik Yunandaki gibi felsefe okulları, ne Hristiyanlık, ne de on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki devrimci projeler”dir (Lazzarato 2015, s. 248). Kapitalizm akımların genel kod çözümüyle açtığı içkinlik sahasını “şirketler, medya, kültür endüstrisi, refah devleti kurumları, işsizlik sigortası” ve pornografi gibi aksiyomatiğe özgü imge varyantlarıyla doldurur (Lazzarato, 2015, s. 248). Dolayısıyla göstermeyen semiyotikler, bir kodlamaya özgü gösteren semiyotikler gibi inançlar yaratmaz belki ama içkin bir kinizm üreterek çok daha güçlü bir dindarlığa geçerlilik kazandırır. Kapitalizm, toplumu sermayenin eksiksiz organsız bedeni üzerine seren içkin iktidarı sayesinde kod çözümüyle özgürleştirdiği akımları aksiyomatiğe özgü diyagramatik kesişmelere dolaysızca bağlamak suretiyle üretim-karşıtlığını içselleştirir.

... burjuvazinin içkin sahası kodu çözülmüş akımların birleşmesiyle tanımlandığına, her türlü aşkınlığın ya da dış sınırın olumsuzlanmasını ve üretimin kendisine üretim-karşıtlığının nüfuz etmesini ima eder; eşsiz bir köleciliği. emsalsiz bir itaati yerleştirir: artık efendiler bile yoktur, sadece başka köleleri kumanda eden köleler vardır; bundan böyle hayvanı dışandan yüklenmeye gerek yoktur, o kendi kendisini yüklenmektedir. İnsanoğlu asla teknik makinenin kölesi olmamıştır; ama toplumsal makinenin kölesidir. (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 368 369)

Bu tüm akımları devlete itaate çağıran despotik makinenin yarattığı gibi Despot-teba ya da gösteren-gösterilen ikili-tekanlamlaştırmasının “köleci” düzeninden oldukça farklı bir düzendir. Kapitalizmde artık herkes köle olacaktır. Kapitalizm köleci değil; içkin bir sürekli kölelik toplumdur. Çünkü aksiyomatiğin kendini “ete yazmaya,

bedenleri ve organları işaretlemeye” ihtiyacı yoktur (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 363). Kinizmin çağı, serbest akımların her halükarda alternatifsiz bir şekilde yeniden sermaye-Tanrıya yöneldiği, kafirliğe yer olmayan dindarlığın çağıdır. Kapitalist aksiyomatik, tüm akışları semiyotik yersizyurtsuzlaşmanın mütekabil varsayımı olarak her seferinde yeniden artı-değer üretecek şekilde diyagramatik kesişmelerde birbirine bağladığına tüm yerliyurtlulukları aşan bir kudretle molar toplumsal oluşumların gösteren semiyotiklerini de kendine bağlar. “Göstermeyen makineler gösteren semiyotiklere güvenmeye devam eder, ancak onları yalnızca bir araç olarak kullanır” (Guattari, 1996, s. 150). Gösteren semiyotiklerin ifade ettiği molar özdeşleşme arzusu yatırımlarının düalist kimlikli oluşumları (Erkek-Kadın, Beyaz-Siyah, mezhepsel ikilikler vs.) kapitalist aksiyomatiğin yeniden-yerliyurtlulaştırma işlevini görev edinir. Çünkü kapitalizm her ne kadar diğer toplumsal makinelerinin dış sınırı olarak belirse de bir “mutlak dış sınır”dan özerk değildir; bu mutlak dış sınır arzulama-üretiminin hiçbir semiyotik ön-düzenlemeye tabi kılınmadan üretimi gerçekleştireceği kolektif libidinal yatırım biçimi yani süreç olarak şizofrenidir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 386). Kapitalizme geçerlilik kazandıran şey, arzulama-üretimi rejiminin şizofrenik eğilimi sayesinde edimselleşen yersizyurtsuzlaşmalar olsa da kapitalistik akışların bu şizofrenik akımları sermayeye bağlayacak şekilde diyagramatik kesişmelere tabi kıldığı ve niceliksel para eşdeğerliğiyle ayarttığı unutulmamalıdır. Tek üretim, sermayenin faydasına gerçekleşecek üretim olmalıdır. Dolayısıyla kapitalizmin yersizyurtsuzlaştırıcı etkilerinde mutlak dış sınırına yönelen arzu akımlarının olmaması için bedenleri içselleştirilmiş *Urstaat* olarak kimliklere bağlamak oldukça zahmetsiz bir yeniden-yerliyurtlulaştırma sağlar. Yani molar kimlikli oluşumlar, kapitalizmin yersizyurtsuzlaşma eğiliminin “mutlak dış sınır” olarak şizofreniye yönelmesini engellemek için özneliği toplumsal rollere bağlayan yeryurtlar yaratır. Bu yeryurtlar, “kusursuzca güncel işlevleri olan arkaizmlerdir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 373). Bunlar kapitalizmin aşındırıcı gücüyle üst-kodlayıcı makineden kalma yıkıntılardır. Ancak kapitalist aksiyomatiğin güncel yeniden-yerliyurtlulaştırıcı işlevinin garantörleri olarak “neo-arkaizmler”e yeni “yapay yeryurtlar”a dönüştürülmüştür (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 373). Yalnızca sermaye-Tanrıya inanan yeni toplumsal makinenin bağrında kendine yer edinmiş bu yeryurtların fanatizmi, içkin aksiyomatiğe özgü kinizmin emrine amade olmuş akışların sözde dindarlığı ve yapaylığıdır. Kendi içinde devrimci arzu yatırımı potansiyeli taşıyan arkaik yeryurtlar var olsa da “(etnik azınlıklar, Bask sorunu,

İrlanda Katolikleri, Kızılderili bölgeleri)” diğer yeryurtlar (tarikatlar, ırkçı-milliyetçi gruplar, çeteler) yersizyurtsuzlaşma hareketlerinin devrimci potansiyelini bastırmakla görevlidirler (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 374). Bilindiği üzere çoğunlukla paramiliterleştirilen bu neo-arkaizmler devrimci kalkışmalarda aksiyomatiğin görelî iç sınırlarını yeniden tesis eden bastırmalarla görevlidir. Kapitalist aksiyomatiğin içkin düzenleyicisi olarak işletmecî devlet organizasyonunun görevi bu neo-arkaizmlerin paranoyasını desteklemek suretiyle “kodu çözülmüş akımların toplumsal aksiyomatiğin her kenarından kaçışını engellemek” ve zarurî noktada bu arkaizmler vasıtasıyla ezmek ve katletmek olacaktır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 374). Bu Foucault’nun belirttiği gibi işgücü olarak nüfusun sağlığını temel alan “biyo-iktidar” modelinde “devletin eski öldürücü işlevinin ancak ırkçılıkla yerine getirilebilir” olmasıdır (Foucault, 2015b, s. 262). Kapitalizm her ne kadar “yerliyurtlu ve despotik, söylencesel ve trajik temsillerin harabeleri üzerine” kurulmuş olsa da bu arkaik kültürel kalıntıları akımların yeniden-yerliyurtlulaştırılmasında işlevselleştirir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 435). Kapitalist toplumlar akımların genel kod çözümüyle özgürleştirdiği moleküler arzu akımlarını sermayeye özgü kinik dindarlıkla yeniden-yerliyurtlulaştırdığı gibi devrimci arzu yatırımlarını da devletin ordusu, polisi ya da paramiliter neo-arkaizmleriyle yeniden üst-kodlar. Bu toplumlar gösteren semiyotiklerin bağlarından çözülen akışları tinselleştirilmiş bir *Urstaat*’a dair nostaljiyle yeniden-yerliyurtlulaştırır. Dolayısıyla kapitalist toplumlar “arkaizm ve fütürizm, neoarkaizm ve eski-fütürizm, paranoya ve şizofreni” arasında salınan bir iç dinamiğe sahiptir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 377). Bilinçdışının iki kutbu arasında sürekli bir salınım tertipleyen kapitalizm “etkililiğini ve gücünü, özneliliğin iki heterojen boyutunu yani molar ve moleküler, birey ve birey-öncesi, temsil ve temsil-öncesi ... boyutları birleştirmeye borçludur” (Lazzarato, 2015, s. 32). Paranoyak temsiller, devletler, ordular ve yapay, neo-arkaik yeryurtlar kapitalizmin şizofrenik eğilimini görelî iç sınırlar dahilinde tutmasını sağlar. Ancak bilinçdışının şizofrenik kutbuyla paranoyak kutbu arasında kurulan bu ahenkten kaçan bir şeyler bulmak her zaman mümkündür. “Toplumumuz şizoları Dop şampuanlarını veya Renault arabalarını ürettiği gibi üretir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 356). Şizofrenik süreci durmaksızın paranoyak yerliyurtlu temsillerle sekteye uğratan aksiyomatik, aslında kapitalizmin şizofreni de “içeriden gelmekte olan kendi ölümünü” gördüğünü yalınlaştırır; bu sebepten “şizofren olanı bir hastaya ... çevirir”. (Deleuze ve

Guattari, 2014, s. 356). Kapitalizm kendi mutlak dış sınırı olan şizofreniyi tımarhane yeryurduna uygun hale getirecek şekilde üretir: Mutlak katatoni. Bu genellikle arkaik yapay yeryurtların kapitalizm içinde varolmaya devam paranoyak arzu yatırımlarının bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Türkiye özelinde tarikatların devreye soktuğu paranoyak yatırımlar katatoni üretiminin özgün bir örneğini oluşturur. Bilhassa İşlam-kapitalizm-öznellik üçlüsünü tüm rahatsız ediciliğiyle birlikte çıplaklaştıran “*Takva*” filminde (Yön: Özer Kızıltan, Sen: Önder Çakar, 2005) karşımıza çıkan Muharrem karakterinin (Erkan Can) hikayesi, aksiyomatiğin yarattığı katatonik etkilerin özel bir örneğidir. Muharrem, hayatını babasından kalma evinde bir tarikat dergahına özgü ritüellere (zikir) katılarak geçiren ve şeyhinin Tanrı’yla dolaysız hıssım olan bedenine paranoyak bir arzu yatırımında bulunan klasik dini bütün bir kimsedir. Ancak kolektif arzu yatırımı potansiyelini boğan bu aidiyet grupları elbette simgesel bir özdeşliğin parçasıdır; arzulama-üretimini nihai anlamda bastırmaz. Daha çok suçluluk gibi hisleri önsel kılmak suretiyle paranoyak bir öz-yatırımı ritüellerle sürekli yeniden tesis eder ve destekler. Dolayısıyla Muharrem’in filmin ilk sahnesinden itibaren sıklıkla karşımıza çıkan şeyhinin kızıyla cinsel ilişkide bulunduğunu gördüğu rüyaları arzulama-üretimini tabi-gruplara özgü özdeşliğinin kurgusalılığını gösterdiği gibi Muharrem’in suçluluk duygusuyla paranoyak öz-yatırım devresini güçlendirmesine de neden olur. Çünkü bu gruplar, arzuyu dünyevi olanın günahkarlığına dair bir suçlulukla bağlayarak arzunun kolektif devrimci potansiyeli ilga eden gruplardır. Muharrem kendi arzulama-makinelerinin günahkar potansiyelini ve muhtemel makinesel gıcirtısını sürekli şeyhin bedeninde yerliyurtlulaştırarak Tanrı’ya yönelik biat ritüellerinde ve beş vakit namazda arzuyu utanılası bir sır olarak suçlulaştıran molar kimliğini (dini bütün Muharrem) sürekli yeniden tesis eder. Buraya kadar her şey tarikat gibi bir tabi-grubun tüm iç dinamiklerine yani arzunun kolektif akışından koparılarak bastırılmasına yönelik güçlü örneklerle doludur. Ancak bir gün şeyh, Muharrem’den tarikatın dünyevi işleriyle ilgilenmesi talebinde bulununca her şey altüst olmaya başlayacaktır. Kendisini apansızca kapitalist mübadele ilişkilerinin ortasında bulan Muharrem, arkaik yeryurt olarak dergahın sınırları ötesinde bulunan ve aynı zamanda bütün yeryurtlara içkin olarak onları neo-arkaizmlere indirgeyen sermaye akışıyla karşı karşıya kalır. şık arabalara binmeye, pahalı takım elbiseler giymeye başlayan daha doğrusu buna zorlanan Muharrem’in, molar-kimliksel kodlarına ve ahlaki değerlerine tezat oluştıran kinik ilişkilerin ortasında (ödeme güçlüğu çeken ailelerden kira

toplamak, rüşvet almak, haraç vs) göstermeyen semiyotik akışlarla kurmak zorunda olduğu yeni ilişkiler onu sistemin şizofrenik eğiliminde sürüklenmeye bırakır. Şeyhin gösteren semiyotiklerinde Tanrı'ya itaatle olumsuzlanan arzu akımları şimdi paranın göstermeyen semiyotikleriyle yersizyurtsuzlaşmaya başlar. Şeyhin kızına dair şehvani rüyaları artar; çevresindeki bireylere karşı despotik-patronvari tavırlar geliştirir ve dürüstlüğüne kaybetmeye başladığını fark ederek paranoyaya sürüklenir. İnanıldığı değerlerin mübadele ilişkilerinde anlamsızlaşmasıyla birlikte şeyhin bedenine yaptığı libidinal yatırımı kapitalistik akışlarda yersizyurtsuzlaşan Muharrem, paranoyak öz-yatırımını korumak yani “dinden çıkmamak” için şeyhinden yardım istemek üzere dergaha gittiğinde şeyhin halvete yani inzivada 40 günlük bir çileye girdiğini öğrenir. Yersizyurtsuzlaşmış arzu akımlarını yeniden gösteren semiyotik bileşenleriyle üst-kodlamak için şeyhin bedenine ihtiyaç duyan Muharrem, şeyhiyle görüşemez. Yersizyurtsuzlaşan arzu akımlarıyla baş edemeyen karakter sonunda katatoniyeye kapılır. Dergah ve benzeri yeryurtlar sermayenin aksiyomatik akışlarından yani dünyevi olan ilişkilerden özerk değildir; tam aksine kapitalistik akışların ihtiyaç duyduğu yapay yeryurtlardır. Muharrem, ”yeşil sermaye”nin yeşilinin İslamdan değil; para akımlarından (dolar) kaynaklandığını fark etmiş; ancak arzu yatırımını kolektif bir arzu yatırımına dönüştürecek bir bilinçdışı pragmatikliğine ulaşamadığı için delirmiştir. Çünkü kapitalizm yersizyurtsuzlaşma içindeki arzunun kolektif yatırımlara yönelmemesi için arzuyu kurucu kudretinden koparacak şekilde suçun önselliğiyle kodlayan böylesi yeryurtlara ihtiyaç duyar. Bu yeryurtlar, arzuyu dünyevi ve tene dair bir öge olarak olumsuzlamak suretiyle moleküler arzu akışının bedenden temizlenmesi gerekliliği önvarsayımına dayanır. Beden, vaftiz ya da abdest gibi ritüellerde temizlenmesi gereken günahkar bir arzu akışı varyantı olarak görülür. Günah çıkarmada hesap vermek ya da namazda itaat etmek zorunludur. Despotik üst-kodlamanın gereksindiği şekilde arzu olumsuzlanmak suretiyle şeyhin ya da rahibin bedeninde Tanrıya borçlandırılır. Bedeni dünyevi olandan temizlemenin ve ibadetin sonu yoktur; çünkü borç sınırsız bir borçtur. Böylelikle arzunun üst-kodlama dışına çıkan tüm kaçış potansiyeli suçlaştırılmış ve pro-aktif tarzda önlenmiş olur. Muharrem, şeyhin bedeninde yeniden-yerliyurtlulaşamadığı için kapitalistik akışlarda yersizyurtsuzlaşan arzu akımları artık kaldıramayacağı noktada paranoyak bir korkuya (dinden çıkma) sebebiyet verir. Bu takdirde Muharrem'in tek kurtuluşu katatonide arzulama-makinelerini mutlak anlamda olumsuzlamak yani organsız bedene kapanmak

olacaktır. Kapitalizmde yersizyurtsuzlaşma her zaman için ruhanileştirilmiş *Urstaat*'ların (milliyetçilikler, fanatizmler, sofuluklar vs) gölgesinde gerçekleştiği için görelî iç sınırın onaylanmasından öteye geçmez. Muharrem'in trajedisi, gösteren bir iktidar billurlaşması olarak şeyhin bedenine itaat eden arzusunun suç ve borçla kodlanmış olmasından ötürü yersizyurtsuzlaşan arzu yatırımının moleküler doğasıyla baş edememesidir. Muharrem'in bize gösterdiği şey, kapitalizmin kodsuzlaşan kuvvetleri yeniden kodlanmayı isteyecek yani arzu akışlarını kendi bastırılışından zevk alacak şekilde kodlamasının kendi iç sınırlarını koruması için zarurî olduğudur. Öyleyse kapitalizmin güncel bir yeniden-yerliyurtlulaştırma işlevi için analitik bir makine olarak psikanalize neden ihtiyaç duyduğunu ve içkin bir tatbik-etme şebekesi olarak aile kurumuna neden bir aygıt olarak başvurduğunu anlamak oldukça kolaydır. Psikanaliz, kapitalizmin despotik gösteren semiyotikleri öldürerek içkin bir kinizme sebep olduğu yerde arzu akımlarının moleküler rejimini ve kolektif yatırım potansiyelini ilga etmek üzere libidoyu yeniden ailevi yeryurda bağlayan bir aygıttır. Psikanaliz, insanlar için "yeni den özel bir yeryurt, özel bir *Urstaat*, özel bir sermaye tesis etmek" üzere kapitalist yersizyurtsuzlaşma aksiyomatığını garanti altına alan bir içkin üretim-karşıtlığına geçerlilik kazandırır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 450). "Psikanaliz şu vasıtaları icat eder ve şu işlevi gerçekleştirir: inkardan sonra bile inançların varolmasını sağlamak! artık hiçbir şeye inanmayanların inanmasına neden olmak" (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 450). Kapitalizm despotu öldürerek arzulama-üretimini içkin ateizmini serbest bırakır; ancak bu kod çözümünü ailevi tatbik-etme ilişkilerinin toplumsal sahayı anne ve babaya göre simule eden yatırımında kodladığına aksiyomatik yeniden-yerliyurtlulaştırmayı otomatik bir hale getirebilir. Toplumsal bastırmayı ve üretim-karşıtlığını içkinleştiren kapitalist makine, evrenselleştirilmiş aile modelinde verili toplumsal ilişki matrisiyle özneliği kodlar. "Yeryurdun simulakrumu olarak anne ve despotik yasanın simulakrumu olarak baba" özneliği kapitalist üretim ilişkilerine hazırlar (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 390). Aile, "her bir kişi için toplumsal kişilerin müşterek toplanışını simule eden ve onların arazisini kuşatıp imgelerini karartan paylaştıracı bir alt-toplanıştır" (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 384). Psişik bastırma, toplumsal bastırmanın çıkış noktasında oluşturulmuş bir varış noktasıdır. Toplumsal rollerin simulakrumu olan anne-baba-çocuk modeli, organsız bedene bu şemaya özgü dışlayıcı ayrımları içselleştirecek şekilde uygulanır. "Baba-anne-ben, her şey onlara tatbik edildiği için, birisi onları her yerde yeniden bulacağından emindir" (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 385).

Arzunun bağlayıcı sentezlerin içkin erotizmini olumlamak üzere yeni makinesel bağlantılar kuracağı kolektif libidinal yatırım potansiyeli aile modelinin tatbik-edilişiyile engellenir. Böylelikle bütün akımlar kişiselleştirilerek sözcelem öznesi olarak toplumla sözce öznesi olan özne arasındaki bir hadım-edici ikilikle içselleştirilir. “Ödipal üçgen, kapitalizmin toplumsal yeniden-yerliuyurtlulaştırma için sarf ettiği tüm çabalara tekabül eden kişisel ya da özel yeryurttur” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 386). Despotik Tanrısal makinenin harabelerinde yükselen kapitalizm, ailevi tatbik-etme ve uç noktada psikanalitik terapi süreciyle arzuya içkinleşmiş bir *Urstaat*'a geçerlilik kazandırır. Akımların toplumsal makinenin iç sınırlarının ötesine sıçramaması için Ödipus, sınırın içselleştirilmesi sağlayarak kapitalist toplumsal yeniden-üretim hizmet eder. Despot-Ödipus ölmüştür belki ancak her çocuk ailede oğul-Ödipus'a indirgenerek bir gün baba-Ödipus'a dönüşmek suretiyle toplumsal yeniden-üretim hizmet edeceği şekilde müteakbil varsayımına yaklaştırılır hale gelmiştir.

Deleuze ve Guattari için Lacan, despotik gösterene dair söylemi “saf bilimsel bir üniversite söylemine dönüştürmek suretiyle” artık “gözden yiten arkaik bir despotun güncel yapısal işlevlerine zincirleyerek bize ait nevrozu yeniden desteklemek”ten başka bir şey yapmamaktadır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 354). Arzunun şizofrenik kaçış çizgisinde toplumsal üretimin verili biçimlenişlerine kısa devre yaptırması için Ödipus'u simgeselleştirmek oldukça ekonomik-içkin bir bastırma süreci imkanı sunar. Psikanalizin toplumsal bastırma eyleycilerini simulakrum olarak bilinçdışına uygulamak suretiyle arzulama-üretimini bastırdığı yerde şizoanaliz, devrimci bir sosyal töz olarak bilinçdışının üretimiyle bütün verili çıkmazların aşılmasını sağlayan şizofrenik bir kaçış çizgisinden bahsedecektir.

3.7 Şizonun Yıkım Çağrısı: Şizofrenik Kaçış Çizgilerinin Politik Olanaklarına Doğru

Şizoanaliz yalnızca bir psikanaliz eleştirisi değildir; arzulama-üretim olarak toplumsal üretimin verili katmanlaşmasını mümkün kılan virtüel-edimsel devrelerine kısa devre yaptırılmayı hedefleyen devrimci bir arzu pragmatığı, militan bir psikiyatri girişimi ve libidinal-politik bir *semiosis*dir. Şizoanaliz, yalnızca psikanalizin yıkımıyla ilgilenmez. Aşkın değerlerin oluşturduğu molar kıstaslar etrafında değersizleştirilen yaşamın, perspektivist içkin ölçütler etrafında yeniden

değerlendirmesi olarak yaşamın etkin kuvvetlerini keşfe yönelmiş bir olumlamalar zinciridir. Etkin bir değerlendirme olarak şizoanaliz, yeni değerlerin yaratımıyla dolaysızca gerçekleşen köhnemiş eski değerlerin yıkımıdır. Şizoanaliz, güç istenciyle tarihin eski levhalarını parçalayan bir etik kudret talimi, insanı yaşamı olumsuzlayan tüm vektörleriyle birlikte aşma projesidir.

Etkin bir değerlendirme olarak şizoanaliz, “hem değerlerin yaratımını hem de olumsuz değerlerin olumlu yıkımını içerir” (Bogue, 2010, s. 38). Deleuze ve Guattari “kim kendi arzu akımlarında hem lavı hem de suyu hissetmez ki?” diye soracaktır (2014, s. 104). Bu hiç şüphesiz şizonun kurucu yıkıcılığına yönelik bir çağrıdır. Çünkü şizofren, arzulama-makinelerinin bağlayıcı üretimini olumladığı içkin yersizyurtsuzlaşma süreci boyunca libidinal yatırımların kolektif, tarihsel ve ekolojik bir tanesini yani pragmatik bilinçdışı sahasını keşfedendir. Şizofren ödipal ezilişinden kurtulmak için ne ödipallik-öncesine düşer ne de ödipallik-sonrasına... O, ödipal toplumsal bastırmanın engellediği arzulama-üretimi akışını serbest bırakır. Yarattığı sosyo-politik, ekolojik ve diyagramatik bilinçdışı sahasında kendini arzulama-makinelerinin sayısız bağlantısında yersizyurtsuzlaştırmak suretiyle verili katmanları paramparça eden bir kaçış çizgisini takip eder. Ne hadım-edilme, eksiklik ya da suçun önselliği gibi temalar ne de gösteren diktatörlüğünün sabit anlamlandırma zincirleri şizofrenin üzerinde bir yolculukta olduğu gerçek arzuya dair bilinçdışı yaylasındaki hiçbir akışı hakkıyla açıklayamaz. Dolayısıyla şizoanaliz her şeyden önce bir yıkım çağrısı olacaktır. “Yıkın, yok edin: şizoanalizin görevi bilinçdışının yıkımı, tam bir temizliği, tam bir küretajı vasıtasıyla ilerler. Ödipus'u, ego yanılmasını, süperego kuklasını, suçu, yasayı, hadım-edilmeyi yıkın” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 446). Ancak “şizoanalizin olumsuz ya da yıkıcı görevi, onun olumlu görevlerinden hiçbir surette ayırt edilebilir değildir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 463). Şizoanalizin bilinçdışının etkin küretajıyla edimselleşen olumlu görevi, arzulama-makinelerinin üretken rejimini keşfetmek suretiyle arzu akışlarını alaşağı eden gayrimeşru molar katmanlaşmalarda yeniden moleküler rezonans noktaları yaratmak olacaktır. Bu arzulama-üretimini toplumsal üretim lehine bastırılan tutarlılık düzlemini yeniden keşfetmek ve libidinal yayla üzerinde farklı bağlayıcı üretim devreleri oluşturmaya başlamaktır. Şizoanaliz, devrimci olduğu iddia edilen mutlak bir temsile bel bağlamaz ve herhangi bir devrimci “reçete” sunmaz; o deneysel bir oluş çizgisinin içkin pragmatliğini önerir. Bu ödipal kapandan etkin bir

kaçışla tertiplenen sosyo-politik bir bilinçdışı yaylasının içkin üretimidir. Bir kaçış çizgisi deneysel bir pragmatiktir; “çünkü bir çizginin ne tarafa döneceğini önceden kestirmek mümkün değildir” (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 185). Kaçış çizgisi çeken yersizyurtsuzlaşmada tüm toplumsal katmanlaşmaların üstüne bina edildiği tutarlılık düzlemiyle karşılaşılır. Bu içkin alemin herhangi bir başlangıcı ya da sonu yoktur; ona daima ortadan yakalanılır. Dolayısıyla kaçış çizgisi üzerinde varolan yegane şey bir “yaşam deneyimi” olarak önden kestirilemez; “çünkü asla ne gelecek, ne de geçmiş vardır” (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 73). Pragmatik bağlantılarla sosyal töz olarak bilinçdışını bir köksapsal haritaya dönüştürmek zaruridir. “Bir pragmatik her türlü derin yapı fikrinden vazgeçer. Pragmatik bilinçdışı, psikanalitik bilinçdışından farklı olarak, türsel bir eksen üzerinde bölüştürülmüş ve kodlanmış kompleksler halinde billurlaşmış temsili bir bilinçdışı değildir; bir harita tarzında inşa edilmelidir” (Guattari, 2013, s. 162). Şizofrenikleşmek, ağaç-biçimli fallus-merkezci yapısal bilinçdışının yerine bedenin transversal akışını ve sabuklamaların bilinçdışı partiküllerinin molekülerliğini olumlayan köksapsal bir bağlantı sahası yaratmaktır. Bir süreç olarak şizofrenide molar yeryurdundan sıyrılmış arzulama-makinelerinin moleküler akımları “Gerçeğin düğümünü yeniden atmak için toplumsal-tarihsel sahayı” kararsızlaştırır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 83). Toplumsal katmanlara yapışan kurucu bir yıkım ve yersizyurtsuzlaşma potansiyeli olarak edimselleşen arzu mümkün başka dünyaların içkin kuruluş sürecine dönüşür. Burada şizofreni, yaşamın pragmatik bir ilkeyle çeşitlenmesini ve yaratıcı bağlantılarda sürekli çoğalmasını sağlayan kavramsal sintisayzır işlevi görür. Arzulama-makinelerinin içkin rejimi olarak molekülerlik, transversal bağlantılar kurmaya muktedir bir oluş potansiyelinden başka bir şey değildir. Oluş, öncelikle “bedensel sınırlamadan kaçış arzusu olarak yola koyulur” (Massumi, 2013, s. 136). Bu özne-gruplara özgü olan bir şekilde kısmi nesnelere olumlu ve meşru kullanımınıdır. Deleuze ve Guattari, fallusa biat edişinden sıyrılmış, sayısız kısmi nesne bağlantısında çoğalan bu moleküler bedenselleşme arzusunu Serge Leclaire’in “erojen beden”³⁴ kavramına başvurarak açıklar. Bu Deleuze ve Guattari için bağlayıcı üretim sentezine mutlak bir açıklık içinde olan organsız bedenin formülüdür. İkili için erojen beden, tutarlılık düzlemindeki moleküler akışlara açık bir bedeni işaret etmek suretiyle organsız

³⁴ Serge Leclaire’in bu kavramı hakkında Türkçe yayın bulunmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: “*Prolegomena to Any Future Materialism: The Outcome of Contemporary French Philosophy*” (Johnston, 2013, s. 54-5).

bedenin farkları kapsayıcı meşru kullanımında somutlaşan şizo-moleküler bir özneleşme tarzının bedenselleşmesidir. Sonsuz arzulama-makinesinin yani antropomorfik-olmayan cinsiyetlerinin karşılaşmadan karşılaşmaya giderek çoğaldığı bir yeğınleşme varyantı olarak beden, arzuya özgü militanlığın toplumsala içkin yersizyurtsuzlaştırıcı akışı ve kurucu kudretidir. Bu toplumsal üretimin verili koordinasyonunda makinesel bozulmalar tertipleyen devrimci arzu akımlarının inşa edeceği libidinal bir kolektivitenin mikropolitikasıdır. Arzu mikropolitikası, libidinal kuvvetlerin yatırımını kişiselleştirilmiş ailevi yatırımdan kurtarmak ve molar birikime itaat eden moleküler akışları yersizyurtsuzlaştırmak suretiyle cinselliği kolektif bir yatırım sahasına kavuşturan oluşlardan müteşekkildir. Bu oluşlar, bedenler arasında çeşitlendirici ilişkiler yaratarak bir kolektiviteye geçerlilik kazandırma yani köksapsal örüntüler kurma kudreti arz eder. “Oluş, tek bir bedenle dahi başlasa bir kalabalığa yöneliktir: tek bir yalnız beden bile, hem ortaya çıkış koşullarında hem de geleceğe yönelik eğiliminde kolektiftir” (Massumi, 2013, s. 147).

Mikropolitika düşüncesi, toplumsal katmanlaşmalarda somutlandığı şekliyle mikro akışların niceliksel makro birikimine (molar) yani sözde “müşterek” olana karşı bireysel olanın öne çıkarılması değildir. Bir kişi yalnızken bile molar olabilir. Aksine niceliksel çoğunluk da moleküler-oluş anlamına gelmez. Molarlık saf soyutlama olarak boş kategorilere tekabül eder. Kimlikler, kategorik bölümlendirmenin ikili karşıtlıklar halinde arzu ve bedenin içkin farklanma çizgilerinden koparılmasını sağlayan ve her zaman kurgusal olan bir biçimlenişi bize verir. Ancak mikropolitikanın el erimindeki moleküler arzu akımları, köksapsal bir bağlantılar çoğulluğu etrafında sürekli çeşitlenen bir bedenin yani organsız bir bedenin mutlak açıklığını bizlere vermektedir. Arzulama mikro-çokluklarını olumlayan şizo-politika bir kişiyken bile bir kabile gibi çoğul olabilmemizin imkanındır. Mikropolitikanın bedenlerin arasındaki farklı bir toplumsallaşma potansiyelinin edimselleşmesi olduğunu hatırlatmak gerekir.

Ancak mikropolitikanın, “reel” olmak iddiası taşıyan makropolitik söylemlerin nesnelere farklı şeylerle uğraştığı düşünülmemelidir. Mikropolitika, “hiçbir zaman, genişlik veya gerçeklik açısından makropolitikadan aşağı değildir” (Deleuze and Guattari, 2005, s. 204). Yalnızca reel olanın mevcut bütünlükler ve tümeller gördüğü yerde mikropolitika çokluğun bir hizaya sokuluşunu, moleküler akımların

gayrimeşru bir birikimi görür. Makropolitik bir reel politikada ve beşeri bilimlere özgü önvarsayımlarda olduğunun aksine mikropolitika tümellerin verili olmadığı önkabulüyle onları mümkün kılan moleküler akışların birliğini çözüldürmeyi hedefler. Reel politika ve mikropolitika arasındaki fark, molar ve molekülerin, toplumsal üretim ve arzulama-üretimini başka bir deyişle paranoya ve şizofreninin arasındaki niteliksel farktır. Reel politika, arzulama-üretimini toplumsal üretimin çarklarına kısa devre yaptıran muhtemel müdahalesini engelleyecek şekilde edimseli virtüele kapalı bir varsayımla ele alan aşkın soyutlamaların yani tümellerin tarafındayken mikropolitika tümellerin oluşumunu sağlayan sürüsel bir birikimi teşhir ve ilga ederek arzu-üretimini tekilliğiyle yaratılacak yeni yaşamsal konfigürasyonlara ulaşmayı hedefler. Şizoanaliz, arzulama-üretimini toplumsal üretimle bir ve aynı şey kılan her türden temsili düşünceye karşı analitik bir silah olduğu gibi arzunun moleküler çokluğunu molar biçimlenişlere riayet etmeye çağıran bütün toplumsal katmanlara karşı verilen militanca bir mikropolitik mücadeledir. Tıpkı iktidara özgü tüm kurumları ve yapıları mümkün kılan bir mikro-fizik sahadan bahseden Foucault gibi Deleuze ve Guattari de moleküler arzulama-üretimini molar biçimlenişler yaratmak üzere toplumsal üretimde nasıl seferber edildiğini sorunsallaştırır. Molarlık her ne kadar bir üst-kimlik yanılsamasının akımları ikili-tekanlamlılaştırın kurucu dışlamaları olarak üst-kodlama ile beliren bir etki olsa da aslında moleküler arzu akımları arasındaki bir sürekli etkileşimin yani içkin bir soyut makinenin mütekabil sonucu şeklinde imkan kazanır. Lazzarato'nun belirttiği gibi “molar bölünmeler, moleküler ilişkileri önvarsayar ve bunlardan türer” (2015, s. 265). Kapitalizme özgü makineselliği hatırlarsak toplumsal üretim, mütekabil sonuçları mümkün kılan diyagramatik kesişmelerin arzulama-makinelerinin aksiyomatik birleşmesini sürekli kılması yani arzunun arzuyu kodlaması üzerine kuruludur. Üst-kodlayan despotun ölümü, Foucault'da olduğu gibi iktidarın bedenini içkin politik teknolojisini keşfiyle paralel gider. Bedenin politik teknolojisini keşfeden, onu disiplinci bir özenle büyük bir toplumsal makinenin parçası şeklinde işbölümüne göre tasarlayan ve baskıcı despot-kralı öldüren şey şüphesiz kapitalizmdir. Tıpkı Foucault'nun büyük keşfin buhar makinesinden ziyade bedenini politik teknolojilerinin keşfedilmesi olduğunu belirttiği gibi Deleuze ve Guattari de kapitalizmi mümkün kılan büyük keşfin teknik makinelerdense aksiyomatik işlevini keşfi olduğunu vurgular. Bedeni işkenceyle parçalamak yerine belirli bir toplumsal uyum ve fayda için şekillendiren disiplinci prosedürlere ya da bedeni piyasaya içinde

serbest bırakan yönetimsel teknolojilerle benzer Şekilde aksiyomatikte arzu akımlarının moleklerliğini bir gösterenle yadsımadan onların sermaye üretecek Şekilde kesişmesini mümkün kılan diyagramlar üretir. Bu baskılamak yerine disipline ve regüle eden, üst-kodlamak yerine aksiyomatikleŐtiren bir iÇkin iktidarın doğması anlamına gelir. Dolayısıyla yeni toplumsal makine, arzulama-makinelerinin birbirini kodlayacağı ilişkilerin tatbik edililiŐine bel bağlar. Aksiyomatiği mümkün kılan kesişme arzulama-makinelerinin birbirine bağlanma biÇimidir. Molar oluşumların yeniden-yerliyurtlulaştırıcı üst-kodlamaları (devlete özgü tüm yaptırımlar ve paramiliterleŐtirilmiŐ neo-arkaizmlerin –ırkÇı, fanatik, dindar- Őiddeti) yalnızca iÇkin arzulama-üretimi örgüsüne bir aksiyomatik süreklilik atfetmenin aracı olarak söz konusudur. Öyleyse bu toplumsal makine bir yandan yersizyurtsuzlaŐtırdıđını sürekli yeniden-yerliyurtlulaŐtırmak işin arzulama-makinelerinin moleküler bileşenlerinin herhangi bir somut baskı olmaksızın molarlaŐtırmak işin iÇkin tatbik-etmeleri destekler. Moleküler arzu rejiminin toplumsal üretim gayrimeşru rejimi tarafından kodlanması yalnızca iÇkin bir tatbik etme suretiyle mümkün olmaktadır. Tatbik-etme ilişkilerinin toplumsal-tarihsel sahaya iÇkin örgüsü, paranoyak üst-kodlamanın n-koşuludur. Yani molarlık her ne kadar sıklıkla kendi üst-birliğinin yalnızca bir soyutlama olmasından ötürü bozulmalara ve moleküler akımların iÇkin infilak ediŐlerine yani kaŐıŐ Çizgilerine gebe olsa da onun aynı zamanda moleküler arzu akışlarının toplumsala iÇkin örgüsüne ihtiyaÇ duyduğu unutulmamalıdır. Őnk molarlık, toplumsal akışların tutarlılık düzlemini basit bir Şekilde bastırmaz; tutarlılık düzlemindeki moleküler arzu farklanmalarını hiyerarŐikleŐtiren ve ikili-dışlayıcı farklara indirgeyen bir iÇkin tatbik-etmeyle tüm akımların merkezi bir aşkın nokta etrafında piramitleŐmesini sağlar.

BilinÇdışına özgü libidinal kolektif yatırım potansiyeli, toplumsal bastırmaya ait önvarsayımı simule eden imgelerle (anne-baba-Çocuk) alaşağı edilir. Bu sebepten bilinÇdışının toplumsaldan kopuk bir kapalı gönderim evreni olmadığını hatırlatmak gerekir. BilinÇdışı saha, iÇkin tatbik etme silsilesiyle birlikte toplumsal mütekabil varsayımların simule edildiği bir alana yani yapının iŐselleŐtirilmesi sürecine indirgenir. “BilinÇdışı retim birimlerinin yerine” toplumsal bastırma imgelerinden müteşekkil bir “temsil geŐirilir” ve böylelikle beden, *sociusu* sabuklamaya ve toplumsal sahayı bastırma imgeleriyle simule etmeye başlar (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 44). Gerek olumsuz anlamda suŐluluđun iŐselleŐtirilmesi olarak nevrozda

gerekse olumlu anlamda fallokratik rekabetin öznesi şeklinde baba olmaya yönelik bir arzuyla libido toplumsal yeniden-üretimde dahil olur Deleuze ve Guattari'nin ısrarla bilinçdışının üretilmesi gereken bir sosyal töz olduğunu belirten jesti, verili toplumsal sahanın simule edildiği libidinal-yatırımın, arzulama-üretimi rejiminin moleküler doğasıyla yani gerçek bilinçdışı dinamiğiyle alakasız olduğunu vurgular. Bilinçdışı doğrudan toplumsal-tarihsel sahanın kendisidir. Ancak şizoanalizin öngördüğü arzu asla verili toplumsal-tarihsel sahayla yetinmez. Çünkü arzu kendinde-devrimci bir pragmatik olarak yeni bir toplumsal saha üretiminin eylemsel çizgisidir. Verili haliyle arzunun bastırılması üzerine kurulu olan toplumsal ilişkiler aslında bilinçdışının içkin kudretini alaşağı eder. Bu sebepten bilinçdışının üretilmesi gerekir. Bilinçdışının üretimi, toplumsal sahayı halüsine eden şizoanalitik özne-grup fantezisinin yeni bir toplumsal saha inşa eden kurucu bir politikasından başka bir şey değildir. Bilinçdışının üretimi, edimsel toplumsal katmanlara içkin bir virtüel toplumsallaşma biçiminin edimselleşmesi olarak doğrudan pratik alanına bağlıdır. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari'nin "bilinçdışını üretiniz!" jesti militan bir çağrıdır. Bir kavramsal sintisayzır olarak şizofreni, mevcut toplumsal sahayı "simule" eden ödipal kodlardan tek hamlede kurtulan şizonun toplumsal-tarihsel sahayı farklı tarzda "halüsine" eden sabuklamalarına yani kolektif bir arzu yatırımının yaratıcı doğasına işaret eder. Şizonun halüsine ettiği toplumsal-saha verili molar katmanları yersizyurtsuzlaştıran bir kaçış çizgisi çekmektir. "Kaçmak çizgi çizmektir, çizgiler ve bütün bir haritacılık yapmaktır" (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 59). Bu kaçış çizgisi köksapsal bir bilinçdışı sahanın yaratımını mümkün kılacak arzulama-makinelerinin bağlantılandırıcı eylem çizgisidir. Kaçış çizgilerini modern toplumun pazarlanabilir bir unsuruna dönüşmüş "escapism" hayaliyle karıştırmamak gerekir. Deleuze'ün belirttiği gibi "kaçmaktan daha eylem dolu bir şey olamaz" (Deleuze Parnet, 2014a, s. 59). Kaçış çizgilerinden bir devrimci pragmatik olarak bahsetmek gerekir. Arzulama-makinelerini olumlayan şizonun halüsine edilmiş toplumsal-tarihsel bilinçdışı sahası özne-gruplara özgü transversaliteye işaret eder. Çünkü "gerçek bilinçdışı ... arzulama-makinelerinin moleküler düzenini doğuran grup arzularında" kendini yaratım olarak ifade edendir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 372).

Şizoanalizin olumlu görevi; moleküler arzulama-üretiminin yaratıcı makineselliğini çalışmaktan alıkoyan toplumsal temsillerin çözülüşünden ayrı düşünülemez. Şizoya ait arzu üretimi, mevcut haliyle topluma virtüel anlamda içkin mümkün bir başka

toplumsallaşmanın edimselleşmeye başlamasıdır. Çünkü arzulama-makineleri, “bilinçdışının mikro-fiziği, mikro-bilinçdışının öğeleri” olarak şizo-göçebe bir kullanımda pragmatikleştirilen devrimci bir mikropolitikanın içkin kuvvetleridir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 268). Şizo, molar toplumsal katmanlaşmanın moleküler akımları birörnekleştiren birikimine katılmayı reddederek moleküllerin ve mikrofiziğin tarafına meyleden oldukça küçük kaçış çizgileri üzerinde devrimci bir arzu yatırımının libidinal üretimini icra eder. Şizofrenikleşmek, süreç olarak şizofreninin bedenlerin molar örgütlenmesini çözüdüren sabuklama kuvvetleriyle bir kaçış çizgisi çekmek ve mümkün bağlayıcı üretimlere dair bir köksapsal harita yaratmaktan ayrı düşünülemez.

Şizoanalizin bir diğer olumlu görevi ise, “bilinç-öncesi çıkar yatırımları”nın *socius*un gerici kimliksel önvarsayımları olumlayan talep-çıkartı siyasetine karşı “bilinçdışının libidinal yatırımları”nda somutlanan moleküler gerçek arzunun devrimci yatırımlarını öne çıkarmak olacaktır (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 503). Psikanalitik teoride bilinç-öncesi, yüzeye çıkarılması için dışsal etkilenimlere ihtiyaç duyulan bir bilinç mntıkası olarak üstü kapalı önvarsayımlara tekabül eder³⁵. Bilinç-öncesi bir kişinin toplumsal konumuna içrek ve ona bağlı olan duygu-düşünce ve en önemlisi çıkarlarına bilinç dahilinde billurlaşan kapalı önvarsayımlarıdır. İnanmak, Deleuze ve Guattari’nin belirttiği gibi bilinçdışının işi değildir. Tam aksine bilinçdışı üretimlerinin ilga edilmesiyle oluşan bilinç ve bilince içrek üstü kapalı önvarsayımların alanı olarak bilinç-öncenin işidir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 140). Genellikle vülger-politik bağlamda sınıf çıkarlarına ya da kimliksel direnişlerin hak taleplerine tekabül eden bilinç-öncesi yatırımlar, verili toplumsal makinede işgal ettiği konuma kökensel bir kimlik noktasıymışçasına inanmaya başlayan tabi-gruplara özgü paranoyak yatırımlardır. Örneğin işçi sınıfının tarihsel çıkarlarından bahsetmek, bilinç-öncesi yatırımlarını yani verili toplumsal ilişkilerin kapalı önvarsayımlarını onaylamak anlamına gelir. Molar toplumsal örgütlenmenin ikili-tekanlamlaştırıcı etkilerini hatırlayacak olursak işçi sınıfı bir kimliksel konsolidasyon olarak burjuvazinin molar yatırımına dışsal değildir. Egemen sınıf, çoğunlukla bilinç-öncesi çıkar yatırımlarının bilinçdışı arzu yatırımlarıyla özdeşleştirilmesi aracılığıyla kinizmin arzu üretimine baskın çıkacağı bir şekilde zengin olmak ya da sınıf atlamak

³⁵ Freud’ün bilinç-öncesi kategorisine dair açıklamaları için bkz: “*Haz İlkesinin Ötesinde: Ben ve İd*” (2011, s. 75-9)

isteyen fakirler ürettiği gibi iktidara gelmeyi arzulayan ezilenler üretir. Ezilen ya da sömürülen konumunda bulunan bir sınıf (işçi sınıfı) ya da kimlik (kadın kimliği) her zaman için bir başka üst-standardın tahakkümüyle mümkün olmuş alt-standartlar olarak molar rejime tabidir. İşçi sınıfı molar bir niteliğin dışlayıcı-ayırıcı ikilikleri vasıtasıyla kurulmuş bir molar kimliksel şebekedir. Çünkü bir egemen sınıf olan üst-standart olarak burjuvazi yalnızca bir alt-standardın muhtemel yersizyurtsuzlaşma ve özne-gruplaşma potansiyelini çıkar akımlarıyla sistemin içsel kinizmini onaylar hale getirerek kendini var edebilir. Burjuvazinin sınıfsal çıkarları, bir işçi sınıfının karşı bilinç-öncesi yatırımları vasıtasıyla kendisini tesis edebilir. Çünkü “görünüşteki çıkarlar ve amaçlar sadece, toplumsal bir eksiksiz beden” yani sermayenin “bilinç-öncesi tezahürleridir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 496). Çıkar akımları –söz konusu olan sınıf çıkarları olsa bile!- her zaman için yürürlükte olan bir iktidar biçiminin üstü kapalı önvarsayımlarını (özgür emek akımlarının aksiyomatikle bağlanmayla kapitalist üretimde yerliyurtlulaşması) verili olarak kabul etmek suretiyle sistemin içsel çılgınlığını yani mevcut öznellik üretimini tersinden de olsa yeniden onaylayan bir arzu yatırımına işaret eder. Çünkü her ne kadar kapitalistik akışlar çıkar akımları yayıyor görünse de aslında aksiyomatik yeniden-yerliyurtlulaştırmayı mümkün kılan şey, üretim-karşıtı eksiksiz bir bedene karşı çıkarsız bir aşk besleyen yani kendi bastırılışını arzulayan bir arzudur. Sıklıkla “en mağdur olanların, en çok dışlananların onları ezen ve her zaman için bir çıkar buldukları sisteme tutkuyla yatırım yaptıkları” görülür (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 498). Çıkar akımları, kapitalizme içkin bir kinik dindarlığın üretim-karşıtlığıyla bastırılmış bir arzulama-üretimine işaret eder. Bilinç-öncesi çıkar akımları bir libidinal zorbalığın sonucunda mümkün olur. Dolayısıyla her zaman, “sınıfsal çıkar ve onun bilinç-öncesi yatırımlarının bakış açısından devrimci” bir potansiyele sahip olmasına rağmen “libidinal yatırımları açısından ... faşist ve baskıcı” özneler bulmak mümkündür (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 500). Çıkar akımları kendinde-devrimci değildir. Çünkü bilinç-öncesi çıkar akımları, kaçınılmaz bir şekilde bilinçdışının devrimci arzu yatırımlarıyla uyuzmaz. Çıkarlar bir tabi-gruba özgü dışlayıcı ayırımların ikili cenderesi içinde dışa aktarılmış bir ölüm içgüdüsünün sonucunda ortaya çıkan bilinç-öncesi yatırımlardır. Devletin bekasından, sınıfların çıkarlarından bahsetmek tabi-gruplara özgü mikro-faşizan birliğin içsel paranoyası sonucunda mümkün olur. Söz konusu olan işçi sınıfı mücadelesi olsa bile çıkar akımları arzunun devrimci akımlarıyla bir tutulamaz. Bilinç-öncesi akımlar, arzulama-üretimine

dayatılan bir bir molar biçimlenmenin gayrimeşru sentezlerinin onaylanması anlamına gelir. İşçi sınıfı her şeyden mevcut gerici arzu yatırımlarının sonucunda ortaya çıkan bilinç-öncesi önvarsayımların çıkar akımlarıyla aldatılır. Çünkü çıkar yatırımları molar katmanlaşmaya özgü düalistik ayrımların libidinal anlamda içselleştirilmesine bağlı olarak mümkün olduğundan yalnızca üst-standardın çıkarına hizmet eder.

Burjuvazinin asıl başvurduğu strateji, proletaryayı sınıfsal bir konum hatta –neden olmasın- sınıf mücadelesi tuzağına düşürmektedir; çünkü sınıf onun tekelinde olan bir ilkedir; başka bir deyişle dünyadaki tek sınıf burjuvazidir. Kendisini bir sınıf olarak yadsımayı içerse bile proletaryanın kendini bir sınıf olarak nitelendirmesini sağladığı an oyunu kazanmış demektir. (Baudrillard, 2015, s. 19)

Tabi-gruplara özgü devrim imgesi, verili toplumsal kurumların yeni çıkarlara hizmet etmek amacıyla temellük edilmesi olarak karşımıza çıkar. Buna karşın bilinç-öncesi çıkar akımlarından farklı olarak bilinçdışının arzu yatırımları devrim için bir sebep ya da çıkar gözetmeyen arzulama-üretimini dolaysızca kolektif olan yatırımlarının sonucudur. Ancak Deleuze ve Guattari'nin belirttiği gibi “devrimciler, devrimin görev olarak değil, arzu dolayısıyla istendiğini ve yapıldığını sıklıkla unuturlar veya bunu idrak etmeyi sevmezler” (2014, s. 495). Bilinç-öncesi çıkar akımlarından köken bulan “devrim fikri”, molar katmanlaşmaya yeni çıkarlara uygun amaçlar dayatacak bir toplumsal üretime gönderme yapar; ancak bilinçdışı arzu yatırımların köken bulan “devrim eylemi” arzulama-üretimini moleküler rejimine yaslanır. *Socius*un eksiksiz organsız bedeninden ayrılmış, kendi hesabına çalışan bir organsız beden yaratan özne-gruplar, bir kimliksizleşme süreci vasıtasıyla molar kategorilere tezat transversal ilişkiler geliştirir. Deleuze ve Guattari, çıkarlara karşı devrimci bir organ olarak arzuya başvurmuşsa eğer bunun nedeni “kapitalist toplumun çıkarlara ait bir çok tezahüre tahammül ediyor ama hiçbir arzu tezahürüne” tahammül “edemiyor” olmasıdır (2014, s. 546). Çünkü arzu akımları, toplumsal bastırma sayesinde inşa edilen bütün toplumsal yapıları “anaokulu düzeyinde bile havaya uçurmaya muktedirdir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 546). Arzu, kapitalistik akışlarının yerliyuftullaştırılmasıyla görevli ailevi tatbik-etmenin içinde ödipalleştiriliyorsa eğer bu onun ensest arzusu olmasından değil; özü gereği devrimci bir kolektif libidinal yatırım potansiyeline muktedir olmasındandır. Bu kolektif yatırım, arzu kuvvetlerini molar kimliksel şebekelere dağıtan toplumsal üretimin dışlayıcı farklar üzerine

kurulu içkin sahasını yersizyursuzlaştıran içsel farkların inşa edeceği dirimsel³⁶ ve sürekli genişleyen dinamik bir ortaklıktır. Bilinç-öncesi varsayımların içkin dağılımını bozan bu kolektif yatırım, her bedeni tekilliğin üretimine çağırır. Tekillik yalnızca çokluğun olduğu yerde kurulan şizo-göçebe ve transversal bağlantıların kompozisyonuyla mümkündür. Dolayısıyla arzu mikropolitikası bedenlerin tutarlılık düzleminin yersizyurtsuzlaştırıcı etkisinde kesişmesini önleyen bütün toplumsal varsayımların oluşturduğu tümelleri aşındıran bir tekilleşme politikasıdır.

Bir sınıfın ya da kimliğin çıkarları peşindeki bir politika, kendi ölümsüzlüğünü ilan etmek isteyen bir tabi-grubun faşizan arzu yatırımlarına tekabül edebildiği gibi kolaylıkla sistem tarafından söğurulabilen restoratör talep siyasetlerine de tercüme edilebilir. Ancak kimliksel çıkarların başkaldırmak için bir sebep arayan kinizmine riayet etmeyen bir arzu mikropolitikası, özne-grupların tarihsel-toplumsal sahayı yaratıcı bir tazda halüsine ettiği köksapsal bağlantılar sayesinde bedenleri kimlik kategorilerine bölümleyen molar katmanlaşmanın içkin bir feshine yönelir. Moleküler arzulama-üretimi rejiminin sonsuz bağlantısında molar ikilikleri ilga eden libidinal yatırımlar, bütün toplumsal sahayı yersizyurtsuzlaştırabilme potansiyeline sahiptir. Çünkü “arzu devrim “istemez,” devrime şimdide geçerlilik kazandıracak bir libidinal tomurcuklanmayla bedenleri kapsayıcı bir organsız beden işlevinde çeşitlenmeye ve çoğalmaya çağırır; çünkü arzu “kendinde devrimcidir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 175). İnsanların sistemde kendi çıkarlarını görmesi, ideolojik üstyapı sebebiyle aldatılmaları ya da kandırılmalarından kaynaklanmaz. Öznelliğin verili toplumsal ilişkilerle çıkarı temele alan bir kinizmle etkin işbirliği içine girmesi, yine arzu sebebiyledir. Bu işbirliği kendi bastırılışından haz alan arzu akımlarından yani köleleştirilenlerin efendilerine karşı çıkarsız bir aşk beslemesinden kaynaklanır. Dolayısıyla devrimci bir politikanın da kendi içkin akıl-dışılığını yaratması yani efendilere karşı duyulan çıkarsız sevgiye benzer bir şekilde devrime duyulan çıkarsız

³⁶ “Dirimsel”, “organik-olmayan yaşam” veya “kişisel-olmayan yaşam” gibi tabirler “*Bin Yayla*”da sıklıkla karşımıza çıkar. Deleuze’ün gerek kişisel gerekse Guattari’yle birlikte yazdıklarında bu tabirlerin “bir kavram kesinliği ile kullanıldığı enderdir” (Zourabichvili, 2011, s. 124). Deleuze dirimsel tabirini kullandığında genelleştirilmiş bir temsil olarak yaşamdan bahsediyor değildir. Bu herkesin içinden geçen ve özel isimlerin temellük edemediği moleküler bir transversal yayılım gösteren kolektif bir akış sahası olarak yaşamdır. Organik değildir. Tam tersine organik-olmayan her soyut akış tarafından paylaşılan bir yaşamdır. Organizmayı bozan, bedeni tutarlılık düzleminin kaotik akışları içinde serbest bırakan bu dirimsellik daha önce bahsettiğimiz ölüm-deneyimleriyle etrafa saçılan kişisiz tekilliklerin ve molekülerliklerin yani yeğinliğin paylaşımına imkan tanır. Dirimsel bir ilişki, oluş halindeki bedenlerin artık içinde “ben” deme ihtiyacı duymaksızın kurduğu kişisel-olmayan bir ilişki olarak paylaşılan bir kolektiviteyi tesis eden ilişkileridir.

bir sevgi üretmesi gerekir. Deleuze ve Guattari hatırlatır; “gerçek bir bilinçdışı libido, çıkarsız bir aşk: bu makine olağanüstüdür” (2014a, s. 539). Arzu, molar katmanlaşmalara özgü önvarsayımların moleküler akımların gayrimeşru istatistiki birikimini dayatan bağlantılarını çözümdürmek suretiyle organsızlaşmış bedenleri yeniden kolektif yatırımlara yaklaştırır. Şizoanalitik bir arzu mikropolitikası, toplumsal üretimin gayrimeşru sonuçları şeklinde ortaya çıkan özdeşleşme fenomenlerinin, “egoların ve onların varsayımlarının bağıını ısrarla çözmek, onların tıkadığı ve bastırıldığı kişi-öncesi tekillikleri serbestleştirmek” suretiyle (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 521) özgürleşmiş arzu akımlarının moleküler çokluğunu yeni ve ucu açık ilişkilerle çeşitlendirecek; izole olmakla alakasız tekilliklerin seriyel ve dışlayıcı-olmayan farklarını bir kapsayıcı sentezde birbirine bağlayacak köksapsal bir ağ örmeye başlar. Bu durum, toplumsal üretime özgü bireyselleştirici molar etkileri sekteye uğratarak “herkesi yeniden kesip diğerleriyle gruplandırarak arzulama-makinelerini düzenlemek” yani bir kaçış çizgisi üzerinde kolektif bir yatırım gerçekleştirmek anlamına gelir (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 521). Bu moleküler yatırım, yeni bir devrimci düzenlemeye özgü içkin bağlantıların pragmatik inşası olarak Guattari’nin “diyagramatik işlev” olarak adlandırdığı devrimci köksapın özelliğidir. Guattari için bir diyagram, “otopietik bir makine” olarak verili semiyotik özdeşliklerin altını oymak suretiyle tutarlılık düzleminin akışkan kudretini olumlayan bir “varoluşsallaşma işlevi” yaratır (1996, s. 112). Bu varoluşsallaşma, kendi kendine yeterlik içinde çalışan bir göstermeyen semiyotik makinenin kapitalist aksiyomatığı ve gösteren iktidar billurlaşmalarını darmadağın eden bir kaygan mekan oluşturma kudretidir. Arzunun şizofrenik sürece özgü göçebe kullanımı, şeylerin görece bir istikrar halinde bulunduğu toplumsal katmanların izin verdiği kategorilerin ötesinde yeni karşılaşma çizgilerinin düğümünü atan diyagramatik haritalar oluşturur. Diyagramatik haritalar çizmeye başlamak yani bir kaygan mekan oluşturmak, şizofrenik pragmatığe uygun olarak özneler-arasında yeni duygulanımsal bağlantılar kuran özne-gruplaşma çizgilerinin üretimidir. Bir özdeşliğin ölüm içgüdüsünü dışarı yönlendiren tabiyet kodlarına karşı bu gruplaşma biçimi, ölümü bir farklandırıcı deneyim olarak başkalarıyla kurulan dönüştürücü ilişkilerde olumlayan devrimci bir ortaklık fikriyatına işaret eder. Bu ortaklığı oluşturacak şizofrenik kaçış çizgilerinin diyagramatizmi, “toplumsal temsilin geleneksel kutuplarının (erkekler-kadınlar, gençler-yetişkinler, taban-kadrolar, normaller-deliler, heteroseksüeller-homoseksüeller karşıtlıkları) biçimsel özdeşliklerini yok etme eğiliminde” olacaktır

(Guattari, 2013, s. 145). Diyagramatik etki, yeniden molekülerleşen bedenlerin diferansiyel eklemleme sürecinde “yeni bir gerçeklik türü düzenleyen” ve “egemen anlamlandırma örgütlenmesinden” kopan bir devrimci işlemdir (Guattari, 2013, s. 218). Bu kuvvetler arasında kurulan ilişkileri tepeden inen temsillerle anlamlandırmayan ya da analogik bir yayılımla bedenleri özneleştirilmeyen, sürekli farklılaşan, değişken, yegginlikli ve karmaşık ilişkilerin, yeni öznellikler üreten varoluşsal kipliklerin yaratılmasıdır. Diyagram, yeryurt noktaları ve yersizyurtsuzlaşma çizgileri arasındaki ilişkiyi farklı tarzda halüsine eden arzu temelli göstermeyen semiyotiklerin insan-merkezli olmayan makinesel bağlantılarda kurduğu şizofrenik bir ilişkiselliğin ifadesi olarak okunabilir. Bu ilişkisellik, “iletişim” kurmak değildir. İletişim, insan-merkezli gösteren semiyotiklerin gölgesinde gerçekleşen yani özne-nesne ayrımını muhafaza eden tek yönlü “aktarım”lardır. Aktarım, psikanalistin hastayla kurduğu sözleşmeci ve tek yönlü “iletişim” olarak “temsili” sözde ilişkilerdir. Ancak insan-merkezli olmayan göstermeyen semiyotiklerin izleği peşindeki bir terapötik girişim olan şizoanaliz için mesele, öznelliği dönüşümsel bir kudrete kavuşturacak transversal ilişkilerin yaratımı olarak bedenleri yeniden kesen molekülerleşme olanaklarının yaratılmasıdır. Bu molekülerleşme, dönüştürücü bir ilişki olanağı sağlayan transversalitedir. Dolayısıyla diyagramatik işlevin yeni yeryurtlar oluşturduğunu söylemek arzuyu yeniden kodlayacak ve öznelliği yeniden sabitleyecek yeryurtların yaratılması anlamında değildir. Diyagramlaştırma, sürekli olarak kendi merkezine merkez-kaç uygulayarak farklılaşan ve dönüşen bir yeryurt olarak bir kaygan mekanın açılması yani göçebenin coğrafyadaki hareketini halüsine eden yeni pragmatik sahaların yaratılmasıdır. Bu diyagramatik haritalar “tek bir birey ya da bir grup tarafından hazırlanabilir” olduğu gibi “bir sanat eseri gibi tasarlanabilir, politik bir eylem ya da bi meditasyon olarak yönlendirilebilir” (Guattari, 2013, s. 213). Bu pragmatik haritanın yaratımı, kuvvetlerin simbiyotik bir diyagrama özü dinamik entegrasyon sürecinin (oluş) imkan tanıdığı köksapsal filizlenmelerle mümkün olur. Oluş, özü gereği en az iki kuvvet arasındaki göstermeyen semiyotik makinelere bağlı dönüştürücü ve üretici bir simbiyotik ilişkiye işaret etmesi anlamında molar katmanların bedenleri kimliksel kategoriler dahilinde birbirinden koparan dışlayıcı ayrımlarını fesheden bir harekettir. Bedenleri ve arzuyu yeniden kesen farklı transversal ilişkilerin üretimi olarak oluş, insan-merkezli olmayan göstermeyen semiyotiklerin keşfine bağlıdır. Deleuze’ün de ifade ettiği gibi şizofrenik bir atılım

olarak oluş her şeyden önce “bir insandıışı oluş, evrensel bir hayvan oluş” problemidir (2013b, s. 20). Bu “kendini hayvan sanmak değil, bedenini insani organlaşmasını bozmak” yani organsız bedeni bir ölüm-deneyimi olarak başkayla kurulan dönüştürücü ve üretici ilişkilerde işlevselleştirmek ve bir hayvan gibi etolojik bir varoluş sahası yani bir yuva oluşturmak demektir (Deleuze, 2013b, s. 20). Dolayısıyla diyagramatik işlevde kurulan kaygan mekanların, insan-merkezli olmayan dirimsel hayvan-oluş bağlantılarıyla tesis edilen bir arzu kolektivitesi olduğu söylenebilir. Bir hayvan-oluş çizgisi çekmek, molar katmanların orta yerinde diyagramatik bir saha oluşturarak kolektif bir yersizyurtsuzlaşma potansiyeli tetikler. Bu bir hayvan gibi yuva yapmamızı, olanaklılık partikülleri olarak arzuya yeni bir harita sunmamızı sağlayan bir varoluşsallaşmadır. Varoluşsallaşmalar, tabi-gruptan ayrılan bir özne-gruplaşma dinamiğinin toplumsal sahaya saliverilmesidir. Tabi-gruplardan ayrılan bir özne-gruplaşma hareketine rehber olan bu diyagramatik işlev, arzunun toplumsal sahayı içten dinamitleme potansiyeli olan kaçış çizgilerinin pragmatik bağlantılarında bir kaygan mekan kurma kudretidir. Antagonizma, toplumsal sahanın verili tümellerini ve kimliksel dışlayıcı ayrımlarını yeniden tutarlılık düzlemine açan kaçış çizgilerinin kaygan mekanlar çatmaya başlayan kudretiyle toplumsal sahanın verili kategorilerinde ısrar eden paranoyak yatırımın akışları durduran pürtüklü mekanı arasındadır. Kaygan mekan ve pürtüklü mekan arasındaki fark; “kapalı bir mekanı paylaşmak ile açık bir mekanda dağılmak arasındaki, ya da paylara bölünmüş bir mekanı insanlara dağıtmak ile bölünmemiş bir mekanda insanları dağıtmak arasındaki fark”tır (Zourabichvili, 2011, s. 59). Bir tarafta molar yeryurt ve katmanların pürtüklü mekanı olarak toplumsal üretim sahası diğer yanda ise moleküler yersizyurtsuzlaşma çizgileri olarak arzulama-makinelerini pragmatik bir tarzda kesiştiren arzulama-üretimi vardır. Toplumsal üretimin kapalı özdeşliklerinde olumsuzlanan arzulama-makinelerinin içkin yersizyurtsuzlaşmasını öngören şizoanalitik arzulama-üretimi nosyonu, gerçek asimetric bir farkın ya da daha doğru bir ifadeyle devrimci bir kurucu antagonizmanın işlevidir. Dolayısıyla tabi-grup, özne-grup ayrımının gösterdiği şekliyle antagonizma, her zaman için molarlık ile molekülerlik arasında, bilinç-öncesi paranoyak çıkar yatırımlarıyla bilinçdışı şizofrenik yatırımlar, kimliklendirme noktaları ve kimliksizleşme çizgileri arasındadır.

... teorik çatışma iki sınıf arasında değildir, çünkü kodların "olumsuzunu" belirttiğinde, başka bir tanesinin bulunmadığını ima eden şey sınıf fikrinin kendisidir. Teorik çatışma başka bir yerdedir: sermayenin eksiksiz bedenindeki bir sınıf aksiyomatğine dahil olan kodu çözülmüş akımlar ile despotik gösterenden serbestleştikleri gibi bu aksiyomatikten de serbestleşen, ... kodu çözülmüş akımlar arasında. Sınıf ile sınıf-dışı arasında. Makinenin hizmetkarları ile onu ya da onun dışlilerini havaya uçuranlar arasında. Toplumsal makinenin rejimiyle arzulama-makinelerinin rejimi arasında. (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 369 – 370)

Öyleyse, Guattari'nin de belirttiği gibi herhangi bir "devrimci durum" asla "zamanın çıkarlarının basit bir analizi" üzerinden tanımlanamaz (Guattari, 2009, s. 45). Devrimler, çıkarların tarihsel bir kriz anında çarpışması sonucu ortaya çıkan, statik toplumsal nedenselliklere bağlı olgular değildir. Devrimci bir durum, her zaman için çıkar akımlarından yani bilinç-öncesi yatırımların molar kapalı döngüselliklerinden özgürleşmiş yersizyurtsuz arzu akımlarının öngörülemez bir yatay kesişimi yani diyagramatik haritası sayesinde mümkün olan durumlardır. Devrimci olan yalnızca arzudur. Arzudan toplumsal sahaya içkin bir dışarı olarak tutarlılık düzleminde kaynayan olanaklılık partiküllerini devrimci bir düzenleme oluşturacak şekilde pragmatikleştiren bir konstrüktivizm olarak bahsetmek gerekmektedir. Bu konstrüktivizm, molar katmanlaşmaların kurumsal ve gündelik semiyotik işlevlerine nazaran asimetric bir arzu çokluğunun yani tekilliğin yaratımıdır. Verili toplumsal çıkarların bedenleri birbirini dışlayan molar kategorilere dağıtan aşkın düzlemine karşı asla merkezileşip hiyerarşikleşmeyecek içkin bağlantılarla farklı toplumsal grupları kesiştiren yeni karşılaşma *topos*larının yaratımını halüsine eden bir arzu yatırımı mikropolitik bir pragmatiktir. Bunlar, arzuya belirli amaçlar ve toplumsal erekler atfeden, onu bireysel fantezinin "ben" isimli açmazında düğümleyen veya tabi-gruplara özgü paranoyak yatırımı farklı tarzlarda da olsa (halk iktidarı vb.) yeniden üreten grup fantezileri değildir. Arzuyu heterojen yan yana gelişler içinde dinamik tutan köksapsal yeğînleşme sahaları örgütlemek "gösteren kopyaların yinelenmesinin esiri kalmayı kabul etmek yerine, göstermeyen yeni diyagramatik koordinatların yeni bir yeterlilik haritası" oluşturması anlamına gelir (Guattari 2013, s. 232). Bu oluş içinde olan şizo-bedenlerin muktedir olduğu bir içkinlik düzlemi çatma kudretidir. Kaçış çizgileri üzerinde yakalanan olanaklılık partiküllerine pragmatik bir tarzda yaklaşan şizo-özneler, yeni bir devrimci politikanın militanlarıdır. Herhangi bir sınıf ya da kimliğin yekpare temsiliyle ilişkisi olmayan bu militanlık, arzulama-makineleri için mikro-düzenlemeler oluşturmak suretiyle

eylemin yeni bir diyagramını oluşturur. Bu diyagramatik çizgiler, tüm toplumsal sahayı kod çözümünde yeniden rezonansa sokacak kaçış çizgileridir. Arzunun mikro-düzenlemelerini oluşturan pragmatik militanlık, bir “kartopu etkisi” yaratmak ve “büyük toplumsal altüst oluşları” tetikleme potansiyeline sahiptir (Guattari, 2013, s. 119). Bu potansiyel, mevcut toplumsal referansların moleküler sahayı istikrarlılaştıran kapitone dikiş noktalarını tıpkı bir çorap söküşü gibi çözmeye başlayan ve böylelikle bilinç-öncesinin varsayımsal konumlanma noktalarını çizgiselleştiren bir arzu yatırımıdır. Özgürleşmiş arzuları yaratıcı tarzda birbirine bağlamak suretiyle arzunun domino etkisi yaratacağı bu momentuma Guattari “moleküler devrim” diyecektir (Guattari, 2009, s. 277).

Şizoanalitik bir militanlık, egemen anlamlandırma biçimlerinin aparatına dönüşmüş bireysel fanteziyi dağıtmak ve kolektif olanaklara açmak suretiyle virtüel yersizyurtsuzlaşma imkanlarına şimdinin içinde geçerlilik kazandıracak bir kolektif kopuş kıvılcımını oluşturur. Bu militanlık, “halkın arzusunun standartlaştırılmış hedeflere kanalize” edildiği bir temsil hiyerarşisi kurmaz; verili grupları, etnisiteleri, cinsel kimlikleri, sınıfları ve toplumsal tabakaları çözüdüren ve onları diyagramatik bir kesişimde farklanmaya çağırın dolaysız eylem çizgileri oluşturur (Guattari, 1984, s. 220). Moleküler semiyotik akışlar oluşturan şizoanalitik militanlık “mahrem fantezinin çıkmazından kaçan” bir arzunun yani özgürleşmiş arzunun “toplum içinde engellenemeyeceği” kendinde-kolektif özneleşme koşulları yaratır (Guattari, 2009, s. 43). Şizofrenin toplumsal-tarihsel sahayı farklı tarzda halüsine etmesine benzer bir şekilde kolektif arzu düzenlemeleri de bilinçdışını bireysel fanteziye kapatan verili toplumsal katmanlaşmanın bilinç-öncesi konumlandırmalarını yeni olanaklar için yersizyurtsuzlaştıracak eylemsel bir pragmatik oluşturur. Reel politika ve onun araçlarının gözünden konumların, noktaların, kimliklerin, tabaka ve katmanların söz konusu olduğu yerde şizo sabuklamanın devrimci akışını takip eden arzu mikropolitikası bütün toplumu, ona özgü virtüel olanakların kimliksizleşme çizgilerinden müteşekkil bir harita ve katmansızlaşma potansiyelinden oluşan bir moleküler yayla olarak görme eğilindedir. Öyleyse arzu mikropolitikası, egemen anlamlandırma biçimlerinden koparak toplumsal sahanın farklı bir diyagramlaşmasını yaratır. Arzu mikropolitikası yeni ilişkisellik örüntüleri oluşturmak anlamında yaratıcı olmalıdır. Çünkü “bir hedefe cevap vermeye başlayabilecek olan tek şey, egemen yinelemeleri ve yerleşik iktidar

katmanlaşmalarını bozan yersizyurtsuzlaşmış akışların ekonomisini yeniden yönlendiren başka türdeki semiyotikleştirme makinelerinin yaratılmasıdır” (Guattari, 2013, s. 143). Mesele molar katmanlaşmanın görelî istikrarlı bütününde peydahlanan kaçış olanaklarının yani moleküler arzulara-üretimini kolektif yatırımlara olanak sağlayan bir diyagramatigini yaratmaktır. Guattari için “Leninistler sosyal demokratlardan koparken bunu yapmışlardır” (Guattari, 2013, s. 232). Leninizmin söz konusu tarihsel dönemde toplumsal sahayı farklı tarzda diyagramatikleştiren politik özneleşme çizgileri oluşturacak bir Bolşevik devrimci makinesiyle kendini bir pragmatik üzerinden kurgulamıştır. Yeni bir işçi mücadelesi avangardının diyagramı çizen (öncü Parti) Leninizmin pragmatigi aynı zamanda sosyal demokratların asla hesaba katmadığı köylü sınıfını da feodal bağlarından yersizyurtsuzlaştıracak şekilde harekete geçirir. Bolşevizm, o zamana değin söz konusu olmayan bir tarzda yeni bir işçi sınıfı politikası keşfetmiş; verili politik özneleşme koşullarının (sosyal-demokrasi) dışında yaratıcı bir makine üretmiştir. Guattari’nin belirttiği gibi Leninist özne-gruplaşmayı yeniden molarlaştıran emperyal devlet oluşumu ve Stalinist tabi-gruplaşma bunların dışında başka bir sorundur (2013, s 143). Bir moleküler arzu pragmatigi oluşturan özne-gruplaşma arzuların transversal bir dinamizmle geçirgenleşeceği eylem çizgileri oluşturur. Heterojen arzu bağlantıları oluşturacak bir mikropolitika “çok ve çeşitli moleküler arzuların birbirine bağlanması” sayesinde “bir çığ etkisiyle geniş çaplı karşılaşmaların önünü açacaktır”(Guattari, 1984, s. 220) Bu moleküler devrim politikası, Deleuze ve Guattari için 68 Mayısında gerçekleşmiş bir arzu mikropolitikasıdır. İkili, asla nostaljik bir bayağılığa düşmemek kaydıyla her zaman 68 Mayısına sadık kalmıştır. 68 Mayısında genelleştirilmiş ortak çıkarlara sahip olmayan küçük toplumsal gruplar ve kimlikler klasik sola özgü kavramsal repertuvarla açıklanamaz bir yan yana geliş alanı ve karşılaşma uzamı açarak bir kaygan mekan oluşturmuştur. Nanterne öğrencilerinin başlattığı politik bilinçle açıklanamaz bilinçdışı bir arzu yatırımının ifadesi olan mikro-kaçış çizgisi tüm toplumsal sahayı yersizyurtsuzlaştıracak şekilde hızla yayılarak farklı çıkarlara sahip toplumsal grupları süratle mobilize etmiştir. Hareketin öznesi olan direnişçiler için bile oldukça şaşırtıcı ve açıklanamaz olan bir domino etkisiyle verili bilinç-öncesi toplumsal varsayımların izin vermediği karşılaşmalar imkan kazanmıştır. Geleneksel sol Parti bürokrasisine göre devrim için gerekli olan şartlar olgunlaşmamışken beklenmedik bir arzu köksapı çatmaya başlayan direnişçiler hiçbir verili temsile benzemeyen bir özneleşme politikası icra etmiştir. Bu tıpkı kendi döneminde

Leninist özne-gruplaşmanın gerçekleştirdiği gibi yeni bir diyagramatik harita kurgulayan ve mevcut politik özneleşme tarzlarını geçersizleştiren bir kopuştur. Devrimi, aşamalar üzerinden varılacak bir erek olarak bir toplumsal sınıfın çıkarlarına özgü hiyerarşikleşmiş bir birliğin devlet iktidarını ele geçirmesi şeklinde kurgulamayan bir özne-grup pragmatigi oluşturan 68 Mayısı, devrime ivedi bir şekilde şimdide geçerlilik kazandıracak arzu politikasının tezahürüdür. Gündelik hayatın semiyotik örgüsünde aslında her zaman için mümkün olan küçük kaçış çizgilerinin hiyerarşik olmayan dolaysız bir örgütlenme pragmatigini keşfeden hareket, yalnızca egemen anlamlandırma kodlarının süreğenliğine hizmet eden tarihsel koşulların nesnellğine dair politik analizlerin ötesine sıçramıştır. 68 Mayısı devrimi farklı tarzda düşünmenin zeminini açan olay olmuştur. Hiçbir tarihsel nedensellik zincirinin sonucuna bağlanamayan ve hiçbir ortak çıkarla ilişkili olmayan bir devrimci edimselleşmenin arzuya dayalı ve kendi hesabına çalışan bir makineselliğini gözler önüne seren 68 Mayısı “saf haldeki bir oluşun tezahürü, baskını olmuştur” (Deleuze, 2013b, s. 180-181). Oluş, bütün bilinç-öncesi çıkar yatırımlarını yersizyurtsuzlaştıran bir bilinçdışı arzu akışının birbirinden kopuk merkezleri ortak bir farklanmanın rezonansına sokmak suretiyle tarihsel olanın belirleyiciliğine kısa devre yaptırdığı bir kudretin dışavurumudur. Örneğin yakın dönem Türkiye tarihine damgasını vuran 2013 tarihli Gezi olayları da oluşa özgü kendinde-devrimci diyagramatikleşme sürecinin bir başka güçlü örneğini oluşturur. Pek çok farklı çıkar grubunu doğrudan devrimci bir eylemde buluşturan Gezi direnişi, parkı bir kaygan mekana dönüştürerek kültürel ve politik gettolaşmaların ötesinde karşılaşmalar yani gerçek oluşlar yaratmıştır. Oluş, mevcut bilinç-öncesi molar ayrımların dışına çıkan moleküler arzu akımlarının etkileşime girerek birbirinde farklanmasından başka bir şey değildir. Oluş, virtüele imgelere özgü edimselleşme hareketidir. Deleuze’ün belirttiği gibi edimselleşmek, “aynı anda entegre olmak ve farklılaşmak demektir” (2013a, s. 141). Gezi direnişinde Kürt hareketi ve Kemalist toplumsal kesimler, bilinç-öncesi molar konumlarına tezat bir şekilde bir arada aynı devrimci arzu akışına kapılmıştır. Özellikle direnişin karnavalesk ruhunu yansıtan halaylardan akıllarda kalan kareler o güne dek bir karşılaşma yaşamamış söz konusu iki toplumsal kutbun arasındaki oluş sürecinin çarpıcı bir imgesini sunar. Farklı öznellikler parkın kaygan mekanında diyagramatik kesişmelerle entegre olmuş ve farklılaşmak suretiyle “Gezi direnişçisi” olarak verili sınıflandırmaların ötesinde, bir kimlik üzerinden değil; bir arzu üzerinden tarif

edilebilecek yeni bir öznellik üretmiştir. Yeğînleşen bedenler asla simgeselleştirilemez dinamik bağlantılar sayesinde bir kapsayıcı organsız beden işlevine ulaşmış yani bir talebi ya da çıkarı ifade etmeyen dolaysızca devrimci bir arzu makineselliği üretmiştir. Anlamlandırılan bir temsile bel bağlamaktansa çalışan, işleyen bir makineselliğe ulaşılmıştır.

Devrimci olaylar, yeni bir virtüel-edimsel devresi oluşturmak yani yersizyurtsuz arzu akımlarının rezonansını pragmatik bağlayıcı sentezlerle birbirine bağlamak suretiyle akımları hiyerarşik olmayan yatay akışlarda çeşitlendiren yaylalara ulaşmayı öngören etkin bir “toplumsal katmansızlaştırma politikası”dır (Guattari, 2013, s. 118). Bu katmansızlaşma asla verili tarihsel çıkarların karşıtlığı üzerinden açıklanamaz. Tıpkı Leninistlerin sosyal-demokrasinin gerici çıkarlara sahip olduğu için hesaba katmadığı köylü sınıfını yeni bir diyagramlaşmayla devrimci makineye dahil etmesine benzer bir şekilde 68 Mayısı da bu kez Leninist makineden çok daha radikal bir şekilde çok farklı çıkar gruplarını ortak bir arzulama-üretiminde buluşturan bir hareketle tarihsel koşullardan beklenmedik bir kopuş gerçekleştirmiştir. 68 Mayısı bir “tarihsel” “krizin sonucu olmadığı gibi bir krize tepki de değildir” (Deleuze, 2007, s. 234). Çünkü devrimci olaylar asla tarihsel nedensellikler dizisinin bir sonucu değildir; her zaman için arzunun yeni atılımın nereden geleceğiyle ilgili yani köksapsal filizlenmenin kuvvetlerin beklenmedik bir çakışmasını nasıl dolaysızca örgütleyeceğine bağlıdır. Molar yatırımların toplumsal yeniden-üretimiyle tarihsel bir süreğenlik kazanan bilinç-öncesi varsayımların çıkar temelli çatışmasından doğduğunu söyleyemeyeceğimiz devrimci olaylar, kendisini tarihten kopuş arzusu olarak yürürlüğe koyan diyagramatik bir pragmatikle mümkün olur. Çünkü oluşlar tarihten doğmaz; oluş bir deneyleme çizgisinin bilinç-öncesi molar yatırımları paramparça ettiği bir kaçış arzusudur. Deleuze’ün belirttiği gibi “tarih deneyleme değildir, yalnızca, tarihten kaçıp kurtulan bir şeyin deneylenmesini mümkün kılan neredeyse olumsuz koşulların bütünüdür” (2013b, s. 180). Tarihsel-toplumsal katmanlaşmaların altındaki tutarlılık düzleminin ani yüzeye çıkışlarını sağlayan devrimci bir politika her zaman için beklenmedik olan köksapsal arzu filizlenmesinin sonucudur. Tutarlılık düzlemi olarak organsızlaşan bir toplumsal bedene dair virtüel olanaklar unutulmamalıdır ki edimsel toplumsal katmanlara potansiyel anlamda içkin olması anlamında önseldir yani Mayıs direnişçilerinin çarpıcı ifadesiyle “kaldırım taşlarının altında kumsal” vardır. Bu kumsalın keşfi bir

devrimci merkeze bağılı bilinçli bir çıkar mücadelesinin programatiğiyle tarihsel nedenselliklerin düğümlendiği ya da başka bir ifadeyle devrim şartlarının olgunlaştığı bir krizle alakasız bir pragmatik sayesinde mümkün olmaktadır. Arzu mikropolitikası tarihsel koşulların olgunlaşacağı bir krizi beklemez; kriz her zaman her yerde toplumsal üretimle arzulama-üretimi arasındadır. Ancak arzunun yaratıcı devrimci makineselliği her an mümkün olmaz. Bir anda ortaya çıkması ya da çıkmaması sadece olanaklılık partiküllerinin kolektif bir yatırım için yaratıcı çaprazlanmasını olanaklı kılan moleküler kaçış çizgilerinin filizlenmesi ya da filizlenmemesine bağlıdır. Vladimir İlyiç Lenin, Almanya'dan trene bindiğinde tarihsel bir fırsat üzerinde değildir; tam aksine tarihsel döngüsellik kırarak bir pragmatik el erimindedir. 68 Mayısında da öğrenciler köksapsal bir arzu filizlenmesi yaratmıştır. Ayrıca Gezi olaylarında parkı kamp alanına dönüştüren direnişçilerin başlattığı şey de bu filizlenmeden farksızdır. Bu diyagramlaşmaların ortaya çıkması tumpuraklı kadir-i mutlak bir politik öznenin bilinçli devrimciliğiyle ilişkisizdir. Her an etrafına yersizyurtsuzlaşma çizgileri saçan görelî bir istikrara sahip molar toplumsal oluşumlarda peydahlanan ani moleküler rezonansların kolektif bir haritada birbirine bağlanması bütünüyle anlık bir pragmatik ürünüdür. Mayısta öğrenciler devrimciliği kendi içinde olumlayan bir diyagram çizerek bütün bilinç-öncesi yatırımları kimliksizleşmesine imkan sağlayan bir anlık pragmatikle doğrudan hareket etmiştir. Yani “mümkün” kategorisi olay tarafından yaratılır (Deleuze, 2007, s. 234). Büyük toplumsal farklılaşmalar “sadece yaratıcı bir deneyimleme hattına – bir köksapa- göre” imkan kazanmaktadır (Guattari, 2013, s. 152). Yani devrimci olaylar söz konusu olduğunda edimselleşen şey, tarihsel çıkarların bilinçli eylemciliği değildir; eylem, yalnızca, arzunun dolaysızca devrimci yatırımında ortaya çıkan bir pragmatiktir. Lazzarato'nun da ifade ettiği üzere “eylemek asla bilinçli olmak, bir şeyin bilincinde olmak veya bir temsile sahip olmak anlamına gelmez. Varoluş ve eylem sayesinde artık temsil edici ve anlamlayıcı mantıkta yaptığımız gibi “düşünüp taşınmayız”, “pragmatik bir ilişki içerisindeyizdir; onu eklemleriz veya bir araya toplarız” (2015, s. 234). Bu durum, kendini bilinç taşıma pratiği üzerine kurmuş olan Leninist makinenin edimselleştiği Ekim Devrimi için bile geçerlidir. Çünkü eylem, kolektif bir yatırımı billurlaştırarak bilinçdışının kudretidir. Dolayısıyla devrimci edimselleşmelerin, verili politik özneleşme tarzlarından kopuşu mümkün kılan arzunun içkin tekil yaratıcılığıyla yeni bir tarihsel-toplumsal özne-grup fantezisi üretmek olduğu altı çizilmesi gereken bir

olgudur. Öyleyse günümüzün devrimci görevi artık miadını çoktan doldurmuş Leninist modelden kopuş gerçekleştirerek farklı politik özneleşme tarzlarının yaratılması olacaktır. Bugün Vladimir İlyiç'e sadık kalmak zaruriyse –ki böyle bir varsayıma sahip olmak zorunda değilizdir!- bu yalnızca Leninizmden kopuş gerçekleştirerek mümkün olabilir. Sosyal demokrasiden kopan Leninistler gibi yeni diyagramatik politika biçimleri yaratılmalıdır. Deleuze ve Guattari'nin arzu mikropolitikası için bu diyagramatik kopuş, kendi hesabına çalışan bir köksapsal otonomi kurma potansiyeline sahip göçebeleşme süreciyle imkan kazanmaktadır.

Göçebeleşmek, asla bir tipoloji olarak göçebeye indirgenemez. O bir süreç olarak bir “hareket”ten ziyade bir “sürat”le tanımlanır. “Hareket “bir” olarak ele alınan bedenin görelî karakterine işaret eder ve noktadan noktaya gider” (Deleuze and Guattari, 2005, s. 381). “Hareket” yayılımlıyken “sürat” Deleuze ve Guattari'nin belirttiği üzere “yeğînlîklidir” (2005, s. 381). Yeğînlîk, moleküler saçılmanın bedenler arasında organik olmayan yaşama özgü lifler örmeye başladığı yersizyurtsuzlaştırıcı bir sinaptik akışın örgütlenmesidir. Deleuze ve Guattari'nin ifadesiyle süratle ivmelenen “göçebe kendisini bir kaygan mekana dağıtır” (Deleuze and Guattari, 2005, s. 381). Bu sürat, moleküler arzu akımlarını şizofrenik bir kaçış çizgisinde kolektifleştirmek için arzulama-makinelerinin pragmatikleştirilmesiyle kazanılır. Bu noktada altı çizilmesi gereken ayırım göçebeliğın göçmenlikle karıştırılmamasıdır; “göçmen bir noktadan başka bir noktaya gider” (Deleuze and Guattari, 2005, s. 380). Göçmenin hareketi bir pürüklü mekana özgü noktalar arasında yeniden ve yeniden yerliyurtlulaşmak üzere yersizyurtsuzlaşan bir “hareket”tir. Ancak buna karşı göçebelik noktadan noktaya ilerlese bile kendini çizgisel bir akışla tanımlar. Onun noktadan noktaya ilerleme kudreti verili yerliyurtlulukları oluşturan noktaları yersizyurtsuzlaştırmak, çizgiselleştirmek yani yeniden moleküler niteliğın rezonansına sürat kazandırmak anlamına gelir. Göçebe paradoksal bir yeryurt olarak kaygan mekanda dağılır. O, “yersizyurtsuzlaşmanın üzerinde yeryurt edinir” (Deleuze and Guattari, 2005, s. 381). Deleuze durmaksızın hatırlatacaktır: “hiç kımıldamadan yapılan seyahatlerde, olduğu yerde kaçışlar yaratmak mümkündür” (Deleuze, 2013b, s. 61). Göçebelik bir işlev olarak, olduğu yerde hiç kımıldamadan bedensel sınırlandırmanın ötesine geçen arzulama-makinelerinin şizo-pragmatığıyle yeni yaşamsal birliktelikler inşa etmektir. Göçebelik kendi merkezine merkez-kaç uygulamak suretiyle daima genişleyen ve bulaşan şizofrenik bir yeğînleşme içinde

arzulama-makinelerinin köksapsal dal budak salmasını başlatır. François Zourabichvili'nin ifadesiyle, “göçebe göçmenden farklı olarak, yer değiştirmelerinden ziyade kaygan bir mekanda ikamet etmesiyle tanınır” (2011, s. 62). Ancak bu ikametın bir nokta üzerinde yeryurt edinme olmadığı bizatihi kaygan mekanın çizgiselliklerinde sürekli salınımında olduğu hatırlatılmalıdır. Göçebelik bireyde değil; kaygan mekan içinde sürekli çeşitlenen yeğınlik akışlarının yani yersizyurtsuzlaşan bireylerin arasındaki asimetrik farklandırıcı ve dinamik ilişkide saklıdır. Çünkü bir şizo-göçebe pragmatığın dahilindeki bedenler yeniden olanak kazandırdıkları bir mümkün olabilirlik sahasına yani bir içkinlik düzlemine moleküler saçılma içinde kendini dağıtır. Kaygan mekan her türden özne-nesne durumunun ötesinde kuvvetlerin transversal bir geçirgenlik içinde sürekli olarak birbiriyle ilişkide olduğu oto-poietik bir toplumsallaşma varyantı sunar. Pürtüklendirilmiş, devletlu mekanın kapalı kategorileri ve bedenleri ıraksayan aygıtlarına karşı kaygan mekan, şizo-göçebe bir fark pragmatığı içinde olduğunu söyleyebileceğimiz bir kapsayıcı organsız bedendir. Bu daima aşağı ırktan olan anti-hiyerarşik bir *socius*un organsız bedenidir. Öyleyse göçebe bir öznellik, her zaman için çatdığı içkinlik düzlemi sayesinde başkalarıyla ilişkide olan ve böylelikle kendi başka-oluş çizgisini olumlayarak çokluğa ulaşan bir oto-poietik özneleşmenin ifadesi olacaktır. Bir kaçış çizgisi üzerinde bedensel sınırlandırmanın ötesinde moleküler saçılmaya varan bir öznellik modeli, şeylerin mümkün kombinasyonlarını verili tümel/tikel koordinatlardan bağımsızlaştırarak yeni, tekil bir kombinasyon adına kendi arzulama-makinelerini kullanmaya başlamış bütünüyle yeğın bir beden modelidir. Mümkün bir başka dünyayı yeğınleşen bedeninin diğer bedenlerle kurduğu dolaysız ilişkilerde edimselleştiren şizo-göçebe öznellik, şeyleri dokunulmaz ve kendinden menkul ayrımlara indirgeyen reel politik pürtükle mekanın hesaba katmadığı bir yaşamsal militanlığı devreye sokar. Reel politikanın, neyi nasıl yapacağı belirlenmiş molar aktörlerin kamusal-özel ayrımı vasıtasıyla sözce öznesi ile sözcelem öznesi arasındaki hadım-edici ikiliği dayatmasına rağmen arzu mikropolitikası doğrudan yaşamı politikleştirir. Mikropolitika sözce öznesini kaçış çizgisi üzerinde beliren yeni, dolaysız bir kolektif sözcelem düzenlemesinin parçası haline getirerek arzunun dolaysızca devrimci bağlantılarıyla pürtüklü mekanı kaygan mekan lehine yersizyurtsuzlaştırır. Deleuze ve Guattari, “*Bin Yayla*”nın “*Göçebebilim İncelemesi: Savaş Makinesi*” (2005, s. 351-424) bölümünde politik alanı Devletlu bir şekilde simule eden pürtüklü mekanı satranç oyunuyla, şizo-

göçebe bir pragmatikğin el erimindeki arzu mikropolitikasının kaygan mekanını ise “go” oyunuyla ilişkilendirirler (2005, s. 352- 353). Bir “saray oyunu” olan satrançta her bir taş “bir piyade eri, bir atlı” ya da bir vezir olarak molar bir nitelikte kodlanmış vaziyettedir (Deleuze and Guattari, 2005, s. 352). Bu taşları neyi nasıl yapacağı tıpkı molar politik aktörler gibi önden belirlenmiştir. Satranç hiyerarşiktir; bir şah için gerekirse tüm taşların feda edilmesi üzerine kuruludur. Ancak go oyunu bütünüyle farklıdır. Taşların molar bir bireyselliği yoktur; her biri “bir erkek, bir kadın, bir pire, bir fil olabilir” (Deleuze and Guattari, 2005, s. 353). Go’da her bir taş kolektif bir sahadaki herhangi biridir. Go oyununda taşlar moleküler bir niteliğin nicelikleri olarak işlev görür. Her daim tahtaya eklenecek yeni bir taş (ve, ve, ve) bulunur. Go tahtası moleküler çokluğun virtüel sahasıdır. Taşlar her daim birinden diğerine çizgilerin düğümlendiği kesişimleri kendine yeryurt edinir. Go taşlarının “yalnızca bir dışarısı vardır” (Deleuze and Guattari, 2005, s. 353). Sürekli olarak bir bağlantıdan ötekine ilerleyen taşlar yalnızca “özne-olmayan bir makinesel düzenlemenin öğeleridir” (2005, s. 353). Taşlar, satrançta olduğu gibi bireyselleşmiş molar niteliklerle değil; mutlak bir özneye işaret etmeyen öznesiz moleküler tekilleşme çizgilerine tekabül eder. Go taşları satranç taşları gibi kişisel değildir; kendinde-kolektif bir akış niceliğidir. Bu sebepten go taşlarının kaygan mekanda sürekli farklılaşan kuvvetler-arası kesişimleri billurlaştıran diyagramlar olduğu söylenebilir. Satranç taşlarının aksine belirlenmiş görevleri, verili çıkış ve varış noktaları yoktur. Mümkün virtüel sahanın tam bir sarmalanışı olarak ele alabileceğimiz go taşları için “açık bir mekana yayılmak, mekanı tutmak, herhangi bir noktadan ortaya, aniden sıçramak” yani yeğinleşmek söz konusudur (Deleuze and Guattari, 2005, s. 353). Ancak satranç taşlarının çıkış ve varış noktası molar nitelikler olarak sahip oldukları sabit bireyselliklerle ön-belirlenmiştir. Go taşı “tek başına bütün takımyıldızını senkronik olarak yok edebilir, halbuki satranç taşı bunu yapamaz”; satrançta taşlar “kurumsallaşmış, kodlanmış, regüle edilmiş” yani bir önbelirlenime tabi tutulmuş bir savaş söz konusudur (Deleuze and Guattari, 2005, s. 353). Ancak tüm toplumsal sahayı muhtemel yersizyurtsuzlaşmalar için bir go tahtası gibi halüsine eden arzu mikropolitikası, verili bir çıkış ve varış noktasının ikili kıskacında (Şahın elde edilmesine benzer bir şekilde devlet iktidarına yerleşmek) edimseli virtüel olanaklardan izole eden reel politik satrancın ezberini bozan bir dinamiği salıverir. 68 Mayıs’ında ya da Gezi direnişinde olduğu gibi moleküler devrim, tarih ve onun molar aktörleri tarafından anlamlandırılmayan bir kaygan

mekanda her şeyi yeniden birbiriyle ilişkilendirir. Reel politikanın kapalı önvarsayımlarının ötesinde her şeyi doğrudan politikleştirir. Mümkün bir başka dünyaya içkin bir gerçeklik kazandırır. Bir kaçış çizgisinin başlattığı moleküler devrim potansiyeli dahilinde kendi arzulama-makinelerinin moleküler öğelerini bir kaygan mekan oluşturacak şekilde etrafına saçan bir beden, yatırım yaptığı arzu sahasıyla ayırt edilemeyen, başkalarını kapsayan ve başkaları tarafından kapsanan kendinde-kolektif yeğlilikli bir bedendir. Bu şimdide eksikliği hissedilen bir devrimci makineye özgü kolektiviteyi bedeninde sarmalamış bir militan-politik tutum alış pratiğine işaret eder. Deleuze ve Guattari, Kafka'nın majör bir dili içten dinamitleyecek minör lehçeleri yaratarak yeni bir kolektif sözcelem düzenlemesi işlevine geçerlilik kazandırdığında “gelecekteki bir devrimci makinenin görevini” üstlendiğine dikkat çeker (Deleuze ve Guattari, 2015, s. 48). Öte yandan Deleuze, “*Cinema 2 The Time-Image*” eserinde (1997) Sovyet ve Amerikan örneklerinde propagandatif bir kitle iletişim aracına indirgenerek verili molar bir halk kimliğinin konsolidasyonuna hizmet eden sinemaya karşı gerçek politik sinemanın “artık var olmayan halka ya da henüz var olmayan” halka yönelik olduğunu belirtir (s. 216). Bu halk elbette verili bir toplumsal kesim üzerinden tanımlanmayacaktır. Bu halk, kimlik kategorilerinin tikel-tümel korelatlarına sığmaz bir tekilleşmenin yani devrimci bir göçebeleşme sürecinin yaratacağı kolektivitenin kendisidir. Söz konusu olan asla bir aynılığa karşı başkalık olarak romantize edilen bir halk değildir; tümel-tikel koordinatlarından bir kopuşla uzaklaşan tekilleşme sürecinin moleküler devrim yaratan bir edimselleşmesi olarak göçebe bir halk, rengarenk bir kabiledir. Deleuze, Yılmaz Güney ve Glauber Rocha gibi üçüncü dünya yönetmenlerinin molar sömürgeci bir kimliğe karşı minör bir sinema icra ederek gelmekte olan bir halk için militan bir işlevi üstlendiklerine gönderme yapar. Öte yandan Güney, “*Yol*” filminde (1981) doğrudan politik ve toplumsal çelişkilerin orta yerinde duran “Seyit Ali” karakteri (Tarık Akan) vasıtasıyla kamusal-özel ayrımının ötesine geçer; Ulus Baker'in ifadesiyle “bireysel meseleler de filmde doğrudan doğruya politiktir” (Baker, 2009, s. 397). Buna benzer şekilde Deleuze ve Guattari için minör bir edebiyatı mümkün kılan başlıca özelliklerden bir tanesi büyük edebiyatlarda yalnızca bir “arka plan” olarak kullanılan toplumsal sahanın Kafka'da bireysel meselelere dolaylı bir şekilde bağlanmasıdır (2015, s. 46-47). Öyleyse minör bir sanat, tikel bireyselliklerin dolaysızca toplumsal sahaya bağlı olduğunu ortaya çıkararak tümel-tikel ayrımına kısa devre yaptıracak şekilde henüz eksik olan bir devrimci makinenin

tekillleştirme görevini üstlenir. Bu yeniden kolektif olanaklara açılmayı sağlayan bir yersizyurtsuzlaşmanın pragmatik kullanımıyla yaratılacak tekil konfigürasyonlardır. Dolayısıyla bir kaçış çizgisi üzerindeki bedenin yeğinleşerek kişisel bağlantılarından kurtulup kolektif bağlantı çizgileri çekmeye başlaması, gelmekte olan bir halkın devrimci işlevini göğüslemesinden başka bir şey değildir.

Zourabichvili'nin belirttiği üzere “kaçmak iki anlamda anlaşılır: birincisi, sızdırmazlığını ya da kapalılığını yitirmek; ikincisi, sıyrılmak, sıvışmak” (2011, s. 94). Kaçmakta olan bir beden öncelikle yersizyurtsuzlaşarak arzulama-makinelerini yeniden toplumsal yatırımın moleküler kolektivitesine açarak kişisel molar kimliğinin ötesinde bir kimliksizleşme sürecine açılır. Ancak kaçmak asla yalnızca mutlak bir ulaşılamazlık bölgesine ulaşmak, dünyadan izole olmak anlamı taşımaz. Kaçış her zaman verili toplumsal sahanın içindedir. İşte pragmatik, toplumsal katmanların orta yerinde beliren yersizyurtsuzlaşmış moleküler akışları kolektif bir militanlığı başlatacak şekilde birbirine bağlamak ve saf bir yaratıcılıkla yeni arzulama devreleri yaratmaktan başka bir şey değildir. Bu saf bir bilince ya da sözüm ona iktidara mutlak anlamda dışsal bir bilinçdışı maniheizme kapılarak öne sürülen bir “özgürlük” değildir. Kaçış çizgisi, üzerinde billurlaşan şey, bir öz-üretim olarak tekil bir yaşamsal konfigürasyonun yaratımıdır; ondan “imkansızlıklar arasında yolunu çizen bir şey olarak söz etmek gerekir” (Deleuze, 2013b, s. 144). Çünkü bütün toplumsal saha bir pürtüklü bir mekan olarak şizofrenik kaçış çizgilerinin durduracak molar toplumsal sabitlerle -devletler, aileler, dinler, neo-arkaizmler, psikanalistler, polisler, okullar, hapishaneler, tımarhaneler, fabrikalar, merkezi partiler, ordular, sınai oluşumlar ve vergi daireleriyle- örülmüştür. Dolayısıyla kaçış çizgisinde mesele “itaat etmenin karşıtı olarak özgürlük değil, ... “sağa sola, nereye olursa” yönelen basit bir çıkış” bulmak, yani pragmatik bir işlev yaratmaktır (Deleuze ve Guattari, 2015, s. 25). Guattari, toplumsal temsillerin pürtüklü mikropolitik mekanının etrafından dolanmak imkansızsa eğer, “bunları içeriden oymak”tan bahsedecektir. (2013, s. 111). Dolayısıyla bir kaçış çizgisi çekmek bütün toplumsal pürtüklü mekanı potansiyelde yerinden oynatabilecek yani kaçılan şeyi de dört bir yana kaçırabilecek şekilde kişi-ötesi bir moleküler pragmatige kavuşmak demektir. Bir bedende gelmekte olan bir halkın devrimci görevine dolaysızca geçerlilik kazandırmak; mümkün başka bir dünyayı kendinde varoluşsallaştıran bir militanlığa ulaşmak demektir. Deleuze, “Diyaloglar”da bir George Jackson alıntısı

yapar; “buradan kaçma olanağım olabilir, ama bütün kaçışım boyunca kendime bir silah arıyorum.” (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 59). Böylesi bir varoluşsallaşma süreci kaçış çizgisinin militan-politik anlamına tercüman olur. Çünkü kaçan “grup veya kişi, çizgiyi takip etmez, yaratır; bir silahı ele geçirmez, bizatihi kendisi silahtır” (Deleuze and Guattari, 2005, s. 204). Dolayısıyla kaçış çizgilerinin, kendilerini yaratıcı bir bağlama yerleştirme kudretine sahip bedenlerin militanca bir direnişi olduğunun altı çizilmelidir. Kaçış çizgileri, tıpkı Foucault’nun kendilik kaygısı terminolojisine başvurarak altını çizdiği yaratıcı direniş pratiği gibi kendi kendini etkin tarzda oluşturma etiğine benzer bir militan özleşme sürecine işaret eder. Kaçmak bir kopuşla başka bedenlerle yeni muhtemel karşılaşma uzamları açarak kendiliği oto-poietik bir tarzda dolaysız varoluşsallaşma çekirdeklerine dönüştürmek ve bedeni bir silah olarak yaratmak anlamına gelir.

Şizoanaliz, şizofrenik bir kaçış çizgisi üzerinde yersizyurtsuzlaşan arzu akımlarının yaratıcı bir çaprazlanmasıyla yeni kolektif arzulama-makineleri kompozisyonuna ulaşmayı hedefleyen terapötik bir politikadır. Asla nihayete ermeyen süreçsel bir şizoanalitik terapi eylemi vardır. Bu eylem, bireylerin ya da grupların bilinç-öncesi konumlarını yeni olanaklara doğru yersizyurtsuzlaştıracak bir ufku yaratılması ve böylelikle üstü kapalı molar önvarsayımların (ben şuyum, ben buyum) bağlarını çözümlenecek bir kolektif kaçış güzergahının keşfedilmesidir. Terapi süreci “takıntılı virüsten sapma yaratabilecek bir şizo virüs” bulmak şeklinde özetlenebilir (Berardi, 2012, s. 122). Bilinçdışını üretim kudretinden koparan bütün bilinç-öncesi varsayımların küretajıyla üst-benin iktidarının sona erdirilmesi gerekir. Devletin ve kapitalizmin üstümüzdeki somut gücü, arzuyu nevrotik kem küm edişlerin çukurunda lanetleyen ve mevcut toplumsal pürüklü mekanda sabitleyen molar öz-kimlik oluşumlarının bir sonucudur. Bedeni mümkün kolektif yatırım potansiyelinden izole eden kimliklerin ötesinde “toplumsalı kemiren ve onu yarıp geçen” bir kaçış çizgisine bel bağlayan arzu mikropolitikası için “bir süreç olarak şizofreninin etkili devrimci bir kuvvete dönüşümünü temin eden” şey (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 490), özne-nesne ikiliğinin ötesinde bulaşıcı bir duygulanım ortaklığı inşa edecek olan transversal bir pragmatik olacaktır. Bu pragmatik, bilinç ve ahlak gibi kategorilerle ilişkisiz bedensel ve yaşamsal bir etiğin içkin inşa sürecinden başka bir şey değildir. Bedeni kapsayıcı bir organsız bedene özgü olumlayıcı bağlayıcı sentez işlevine davet etmek ve gündelik yaşamın faşist-olmayan kurucu bir üslubuna

ulaşmak için öne sürülen etik-politik pragmatikğin adı şizoanalizdir. Deleuze ve Guattari, mümkün bir başka dünyayı bedeninde çekirdeşleştiren göçebe özneliği açıklamak için bedenden bir organsız beden yaratmanın etiğine yönelecektir. Kendimizi bilinçdışının içkin farklanmalarını olumlayan sahasına yeğın bir şekilde yaymak suretiyle kolektifleşmek, gelmekte olan mümkün bir başka *sociusa* özgü kapsayıcı bir organsız bedene dönüşmek, hiç şüphesiz etik ve estetiği buluşturan bir tarza işaret eder. Çünkü etik, arzulama-makinelerinin karar verilemez rezonansında bir potansiyel olarak saklı duran sonsuz bağlayıcı sentezi olumlamak vasıtasıyla bilinçdışı akışları devrimci bir estetikle pragmatikleştirmenin imkanını sunar.

3.8 Bedenden Bir Organsız Beden Yaratmanın Etiği: Yeni Bir Devrimci Örgütlenme Pragmatikği

Etik, Deleuze ve Guattari düşüncesinin bütün eksenlerini kapsayan diferansiyel bir ögedir. İkilinin “*Bin Yayla*”da ele aldıkları şekliyle bir bedenden organsız beden yaratmak asla gizli-aşkın bir tözün keşfi anlamına gelmez. Etik bir pratik olarak kişinin kendisi üzerinde gerçekleştireceği bir sürekli çalışmayla üretilebilir olan bir içkin töz olarak organsız beden her zaman için öz-yaratımla ilintilidir. Bu bir beden, kendi kısıtlanışını belirten molar biçimlenişinin ötesine geçerek kişisel-olmayan, kolektif bağlantılar kurma kudretine ulaştığında söz konusu olmaya başlayan bir göçebe dağılımın kurucu filizlenmesinin nasıl üreteceğiyle ilgili bir süreçtir. Çünkü göçebelik bedende bulunmaktan çok bedenler-arasındaki ilişkide saklıdır. Dolayısıyla kendimizi bir organsız beden olarak tasarlamamızın yeğınleşerek bedenler-arasında yeni diyagramatik haritalar oluşturma kudretini ifade eden şizo-moleküler pragmatikten ayırt edilemez olduğu hatırlatılmalıdır. Verili toplumsal-tarihsel sahanın öngördüğü bedenler-arası ilişki biçimlerinin dışında kapsayıcı bir organsız bedene özgü diyagramatik halüsinasyon kudreti, özdeşlik çemberinden çıkmış farklı bir beden işlevidir. İşte süreç olarak şizofreni yani bedenin kendi sınırlarının ötesine geçen bir moleküler saçılım içinde bedenler-arası yeni karşılaşma biçimlerine geçerlilik kazandıracak bir akışkanlaşma hareketidir. Deleuze, *Diyaloglar*’da böylesi bir özneliği Virginia Woolf’un “insanlar ARASINDA sis gibi yayılıyor” ifadesine başvurarak açıklar (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 50). Öyleyse sızıntılara karşı molar faşizan paranoyasından sıyrılmış bir bedenselleşme, kendini organsız beden kapsayıcı ayrımlarının oluşturduğu bir içkinlik düzlemine saçan yeğınlıklı bir beden eksenlerindeki moleküler akımlarla mümkündür. Kendinden

bir organsız beden oluşturma etiği, bedeni çepeçevre saran virtüel olanaklar halesini olumlamak yani diğer bedenlerle akışkan bir ilişki vasıtasıyla içkin bir farklanmaya ulaşmış olmakla açıklanabilir. Burada söz konusu olan bir yaratımın tekil sürecidir. Bu sebepten Deleuze ve Guattari, için organsız beden “bir nosyon ya da kavram değil, ama bir pratik, bir pratikler setidir” (2005, s. 149-150). Kişinin kendinden bir organsız beden yaratmasının asla verili bir metodu söz konusu değildir. Çünkü yaratım süreci, özü gereği tekil bir güzergahın, bir kaçış çizgisinin üretimidir. Bütün nevrozikler cehennemi bir aynılığın içine hapsedilmişken, şizofrenlerin hiçbirinin birbirine benzememesi yaratımın her seferinde karar-verilemez bir işlev olmasından kaynaklanır. Kısacası “her yaratıcılık tekildir” (Deleuze ve Guattari, 2001, s. 16). Ancak yine de bu kof bir belirlenimsizlik övgüsü değildir; yani her zaman izlenebilecek pragmatik yollara dair izlekler oluşturulabilir. Çünkü Guattari’nin de belirttiği gibi “herhangi bir durumda diyagramatik bir politika her zaman mümkündür” (2013, s. 214) Köksapsal filizlenmeye özgü yaratıcılık, tekil bir işlev olarak bütün tümellere özgü yazgısallık fikrini reddederek yola koyulur. Etik, herhangi bir yazgısallık fikrinin ötesindeki yaratıcı imkanlara yönelik asgari ölçütlerin keşfinden başka bir şey değildir.

Deleuze ve Guattari için Spinoza’nın “*Ethica*”sı (2013) organsız bedene dair yazılmış büyük bir kitaptır (2005, s. 153). “Spinoza “bir bedenin ne yapabileceğini bile bilmiyoruz” dediğinde, bu formül” bedene dair “bir savaş çılgıdır” (Deleuze, 2013b, s. 254). Deleuze için Spinoza’nın bedenle ilgili incelikli refleksiyonu doğru sorulmuş etik sorunun ilk formülasyonudur. Varolan sonlu kip olarak insana dair doğru sorulmuş etik soru “iyi” ve “kötü” ye dair ahlaki yargıların savlanması değildir. Etkin bir yaşamsal üsluba nasıl ulaşılacağına dair sorudur. Çünkü “doğada ne İyilik ne de Kötülük vardır; Doğada ahlaki bir karşıtlık değil, etik bir farklılık vardır” (Deleuze, 2013d, s. 261). Nietzsche de “kuzuları yakaladığı için büyük yırtıcı kuşları ayıplarken dayandığımız bir temel yok” derken aynı tespiti kendi tarzında yinelemiş olur (2011, s. 58). İyi ve kötü gibi ahlaki yargılar, çoğunlukla varoluşsal kudreti yapabileceğinden ayrılmış ve böylelikle tepkiselleşmiş kuvvetlerin doğaya insan-merkezli bir yasa dayatma arzusundan kaynaklanır. Bu bakış açısından “etkin kuvvet sahip olduğu etkinliği uyguladığı için suçlu, tepkisel kuvvet sahip olmadığını uygulamadığı için değerli” bulunur (Deleuze, 2010a, s. 160). Bu bakış elbette olumsuz anlamda kaba fetişçi bir metafizikten ve onun aşkın

varsayımlarından sıyrılamamış kendinden menkul bir özne kavrayışından kaynaklanır. Özne varsayımı, olayların failini eylemlerinden özerk bir noktaya yerleştirerek sonuçlara hükmeden bir neden olarak aşkın özne konumunun varlığına kabul ettiren “dilin (ve onda taşlaşmış aklın temel yanıtlarının) ayartması” sonucunda ortaya çıkar (Nietzsche, 2011, s. 59). Dilin varsayımsal özne konumlandırması, kuvveti, kuvvetin etkisinden ayırmaya yöneliktir. Ancak aslında “eylemlerin, etkimenin, oluşun ardında “varlık” yoktur; “eyleyen” eyleme eklenmiş uyduruk bir şeydir” (Nietzsche, 2011, s. 59.). Misal, Nietzsche’nin ifadesiyle “halk kafası”, şimşek çaktığında aynı mantık hatası içinde şimşegi “çakma” ediminden ayıran bir yere yerleştirdiğinde ya da atomcu fiziğin “kuvvet etkiliyor” gibi ifadelere başvurduğu yerde aynı özne metafiziği devrededir (2011, s. 59.). Halbuki kuvvet kendi etkisinden ayrılamaz bir akıştır. Öyleyse kuvveti dolaysız edimlerin öncesindeki bir karar failine özgü niyetlere gönderme yapmaksızın ele alamayan bu bakış, bir özneye dair iktidar arzusunun yani ahlakın temel önermesini billurlaştırır. Ahlakta güç istenci, başka kuvvetlerle dönüşümsel birlikteliğini olumlayan bir kuvvetler-arası ilişkinin diferansiyel ögesi olarak söz konusu değildir; ahlak için güç istenci sözde kendinden menkul bir öznenin egemen olma arzusudur. Bu sebepten ahlak, kuvvetler-arası ilişkiyi olumsuzlamak suretiyle doğaya insan-merkezli bir erek atfeden tepkisel insana özgü bir yargılama biçimidir. Tıpkı Nietzsche’nin tüm çalışmalarında olduğu gibi Deleuze için Spinoza’nın “*Ethica*”sı da “hisleri, davranışları ve niyetleri, aşkın değerler” bileşkesi bir ahlakla “değil” için kuvvetlerin etik bir pragmatizmiyle ele alır (2013d, s. 269). Doğada ve toplumda kuvvet ilişkileri söz konusudur. Bir kuvvet diğer kuvvetlerle muhtemel ilişkisini olumladığı takdirde varoluşsal bir kudret sergiler. Bu kudret, ahlaki aşkın değer yargılarına sığmaz bir içkin değerlendirilmenin ürünüdür. Spinoza, “*Ethica*”da 58. önermede “insanlar özgür olarak doğmuş olsalardı, özgür oldukları sürece iyi ve kötü kavramlarını oluşturmazlardı” der (2013, s. 307). İyi ve kötü gibi ahlaki yargıların kendi kuvvetinin muktedir olduğu kudretten koparılmış edilgin bedenlerin varoluşu olumsuzlayan temsillerinden başka bir şey olmadığını söylemek mümkündür. Nietzsche için bir kuvvetler çoğulluğu tarafından katedilen beden ilksel olarak kendi farkını ortaya koymak, kendi yapabilirliğine sahip olmak anlamında etkindir. Deleuze’ün de belirttiği üzere Nietzsche’de bir kuvvetin bir diğeriyle ilişkisi hiçbir zaman özünde olumsuz bir öge olarak kavranmamıştır” (2010, s. 22). Ancak ahlak kuvvetleri diğer kuvvetlerden izole edip varoluşsal etkinliği yani kuvvetler-arası

ilişkileri olumsuzlayan bir zihniyeti devreye sokarak etkin kuvvetlere karşı bir hıncın peydahlanmasına sebep olur. Bu hıncın kuvvetleri dolaysız kudretlerinden koparmaya yöneliktir. Bu hıncın sebebiyle “yapabildiğinden ayrılmış etkin bir kuvvet tepkisel hale gelir” (Deleuze, 2010a, s. 91). Burada kuvvetlerin kendi farklarını ortaya koyup birbirleriyle etkin ilişkiler tesis edecekleri ilişkinin diferansiyel ögesi yozlaşır. Güç istenci, egemen olma arzusuna dönüşerek etkin olan kuvvetlere karşı bir nefretin kaynağı haline gelir. Tepkisel kuvvet, “kendi farklılığını olumlama kuvveti olmayan tükenmiş bir kuvvet” olarak yalnızca kendine “egemen olan kuvvetlere tepki veren” bir kuvvettir (Deleuze, 2010a, s. 23). Bu hiç şüphesiz kölenin konumudur. Kendi farkını olumlamaktan başka bir şey yapmayan etkin kuvvetlerin etik farklanmasına karşı yönlendirilmiş köleye özgü öfkeye “ahlak” denir.

Öte yandan Spinoza için beden öncelikle edilgin bir kiptedir. Etkilenme kudretimiz “varoluşumuzun başından itibaren upuygun-olmayan fikirler ve edilgin hisler tarafından doldurulmuş bulunmaktadır” (Deleuze, 2013d, s. 219). Bu edilgin hisler ve etkilenişlerimize dair upuygun olmayan fikirler elbette tutkulardır. Çünkü beden kendinin neye muktedir olduğundan bihaber olduğu için etkilenişlerine dair upuygun bir fikir üretmez; yalnızca dışsal etkenlerin etkisi altında tutku sarmallarına kapılır. Bir etkileniş bedenin kendi kudretiyle açıklanmadığı yani dışsal bir kuvvetten kaynaklandığı müddetçe bir tutkudur. Bir etkilenme aynı zamanda bedenin eyleme gücüne işaret eder. Eyleme gücü ise bir anlama gücü potansiyelinden köken bulur. Etkilenişlerimiz dışsal etkenlere bağlı kaldığı yani bedenimiz tutkularla sınırlı kaldığı müddetçe eyleme gücümüze biçimsel olarak dahi sahip değilizdir. Eyleme gücüne sahip olmak, kendi kendinin içkin sebebi olan etkilenişler üretme kudretine ulaşmak yani etkin etkilenişler yaşamaktır. Ancak dışsal etkenlere bağlı olarak gerçekleşen edilgin etkilenişlerin yani “tutkuların toplamı bir eylem etmez.” (Deleuze, 2013d, s. 275). Bu sebepten bedene dair sorulmuş doğru soru, kendi kendinin etkin nedeni olan etkilenişlere nasıl ulaşılacağıyla ilgilidir. Tutkuyla doldurulmuş etkilenişler repertuarına sahip bir beden için bu soru bir etik talim sürecinin zorunluluğuna gönderme yapar.

Tutkular sevinçli ve kederli olmak üzere ikiye ayrılırlar. Kederli tutkular, eyleme gücüne zaten biçimsel olarak sahip olmayan bedenin etkinleşme potansiyelini daha aşağı çekerken, sevinçli tutkular eyleme gücüne sahip olma potansiyelini artıracak şekilde bedeni kudretlendirir. Ancak unutulmaması gereken ister sevinçli ister

kederli olsun tutkuların eyleme gücünü niceliksel olarak artırsa bile bedeni asla niteliksel olarak etkin kılmadığıdır. “Sevgi-tutku sevinç-tutkuya, öbür his ve arzular sevgiye zincirlenir. Hepsi eyleme gücümüzü artırır; ama hiçbir zaman etkin olacağımız noktaya kadar artırmaz” (Deleuze, 2013d, s. 284). Bu nokta, Spinozacı girişimi “saf hedonistik bir etik ya da azami mutluluğun niceliksel kalkülüsü haline gelmekten alıkoyan” şeydir (Hughes, 2014, s. 86). Amaç yalnızca sevinçli etkilenişlere sarılmak değildir; neşe kendisi için istenmez. Neşeli tutkular olsa olsa etik bir kudretlenme sürecinin yani bedenin etkinleşmesinin bir aracı olarak söz konusudur. Etkin bir etkileniş dinamiğine kavuşmak başka bir ifadeyle niteliksel anlamda eyleme gücüne sahip olmak için sevinçli edilgin tutkulara sarılmak yetmez. Etkin etkilenişlere ulaşmak için bedenimize ve duygularımıza dair upuygun-olmayan bilgiler bileşkesi olan –ister neşeli ister kederli olsun- tutkulardan sıyrılmak gerekmektedir. Bu ancak birbiriyle uyumlu iki beden arasında yaşanacak upuygun bir karşılaşmayla mümkün olan oto-poietik bir dinamiktir. Spinoza için beden sadece diğer bedenlerle girdiği ucu açık ilişkiler dahilinde ontolojik bir varoluş sergileme imkanına kavuşur. “Bizimkiyle uyuşan bir bedenle karşılaştığımızda, edilgin ve sevinçli bir etkileniş duyduğumuzda, bizim bedenimizle o bedende ortak olan şeyin fikrini oluşturmaya itiliriz” (Deleuze, 2013d, s. 284). Burada söz konusu olan “itme”, etkilenişlerimize dair upuygun olmayan fikirlerin ötesine geçmemizi sağlayan bir upuygun karşılaşma sonucu bedenin kendi eyleme gücüne biçimsel olarak sahip olmaya başlamasını sağlayan bir “ortak mefhumun” oluşturulduğu etik sıçrama uğrağıdır (Deleuze, 2013d, s. 281-282). Ortak mefhumlar, birbiriyle uyumlu bedenlerin karşılaşması sonucunda etkilenişlere dair upuygun bir bilginin üretilmesine olanak sağlayan imgelerdir. Bu noktada etkilenişler dışsal kiplere bağlı edilgin tutku sarmalları olmaktan çıkar. Bir upuygun karşılaşma sonucu tetiklenen anlama gücüyle oluşturulan bir fikir, bedenin etkin etkilenişleri için içkin bir varyant sunar. İki bedenin birbirinde edilgin sevinçli etkilenişlere sebep olduğu upuygun bir karşılaşma sonucu ortaya çıkan ortak mefhumlar, tutkuları “gerçek birer eylem olan arzularla ikame eder” (Deleuze, 2013d, s. 287). Bu süreçte edilgin kipe bağlı upuygun olmayan fikirlerden kaynaklanan tutkular yerlerini akıldan kaynaklanan arzulara bırakmak suretiyle bedenler arasında “rasyonel bir zincirleniş” yaratır (Deleuze, 2013d, s. 286). Ortak mefhumların billurlaştırdığı etkin etkilenişlere dair upuygun fikirler öznelliğe yeni karşılaşmalar örgütlenme potansiyeli kazandıracaktır. Spinoza için etik, her şeyden önce yeni karşılaşmalara yönelik mutlak bir açıklığın

yeşertilmesiyle ilgilidir. Çünkü verili haliyle edilgin olan bir beden karşılaşmaları olumlu eklemelere dönüştürmeyi mümkün kılan eyleme gücü asgari düzeyde olduğu için karşılaşmaları üstlenemeyen, karşılaşmalarının hakkını veremeyen bir bedendir. Bu sebepten etik mümkün olduğunca sevinçli-tutkularla eyleme gücünü azami seviyeye ulaştırarak upuygun bir karşılaşma potansiyeline açık kalmamızı sağlayan bir kendi üzerinde çalışma sürecidir. “Özgür ve kuvvetli insan, kendi gücüne biçimsel olarak sahip olmayı başarmadan önce, sevinçli tutkularıyla, bu eyleme gücünü artıran etkilenişleriyle tanınır” (Deleuze, 2013d, s. 261). Bir karşılaşma yaşamamaktan daha beter olan gelmekte olan bir karşılaşmaya hazırlıksız yakalanmaktır. Etik, sevinçli tutkuları salt biriktirmek anlamında değil; bu tutkuların birikimi yardımıyla gelmekte olan upuygun bir karşılaşmaya yani “bizi upuygun bir fikrin sahibi kılan” bir “sıçrama”ya hazırlıklı olabilmek için beden etkileniş repertuarını açık tutmaktır (Deleuze, 2013d, s. 285). Bu etik açıklık, Spinozacı anlamda “varoluş bir kez verildikten sonra varoluşa sürüp gitme çabası” olarak karşımıza çıkan *conatus* nosyonuna tekabül eden bir etkin-oluştur (Deleuze, 2013d, s. 228). Doğa halinde edilgin olan beden kendi yapabilirliğinin sonuna dek ilerlemesini sağlayan kudret artışı olarak *conatus* yalnızca bedenler arasındaki olumlayıcı ve kudretlendirici ilişkilerle edimselleşir. Etik, ahlaktan farklı olarak bedensel bir kudretlenmenin “iyi” olarak tanımlanmasını sağlayan *conatus* gibi bir içkin ölçüte sahiptir. Tıpkı Nietzsche’de güç istencinin kuvvetler-arası ilişkilerin diferansiyel ögesi olması gibi *conatus* da bedenler-arası karşılaşmaların diferansiyel ögesidir. Çünkü bedeninin yapabilirliğine dair upuygun bir bilgiye kavuşmuş insan yalnızca karşılaşmalara edilgin bir maruz kalma süreci üzerinden tanımlanmaz; artık yeni karşılaşmalar örgütleme potansiyeline kavuşmuş bir kudrete sahiptir. *Conatus* eyleme gücünden başka bir şey değildir. Ancak edilgin etkilenişler sarmalına tabi kaldığımız müddetçe çoğunlukla zayıf bir kudret derecesi arz eder. Eyleme gücüne biçimsel olarak sahip olmayan edilgin insanda *conatus* tutkularla belirlenir; arzularımız upuygun olmayan bilgilerin etkisi altında kalır. Ancak sevinçli etkilenişlerle bir ortak mefhum yaratan beden *conatus*’u etkin tarzda kullanarak artık karşılaşmalar örgütlemeye başlayan bir bedendir. Çünkü “karşılaşmalar örgütlemeye çalışmak” verili “doğa halini yaşanılır kılmanın” yegane yoludur (Deleuze, 2013d, s. 260). Karşılaşmalar örgütleme çabası beden kendine yararlı olanı araması ve diğer bedenleri de etkinleştirecek yeni birliktelikleri oluşturma çabasıdır. Çünkü

Spinoza'nın belirttiği gibi "insana insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur" (2013, s. 258).

Deleuze ve Guattari için böylesi etik bir açıklığın oluşumu, bedenden bir organsız beden yaratmakla eş anlamdadır. Çünkü organsız beden, kendi eksenlerindeki moleküler bağlantıların farklandırıcı çizgileri üstünde karşılaşmadan karşılamaya ilerleyen, yeğlilikli saçılımı olumlamış bir bedene işaret eder. Bir bedenin neye muktedir olduğunun bilinemezliğine yönelik etik motivasyon "senin arzulama-makinelerin neler?" sorusunda yankılanır (Deleuze, 2009, s. 376-378). Bedenden kapsayıcı bir organsız beden yaratmak, arzulama-makinelerinin bağlayıcı sentezine yani muhtemel karşılaşma potansiyellerine açık yeğlilikli bir beden üretmek demektir. Bedenin insani organlaşmasının ötesine erişmek, antropomorfik-olmayan sonsuz cinsiyette birbirini olumlayan arzulama-makineleri arasında eşi benzeri olmayan tekil karşılaşma güzergahları yaratmaktır. Bedenin etkileniş kapasitesinin bir eyleme gücüne işaret etmesi gibi şizofrenik arzu sürecinin sabuklamalarında somutlanan haritacı halüsinasyonlar da aynı zaman yeni karşılaşmalar örgütleyecek etkin bir varoluş üslubunun yaratıcılığına işaret eder. Organsız bedenin dışlayıcı ve kısıtlayıcı kullanımında söz konusu olan şey, muktedir olduğu kudretten koparılmış ve edilgin-kederli tutku sarmallarında karşılaşmalara kapanmış molar bir bedendir. Ancak organsız bedenin olumlu ve kapsayıcı bir pragmatığı, bağlayıcı sentezlerin etkin kullanımı vasıtasıyla bedenler ve arzu akımları için dinamik moleküler bileşim tarzları icat eder. *Conatus*, yaşanılabilir bir ortam yaratmak için yeni, sürekli genişleyen ve karşılaşmadan karşılaşmaya çeşitlenen atopololojik yeryurtlar yaratmak yani etolojik bir köksap oluşturmak anlamına gelir. "Spinoza'nın *conatus*'u. Kısıtlayıcı-olmayan organsız bedenin kısıtlayıcı olan karşısındaki görece üstünlüğüdür, kapsayıcı ayırımın dışlayıcı ayırım üzerindeki görece kuvvetidir" (Massumi, 2013, s. 120). Bedenlerin birbirinde kudretlendiği, arzuların arzulara çeşitlenerek çoğaldığı böylesi bir kapsayıcı organsız beden işlevi, antropomorfik-olmayan cinselliğin üreme bağlantılarını veya bir başka açıdan organik-olmayan dirimselliğin sinaptik çizgilerini örmek anlamına gelir. Organsız beden, oluşa girmiş kuvvetler arasındaki upuygun bir karşılaşma sonucunda üretilmiş olan bir ortak mefhum işlevinin kendisidir. Ortak mefhumlarda söz konusu olan şeyin, Deleuze ve Guattari için simbiyotik bir ilişkinin yaratılması olduğu söylenebilir. Simbiyotik bir diyagrama özgü karşılaşmalar bedenlerin kudret derecelerinin pragmatik bir tarzda

yükseltmesiyle tanımlanır. Makinesel bir dünyaya özgü üretim devrelerinin ve antropomorfik-olmayan bir üreme işlevinin bedenler arasında asimetrik yersizyurtsuzlaşmalar yaratması, temsili olmayan dirimsel bir ortaklığın yeşertilmesidir. Bu dirimsel ortaklık, simbiyotik bir diyagram oluşturan ikili kapma süreçleri olarak oluşlardır. Bu oluş, Deleuze'ün "*Diyaloglar*"da bahsettiği gibi bal arısı ve orkidenin arasındaki simbiyozu benzer bir "ikili kapmanın oluşudur" (1990, s. 16). Öyle ki bu ilişkide "balarısı orkidenin yeniden üretim aygıtı, aynı anda da orkide balarısının cinsel organı olur" (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 16-17). "Orkidenin" doğaya özgü makinesel bir ortak mefhum olarak "bir balarısı imgesi oluşturma havası vardır" (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 16). Çünkü simbiyozu "heterojen iki dünya arasında basit bir "çarpışma"ya indirgemek kuşkusuz bir şey kazandırmaz" (Guattari, 2013, s. 270). Bu karşılaşma, "mevcut kodlamaların basit toplamını (orkidenin cinsel erekliliği + yabanarısının besinsel erekliliği) aşan bir sonucun üreticisidir" (Guattari, 2013, s.270). Söz konusu olan sonuç, "yabanarısı-orkide mutant türü gibi işlev" görmek suretiyle "biyo-ekolojik köksapın üzerinde yeni bir evrimsel kaçış çizgisi"nin yaratılmasıdır (Guattari, 2013, s. 270). Bal arısı ve orkide bu şekilde doğa halinin kaotik akışları içinde kendilerini yeniden üretmekte; ancak bu yeniden üretim esnasında verili sınırlarının ötesinde bir mutant işlevi de yaratmak suretiyle upuygun karşılaşmalara dair bir ortak mefhumu da üretmiş olmaktadır. Ortak mefhumlar, "fiziksel ya da matematiksel olmaktan çok, biyolojik fikirlerdir" (Deleuze, 2013d, s. 280). Öyleyse ortak mefhumların en az iki akış niceliği arasında katalizör olarak işlev gördüğünü söylemek mümkündür. İşte Deleuze ve Guattari için etik-politik görev, arzu akımlarının kendi üreticiliklerini olumlayacağı ve ilişki halinde birbirinde farklanarak mutant bir işlevi yaratacakları karşılaşma katalizörleri yaratmaktır. İkilinin son çalışması olan "*Felsefe Nedir?*" eserinde belirttikleri gibi "felsefe kavramlar oluşturmak, keşfetmek, üretmek sanatıdır" (Deleuze ve Guattari, 2001, s. 12). Kavramlar üretmek, kuvvetler için diferansiyel bir dağıtıcı unsur olarak yeni diyagram katalizörleri üretmektir. Şizoanaliz, transversalite, organsız beden, köksap, pragmatik, güç istenci, *conatus* ya da göçebe gibi kavramların her biri pratik süreçler için böylesi bir katalizör olması amacıyla birer diferansiyel yoğunlaştırıcı şeklinde sunulmuştur.

Berardi'nin belirttiği gibi Deleuze ve Guattari, "*Anti-Ödipus*"u izleyen "*Bin Yayla*" ve "*Felsefe Nedir?*" gibi eserlerinde şizofrenik arzu retoriğini terk etmeye başlar

(2012, s. 119). Ancak arzuya özgü retorik yerini kavramlar ve sanatsal bileşimlerin üretilmesine yönelik yeni bir açılıma bırakmış olsa da bu durum, Deleuze ve Guattari düşüncesi dahilindeki bir kopuş uğrağı değildir. Daha çok yersizyurtsuzlaşma hareketinin salıverdiği şizofrenik dinamiğin muhtemel tehlikelerine karşı bir ihtiyat payının vurgulanmasının zaruretinden kaynaklanır. Çünkü yersizyurtsuzlaşma çizgilerinin muhtemel yıkım çizgilerine dönüşmemesi için pragmatik ilkelere ihtiyacı vardır. İkilinin ifadesiyle belirtecek olursak hızlı bir yersizyurtsuzlaşma çizgisi üstünde çoğu kez karşılaştığımız gibi “kendi kendisinden kurtulan bir düşünceden; kaçan, henüz tasarlanmışken yitip giden ... fikirlerden daha dehşet verici, daha ızdırıp verici bir şey olamaz” (Deleuze ve Guattari, 2001, s.189). Moleküler akışların hızını göğüsleyebilmek ve onlardan pragmatik bir yaklaşımla içkin süreklilikler oluşturabilmek belli başlı ortak mefhumlar gerektirir. Bu noktada “kavramlar, sanatsal biçimler ve dostluk” yersizyurtsuzlaşmalara özgü “hızın dönüştürücü” unsurları olarak karşımıza çıkar (Berardi, 2012, s. 113). Dostluk, yeni bir kavram ya da farklı sanatsal biçimlenişler alışlageldik anlamlandırma biçimlerinin feshini ifade eden bir diyagramatik kesişmenin billurlaşmasıdır. Her biri molar biçimlenişlerde peydahlanan moleküler bozulmaları olumlu bir yersizyurtsuzlaşma çizgisine dönüştürmemizi; bir yaratım sürecine girmemizi sağlayan virtüel imgeler sunar. Çünkü “oluş hareket hakkında” olsa dahi “bir engelleme ile başlar. Düzenli uyarımlar ile alışkanlık edinilmiş yanıtlar arasındaki otomatik devreler” durdurulur (Massumi, 2013, s. 149). Bir kuvvet bir diğerine adeta dadanmaktadır. Verili uyarı-yanıt biçimlerine makinesel bir bozulma işlevini davet eden karşılaşmaları olumlu karşılaşmalara dönüştürmek için Spinoza’da olduğu gibi bir etik talim süreci gerekir. Çünkü “oluş” bir başka bedenim bedenimizin alışlageldik yanıt bileşenlerini bozduğu yerde karşımıza çıkan “kriz anındaki denge peşindeki bir sistemdir” (2013, s. 137). Mevcut virtüel-edimsel devrelerindeki bozulmayı işlevselleştirmek için kavramlar, sanatsal biçimler ve dostluk birer pragmatik ilke olarak hizmet eder. Bedenin otomatlaşan uyarı-yanıt repertuarının yersizyurtsuzlaştığı yerde ortaya çıkan karar-verilemezlik mıntıkasında paniğe kapılıp yeniden-yerliyurtlulaşmaksızın ya da depresif bir atalet içinde katatoniye yakalanmaksızın dengede kalmak için dostluk, kavramlar ve sanat zaruridir. İkili “tek istediğimiz, kendimizi kaostan korumak için bir parçacık düzen” dediğinde radikal bir çizgi üzerinde hızla parlayıp sönen akışların bazı “koruyucu kurallar” olmaksızın yavanlaşan talihine gönderme yapar (Deleuze ve Guattari, 2001, s. 189). Deleuze ve Guattari kendinden bir organsız

beden yaratma sürecinin oldukça tehlikeli bir süreç olarak sürekli bir dinamizmi gerektirdiğini sıklıkla hatırlatır. Çünkü organsız beden oluşturma süreci hiç “rahatlatıcı” bir süreç değildir; onu her zaman “berbat etmek” mümkündür (Deleuze and Guattari, 2005, s. 149). “*Bin Yayla*”da karşımıza üç tip organsız beden çıkar. İlki olumlu yersizyurtsuzlaşma potansiyelinin maksimi olan “tam organsız beden”, ikincisi içimizdeki faşistin tepkisel-bulaşıcı “kanserli organsız bedeni” üçüncüsü ise katatoniğe, hipokondriyağa özgü “boş organsız beden”dir (Deleuze and Guattari, 2005, s. 163). Ancak bu üç modelin nüvelerini “*Anti-Ödipus*”ta bulmak mümkündür. Deleuze ve Guattari’nin tabi-grupların ölüm içgüdüsünü dışa yansıtma biçiminden bahsettiğinde kanserli organsız bedene özgü bulaşıcı hareketi, katatoniğin organsız bedene kapanmasından bahsettiğinde ise boş organsız bedene özgü hareketsizliği ifade ettiğini söylemek mümkündür. Öte yandan şizofrenik bir kaçış çizgisi üzerindeki hareketin ise tam organsız bedene özgü köksapsal filizlenmeyi karşıladığı söylenebilir. Deleuze ve Guattari için sorun “içimizdeki faşistin kanserli organsız bedeni ya da uyuşturucu bağımlısının, paranoyağın veya hipokondriyağın boş organsız bedeni olmaksızın” organsız bedeni nasıl yaratabileceğimizdir (2005, s. 163). Her zaman söz konusu olan bu tehlikelere karşı pratik süreçlerin “tedbir enjeksiyonları”na ihtiyacı vardır (Deleuze and Guattari, 2005, s. 150). Çünkü “oluş ya olabildiğine pragmatiktir ya da bir çöküştür” (Massumi, 2013, s.144). Deleuze ve Guattari henüz ilk eserleri olan “*Anti-Ödipus*”ta süreç olarak şizofreni ile hastalık olarak şizofreni ayrımına gittiğinde zaten bu şerhi koymuştur. Bir pragmatik arz eden süreç olarak şizofreniyle bir hastalığa işaret eden hastalık olarak şizofreni arasındaki fark, “bir yarma ve bir çöküş” hareketi arasındaki farktır (Deleuze, 2009, s. 373). Kaçış çizgileri her zaman için bir çöküşle ya da yıkımla sonuçlanma ihtimali olan bir şeyin gelişile tetiklenen oluş süreçleridir. Bu arzu süreçlerinin moleküler yaratıcılığını yani kuvvetlerin üretkenliğini durduran bir sınırlandırmanın ifadesi olarak karşımıza çıkan gösteren duvarının yıkılmasıyla ifade edilebilecek bir süreçtir. Ancak duvarı yıkmak son raddede tehlikeli bir süreçtir. “Şizo Artaud” Deleuze ve Guattari için “gösterenin duvarını yıkalı çok olmuştur” (2014, s. 202). Ancak onun “dahiyane yarmayı” gerçekleştirmesi artık “şizofrenik olarak nitelendirilmesi gereken bir çöküş” hareketine tercüme olarak ölümüyle sonuçlanacaktır (Deleuze, 2009, s. 373). Çünkü duvarı yıkmak, Deleuze’ün belirttiği gibi “çok zordur ve çok ani bir biçimde yapılırsa ona çarp”mak, düşmek ve yıkılmak kaçınılmazdır (2009, s. 373). Burada söz konusu olan şey, organsız bedene özgü ölüm-deneyiminin bir ölüm

çizgisine dönüşme ihtimalidir. Oluş halinde verili-uyarı yanıt biçimlerinin dışına çıkan bir beden, gösteren duvarına özgü sınırlandırmanın ötesine geçtiğinde karşılaştığı virtüel olanakları yeni varoluşsal biçimlenişlere tercüme etmesini sağlayacak pragmatik izleklere ihtiyaç duyar. Aksi takdirde çöküş neredeyse kaçınılmazdır. Antonin Artaud, bütünüyle “edebiyatın ifası” olan varoluşuyla duvarı hızla yıkıma uğratar (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 202). Ancak onun dahiyane yarmayı gerçekleştiren güçlü saldırısı gösteren duvarının ötesine geçen kaçış çizgilerinin bir ölüm çizgisine dönüşmesiyle son bulur. Kaçış çizgilerinin ölüm çizgilerine dönüşmesi ya da başka bir ifadeyle “yarmanın, yırtılmanın bir tür çöküşe denk gelmesi veya ona doğru kayması kimsenin hafife almaması gereken bir şeydir” ancak yine de “bu tehlikenin esas olarak alınması gerekir” (Deleuze, 2009, s. 373). Çoğunluk, bu tehlikeyi üstlenemez; genellikle “duvara yaklaşır ve dehşete uğrayarak döner”; çünkü “hadım edilme ile işaretlenmek, Ödipus içinde üçgenleşmek daha iyidir” (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 202). Nevrotiklere özgü bu hareketin yanı sıra sapkınlar da bir kısmi nesneye dönük obsesyonun kapalı devresinde yapay yeryurtlara sahiptir. “Ödipus'un nevroitik yeryurdu, yapaylığın sapkın yeryurtları, organsız bedeninin psikotik yeryurdu” olarak üç tip yeryurt, duvarla kurulu farklı birer ilişkinin sonucudur. “Bazen yüksek bir sürat ve şiddetle duvara çarpılır ve gerisin geriye verili ödipal yeryurda ya da sapkın yapay yerdurda dönülür. Ancak nevrotiğe ve sapkına özgü bu yeniden yerliyurtlulaşmanın ötesinde şizofrenler, kendi yüksek katsayılı yersizyurtsuzlaşmaları içinde duvarı delmek suretiyle ya bir ölüm çizgisi içinde yitip giderler ya da çarpmanın ardından “hareketsiz, sessiz bir hale gelirler ... arzulanma-üretiminin ... askıya alınmış görüldüğü bütünüyle çölsü bir yer” içinde psikoza kapılırlar (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 203). Bu sebepten hastalık olarak şizofreninin ikisi de aynı anda olmak üzere “duvarın aşılması ve bu aşmadaki başarısızlık” olduğunu söylemek mümkündür (Deleuze ve Guattari, 2014, s. 204). Artaud'nun hareketi süreç olarak şizofreniyle hastalık olarak şizofreni arasındaki ayrımı netleştirir. Deleuze'ün sıklıkla dile getirdiği bir Vincent Van Gogh alıntısında olduğu gibi duvar bir “törpüyle, yavaş yavaş ve sabırla” delinmelidir (2009, s. 373). Deleuze ve Guattari'ye özgü “duvarı törpüleme” vurgusu süreç olarak şizofreninin özünde pragmatik bir süreç olduğuna yönelik bir vurgudur. Duvara öfkeyle vurmak faydasızdır. Asıl mesele duvara “kafayı vurmaya bırakmak için duvarın nasıl delineceğidir” (Deleuze, 2013b, s. 149). Massumi'nin belirttiği gibi “bazen aşırı yavaşlık fark ettirmeden daha kolay intikal eder” (2013, s. 150). Bir arzu pragmatikliği

olarak mikropolitikaya ulaşmak, duvarı ağır ağır törpülemekle yani yaşamlarımızın alışlageldik akışının dışında yeni küçük deneysel çizgiler oluşturmaya başlamak ve bu çizgileri diğer bedenlerle paylaşmaya koyulmakla mümkün olabilir. “Yaşamlarımızın patikasında yürürken onu deneysel olarak altüst etmek” (Massumi, 2013, s. 100) ve bedenin önüne açılan olanaklar yelpazesini yaratıcı bir tarzda yeni ortak mefhumlar şeklinde edimselleştirmek gerekmektedir. Bedenden tam bir organsız beden yaratmanın bedenleri kat edecek moleküler arzu akımlarının yaratıcı çaprazlanmasıyla ilişki olduğu unutulmamalıdır. “Organsız beden her şeyle herkes arasındaki karşılıklı geçiş sürecidir, kompozit bir bedenden bir diğerine sonsuz moleküler akıştır” (Berardi, 2012, s. 110). Yani kendinde organsız beden yaratmak, transversaliteden izole edilerek düşünülebilecek bir süreç değildir. Transversal örgütlenme modeli olarak organsız beden yaratma sürecini alışlageldik politik özneleşme koşullarının dışında beklenmedik yolları izleyen ve sapa olanı tercih eden bir yeraltı hareketi gibi düşünmek gerekir. Çünkü Akay’ın da belirttiği gibi önemli olan “toplumun ... normların ... ailenin altına girmek” ve açılan belirlenimsiz muntıkada yaşayabilmektir (2015, s. 168). Çünkü “kaçış çizgileri güney denizlerindeki bir yolculuk” benzeri bir süreç değil, “ama kaçak bir gizliliğin edinilmesidir” (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 70). Bu kaçak gizlilik, Deleuze ve Guattari için oluşların en radikal ucuna erişmiş bir yetkinliğin olumlayabileceği nihai bir “kozmetik formül” olarak “algılanamaz-oluş” a ulaşmış bir beden tahayyül etmekle anlaşılabilir (Deleuze and Guattari, 2005, s. 279). Algılanamaz-oluş bir metafor olarak anlaşılması gereken bir süreç olarak virtüel olanaklılık partiküllerine tamamen karışmış bir moleküler akış haline gelişir. Tutarlılık düzleminin durmaksızın yersizyurtsuzlaşan moleküler akışları üzerinde yerliyurtlulaşmış ve toplumsala virtüel olarak kayıtlı imkanları temaşa edilebileceği yeraltı uzamlarını mesken edinmiş bir köstebek gibi düşünülebilecek algılanamaz-oluş hareketi, her daim yatay bir geçirgenliği betimler. Bu geçirgenlik bir bedenden diğerine otonom bir işlevle yaratılan yeni politik özneleşme uzamlarının oluşturulmasıdır. Algılanamaz-oluş dahilindeki bir beden, moleküler akımları her koşul altında yeni politik yaratıcılık biçimlerine tercüme edebilecek kadar ince bir duyumsama tarzı geliştirmiş bir bedendir. Çünkü her koşula tekil bir cevap verebilecek sayısız olanağın bulunduğu virtüel sahaya içkin olana dek yeğînleşmiş, edimsel dünyaya algılanamaz gelen imkanlarla hemhal olmuştur. Mutlak bir etkin-oluş tarzını betimleyen bu öznel kipi kendini bir olumsuzlama halinde vülgerleştirmez; bir

yaratım içinde kendini olumlamak suretiyle virtüel olanaklara özgü bir edimselleşme içinde mümkün bir başka dünyanın diyagramını çizer. Bedenler-arası ilişkiselliği otonom bölgeler oluşturacak şekilde oto-poietik bir varoluşsal sahaya tercüme eder. Kurulan bu otonom bölgeler “birçok görünüş halinde ortaya çıkabilir. Coğrafi olabilir: kapitalist ekonomideki bir “azgelişmişlik” alanı veya esasında “Birinci Dünyanın” hudutları içinde vuku bulan “Üçüncü Dünya” (“getto”)) (Massumi, 2013, s. 150). Hudutları sürekli genişleyen bu bölgeler, bir kaçış çizgisine özgü transversaliteyi billurlaştırır. Massumi’nin de belirttiği gibi transversalite bir “devrimci kaçamak dövüş” biçimidir (2013, s. 152). Kaçamak dövüş, katmanlara mutlak surette yapışan bir katmansızlaşma pratiğinin ele avuca sığmaz yayılımı ve her yere sıçrayabilen şizo-virütik bulaşıcılığıdır. Hiçbir zaman molar reel politik aktörlere dönüşmeyecek politik özneleşme biçimlerinin mücadele tarzı asla varsayıldığı konumda olmamaya ve sabit bir kimliğe dönüşmemeye dönük bir dinamizmi öngörür.

Şizoanalitik bir mikropolitikanın geçerlilik kazandırdığı köksapsal filizlenmenin mekanı olan otonom bölgelerin yaratımı bir dostluk politikasının doğuşuna rehberlik eder. Çünkü Berardi’nin ifade ettiği gibi “yalnızca dostluk toplulukları (üyelik değil) paylaşılabilir bir sosyal yaşamı üretebilir” (2008, s. 96). Bu ortaklık için hiçbir çıkar gözetmeyen özne-gruplaşma hareketinin organsız bedeni ölüm-deneyimi şeklinde işlevsel kılması sonucunda yeşertilen pragmatik bir örgütlenme modelidir. Bu modele kısaca “dostluk” demek mümkündür. Dostluk, iletişimsel bir ilişki değildir. Her şeyden önce dirimsel bir ilişki olan dostluk, içinde kimliklerin anlamsızlaştığı bir simbiyotik üretim devresidir. Bu ilişki, dışa-kapalı bir tabi-gruplaşmada olacağı gibi ölüm içgüdüsünü dışa yansıtan bir aidiyet olarak düşünülmemelidir. Ölümü bir deneyim olarak olumlayan özne-gruplaşma sürecinin pragmatığı şeklinde işlev gören dostluk, bedenler-arası karşılaşmaları olumlu karşılaşmalara dönüşmesini sağlayan bir diferansiyel öğedir. Dostluk bir ölüm deneyimidir; çünkü oluş her daim verili virtüel-edimsel devrelerinin ya da başka bir ifadeyle sabitlenmiş arzulama-makineleri akışının kesintisiyle yani bir ölüm-oluşla başlar. Bir karşılaşmayı üstlenmek onu olumlu bir yersizyurtsuzlaşma dinamiğine tercüme etmek yalnızca dostluğa açık olmamızı sağlayan tam organsız bedene özgü etik formülle mümkün olur. Çünkü “kendi "ben"imize yerleştirmeyi bilmediğimiz "birisi"nin kişisizliği, ciğerlerimize yeni bir yaşamı üfleyecek ölümler vardır” (Massumi, 2013, s. 63). Ölüm

deneyiminde bütün bilinç-öncesi kapalı önvarsayımlarından sıyrılan yeğinlikli bedenlerin etkin entegrasyon süreci olarak dostluk, köksapsal zincirleme dinamiği şeklinde okuyabileceğimiz upuygun karşılaşmalara özgü bir ortak mefhumdur. Ortak sabuklama *topos*ları yaratan dostluk, şizofrenik arzu akımlarını yeni öznellik biçimlerine doğru çeşitlendiren bir yaratım olarak karşımıza çıkar. Dostlar, insani olmayan bir dilde konuşur. Deleuze'ün ifadesiyle “aynı tarafta olmak aynı zamanda aynı şeylere gülmek ya da birlikte susmak, “kendini açıklama” ihtiyacı duymamaktır” (2013b, s. 96). Dostluk, antropomorfik-olmayan bir dirimsel ortaklıktır. Çünkü organizmayı teşkil eden sabit varsayımların tamamını çözüdüren beklenmedik bir karşılaşma sonucu organsız bedene özgü imkanların beraberce temaşa edilmesi ve bir öz-yaratımla taçlandırılması üstüne kuruludur. Söz konusu olan bu dostluk etiğine ulaşmak bedenden bir organsız beden oluşturmakla aynı anlamına gelir. Ancak oluşturulan dostluk sahalarının mevcut toplumsal katmanlaşmalara mutlak anlamda dışsal olmadığı unutulmamalıdır. Bu sahalar mevcut dünyanın hudutları içindeki otonom bölgelerdir. Dolayısıyla bu dostluk sahalarını oluşturmak öncelikle toplumsal sahayı etik-politik ilkelerle yeniden halüsine edecek yani toplumsal katmanlaşmaları içeriden oymaya başlayacak olan militan-politik bir işlevi anırtır. Bu militan-politik işlev, Foucault'nun spesifik entelektüel yaklaşımında olduğu gibi belirli bir yeryurda içkin bir konumun politik olarak angaje bir varoluş içinde kendi spesifik mücadelesini vermesine yöneliktir. Tıpkı Guattari'nin *La Borde* deneyimi boyunca sürdürdüğü gibi verili kurumsallaşma biçimlerini içten dinamitleyen etik-politik bir tavır alış pratiği içinde bir kimliğe, konuma ya da role sahip olduğumuz katmanlar yaratıcı bir tarzda otonom bölgelere dönüştürülmelidir. Deleuze ve Guattari'ye göre bu şöyle yapılmalıdır:

Kendinizi bir katmana yerleştirin, onun sunduğu fırsatlarla deneyler yapın, onun üzerinde avantajlı bir mekan bulun, potansiyel yersizyurtsuzlaşma hareketleri, olası kaçış çizgileri keşfedin, onları deneyimleyin, farklı alanlarda akışların birleşimini üretin, yoğunluk sürekliliklerini parça parça deneyin, her zaman küçük bir yeni toprak arazisine sahip olun. Kişinin kaçış çizgilerini serbestleştirmeyi, birleşmiş akışların akmasına ve kaçmasına neden olmayı ve Organsız Beden için sürekliliğe sahip yoğunlukları meydana getirmeyi başarması katmanla kurulu titiz bir ilişki aracılığıyla. (2005, s. 161)

Katmanla kurulacak bu titiz ilişki, kişinin kendisini belirli etik talim süreçleri dahilinde etkin bir tarzda oluşturmasıyla imkan kazanan yeni diyagramatik kesişme biçimlerinin ve dostluk sahaları olarak otonom bölgelerin oluşumunu hedefler.

Şizofrenik bir kaçış çizgisine özgü imkanlarla katmanları halüsine etmek, durmaksızın politik deneylere girişerek yeni karşılaşmalar örgütlemeye yönelik bir yersizyurtsuzlaştırıcı çabadır.

Deleuze ve Guattari'nin gerek beraber gerekse yalnız yazdıkları eserlerde karşımıza çıkmaya başlayan politik tahayyül, Lenin ve Rosa Luxemburg arasındaki tartışmadan bu yana devrimci politikayı meşgul eden merkezîyetçilik ve kendiliğindencilik arasındaki ayrışmayı sonlandıracak denli güçlü bir alternatif sunar³⁷. Deleuze'ün ifadesiyle “Guattari'nin gücü, problemin merkezîyetçilik ile kendiliğindencilik arasındaki bir alternatifte olmadığını göstermesidir. Gerilla ile topyekün savaş arasında alternatif yoktur” (2009, s. 312). Devrimci bir mikropolitikaya özgü örgütlenme pragmatikliği, yerliyurtlu oluşumlardan sökülüp çıkarılan arzu akımlarının yaratıcı bir konstrüktivizmi ve sonsuz yatay korelasyonu yoluyla gündelik yaşamın düzenlenmiş akışlarında bir moleküler devrim potansiyeline özgü altüst oluşlar yaratmak üzerine kuruludur. Bu bir Parti merkezine bağlı militanlığın şartların olgunlaşması üzerine kurulu aşamacı ataletin ve kendiliğindencilikçe özgü tepkisel-romantik eylemciliğin ötesinde otonomiye her yerde doğrudan yürürlüğe sokan ve köksapsal bir ağın örgütlenmesini başlatan oto-poietik bir özneleşme sürecidir. Guattari'nin belirttiği gibi “anarşinin güçsüz kendiliğindencilikçe ile Parti örgütlenmesinin hiyerarşik ve bürokratik kodlanması arasındaki alternatifte sıkışıp kaldığımız müddetçe, arzunun özgürleşmesi de söz konusu değildir” (2009, s. 43). Gelmekte olan bir halkın devrimci işlevini üstlenen ve üstünde yersizyurtsuzlaştığı kaçış çizgileri dahilinde bu işlevi sarmalayan bir militanlık, merkezîyetçilik ve kendiliğindenlik arasındaki “sağırklar diyaloguna son vermek için-, iktidar oluşumları ile karşı karşıya geldikleri arzu makinelerinin kesişmesini pratik düzlemde üstlenmelidirler” (Guattari, 2013, s. 151). Çünkü otonomi, ereksel bir politik programın el erimine bırakılmayacak denli ivedi olan etik bir meseledir. Ancak otonomiye şimdide geçerlilik kazandırma perspektifinin, çoğunlukla vülger-politik bir jestle tepkisel eylemlerde bulunmaktan öteye sıçrayamayan kendiliğindencilik anlamına gelmediği vurgulanmalıdır. Politik öznenin toplumsal katmanların şizoanalizini icra edebilmesi için kendi arzulama-makinelerinin muktedir olduğu potansiyeli yaratıcı bir öz-üretim devresine tercüme etmiş olması gerekir. Ancak bu

³⁷ Leninizmde somutlanan merkezîyetçilikle Luxemburg'un kendiliğindencilik önerisi arasındaki tartışmayı Deleuze ve Guattari'nin bir perspektiften incelemek için bkz: “*Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*” (Akay, 2004, s. 171-179).

yetkinleşme bir avangard militan modeli olarak da anlaşılmalıdır. Kendinden organsız beden oluşturacak şekilde yeğînleşmiş bir beden kendinden öteye diğer bedenlere doğru durmaksızın akışta olmasıyla tanımlanır. Öyleyse burada söz konusu olan bir merkeze nazaran örgütlenme değildir. Buradaki örgütlenme, arzuya özgü şizofrenik pragmatğin kendinde-kolektif yatırımında bedenden bedene akış halinde olan bir devrimci makineselliğin dolaysızca merkezleri çoğaltmasıdır. Dolayısıyla Deleuze'ün “baştan beri merkezilerden daha merkezci olmalıyız” dediğinde vurguladığı şey, bir Parti etrafında gerçekleşen dikey örgütlenme modelini pekiştirmek değildir (2009, s. 312). Tam aksine yatay bir örgütlenme modeli uyarınca karar merkezlerinin dolaysızca çoğalmasını sağlamaktır. “Problem, bir çokluk üzerinden yatay olarak işleyecek bir bütünleştirmenin doğasını ilgilendirir, arzuya özgü bu çokluğu ezmek üzere dikey olarak işleyeni değil” (Deleuze, 2009, s. 312). Multi-merkezli bir örgütlenme modeli olarak köksapsal örüntülerin dostluk etiğinin yeğînlikli bulaşıcılığıyla genişletilmesi, yerel, kısmi, konjonktürel ve çıkar temelli mücadelelerin ötesinde bir politik ortaklık perspektifi yaratır. Guattari'nin ifadesiyle örgütlenme için “söz konusu olan şey otoriter bir tek-tipleştirme değil, aksine bir çeşit sonsuz bulaşmadır: okullardaki, fabrikalardaki, mahallelerdeki, çocuk yuvalarındaki, hapishanelerdeki vs. arzu” akımlarının “aynı dalgalanma planına sokulması sorunudur” (2009, s. 43). Mikropolitika toplumsal rollerin kişilerin ve konumların hiyerarşikleşmesini önleyen, temsili piramidal oluşumları def etmeye çalışan incelikli bir politik örgütlenme sürecini betimler. Köksapta kurulan bağlantılar dinamik akım süreklilikleri olarak birinden diğerine yersizyurtsuzlaşabilir olduğu için arzu sonsuz merkez arasındaki bir akışta dolaysızca kolektif bir devrimci yatırım gerçekleştirir. Otonomi, yersizyurtsuzlaştırılmış arzu akımlarını yaratıcı bir tarzda “birbirine bağlamak” suretiyle “karar merkezlerini çoğaltan ve o zamana dek ırksal, ulusal, fallokratik vb. yatırımların esiri olmuş libidinal enerjileri serbest bırakan, merkezileşmemiş, planlamacı olmayan bir” devrimci perspektifin ürünü olabilir (Guattari, 2013, s. 150). Bu devrimci perspektif, dostluk etiğinden başka bir şey değildir. Deleuze ve Guattari'nin karşılaşması sonucu ortaya çıkan dostluk gibi karşılaşmalara açık kalmamızı sağlayan etiği ilişki halinde beraberce farklanmanın estetiğiyle taçlandırmak bizi anti-hiyerarşik bir devrimci tahayyülün imgesi olarak köksapa gönderir. Akay'ın belirttiği gibi “yeni sosyal pratikler hiyerarşik yapıları içermez; ama parça parça yatay mücadeleleri, sosyal grupların arasındaki geçişliliği” yani transversal bir ilişkiyle mümkün kılınan köksapı öngörür (2004, s. 174).

Deleuze ve Guattari'nin özgünlüğü şeylere bambaşka yollarla yaklaşmanın ve mümkün başka bir yaşamsal pratiğin kendisini somutlaştıran sayısız kavramda semiyotikten psikanalize, edebiyattan felsefeye ve sanattan politik örgütlenmeye kadar farklı disiplin, konu ve olguları aynı anda kesen bir perspektif geliştirmiş olmalarından kaynaklanır. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari bir politika yalnızca incelikli bir duyumsama kudretiyle edimselleşebilir. Özne-nesne, düşünen şey-uzamlı şey ve teori-pratik gibi ayrımların ötesine geçen ikilinin düşüncesi asla kitabi değil, son düzeyde pratik ve eylemdir. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari bir politikayı ayırt etmek kendini bir kimlik olarak "Deleuze ve Guattari" olarak sunan bir teorik avangardı teşhis etmek gibi kolay olmayacaktır. Deleuze ve Guattari bir politika olasılığı, yalnızca toplumun dört bir yanına her an saçılan kaçış çizgilerinin her yerdeliği üzerinden kavranabilir. Bir teorik avangardın, entelektüellerin veya akademinin ötesinde asla ayrıcalıklı kategorilerin elinde şeyleşmeyen ve kişiselleşmeyen Deleuze ve Guattari bir politika, yaşamsal süreçlerin kendinde-kolektif akımlarında saklı olan bir potansiyeldir. Çünkü arzunun yeni saldırısının nereden geleceğini kestirmek imkansızdır. "Bir Castro mu, bir Arap mı, bir Kara-Panter mi, ufuktaki bir Çinli mi? Bir Mayıs 68 mi, keşiş gibi fabrika bacasına yuva kurmuş yerli bir Mao mu?" bilinmez; ancak bir kez belirdiğinde her şeyi silip süpüreceği neredeyse mutlak bir yazgı gibidir (2014, s. 544).



4. ETİK BİR ÖZNELEŞME POLİTİKASINA DOĞRU: KOPUŞLAR VE ORTAKLIKLAR ARASINDA YENİ BİR TAHAYYÜL

“Yalnızca Deleuze ve Foucault yokoluşu paylaşmışlar gibi değil,

fakat onun tarafından paylaşılmışlar gibi”

(Zaoui, 2014, s. 150).

Deleuze ve Foucault birbirlerinin çalışmalarında somut etkiler bırakan iki filozof olmanın ötesinde yaşamsal ve doğrudan politik bir ilişkiyi paylaşmış olan iki dosttur. Tanışmaları 1962 yılına rastlayan bu iki dost, daha sonra 1977 yılında yaşayacakları kopuş sürecine dek gerek dostlukları gerekse yazdıklarıyla Fransa’da yeşeren yeni bir politik tahayyülün öncüleri olmuştur (Eribon, 2012, s. 277-282). Karşılıklı etkilenişlerinin boyutu o denli büyüktür ki; ampirik verilerle desteklenmesi güç niteliktedir. Çünkü aralarındaki ilişki her şeyden önce yaşamsal bir dostluktur. Pierre Zaoui’nin belirttiği gibi nihayetinde “yalnızca ayrışan felsefeleri ve ortak çılgınlıkları hakkında bilgi sahibiyiz”dir; maalesef “tekil ruhları hakkında değil” (2014, s. 164). Ancak yine de Deleuze ve Foucault’nun birbirlerine karşı mutlak bir saygıyı paylaştığını söylemek mümkündür. Foucault için Deleuze’ün değeri hiç tartışmasız “*Fark ve Tekrar*” ve “*Anlamın Mantığı*” gibi eserlerde söz konusu olan yeni felsefi güzergahın özgünlüğünden ileri gelir. “*Anlamın Mantığı*” özelinde Deleuzecü felsefe izahatı için kaleme aldığı “*Theatrum Philosophicum*” makalesinde “Deleuze’e minnettarız” der (Foucault, 2011d, s. 215). Foucault için fantazma ve olay kavramı ya da diğer bir deyişle Marx ve Freud arasındaki alışlageldik düğünün bıktırıcı sloganını tekrarlamayan Deleuze, her iki kavramı da “ayrı ayrı olumlamayı sağlayan felsefeyi” keşfetmiştir (2011d, s. 215). “Tüm içi dışı” ve “tüm dışı içe çeviren” bir sürekli “ters dönüş” dahilinde yeğlilik kavramıyla aynı uzamı paylaşmaya başlayan fantazmalar, Deleuze’de “bedenin maddeselliğini topolojikleştir”mekte olan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktaydı (Foucault, 2011d, s. 206). Öte yandan olay kavramı ise şimdiye dek kapatıldığı felsefi uzamdan yani herhangi bir aşkın egonun

anlamlandırmasından ve lineer bir tarihselci tasavvurun köken ve ereğe dair ikili kıskacından bağımsızlaşmaktaydı. Deleuze'ün felsefi yaratıcılığında her zaman övgüyle bahseden Foucault “belki de günün birinde asrımız Deleuze'cü olacak” şiarıyla dostunu selamlıyordu (2011d, s. 202). Öte yandan Deleuze'ün de Foucault'ya hayranlığını hiçbir zaman gizlemediğini belirtmek gerekir. Deleuze onun çok az kişide bulunan ender bir “politik sezgi”ye sahip olduğunun altını çiziyordu (2007, s. 274). Politik yoldaşlıkları ve yaşamsal dostluklarında felsefi ortak paydalarından öğeler yakalamak mümkündü. Her ikisi de savaş sonrası dönemde giderek hakimiyet kazanmaya başlayan fenomenoloji, Hegelci Marksizm ve yapısalcılığa alternatif bir felsefi arayış içindeydi. Bilinç, diyalektik ve yapı gibi kavramlar her ikisi içinde mevcut durumu açıklamıyordu. Ancak iki filozofun felsefi macerasındaki ortak kaygıların yüzeye çıkarılması yalnızca başka bir kapsamlı çalışmanın konusu olabilecek denli geniş bir çalışma sahası olduğu için bu bölümün Deleuze ve Foucault'nun ayrışma süreçleri ve ortaklıklarını yalnızca politik özneleşme temaları çerçevesinde işleme kaygısı taşıdığı hatırlatılmalıdır.

1971'de başlayan “*Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu*” (*G.I.P.*) deneyiminde temsiliyet-ötesi bir politik mücadele biçiminde buluşan Foucault ve Deleuze için ortak olan arzu, öncü Parti bürokrasisinin dışında yeni bir devrimci tahayyülün zaruretidir. Ünlü “*Entelektüeller ve İktidar*” röportajında Deleuze ve Foucault birbirinden farklı spesifik mücadelelerin temsiliyet tuzağına düşmeksizin nasıl heterojen yan yanalıklar oluşturabileceğini sorunsallaştırmaktaydı. Seslerindeki ortak etik-politik kaygı, toplumsal çelişkiler arasında herhangi bir hiyerarşi varsaymaksızın spesifik ve farklı mücadelelerin temsiliyet-ötesi bir politik pratiğe nasıl kavuşacağıyla ilgiliydi. Ancak 1977'de gerçekleşecek kopuşlarının nedeni topluma bakışlarındaki farklılık olacaktı. Aralarında geçen söz konusu röportajda keskin bir ayırım gözlemlenmesi mümkün olmasa da teoriye yaklaşımlarındaki küçük nüanslar bizlere aralarındaki temel farklılık için bir başlangıç noktası verebilir. Foucault için teori bir pratik biçimi olarak kurucu etkilere haiz olan iktidarın bütünselleştirici etkilerine karşı yürütülen dağıtıcı bir mücadeleyken felsefi yaratıcılığı her zaman için kendine bir mihenk taşı olarak kabul etmiş olan Deleuze için teori bir çokluklar üretimi olarak iktidar korelatlarının dışına doğru ilerleyen bir içkinlik düzlemi sermek anlamı taşır. Ancak her ikisi de “doğası gereği bütünselleştirmeler gerçekleştiren” iktidara karşı teorinin “doğası gereği iktidar karşıtı” olduğu yönünde

hemfikirdir (Foucault, 2011b, s. 33). Öte yandan aralarındaki bir tarz farklılığını da belirtmek gerekir. Foucault her zaman için sınırlı kalmaya özen göstermiş, bütün eserlerini yoğun arşiv çalışmalarının sonucunda vermiştir. Foucault için felsefe, yasa koyucu normatif kabuller dayatan bir pratik olarak tehlikelidir. Buna karşı eleştirel teorik angajmanın görevi varsayılan tüm bütünlükleri dağıtmak için bütün süreksizlikleri, kopuşları ve tekillikleri ortaya koymaktır. Deleuze ise felsefenin yaratıcı bir pratik olarak her zaman yeni kavramlar ortaya koyan ve bunları farklı ontolojik argümanlarla destekleyen bir içkinlik düzlemi çatmak olduğunu düşünmüştür. Deleuze metafiziksel spekülasyonlardan pratik ilkelere ilerlerken Foucault tarihsel verilerden yola çıkarak pratik ilkelere doğru ilerlemeyi tercih eder. Kuşkusuz pratik süreçlere dair etik-politik bir kaygı, Foucault'nun eserlerini olduğu kadar Deleuze ve Guattari'nin ortak mesaisini de kateder.

4.1 Arzu ve Zevk İhtilafından Uzlaşmaya: Kopuşlar ve Post-Mortem Kesişmeler³⁸

Foucault "*Cinselliğin Tarihi*" eserinin ilk cildi olan "*Bilme İstenci*"ni (2012a, s. 11–114) yazdıktan sonra gerek yanlış anlaşılmalara sebebiyle gerekse iktidar ve direniş fenomenlerinin statüsüne dair entelektüel bir kriz içine düşmüştür. Deleuze, Foucault'nun ölümünün ardından verdiği bir röportajda bu dönemde Foucault'yla toplumu görme biçimlerindeki farka dayalı sohbetler gerçekleştirdiği ifade eder (2007, s. 281). Söz konusu röportajda tartışmaların içeriği hakkında ayrıntıları vermese de 1977 yılında yaşanan kopuş sürecinin entelektüel arka planı, Deleuze'ün "*Bilme İstenci*" eseri üzerine dostu Foucault'ya aralarındaki farkları ayrıntılandırmak için kaleme aldığı "Arzu ve Zevk" (Deleuze, 2007, s. 122-135) ismini taşıyan notların ortaya çıkmasıyla açıklığa kavuşmuştur. Ancak rivayete göre Foucault bu metni okuduktan sonra Deleuze'le ilişkisini mutlak surette kesmeye karar vermiştir (Schönher, 2016, s. 269). Deleuze'ün bu metni, üç temel farklılık noktasını vurgulamıştır. Bunlardan ilki toplumsal sahanın verili iktidar ilişkilerinin dışında

³⁸ Bu çalışma boyunca Foucault'ya yaklaşma biçimimizi belirleyen Deleuze'ün "*Foucault*" monografisi olmuştur. Bu bölümün amacı, Deleuze'ün yazacağı monografiye ilerleyen süreçte Foucault düşüncesiyle arasındaki ilişkinin ayrıntılı bir dökümünü yapmak ve tartışmaya derinlik katmaktır. Çünkü Deleuze'ün monografisindeki uzlaştırıcı perspektife ulaşması Foucault'nun etik temelli son dönem çalışmaları sayesinde mümkün olmuştur. 1977 yılındaki kopuş, Foucault'nun henüz etik özneleşme süreçlerine dair çalışmalar gerçekleştirmeye başlamadığı bir dönemde gerçekleşmiştir. Öte yandan Foucault ile Deleuze ve Guattari'yi ortak bir teorik gövdenin parçaları olarak gösteren post-yapısalcılık benzeri söylemlerin handikaplarını göstermek için bu kopuş sürecinin incelendiği de eklenmelidir.

birincil bir tutarlılık düzlemine sahip olduğu ikincisi Foucaultcu iktidar nosyonunun handikaplarına karşı toplumsal bir mikro-analiz için öne sürülen düzenleme kavramının avantajları ve son olarak arzu ve zevk ihtilafıdır.

Metne Foucault'nun "*Hapishanenin Doğuşu*" eserinde politik teoriye getirdiği yenilikleri sıralayarak başlayan Deleuze için bu yenilikler iktidar kavrayışının bütünüyle mikro-mantıksal bir hal alması, söylemsel ve söylemsel-olmayan ikiliğinin aşılması ve son olarak baskı ya da ideoloji gibi kavramlara başvurmaksızın yapılabilecek materyalist bir iktidar analizinin doğuşudur (2007, s. 122). Ancak Deleuze'e göre "*Hapishanenin Doğuşu*" eserinin getirdiği bu radikal yeniliklere rağmen "*Bilme İstenci*" mevcut analizlerin cinsellik alanına uygulanışında öteye geçememişti. Tek farklılık, iktidar aygıtlarının normalleştirici veya disipline edici gibi özelliklerinin ötesinde artık doğrudan olumlu bir kuruculukla tasviriydi.

Deleuze, Foucault'da gördüğü yeniliğin temelde "*Hapishanenin Doğuşu*"nda ortaya çıkmaya başlayan mikro-analiz olduğunu belirtiyordu. Burada söz konusu olan Foucault'nun "*Hapishanenin Doğuşu*"nda keşfettiği "iktidarın mikrofiziği" temasından başka bir şey değildi. Ancak sorduğu soru mikro ve makro perspektif arasında bir "boyut farkı" varsayılmamasına yani mikro-aygıtlar ve makro oluşumların birbirine mutlak içkinliğine rağmen Foucault'nun mikro boyutu tanımlayan iktidar ilişkilerini taktik, makro oluşumlara dair bakışı ise stratejik olarak birbirinden ayırmasıdır. Deleuze "söz konusu olan Devleti minyatürleştirmek olmadığına göre, Devlet kavramı mikro-analize uygulanamaz. Peki iktidar kavramı uygulanabilir mi, bu çok daha geniş çaplı bir kavramın minyatürleştirilmesi değil mi?" diye soracaktır (2007, s. 124). Mikro-aygıtların iktidar kavramıyla tarif edilebileceğinden şüpheli olduğunu belirten Deleuze, tam bu sebepten Guattari ile birlikte arzu düzenlemeleri kavramsallaştırmasına gittiklerini belirtir (2007, s. 124). Topluma dair mikro-analitik bir bakışın yalnızca iktidar kategorisi dahilinde ifade edilmesi –ki bu durumda direniş yalnızca bir iktidar korelatı olarak söz konusu olacaktır- iktidarın birincil bir makro varsayıma dönüşmesi anlamını taşır. Halbuki toplumsal arzu düzenlemeleri yalnızca iktidar kategorisiyle sınırlandırılmayacak denli geniş ve farklılaşan soyut çizgilerden meydana gelir. Deleuze, iktidar aygıtlarının yalnızca tüm toplumsal sahayı kateden "arzu düzenlemelerinin bir bileşeni"nden ibaret olduğunu ifade eder (2007, s. 125). "Yeniden-yerliyuurtlulaştırmanın yaşandığı her yerde, üstelik soyut olarak dahi olsa, karşımıza

iktidar aygıtları çıkacaktır” (Deleuze, 2007, s. 125). Ancak toplumsal arzu düzenlemeleri elbette yalnızca iktidar aygıtlarının yatay yayılımı anlamına gelmeyecektir. Deleuze’ün belirttiği gibi “düzenlemeler aynı zamanda yersizyurtsuzlaşma noktaları da içerirler” (2007, s. 125). Özetle Deleuze için toplumu biçimlendiren şey, Foucault’da olduğunu düşündüğü gibi iktidar benzeri bir makro kavramın minyatürleşmesi üzerinden açıklanabilecek aygıtlar değildi. Çünkü tam tersine arzu düzenlemeleri “kendilerine ait boyutları izleyerek iktidar oluşumlarını neşretmektedir” (2007, s. 125). Deleuze’e göre toplumsal sahanın birincil ögesi her zaman için belli düzenlemelerle ilişkide olarak beliren ve onları bozan ya da biçimlendiren arzudur. Arzunun söz konusu ettiğimiz önselliğinin kendisine zaruri “ancak Foucault’ya zaruri gözükmeyen bir soruya cevap verme” olanağı verdiğini belirten Deleuze için bu soru “iktidar nasıl arzulanabilir?” sorusudur (2007, s. 125). Foucault’nun normalleştirici ve disipline edici bir işleve sahip olduklarını öne sürdüğü iktidar aygıtları, Deleuze için kodlamakta ve yeniden-yerliyurtlulaştırmaktadır ve “burada bir kelime farkından fazlası” vardır (2007, s. 126) Burada söz konusu olan şey, Foucault’nun tamamen dışladığı baskıcı hipoteze karşı Deleuze’ün bir hipotez olarak olmasa bile bir “kavram” olarak baskıya “kolektif düzenlemelerin farklı boyutlarının olduğu ve iktidar aygıtlarının bu boyutlardan yalnızca biri olduğu” anlamında yer açmasıdır (2007. s. 127). Çünkü Deleuze göre çoğu bireyin içinde bulunduğu baskıcı-paranoyak arzu yatırımlarının açıklanması eleştirel bir teorik yaklaşımın başlıca görevidir. “Kimi hastalar” diğerlerine göre utanca daha çok açık ve “bağımlı” durumdayken diğerleri bu tarz tezahürlere sahip değilse buna benzer baskıya dair toplumsal olguların cevaplandırılması gerekir (2007, s. 126). Bu sebepten düzenlemelerin nihai belirleyeni ya da topluma bakışı biçimlendiren mutlak bir önvarsayım olması anlamında olmasa bile bir baskı nosyonu Deleuze için zaruridir. Bu beden ve toplumsal arzu yatırımlarına dair bir süreçtir. “Düzenlemelerin içkin düzlemine karşılık organizasyonun bir çeşit aşkın düzlemi” söz konusudur (Deleuze, 2007, s. 133). Arzu ve organizasyon birbirine karşıt olacak şekilde doğrudan bedene bitişiktir. Arzu, organsız bedene dair bir süreç olarak bir içkinlik düzlemi çatarken organizasyon, düzenlemeler üzerinde eyleyen ve düzenlemelerin soyut akım çizgilerini birbirine düğümleyen iktidar aygıtlarının aşkın belirlenimleridir. “Biyolojik olduğunca kolektif ve politik” olan organsız beden “düzenlemelerin üzerinde kendilerini yapıp bozduğu ... kaçış çizgilerinin yersizyurtsuzlaşma

noktalarını” taşıyan bir bedendir (Deleuze, 2007, s. 130). Bu süreçte verili katmanlaşmaları kırıp geçen organsız beden, her defasında bedeni yeniden organize eden bir aşkın düzlem tarafından yeniden-yerliyuftulaştırılır. Foucault’nun “iktidar aygıtlarının beden ile dolaysız ilişkisi” fikrini “son derece esaslı” bulduğunu ifade eden Deleuze, biyo-iktidar’ın “bedenin yeniden-yerliyuftulaştırılmasının operasyonu” olarak okunabileceğini belirtir (2007, s. 131). Aslında Deleuze’ün metin boyunca Foucault’ya yönelttiği eleştiri iktidar aygıtlarına özgü yeniden-yerliyuftulaştırma biçimlerinin teşhisi dışında ve iktidar korelatlarının ötesinde bir direniş çizgisini varsaymamasıydı. Foucault’nun ölümünde birkaç yıl sonra vereceği bir röportajda “*Bilme İstenci*” sonrası dönemde dostunun içine düştüğü krizi şöyle anlatmaktaydı: “şu problemle karşılaştığını tahmin ediyorum: İktidarın “ötesinde” hiçbir şey yok mu? Bir çıkmazdaymışçasına iktidar ilişkilerinin içine sıkışmakta değil mi? Nefret ettiği şeyle yine de büyülenmiş, onun içine tekrar atılmış gibidir” (Deleuze, 2013b, s. 119). Bu noktada Foucault’nun direniş sözcüğünü kullandığı yerde Deleuze’ün kaçış çizgileri kelimesini tercih etmesinin aralarındaki farkın somut arka planını veren varsayımları somutlaştırdığı söylenebilir. Çünkü Deleuze için kaçış çizgileri herhangi bir öze dönüş ya da kendiliğindenlik anlamı taşımayan arzunun yani içkin sosyal tözün hareketini verir. “Kaçış çizgileri zaruretle “devrimci” değil, tersine iktidar aygıtlarının bir araya getireceği, bağlayacağı şeyler”dir (Deleuze, 2007, s. S. 127). Öte yandan Foucault için direniş yalnızca iktidarın olduğu yerde belirebilecek bir karşılıklılık içinde gibidir. Deleuze metin boyunca sıklıkla Foucault’nun direniş hakkında sorunları netleştirmedini dile getirir. Deleuze “kendi hesabına” konuştuğunu belirterek bir “toplumsal sahanın” ilk ögesinin kaçış çizgileri olduğunu; yani toplumda ilk olan durumun sürekli olarak “her yandan kaçıyor olması” olduğunu vurgular (2007, s. 127). Ancak “*Bilme İstenci*”yle birlikte Foucault için ilk belirleyenin iktidar olduğu fikri sıklıkla vurgulanan aygıtların kuruculuğuyla birlikte ön plana çıkmaya başlıyor gibidir. Deleuze “*Hapishanenin Doğuşu*”nda karşımıza çıkan çiftin, toplumsal uzama yayılan mikro-aygıtlar ile “sosyal sahanın tamamını kapsayan soyut makine ya da diyagram”lar olduğunu ve Foucault’nun ilkinin ikincisiyle mikro-montajlar yoluyla ilişkilendiği istikrarsız bir sahayı tasvir ettiğini belirtir; ancak “*Bilme İstenci*”yle birlikte diyagramatik bakışın yerine “mikro-disiplinler” ve “biyo-politik süreçler” gibi bir çiftin istikrarlı eklemlenişinin geldiğini düşünür (Deleuze, 2007, s. 132). Deleuze, iktidar aygıtlarının toplumsal sahaya dayattığı istikrara karşı diyagram kavramının imkan sağladığı şekilde dinamik bir

toplumsallığı da hesaba kattığı için “*Hapishanenin Doğuşu*”ndaki modeli daha zengin bulmaktadır. Özetle Deleuze kaçış çizgileri kavramıyla iktidara nazaran birincil bir sürekli toplumsal organsızlaşma sürecinin önceliğini vurgular. Ancak Foucault’ya yönelttiği eleştiri, onun direniş odaklarını iktidara nazaran ikincil kıldığına dairdir. Deleuze için “toplumsal bir alan her şeyden önce yenileme ve değişim hareketleri üzerinden tanımlanmalıdır”; Foucault’nun gerçekleştirdiği analiz ise toplumsal alanı “hüküm süren iktidar ilişkileri ya da bu ilişkilere karşı ortaya çıkan direnme üzerinden” tanımlama çabasıdır (Schönher, 2016, s. 271). Deleuze, yıllar sonra bir röportajında Foucault’ya “göre bir toplumsal alan stratejiler tarafından katedilir, bize göre ise her yerden kaçırmaktadır” ifadesiyle Foucault’yla aralarındaki farkı özetleyecektir (2013b, s. 164). Deleuze’e göre mevcut iktidar ilişkileri her zaman için üstünde eyledikleri bir cisimsiz toplumsal akış uzamının önceliğine delalettir. Bu önceliğin toplumsal iktidar ilişkilerine mutlak bir dışsallık ya da toplumsal sahanın ötesinde bir marj olmadığı hatırlatılmalıdır. Deleuze, “kendilerine marjinal diyenler için” Foucault’nun “duyduğu dehşeti” paylaştığını belirtir (2007, s. 129). Yani kaçış çizgilerinin önceliği bir sosyal töz olarak arzunun iktidar aygıtlarından bağımsız bir potansiyelle beliren ilklidir. Arzunun sosyal töz olduğu akılda tutulursa burada kastedilen şeyin marjinallik iddiasında olduğu gibi mutlak bir dışsallık değil, mutlak bir içkinlik olduğu kolaylıkla anlaşılır olacaktır.

Deleuze’ün metinde değindiği bir başka ihtilaf ise arzu ve zevk kavramlarına dairdir. Deleuze, Foucault’yla aralarında geçen bir konuşmadan bahseder. Foucault’nun aşağı yukarı şunları dile getirdiği belirtir:

... her ne kadar siz farklı şekilde kullanıyor olsanız da bu arzu kelimesine tahammül edemiyorum, arzu = eksiklik olduğunu düşünmeden, yaşamadan edemiyorum, veya arzunun kendisine bastırılmış demesine katlanamıyorum”. Sonra şöyle sürdürdü: “belki de benim zevk dediğime siz arzu demektesiniz, ancak her halükarda arzudan başka bir kelimeye ihtiyacım var. (Deleuze, 2007, s. 130)

İfadelerden anlaşılacağı üzere Foucault, Deleuze ve Guattari’nin arzu kavramını psikanalitik bağlamın boyunduruğundan kurtarma çabasını görmekle birlikte yine de kavramın psikanalitik bir bağlayıcılığı olduğunu yani kaçınılmaz bir şekilde bir yasaya ve eksikliğe gönderme yaptığını düşünmektedir. Fakat zevk ise tam aksine Hristiyan çileciliğinden modern Batılı *scientia sexualis*’e dek bir itirafın bahsine konu olarak biçimlendirilmiş ve ileri uça yok sayılmış cinsel pratiğin kendisini

oluşturur. Ancak nasıl ki Foucault için arzu dolaysızca yasaya bağlanıyorsa Deleuze için de zevk kavramı kaçınılmaz bir şekilde psikanalitik bir bağlam dahilindedir. Dolayısıyla Deleuze “ben de kendi hesabıma “zevk” kelimesine artık tahammül edemiyorum” diyecektir (2007, s. 130). Deleuze için zevk, “arzunun içkin sürecini kesintiye uğratma”nın biçimidir (2007, s. 131). “Yayla” fikrine anlık bir dönüş yapacak olursak Deleuze ve Guattari için arzunun ereksel bir zevke ulaşma mantığı içine kapatılmamış, sürekli akışta olmakla tanımlanan bir oluş sürecini belirttiği hatırlanacaktır. Deleuze için zevk bir “yeniden-yerliyurtlulaştırma” aracıdır (2007, s. 131). “Zevk katmanların ve organizasyonun tarafında bulunur ve bu aynı hareket dahilinde arzu yasaya içten boyun eğmiş ve zevkler tarafından düzenlenmiş olarak sunulur. Her iki durumda da, arzuya ait bir içkinlik alanının reddi vardır” (Deleuze, 2007, s. 137). Arzu, yersizyurtsuzlaşmanın soyut çizgilerine işaret ediyorken zevk durmaksızın arzu akışını sekteye uğratarak bedene yeniden bir organizasyon dayatan yeniden-yerliyurtlulaştırmaları billurlaştırır. Arzuyu bastıran onu cezbeden ve üretimden alıkoyan şey zevke dair bir erekselliktir. Zevk, yersizyurtsuzlaşmış bir akışı belirten arzuyu yeniden babaya, yasaya ve kayıp nesneye ve her şeyden önemlisi sözde bir birinci tekil şahsa (Ben) yeniden gönderen kategorinin kendisidir. Zevk, iktidar aygıtlarının arzuya dayattığı bir organizasyonun artığıdır. Arzunun yaratıcı potansiyelini ezen zevk kategorisi yalnızca arzuyu bastırmakla kalmaz; aynı zamanda onu şeyleştirerek kolektif yatırım potansiyelini kişiselleşmiş molar koordinatlara yönlendirir. Deleuze’ün tespitlerinin sertliğinin “*Bilme İstenci*”ndeki bazı pasajlardan kaynaklandığı da düşünülebilir. Foucault “arzunun bastırıldığını düşünmek gereksizdir” der; “çünkü arzuyu ve onu ortaya çıkaran noksanlığı oluşturan” şeyin zaten “yasa” olduğunu dolayısıyla “iktidar dışında yer alacak bir arzuyu aramaya kalkışma”nın “boş bir çaba” olacağını belirtir (2012a, s. 62). Foucault için söylem-öncesi bir öz fikri romantik bir görüşür. Deleuze ve Guattari’nin bu romantizme yakalandığını düşünüyor gibidir. Deleuze’ün metin boyunca arzu kavramının “hiçbir zaman ne “doğal” ne de “kendiliğinden” bir belirlenim” olmadığını vurgulaması Foucault’nun söz konusu eleştirisine bir cevap niteliğindedir (2007, s. 124). “*Bilme İstenci*”ndeki bir başka pasajda ise Foucault’nun eleştirisi daha nettir: “iktidar arzu üzerinde yalnızca dış bir etkiye sahipse bir “kurtuluş” vaadine, yok eğer iktidar arzuyu kuruyorsa onu olumlamaya götürür. Her iki durumda da tuzağa düşmüşsünüz demektir” (Foucault, 2012a, s. 63). Burada arzuyu kuran bir iktidar varsayımı üzerinden gerçekleştirilen normatif olumlamaya

yönelik eleştiri psikanalize bir göndermedir. Ancak iktidarın arzuya dışsal bir etki olduğu varsayımından ileri gelen okumalar kuşkusuz Foucault'nun teorik serüveni boyunca eleştirdiği Reichçi bir bakış açısıdır, ve buradaki göndermenin muhatabının Deleuze ve Guattari olmadığını söylemek kolay değildir. Çünkü Foucault dostu Deleuze'le aralarında herhangi bir entelektüel krizin olmadığı 1975 tarihinde verdiği bir röportajda Guattari ve Deleuze için “bazı noktalarda ayrı düşünüyoruz; ama esas olarak onlarla hemfikirim” dediğinde şizoanalitik girişimde mutlak surette katılmadığı bazı noktaların olduğunu sezdirir (2007, s. 59).

Ancak bir başka bakış açısını takip edersek Foucault'nun “belki de benim zevk dediğime siz arzu demektesiniz” ifadesini destekleyecek ortaklıklar bulmak mümkündür. Foucault “tarihsel olarak cinselliğin hakikatini üretmek için iki büyük yöntem” olduğunu belirtir (2012a, s. 46). Bunlardan ilki olan “*ars erotica* [erotik sanat]” Batılı olmayan toplumlara özgü bir cinsellik anlayışı olarak zevkin yoğunlaştırılması üstüne kurulu bir pratikler silsilesidir (2012a, s. 46). *Ars erotica*'nın hakim olduğu toplumlarda Akay'ın ifade ettiği gibi “zevk ne faydacılığa, ne ahlaka, ne de herhangi bilimsel gerçeğe” itaat etmez (2016, s. 134). Bu toplumlarda zevk herhangi bir bilimsel hakikatin doğru yanlış oyunlarına tabi tutulmadan bir pratik olarak zevklerin yoğunlaştırılması amacıyla ele alınır. Ancak Batı, “bir *scientia sexualis* [cinsel bilim] uygulayan tek uygarlıktır” (Foucault, 2012a, s. 47). Cinselliğe dair hakikati söylemek için *ars erotica*'nın izlediği ustadan acemiye sanatı aktarma biçimleri ve yetiştirme pratiklerinin hiçbir ögesine rastlanmayan *scientia sexualis* toplumu, cinselliği utanılası bir sırra dönüştürmek suretiyle onu sınıflandırmış ve bir itirafın nesnesi haline getirmiştir. Foucault, bu ayrımı bir tercih mantığı dahilinde tahlil etmiyor olsa da zevklerin yoğunlaştırılmasına yönelik morfolojik-olmayan, dinamik bir anlayışı takip etmeyi salık verdiğini düşünürsek *ars erotica*'yı öne çıkardığını söyleyebiliriz. Aynı şekilde Deleuze ve Guattari de yayla fikrinde Batılı ve orgazmik temelli olmayan bir cinsellik kavrayışına arzu sürecinin ereksel-olmayan oluşuna vurgu yapmak için sıklıkla başvurur. Baudrillard'ın Batıyı kastederek belirttiği gibi “bizim kültürümüz bir erken boşalma kültürüdür” (2013, s. 32). Gerek Foucault gerekse Deleuze ve Guattari bir çeşit etik özneleşme sürecini libidinal bir politik yönsemeye tabi tutarak orgazmik-olmayan bir cinsellik pratiğini sıklıkla vurgular. Foucault, “*Anti-Ödipus*” için kaleme aldığı önsözde Deleuze ve Guattari'nin yürüttüğü tartışmanın üç düzeyini “*ars erotica, ars theoretica, ars*

politica” olarak özetlediğinde erotik sanattan anladığı şeyle arzu teorisini bir açıdan oldukça yakın gördüğünü belirtmiş olur (2011b, s. 55). Ancak nihai anlamda arzu ve zevk kopuşunun sebebi Baudrillard’ın yaptığı bir yorumu takip edecek olursak belki de “iktidarın Foucault’da arzu anlamına geliyor olmasıdır. Başkalarının” -Lyotard ve Deleuze’ü kastediyor- “arzu dedikleri şeye Foucault iktidar demektir” (2013, s. 24). Foucault, arzu ve iktidar kategorilerinin ayrıştırılmasına karşı olduğunu “iktidar ilişkisi zaten arzunun bulunduğu yerde olacaktır” ifadesiyle belirtir (2012a s. 62). Öte yandan bu noktada gerçekleşen gizli etkileşime dair nüveler bulmak da mümkündür. Dolayısıyla bir parantez açılabilir. Guattari, Foucault’nun ölümünden sonra kaleme aldığı bir makalesinde Foucault’nun arzu kavramını, kendisinin Deleuze’le birlikte kullandığı “anlamdan çok daha dar bir anlama atıf” yaparak kullandığını, onun çalışmalarının “iktidarı arzuya doğru “çekmek” gibi bir sonucu” olduğunu belirtir (2014, s. 135). Ancak Guattari kurulabilecek bir ortaklığın tam olarak bu noktada mümkün olduğunu düşünmekteydi. Çünkü arzuyu iktidara çekmek, iktidarın bir “libidinal yatırım” sorunu olduğunu göstermesi bakımından iktidarı şeyleştiren ve lokalize eden bir analizi bertaraf ediyordu. Deleuze ve Guattari’nin “*Bin Yayla*” eserinde “*Anti-Ödipus*”tan farklı bir şekilde “baskı” kavramına hiç başvurmamasında da Foucault’nun etkisinin bulunduğu söylenebilir. Çünkü Deleuze’ün Foucault’da gördüğü direniş odakları statüsünün belirsizliği sorununa benzer bir şekilde Foucault’nun Deleuze ve Guattari’ye yönelttiği baskıcı hipotez eleştirisi de arzunun statüsüne dair bir belirsizlik görmüştür. Arzunun bastırıldığını söylemek Foucault için ona özsel bir anlam atfetmek anlamına geliyordu. Gerçekten de Deleuze ve Guattari’nin “*Anti-Ödipus*”taki yaklaşımı her ne kadar molar-paranoyak arzu yatırımlarından bahsettiğinde arzunun faşist yatırımlarının da söz konusu olduğunu söylüyor olsa da bu yatırım tarzının koşullarını psişik bastırmanın önceliğinden alıp toplumsal bastırmanın önceliğine atfetmek Foucault’ya yeterli gözükmez. Çünkü analizin içinde hala saklı kalan baskı hipotezi, iktidar oluşumlarının nedenini bastırmaya bağlamış olur. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari’nin “*Anti-Ödipus*” sonrası dönemde kaleme aldığı “*Kafka: Minör Edebiyat İçin*” ve “*Bin Yayla*” eserlerinde geçerli olmaya başlayan düzenleme kavramında Foucault’nun eleştirilerinin azımsanamayacak bir etkisi vardır. Düzenleme kavramı, Deleuze ve Guattari’nin bir kullanım sorunu taşıdığını belirttikleri ve sosyal töz olarak öne çıkardıkları arzu nosyonunun bastırma kavramları dışında bir düzleme yerleşmesini ve mutlak bir konstrüktivizm içinde düşünülmesini mümkün kılar. Yani Deleuze’ün “*Arzu ve*

Zevk” metninde arzu düzenlemelerinin ilk belirleyeni olan kaçış çizgilerinin özel anlamda devrimci olmadığını vurgulamasının Foucault’nun eleştirisinin dümen suyunu takip ettiği söylenebilir.

Deleuze ve Foucault arasındaki farka dönecek olursak Nietzsche’nin soy ağacından geldiklerini asla reddetmeyen Deleuze ve Foucault arasındaki bu farklılığın aslında onların Nietzsche’yi yorumlayış biçimlerindeki farklılıkta somutlaştığını söylememiz de mümkündür. Çünkü “Foucault’nun Nietzsche’si ile Deleuze’ün Nietzsche’si aynı değildir” (Zaoui, 2014, s. 144). Her ikisi de Nietzsche’deki anti-diyalektik çizgiyi takip etse de bilhassa vurguladıkları noktalar farklıdır. Foucault’nun da belirttiği üzere “Nietzsche’yle ilişkinin” Deleuze’deki “etkileri muhtemelen arzu teorisinde görülmektedir” (2011d, s. 334). Deleuze’ün, Foucault’nun tespitini haklı kılacak şekilde gerek Spinoza’ya gerekse Nietzsche’ye olan ilgisi bu filozofların ontolojik kuvvetlerin tepkisellik-ötesi etkin ve kurucu bir analitiğine sahip olmasından kaynaklanır. Nietzsche ve Spinoza’nın etkinleşmeye yönelik etik çağrısı, kurucu bir etmen olarak arzunun içkin yaratıcılığını nirengi noktası kabul eden tüm şizoanalitik girişimi keser. Ancak Foucault’nun Nietzsche’si, Deleuze’ün aksine kurucu olanla değil; halihazırda tarihsel olarak kurulmuş olan kurumlar ve toplumsal formasyonların soykütüksel eleştirisine imkan tanıyan bir kök-figürdür. Deleuze güç istencini etkin kuvvetlerin analitiğine dair olumlayıcı ve kurucu bir diferansiyel öge olarak kabul eder. Ancak Foucault güç istencini, tarihsel soy zincirleri meydana getiren menşelerin kökeni ve bu soyzincirlerine içkin olarak halen sürmekte olan savaşın nedeni şeklinde bir karşılıklı, beden bedene mücadelenin varyantı olarak okur. Özetle Foucault’da kurulmuş olana içkin bir sürekli savaşın yani iktidar ve direniş arasındaki asla diyalektik anlama gelmeyen bir karşılıklılığın ögesi olarak güç istenci söz konusuysen Deleuze’de güç istenci mevcut olandan kopuşu sağlayan içkin kuvvetlerin kurucu politiğine rehberlik eden etik ilkeye işaret eder. Öyleyse Deleuze’de güç istenci fikrinin arzusunun olumlu kuruculuğuna açılırken Foucault’da iktidar ilişkilerinin içkin ögesi olarak söz konusu olduğu söylenebilir. Bu iki filozof arasındaki mutlak bir uzaklığa değil, bir tarz ve strateji farklılığına işaret eder. Zaoui bu strateji farklılığını şöyle özetler: “Foucault’nunki, kurulmuş olanı [*institué*], yani gerçek kurumların ışığı tarafından geçici kapılan herhangi’yi kazıp çıkarmayı içerir; Deleuze’ünki ise kurucu [*instituant*] olanı, daha baştan hiçbir kurum-sallık tarafından kapılamaz olan tekilliği” ele alır (2014, s. 147). Foucault bir röportajında iki tür

filozofun var olduğunu düşündüğünü belirtir. İlki “Heidegger gibi düşünceye yeni yollar açanlar” ikincisi ise “bir anlamda arkeolog rolü oynayanlar, düşüncenin içinde açıldığı uzamı ve bu düşüncenin koşullarını, oluşum kipini inceleyenler”dir (2011d, s. 45). Deleuze’ün ve Foucault’nun iki filozof tipinin özelliklerini de birlikte taşıdığı söylenebilir. Ancak Deleuze daha çok düşünceye yeni bir yol açarken dolaylı olarak mevcut olan düşüncenin arkeologluğunu gerçekleştiren bir filozoftur. Foucault’nun ise mevcut düşüncenin soykütüğü ya da arkeolojisi üzerinden dolaylı olarak düşünceye yeni bir uzam atadığı söylenebilir. Dolayısıyla topluma yönelik bakışları da bu tarz farklılığından sıyrılamaz. Foucault, iktidardan yola çıkarak iktidara karşı direnişi sorunsallaştırırken Deleuze ilksel anlamda kendinden başka bir şeye gönderme yapmayan arzusun kuruculuğundan yola çıkarak arzuyu alaşağı eden, bağlayan ve yerliyurtlulaştırılan mevcut iktidarları sorunsallaştırır. Deleuze yıllar sonra bir röportajda aralarındaki nihai farkı şöyle özetleyecektir:

Foucault’nun şaşıracağı şey şu olacak: karşı karşıya kaldığımız ... iktidarlara, sinsiliklere, ikiyüzlülüklerle rağmen direnmeyi başarıyoruz. Ben ise tersine şaşırırdım. Her yandan kaçıyor, ancak hükümetler toparlamayı başarıyor. Anlayacağınız, ters yönlerden ele alıyorduk sorunu. Toplum için akışkan bir şey demekte haklısınız, hatta daha ileri gidelim: bir gaz. Foucault için ise bir mimari. (2007, s. 280)

Ancak aralarındaki kopuşu tetikleyen şey yalnızca entelektüel fikir ayrılıkları değildir. Dönem Fransa’sındaki politik gündem aralarındaki krizi hızlandıracak şekilde iki ayrı konuma yerleşmelerine sebep olur. Bunlardan ilki “Klaus Croissant vakası” ikincisi ise “Yeni Filozoflar” tartışmasıdır. Batı Almanya’da bir dizi radikal eylemi gerçekleştirmiş solcu *RAF (Kızıl Ordu Fraksiyonu)* örgütünün başka bir deyişle ünlü “Baader-Meinhoff grubu”nun avukatı olan Klaus Croissant, 1977 yılında müvekkilleriyle suç ortaklığı yaptığına dair bir iddianame üzerine Fransa’ya sığınmıştır (Eribon, 2012, s. 279). Pek çok entelektüel ve filozofun refleks gösterdiği bu olayda Croissant’ın Batı Almanya’ya iadesine karşı ortak bir irade ortaya konulmuştur. Foucault *Le Nouvel Observateur* için kaleme aldığı “*Klaus Croissant İade Edilecek mi?*” makalesinde hukuk sisteminin siyasal suçun tanımı konusundaki keyfiyetini ortaya koymak suretiyle söz konusu olan iade sürecini sert bir dille eleştirir (2011b, s. 156 – 161). İlerleyen süreçte Croissant’ın iadesi esnasına hapisane kapısında kurulan ve polis tarafından zor kullanılarak dağıtılan 10 kişilik barikatın öncüsü Foucault olacaktır (Eribon, 2012, s. 279). Kuşkusuz Deleuze ve Guattari de Croissant’ın iadesine karşı bir metin kaleme alan entelektüellerden

olacaktır. İkisinin *Le Monde* için kaleme aldığı “*Avrupa’yı Yapmanın En Kötü Yolu*” makalesi, hukuki statü sorunlarına değinmeksizin Batı Almanya’daki polis devleti olgusuna dikkat çekmiştir (2007, s. 148-150). Sol mücadele tarihi boyunca tartışılabilmiş şiddet olgusuna kapitalist ve emperyalist devletlerin sistematik şiddetinin sebep olduğuna işaret eden Deleuze ve Guattari, Foucault’nun tersine konuya hukuki sözcelem içinden yaklaşmamış daha radikal bir devrimci tutuma gönderme yapmıştır. Didier Eribon’un da belirttiği gibi “Foucault’nun tavrı nettir: Alman avukata desteğini esirgememiştir. ... Fakat kavgasını kesin bir hukuki problemle sınırlandırmak istemiş, müvekkillerini değil avukatı desteklemeyi tercih etmiştir” (2012, s. 279). Deleuze ve Guattari, Croissant’ın yanı sıra Baader-Meinhof grubunu da polis devletinin şiddetten başka çıkar yol bırakmadığını belirterek savunmuştur. Eribon’un aktardığı kadarıyla yıllar sonra Foucault bir dostuna Deleuze’le ilişkisini kestiğini çünkü Croissant döneminde Guattari’yle birlikte terörizmi desteklediklerini düşündüğünü ifade etmiştir (2012, s. 280). Aslında Deleuze ve Guattari’nin metninde terörizmi savunduklarına dair bir argüman bulmak mümkün değildir. Onlar yalnızca Baader-Meinhof grubunu şiddete yönelten sebeplerin altını çizmiştir. Ancak Foucault için RAF’ı savunmakla Croissant’ı savunmak arasında ince, hassas bir çizginin söz konusu olduğu ortadadır. Croissant vakası, “Foucault’nun Deleuze’e küslüğünün başlangıç tarihi” olur (Eribon, 2012, s. 280). Ancak Foucault ve Deleuze arasındaki farklılık, Yeni Filozoflar tartışmasıyla birlikte çok daha radikal bir şekilde görünür hale gelecektir.

Yeni Filozoflar, 70’li yılların erken döneminde Marksizmle ilişkisini koparmış ve başlarını André Glucksmann ve Bernard-Henri Lévy gibi kimselerin çektiği eski radikallerden oluşan bir entelektüel çevredir. Önde gelen temsilcileri Glucksmann’a göre Hegel, Marx ve Nietzsche gibi düşünürler XX. yüzyılın totaliter idealleri için ihtiyaç duyulan politik teknolojilerin önünü açmıştır (Schönher, 2016, s. 274). Her türden felsefe temelli politik girişimin Hegel, Marx ve Nietzsche’nin kaderini paylaşarak totaliter musibete yakalanacağı düşüncesini savunan bu cenah kısa bir dönemde oldukça etkili olmuştur. Liberal demokrasi idealini paylaşan Yeni Filozoflar, medya organlarını devletin baskı mekanizmalarının dışında bir söylev yürütmenin araçlarını sağladığını düşünerek oldukça değerli bulmuştur. 68 sonrası için çölsü atmosferinde yani 68’i eleştirmenin sıradan bir kanaat olarak yaygınlaştığı bir dönemde medyanın gücünü kullanarak her türden radikal girişimin toplum açısından

zararlı olduğu düşüncesini yayan Yeni Filozoflar, Deleuze için her türlü yaratıcı düşüncenin üstüne kül suyu dökmeyi amaç edinmiş tahammül edilemez bir cenahdır. Foucault açısında Croissant vakası nasıl bir dönemeç olduysa Deleuze açısından da Yeni Filozoflar tartışmasının kopuş süreci için önemli bir dönemeç olduğu söylenebilir. “Çünkü Foucault bu tartışmada Yeni filozoflarla ağızbirliği etmiş ve felsefenin yaratıcı” olma iddiası taşıyan düşüncesinin her zaman için yeni iktidar teknolojilerine meşruiyet sağlaması bakımından “zararlı olduğu gerekçesiyle reddetmiştir” (Schönher, 2014, s. 267). Bilhassa bir sefer Foucault’nun da katılmış olduğu “*Apostrophes*” isimli televizyon programı bir dönem Yeni Filozofların kürsüsüyümüşçesine onların temsil ettiği medyatik düşüncenin platformu olmuştur. Deleuze, Yeni Filozoflar hakkında düşüncelerini deklare ettiği bir röportajda, Glucksmann ve diğerlerinin temsil ettiği fikirlerin “bir ekol” olmasının imkansız olduğunu çünkü gerçekleştirdikleri yeniliğin “Fransa’ya edebi ve felsefi pazarlamayı” getirmekten başka bir şey olmadığını belirtir (2007, s. 141). Deleuze, *Apostrophes* programında yaşananların “korkunç” olduğunu söylüyor; edebiyat ve felsefenin “bir televizyon oyunu” haline geldiğini düşünüyordu (2013b, s. 139). Medyaya özgü bir sözcelem düzenlemesi oluşturan Yeni Filozofların düşünceleri tüm özgün ve tekil düşünce potansiyelini öğüten, kanaatler üzerine kurulu ve tümel kavramlarla konuşan homojen bir sözcelem yaratmıştı. Deleuze için gerçekten “değersiz” olan düşünceleri, “İktidar, Efendi, Dünya, İsyân, İnanç” gibi kof tümellere yaptıkları başvuru sebebiyle yalnızca “baştan savma ikilikler” oluşturabiliyordu (2007, s. 139). İkiliklerin ve kamuoyuna özgü kanaatlerin oluşturduğu sağduyu ve akliselimin olduğu yerde düşünceye rastlamak imkansızdı. Hal böyle olunca yaratıcı düşüncenin kolektif sözcelemi yerini kişiselleşmiş sözce öznelerinin kanaatlerine bırakıyordu; çünkü “düşüncenin içeriği zayıfladığı ölçüde filozofun önemi artıyor”du (2007, s. 139). Büyük medyatik söylemlerin gölgesindeki televizyon tartışmaları yeni bir düşünce biçimi olarak sunuluyordu. Ancak düşüncenin ve “felsefenin tartışmayla kesinlikle bir ilgisi yoktu”; felsefe bir kavram yaratımı sanatıydı (Deleuze, 2013b, s. 150) Yeni Filozofların baş yasağı ise yeni, tekil öneriler getiren düşünceydi. Bu yeni sözcelemle birlikte “entelektüeller ve yazarlar hatta sanatçılar, normlara uygun düşmek istiyorlarsa, gazeteci olmaya” zorlanmaktaydı (2007, s. 143) Bir eser oluşturmanın ciddiyetinin yerini tanıtım söyleşilerinin popülizmi alıyordu. Öte yandan totalitarizm eleştirisi yapmak adına “tarihin kurbanları üzerinden bir şehitçilik” modeli ve ucuz ajitasyonlar geliştiriyorlardı (Deleuze, 2007, s. 145).

Deleuze, Yeni Filozofların “kadavralarla” yaşadıklarını söylüyor ve her zamanki dirimselci jestiyle direnişçilerin aslında daha çok “yaşama tutunanlar” olduğunu “hüzün ve hastalıklı övünme terimleriyle değil, genel olarak yaşam terimleriyle” düşünülecek bir eylem içinde olduklarını ekliyordu (2007, s. 145). Foucault her ne kadar Yeni Filozofların medyatik ve ajitatif tarzıyla herhangi bir özdeşleşme içinde olmasa da bilhassa Glucksmann’ın düşüncelerini destekliyor; “felsefenin, kendini iktidar karşıtı mücadeleyi içeren bir praksis olarak görmediği her seferde totaliter bir düşünce olarak reddedilmesi gerektiğini” düşünüyordu (Schönher, 2014, s. 276). Felsefeyi her şeyden önce yaratım olarak gören Deleuze için bu ciddi bir nüanstı. Çünkü direnmek her şeyden önce yaratmak anlamını taşıyordu. Ancak Eribon’un da belirttiği gibi o dönemde Yeni Filozoflara olumsuz bakmayan “Foucault’nun tercihi felsefi olmaktan çok politik yaklaşımlar tarafından belirlenmiş” bulunmaktaydı (2012, s. 281). Konular doğrudan politik olduğundan bu iki dostun birbirine müşfik davranma ihtimali söz konusu olmamıştır. Çünkü daha sonra Deleuze’ün belirteceği gibi “düşünce” her ikisi içinde bir teori konusu olmaktan ziyade bir “yaşam problemi” hatta “yaşamın kendisiydi” (2013b, s. 115). Deleuze ve Foucault 1977 yılında itibaren bir daha iletişim dahilinde olmayacaktır. Daha sonra ikisinin de barışmayı arzuladığı bilinen bir gerçek olsa da bu maalesef gerçekleşmemiştir (Eribon, 2012, s. 281-282). Ancak Foucault’nun 1984 yılındaki erken ölümünden sonra cenaze töreninde onun anısına “*Cinselliğin Tarihi*”nden bir bölüm okuyan kişi elbette Deleuze olacaktır.

1986 yılına geldiğimizde ise Deleuze’ün ölen dostunu bir filozof olarak incelemek amacıyla ünlü “*Foucault*” monografisini yazdığını görüyoruz. 1977 yılındaki şiddetli kopuşun ve fikir ayrılıklarının hiçbir emaresine rastlanmayan kitapta Deleuze ölen bir filozofun ardından yapılacak belki de en doğru şeyi yapıyor ve Foucault’ya özgü soruları yaratıcı bir tarzda yineliyordu. Ancak asıl ilginç olan ise Foucault’daki Deleuze’ü ya da tam tersine Deleuze’deki Foucault’yu keşfedercesine iktidar ve direnişe dair alışlageldik yorumların ötesine geçmesiydi. Deleuze, arzu ve zevk ihtilafı döneminde Foucault’ya gerçekleştirdiği eleştirileri ardında bırakmış ve Foucault’da eksik bulduğu şeyi keşfetmiş gibidir. 1989 yılında Foucault için gerçekleştirilen bir kolokyumda yaptığı “*Bir Dispositif Nedir?*” başlıklı konuşma metninde dispositiflerin bir tarafta somut donanımlar olarak tarihsel-toplumsal katmanlar diğer tarafta ise yenileyici ve yaratıcı potansiyeller taşıyan şimdilikler

olmak üzere iki öğeden oluştuğunu belirtiyor; Foucault'nun eserlerinde katmanlara öncelik tanıdığını ancak söyleşi ve konuşmalarında yenileyici ve yaratıcı şimdilik çizgilerini takip ettiğini söylüyordu (2007, s. 338-348). Deleuze'ün 1977 yılındaki eleştirileri Foucault'nun iktidar aygıtları ve bilgi kategorileri dışında bir toplumsal zemine mahal bırakmadığını düşünmesinden ileri geliyordu. Ancak “*Bilme İstenci*”nin ardından Foucault'nun yöneldiği “özneleşme çizgileri” Deleuze için “iktidar ve bilgi boyutlarından kurtularak” yeni yaratıcı bir toplumsal çizgi meydana getirmekteydi (2007, s. 345). Gerçek bir arşiv çalışması olan Foucault'nun eserleri, halen etkinliğini koruyan dispoitiflerin tarihsel kurulumunu gösterirken katmanların toplumsal ilişkilere müdahale etmesini sağlayan iktidar aygıtlarıyla, eserleri için gerçekleştirdiği söyleşiler ise tam aksine toplumsal ilişkileri dönüştürecek şimdilik çizgilerini takip ederek mevcut katmanların dayatmalarının ötesine nasıl geçebileceğimizle ilgilenmekteydi. Yani Foucault, durmaksızın arşivden haritaya sıçramaktaydı. “Olmakta olduğumuz ve artık olmayı bırakacağımız” şeyin bir tasarısı olan tarihsel arşivden hareketle bizim “başka-oluş” potansiyelimizi edimselleştiren bir kopuş çizgisi olarak şimdilik kategorisini bir eleştirel ontoloji girişimi olarak gündeme getiriyordu (2007, s. 345). Çünkü “noktalara uzanmak değil, çizgileri izlemek ve çözmek gerekiyordu” (Deleuze, 2013b, s. 96). Foucault'nun şimdinin eleştirel ontolojisi adını verdiği felsefi-politik *ethos* arşivden haritaya sıçramak için yapılan bir çağrıydı. Şimdiye dair bir soykütük işlemi olarak arşiv, olduğumuz şeyi reddetmemizi sağlayan bir kopuş çizgisi çekerek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmanın tasarısıydı. Foucault daima tarihsel katmanların kurulumuyla ilgilenmişti; “ama her zaman günümüzde bizle ilişkili olarak” (Deleuze, 2013b, s. 115). Foucault düşüncesinin üçüncü ekseni olan ve katmanların ötesine ilerleme potansiyelini gündeme getiren etik özneleşme süreçleri belki de “başından beri Foucault'da vardı” (Deleuze, 2013a, s. 114).

Aslında Deleuze'ün önceki eleştirilerini ardında bırakarak Foucaultcu girişimle mutlak anlamda eklemlenen bir konum dahilinde bir eser kaleme alması iktidar ve direniş fenomenleri üzerine 1977 yılında gördüğü statü problemlerinin Foucault tarafından aşılmış olduğunu düşünmesinden bağımsız değildir. Deleuze, Foucault'nun çalışmalarına içkin olduğunu düşündüğü bir “dışarı” kategorisini

keşfetmişti³⁹. Kuvvetin kuvvetle ilişkisi olarak iktidar ilişkileri şiddet unsuruyla karıştırılmayacak şekilde yatay ve istikrarsız bir toplumsal sahaya tarif ediyordu. Şiddet formunu bozacağı şeyle bir özne-nesne ilişkisi dahilinde belirlemekten iktidar ilişkileri, soyut çizgilerden müteşekkil ve özne-nesne ayrımı dahilinde kavrayamayacağımız, formsuz kuvvetlerin birbirine etkime biçimlerinin sonsuzluğuna işaret ediyordu. İktidar bir form olarak teşhir edilebilecek ya da temellük edilebilecek bir şey değildi. Daha çok formsuz bir akış olarak tüm toplumsal sahaya sızan ve “kendini yalnızca dehlizlerinin ağında, çoklu yollarında tanıyan bir köstebektir” (Deleuze, 2013a, s. 100). İktidar, bilgi katmanlarına bir tutarlılık atfeden diyagramatik kuvvet şebekelerinden yani içkin ilişki sürekliliklerinden ayrı düşünülemez. Ancak bir diyagram “başka ilişkilere ve başka kompozisyonlara girebilen kuvveti asla tüketmez” (Deleuze, 2013a, s. 107). “Bir kuvvetin diğerleri tarafından etkilenmesi veya diğerlerini etkilemesi daima” kuvvetlerin başka-oluş potansiyellerini edimselleştiren bir “dışarıdan gerçekleşir” (Deleuze, 2013a, s. 107). Bu dışarı, toplumsal kuvvetlere özgü bir virtüel sahasıdır. Diyagramlar ise kuvvetlere özgü virtüel olanakların ereksel olmayan edimselleşmelerinden oluşur. Çünkü bir kuvvetin kuvvetle ilişkisi sürekli farklıdır.

“Her kuvvetin (başkalarını) etkileme ve (başkaları tarafından) etkilenme kudreti vardır” (Deleuze, 2013a, s. 90). Etkilenme süreçleri bir “kuvvetin maddesi”, etkileme kudreti ise bir kuvvetin “fonksiyonu” [işlevi] gibidir (Deleuze, 2013a, s. 91). İktidar kategorileri yalnızca soyut, biçimsel-olmayan işlevlerin biçimlenmemiş maddelere uyguladığı etkiler sonucunda somut donanımlar oluşturabilir. Bilgiye özgü katmanlaşmalar yani görünür ve söylenebilir olan formlar, öncelikle kuvvetler-arası ilişkiler dağılımını belirleyen işlev-madde karışımlarını gerektirir. Örneğin *panopticon* bir işlev-madde bileşimi olarak “bir bireyler çokluğuna ... herhangi bir görev veya davranış dayatmanın saf” işlevi olarak karşımıza çıkar (Deleuze, 2013a, s. 91). Ne var ki bu işlev-madde karışımlarını oluşturan diyagramlar, bir dispositife özgü şimdilik kategorisi olarak bilgi katmanlarında süreksizlikler oluşturacak kopuşlara gebe. Diyagramlar, “stratejik veya katmanlaşmamış bir” toplumsal “ortam”daki iktidar ilişkilerinin istikrarsızlığı sebebiyle sürekli olarak değişim

³⁹ Deleuze’ün bu keşfi Foucault’nun Maurice Blanchot için kaleme aldığı “Dışarı Düşüncesi” (2011f, s. 189-215) makalesinden köken bulmaktadır.

gösterir (Deleuze, 2013a, s. 92-93). Foucault'da iktidar, katmansız bir toplumsal sahadaki kuvvet tekilliklerinin formsuz akışlarından, bilgi ise öncelikle diyagramatik bir saha üzerinde düğümlenmesi gereken kuvvetlere ihtiyaç duyan formlardan meydana gelir. Diyagram, üstünden geçtiği tekil durumlara göre belirlenen ve noktadan noktaya ilerleyen bir soyut makine olduğu için bir form içinde katılaşması da mümkün olmaz. Çünkü iktidar ilişkileri çalkantılıdır. Ancak bir toplumun edimsel kutbu olan katmanlara özgü formlar bir diyagrama ait ilişkilerin formsuz süreğenliği olmaksızın kendini var edemez. Katmanlar, diyagramları belirleme eğiliminde olsa dahi önsel olan saha diyagramatik sahadır. Yani Foucault'nun deyişiyle “iktidar aşağıdan gelir” (2011b, s. 324). Formel olan katmanlar arşive ve tarihsel sozincirlerinin izdüşümüne aitken formsuz diyagramatik şebekeler stratejiyle tanımlanan ve şimdiki zaman dahilinde bütün toplumu kateden mikro ilişkilerden müteşekkildir. Nihai anlamda iktidar ilişkileri katmanlar üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahiptir. Bunun anlamı, diyagramlar ve katmanlar birbirinden izole bir şekilde ele alınamayacak olsa da her zaman için diyagramın birincil öge olduğudur. Bir diyagram “tam anlamıyla katmanların dışında değil, fakat *katmanların dışarısında olmaktadır*” (Deleuze, 2007, s. 251). Bu dışarılık, katmanlara dışsal bir aşkınlık anlamında değil; katmanlara içkinlik anlamındadır. Diyagramlar, dispoitiflerin şimdilik uzamı olarak toplumsala içkin virtüel olanakların edimselleşmek suretiyle mevcut edimsel katmanları değiştirdiği moleküler sosyal ilişkilerdir. Başka bir deyişle “diyagram dışarıdan gelir ama dışarısı hiçbir diyagramla karışmaz,” diyagram dışarıya özgü “torbadan sürekli yenilerini “çekip” durur” (Deleuze, 2013a, s. 107). Foucault'nun ifadesine başvuracak olursak iktidar “mümkün eylemler üzerinde işleyen bir eylemler kümesi” olarak kuvvetlerin etkilenme ve etkileme kudretlerindeki farklı potansiyelleri koruduğu dönüşümsel bir ilişkidir (2011a, s. 74). Diyagramın sürekli iletişim dahilinde olduğu “formel olmayan bu dışarı bir savaş, tekil noktalar ile bunların arasındaki kuvvet ilişkilerinin sallandığı bir türbülans ve fırtına bölgesi gibidir” (Deleuze, 2013a, s. 140). Bir diyagrama özgü dinamizm, etkileyen ve etkilenen kuvvetler arasındaki ilişkinin bir iktidar-direnış mücadelesi olarak dengesiz bir süreğenliğe sahip olmasından kaynaklanır. Bir iktidar işlevi olarak etkileyen kuvvetlerin kudreti etkilenen kuvvetlerin direnciyle karşılaşır. Kuvvet, “kendini yakalayan” işlev-madde karışımı “diyagram için bir potansiyel veya kendini “direnış” kapasitesi olarak sunan üçüncü bir kudret sergiler” (Deleuze, 2013a, s. 107). Dışarıya ait imkanların diyagramı oluşturan kuvvetler-arası ilişki

edimselleştiği bu an dışarının etkinliğini oluşturur. Deleuze'e göre Foucault düşüncesinde üç boyut vardır. İlki "katmanlar üzerinde oluşmuş, biçimselleşmiş ilişkiler (Bilgi)" ikincisi "diyagram düzeyindeki kuvvet ilişkileri (İktidar)" ve sonuncusu "dışarısı ile olan ilişki" sonucu ortaya çıkan direniş potansiyeli yani şimdilik kategorisinin imkan tanıdığı başka-oluş (2013a, s. 115). Foucault için şimdilik, "Nietzsche'nin zamansız ... olarak nitelediği, tarihle çatallaşan" bir oluş biçiminin varyantı olarak söz konusudur (Deleuze, 2007, s. 346). Çünkü kuvvet her zaman için diğer kuvvetlerle ilişki içinde tanımlandığından etkiler ilişkiyi durmaksızın "bölünemez mesafelerden oluşan, indirgenemez bir dışarıya gönderir" (Deleuze, 2013a, s. 104). Şimdiliğin kuvvetler-arası ilişkiyi başkalaştırdığı, katmanlarda süreksizlikler oluşturacak kopuşlar tertiplelediği ya da başka bir deyişle yersizyurtsuzlaşma çizgileri çektiği direnişler, dışarıyı "yerin bir "yersizlik, tarihin bir oluş teşkil ettiği" şekilde başka olanaklara tercüme eder (Deleuze, 2013a, s. 105). Deleuze bu "yersizlik" ifadesiyle Foucault'ya gönderme yapar. Foucault, için kuvvetlerin karşı karşıya geldiği bu an farklı anlam ve değerleri meydana getiren bir "zuhur ediş" olarak bir kavranın uzamını yani bir "karşılaşma yerini belirtir" (2011d, s. 240). Ancak bu yer mevcut koşullar için beklenmedik olan bir "yer-olmayan" olarak karşımıza çıkar (Foucault, 2011d, s. 240). İçkin dışarının toplumsal sahayı kararsızlaştırmak üzere yüzeye çıktığı bu an başka-oluş potansiyelinin yürürlüğe girdiği bir zuhur ediş olarak okunabilir. Tarihsel ilişkilerin düğümlendiği bir anda başka-oluşu gündeme getirerek kendini bir kopuş çizgisi olarak edimselleştirmek, dışarıya özgü imkanları bir zuhur edişle şimdide yürürlüğe koymak şimdinin eleştirel ontolojisi olarak direnişten başka bir şey değildir. Bu radikal bir özneleşme hattı üzerinde kendiliği tarihten kopuşa sürükleyecek yeni imkanlara tercüme edecek şekilde ontolojik bir varoluş sergilemek anlamına gelir. Bilgi olarak katmanlaşma, iktidar olarak diyagram ve son olarak dışarının imkan sunduğu şekilde kendini direniş olarak edimselleştiren bir özneleşme çizgisi, Foucault'nun bütün çalışmalarını kateder. "İktidar ilişkileri tamamıyla diyagram içerisinde çalışırken, direnişlerin zorunlu olarak diyagramlara kaynaklık eden dışarıyla ilişki içerisinde olmaları ölçüsünde" Deleuze'ün belirttiği gibi "iktidarın son sözü direnişin birincil olduğu" olacaktır (2013a, s. 107). Foucault'da karşımıza çıkan "dışarının düşüncesi"nin bir "direniş düşüncesi" olduğunu belirten Deleuze 1977 yılındaki kopuşta belirttiği eleştirileri ardında bırakır (2013a, s. 107). Foucault'nun etik özneleşme süreçlerine sıçrayan son dönem çalışmaları Deleuze için iktidara içkin bir dışarının

kavramsallaştırılmasını mümkün kılması itibariyle Guattari'yle birlikte yaptıkları çalışmayla gerçek bir yakınlık oluşturur. Çünkü Deleuze ve Guattari her zaman için organizasyondan tutarlılık düzlemine, molardan moleküllere ya da katmanlardan kaçış çizgilerine geçişe imkan sağlayan bir içkin düşünce çizgisi izlemeyi yeğlemiştir. Deleuze kendindeki Foucault'yu keşfedermişçesine dışarı düşüncesinde kaçış çizgilerinin birincilliği vurgusunu bulmuş gibidir. Söz konusu monografisinde, 1977 yılındaki krize gönderme yaparak sorar: “*Bilme İstenci*’ni takip eden uzunca sessizlik boyunca ne olmuştu?” (Deleuze, 2013a, s. 112). Foucault’nun o dönem, “dağınık iktidar merkezlerinin bir şekilde birincil direniş noktaları olmaksızın varolmadıklarını ... dışarının kuvvetinin diyagramları sürekli sekteye uğratarak altüst ettiğini” söylememesini biyografik bir kırılmaya bağlar (Deleuze, 2013a, s. 112). “Hapishane hareketinin nihai başarısızlığı”nın ve pek çok diğer politik olayın Foucault’da “direnişin ... sürekli olarak yeniden katmanlaşmaya, iktidar düğümleriyle karşılaşmaya veya hatta bunları üretmeye devam” ettiği yönünde bir his oluşturduğunu belirtir (Deleuze, 2013a, s. 112-113). Gerçekten de ilerleyen dönemde kaleme aldığı makaleler ve konuşma metinlerinde Foucault, iktidar-direniş ilişkisinde direnişin bir potansiyel olarak birincilliğine vurgu yapmaya başlayacaktır. “Potansiyel bir reddetme ya da başkaldırma olmadan iktidardan” söz edilemeyeceğini belirten Foucault, Deleuze’ün eleştirisini takip edercesine iktidar ve direnişe dair statü problemlerini netleştirmeye başlar (2011a, s. 55). Foucault’nun yıllara yayılan teorik mesaisinin özeti niteliğini taşıyan “*Özne ve İktidar*” makalesinde iktidarın “başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmak” şeklinde tanımlanmasıyla birlikte tartışmaya yeni bir “unsur” olarak “özgürlük” kavramının dahil edildiğini görürüz (2011a, s. 75). Foucault, iktidarın “yalnızca “özgür özneler” üzerinde ve yalnızca onlar “özgür” oldukları sürece” uygulanacağını ifade eder. Bu özgürlük, “çeşitli davranış biçimlerinin, çeşitli tepkilerin ve değişik tavırların benimsenebileceği bir imkânlar alanıyla yüz yüze” olmak anlamındadır (Foucault, 2011a, s. 75). Yani iktidar, ancak ve ancak mümkün eylem koşullarının açık olduğu bir ilişki için söz konusu edilebilirdi. “Belirleyici etmenlerin tümüyle doyurulduğu yerde” yani mümkün eylem koşullarına açıklık sağlayan özgürlüğün bulunmadığı yerde “iktidar ilişkisinden söz edilemez”di (2011a, s. 75). Foucault, “kölelik, insan zincirlenmiş olduğunda değil (bu durumda söz konusu olan maddi bir kısıtlama ilişkisinin dayatılmasıdır) hareket edebileceği ve hatta kaçabileceği zaman bir iktidar ilişkisidir” der (Foucault, 2011a, s. 75). Bu noktada Deleuze’ün yorumuyla dışarı

düşüncesine dair pek çok öge yakalamak mümkündür. Özgürlüğün iktidar ilişkisinin önkoşulu olması diyagramların istikrarsızlık üzerinden tanımlanmasının sebebine içkindir. Bir diyagramı istikrarsız kılan şey, kuvvetlerin başka-oluş potansiyelini açık tutan dışarının imkanlarıdır. Dışarı, Foucault'nun mümkün eylem biçimlerine açıklık üzerinden tanımladığı özgürlüğün yani virtüel olarak ilişkilere içkin imkanların sahasıdır. Diyagramı istikrarsız kılarak ilişkinin sabit bir kısıtlamalar kümesine dönüşmesini engelleyen şey dışarıya özgü intikal edişin potansiyel alanı olarak özgürlüktür. İktidar “son tahlilde özgürlüğü tümüyle belirleme eğiliminde” olsa dahi özgürlük iktidara içkin bir dışarının sahası olarak birincildir (Foucault, 2011a, s. 75). Kaçış çizgilerinin sürekli olarak yeniden-yerliyuştürülmesine benzer bir şekilde Foucault için özgürlük, iktidar tarafından yönetilecek içkin sosyal tözü oluşturur. Direnmek, yalnızca iktidar etkilerine tepki vermek değildir. Foucault için direnmek, sahip olunan özgürlüğün etik bir yönsemeye düşünölmüş ve pratiğe dökölmüş biçimidir. Deleuze için de dışarının imkanlarına açık kalmamızı sağlayan şey her şeyden önce etiktir. Dolayısıyla politik özneleşme süreçleri her iki filozof için de etik bir süreç olarak yeni öznellik biçimlerinin yaratılmasına bağlanır.

4.2 Etik Bir Özneleşme Süreci: Kimliksizleşmenin Yeğın Estetiğı Olarak Yüz-Sökümü

Deleuze için geniş bir tarihsel arşivi kateden Foucault düşüncesi her zaman bir haritacılık kaygısıyla ilerlemiştir. Haritacılık, şimdiki bir kopuşun nesnesi haline getirerek toplumsal-tarihsel katmanları içeriden oymaya başlayacak bir kaçış çizgisinin imgesi olarak karşımıza çıkar. Foucault her defasında konturlarla kapatılan “mümkün” kategorisinin kaçınılmaz dönüşüne şimdide bir şans vermek, ona kurucu bir uzam kazandırmak için asgari ölçütlerde koşulların yaratılmasıyla hemhal olmuştur. Deleuze, onun 1977’de iktidarın her halükarda mümkünü, tekiliğı, nadir olanı kaptığı, yakaladığı veya yeniden-kodladığı yönünde umutsuz bir hisse düştüğünde kendi kendine şöyle söylediğini düşündüğünü belirtir: “Hep aynı şey, çizgiyi aşamama, diğer tarafa geçememe” (2013b, s. 119). Ancak Foucault ve benzeri düşünürlerin zaten “krizlerle sarsıntılarla hareket” etmekte olan “sismik” bir tarafı olduğunu ekler (Deleuze, 2013b, s. 162). Bu sebepten fark ettiği şeyin konturları içinde kapana kısılmak yerine bir kaçış stratejisi üretir. Yani Deleuze’ün belirttiğı gibi Foucault asla “tatmin olmaz,” çünkü “ona “mümkün” gerekmektedir” (Deleuze, 2013b, s. 119). Aşılması gereken çizgi, bir içeriği dışarının olanaklarından

izole eden çizgidir. Bir içeridelik formu oluşturan katmanların ve bir dışarı olarak karşımıza çıkan mümkün özgü formsuz *toposun* arasında yer aldığı için istikrarsız durumların içinden geçen iktidar ilişkileri sahası yani mikrofizik nasıl dışarının içeriye temerküzünü sağlayacak şekilde yersizyurtsuzlaştırılabilir? Dışarının iktidar ilişkilerindeki kuvvetlere bahsettiği mümkün kategorisi nasıl pragmatikleştirilebilir? Şimdiyi başka-oluş potansiyeline açmak nasıl mümkün olacaktır? Bunlar bir yaşam tarzı olarak teoriye yani pratiğe özgü sorulardır. Çünkü düşünmek, dışarıya yani “katmanlaşmamış olana ulaşmaktır” (Deleuze, 2013a, s. 105). Nihayetinde “deneyim”, Deleuze’ün belirttiği gibi “tarihsel” yani katmansal “değil, felsefidir” (2013b, s. 116). Dışarı, başka-oluş potansiyelinin ikamet ettiği bir virtüel sahadır. Şimdi kategorisini arşivin izdüşümünde mümkün kategorisine kapatmaya yönelik iktidar etkileri söz konusu olsa da bu saha şimdiye içkin bir sahadır. “Dışarı sabit bir limit değil, beraberce bir içeri oluşturduğu peristaltik hareketlerle, kıvrımlarla ve katlamalarla yaşayan hareketli bir maddedir” (Deleuze, 2013a, s. 115). Dışarının imkanlarını temaşa edeceği bir süreci tekil bir üretim devresiyle kendiliğinde taçlandırarak bir öznellik kavrayışının zarureti bu noktada karşımıza çıkar. Foucault’nun da bütün çalışmaları tarihsel biçimlerin olumsuzluğuna bir vurgu yapması bakımından “dışarının bir kıvrımı olacak bir içeri teması” üzerine kuruludur (Deleuze, 2013a, s. 115-116). Dolayısıyla bir direniş düşüncesi olan dışarı düşüncesi şimdide başka-oluş potansiyelimizi etkinleştirmek için “dışarıyı kendisiyle eşzamanlı olan bir içeriyle ikilemek” amacındadır (Deleuze, 2013a, s. 138). Bu ikilemenin, aslında Foucault’nun “sınır-tutum” olarak kavramsallaştırdığı felsefi *ethos* için geçerli olduğu söylenebilir. Foucault, bu kavramsallaştırmasını “bir dış-ıç alternatifinin ötesine geçmek” için “sınırdaki olmak” üzerinden tanımladığında “bir reddetme eyleminden” ziyade yaratma eylemine göndermede bulunur (2011a, s. 188). Aynı zaman “deneysel bir tutum da olmak zorunda” olan bu tavır alış biçimi (Foucault, 2011a, s. 188) mümkün bir sınır-aşımı için yani dışarıyı içeriye katlamak için gerçekleştirilecek etik pratikler silsilesidir. Sınır-tutum, dışarı ve içeriği birbirinden ayıran çizgi üzerinde bir kopuş gerçekleştirmektir; yoksa çizginin ötesine ya da berisine düşmek değil. Dolayısıyla şimdinin eleştirel ontolojisini yapmak, bir özgürleşme romantizmine düşmeksizin verili sınırlandırmaların ötesine geçecek bir ufuk yaratmak, ne ihlalle ne de sınırın onaylanmasıyla karıştırılmayacak bir kıvrım (dışarının içeriye kıvrılması) oluşturmaktan geçer. Özneleşme süreçleri Foucault’da bütüncül bir “özne” kategorisine dönüş yerine kendiliğin kendiliğindenlik üzerinde

gerçekleştirdiği bir kıvrım çerçevesinde düşünülmesi gereken bir dinamiğin keşfidir. Bu Akay'ın da belirttiği üzere Foucault'nun “iktidarı, iktidarın içinden bükme, kıvrım teması”nın keşfetmesidir (2005b, s. 135).

Bu kıvrım fikrini keşfedenler Antik Yunanlar olmuştur. İktidar ilişkileri dahilindeki kuvvetlerin kendini dışa yansıtma ya da etkide bulunma imkanlarını öncelikle bir kendilik üzerine çalışma sürecine bağlayan Yunan diyagramı, Foucault için mevcut bilgi ve iktidar düzeylerinin ötesine geçen bir olanağı billurlaştırır. Yunanlar “kuvvetin kuvvet olmayı bırakmayacağı şekilde, kuvveti katlamışlardır. Kuvveti kendisiyle ilişkilendirmişlerdir. İçerideliği, bireyselliği veya öznelliği göz ardı etmek bir yana, özneyi icat etmişlerdir; ama bir türev veya bir “özneleşme”nin ürünü olarak” (Deleuze, 2013a. s. 120). İktidar ilişkisi dahilindeki kuvvetlerin birbirlerini etkileme ve birbirlerinden etkilenme kudreti üzerinden tanımlandığını hatırlayacak olursak özneleşme süreçlerinin bir kuvvetin kendi kendini etkilemesi üzerinden farklı bir düzeyi gündeme getirdiğini anlamamız mümkündür. Dışarının olanaklarına açılmak, bir başka-oluş olarak içeri ve dışarıyı kıvrımda ikilemek kişinin şimdiki bir kopuş uzamına dönüştürmesi için zaruridir. Kendi üzerine çalışma süreci bir özneyi keşfetmek için değil; kendiliğimize dair bir öznellik üretimi için söz konusudur. Öznellik üretimi, kendinden menkul öznenin ortaya çıkışıyla ilişkisizdir. Tam aksine şimdi içinde bir kuvvetten diğerine sürekli akışta olan kolektif bir potansiyelin filizlenmesine dairdir. Bu, iktidar ilişkileri içinde ontolojik bir kudret ortaya koymak için kuvvetler-arası ilişkileri farklandıracak bir süreçtir. Bu “bir olayı ... karakterize eden tekil ya da kolektif bir bireyleşmedir. Kişisel bir özne değil, yeğin bir kiptir” (Deleuze, 2013b, s. 109).

Öznesiz bir bireyleşme sürecini betimleyen kıvrım teması, Foucault düşüncesinin sanat ve etikle buluştuğu çizgidir. Çünkü “bilgi ve iktidar niteliğinde olan ahlakın aksine, özneleşme etik ve estetikdir” (Deleuze, 2013b, s. 125). Etik, mevcut iktidar ilişkilerinin hoş görülemezliğine karşı kendini içkin bir yeniden değerlendirmeye üretecek yeni varoluş biçimlerinin ve yeni bir yaşamsal üslubun estetiğine gönderir. Foucault, bu sayede Spinoza ve Nietzsche'de olduğu gibi ahlaka karşı etiğin yanında yer alır. Çünkü “özneleşme, varoluş tarzlarının ya da yaşam stillerinin üretilmesidir” (Deleuze, 2013b, s. 125). Öznenin bir sanat eserinin kişisizliğine benzer bir şekilde kişisel-olmayan, tekil ve kolektif bir tarza kavuşması yalnızca mümkünün koşullarını temaşa edebileceği bir sınırın üzerinde dengede kalmasıyla mümkün olur. Düşünmek

mevcut katmanları, katmansız imkanların süzül­düğü virtüel bir dışarıdan ayıran çizgi üzerinde söz konusudur. Çünkü ancak bu çizgi üzerinde dışarının yeni bir kıvrım oluşturmak üzere içeriye temerküzü için bir gedik yaratılabilir. Bir varoluş estetiğine kavuşmak, bizatihi bu gediğe yani şimdilik kipine mümkün başka olanakları salgılayan bir köprüye dönüşmek anlamında yaratıcı bir edimselleşme sürecini betimler. Deleuze düşündüğümüzde, “yaşama ölümün, akıllılıkla, deliliğin işin içine girdiği” ve bizi sürükleyen bir çizgiye savaş açtığımızı belirtir (2013b, s. 113). Çünkü düşünmek, beden­in verili katmanlaşmasını kırarak yersizyurtsuzlaştıran bir akış üzerinde yeni bir virtüel-edimsel devresi tesis etmektir. Düşünmek, bir başka-oluş olarak edimselleşmenin, yani yeni bir öznellik üretmenin yeğin kipidir.

Foucault'nun Blanchot için kaleme aldığı “*Dışarı Düşüncesi*” makalesinde modern edebi uzamı tanımlayan süreç olarak öne sürdüğü “düşünüyorum” ve “konuşuyorum” kategorilerinin birbirinden kopuşu, Deleuze'ün öznellik üretimi olarak kıvrım teması çerçevesinde düşünme sürecine dair gerçekleştirdiği yorumlarla benzerdir (2011f, s. 189-215). Dışarı deneyimi olarak yaratımda “düşünüyorum”un “konuşuyorum”dan kopması, özneleşme sürecinin göstermeyen semiyotiklerle yakından ilişkisini göstermektedir. Katmansız olana ulaşmak anlamında düşünmek, öznellik üretiminin içkin varyantı olduğuna göre öznellik üretiminin gösteren semiyotiklerle alakasız, “dilin semiyolojisine indirgenemez” ve “dilbilimsel performanstan oldukça farklı” semiyotikleri devreye soktuğu söylenecektir (Lazzarato, 2015, s. 60). Dolayısıyla dışarıya açılma süreci olarak düşünmenin, şizoanalitik anlamda göstermeyen semiyotiklerle işleyen bilinçdışını üretme kudreti olarak sabuklamalarla aynı sahayı paylaştığı da söylenebilir. Öyleyse düşünmenin neden oldukça tehlikeli bir çizgide seyrettiğini anlamak kolaydır. Bu çizgi, bir hastalık olarak şizofreniye yakalanarak çöküş yaşama tehlikesini hesaba katmaksızın üstünde hareket edilemeyecek sabuklama çizgileriyle özdeşdir. İşte Foucault'da etiğin kaçınılmaz bir şekilde bir estetik yaşam üslubunun pragmatikliğine ihtiyaç duyuyor olmasının da bu çizginin oldukça tehlikeli olmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Aslında Deleuze'ün, Foucault'nun etik düşünce eksenini açıklamak için başvurduğu “çizgiyi aşmak” teması, Guattari'yle birlikte geliştirdiği “gösteren duvarını aşmak” temasıyla ilişki içindedir. Yani önemli olan ölüme ya da deliliğe yakalanmaksızın bu atılımı gerçekleştirmektir. Estetik, bu sürecin hızını düzenleyen bir pragmatik olarak hizmet eder. Çünkü dolaysızca politik olan varoluşsal bir

yaratıcılığın bölgesine intikal etmek, alışlageldik bir tarzın dışına çıkarak tekil bir üslup yaratmayı gerektirir. Bu “özne olarak değil, sanat yapıtı olarak düşünmek” anlamına gelen “son evre” olarak “sanatçı-düşüncedir” (Deleuze, 2013b, s. 106). Deleuze “dışarının gücü olarak yaşama ulaşmak gerekiyorsa bize bu dışarısının korkunç bir boşluk olmadığını ve direniyormuş gibi görünen bu yaşamın “kısmi, ilerleyici ve yavaş” ölümlerin boşluktaki basit dağılımından ibaret olmadığını” söyleyebilecek tek şeyin bir kendilik estetiği olduğunu belirtir (2013b, s. 113). Bir pragmatik olarak varoluş estetiği, “bizi nefes alınmaz bir atmosfere doğru” sürükleyen çizgiyi “mümkün olduğunca ve mümkün olduğu sürece bir yaşama sanatı haline getirmek” anlamına gelecektir (Deleuze, 2013b, s. 121). Dolayısıyla bir sınır-tutum içinde olmak, üstünde tehlikeli bir seyir halinde bulunduğumuz çizginin bir varoluşsal bölgeye dönüştürülmek üzere kıvrılmasını gerçekleştirmekten geçer. Deleuze, Foucault’nun “yerleşebilecek, meydan okunabilecek, destek alınabilecek, nefes alınabilecek – kısacası düşünebilecek – yaşanabilir bir bölge oluşturmak için çizgiyi kıvrımayı başarmak”tan bahsettiğini ifade ediyordu (2013b, s. 121). Deleuze’ün bu noktada Foucault’yu kendine doğru çektiği söylenebilir. Çünkü bir yersizyurtsuzlaşma çizgisinin bir yeniden-yerliyurtlulaşmaya ya da çöküşe yakalanmadan kaygan mekanlar oluşturacak köksapsal filizlenmeye dönüştürülmesiyle bir sınır-tutumun üstünde bulunduğu çizgiyi bir kıvrımla yaşanabilir bir bölgeye tercüme etmesi, pragmatik bir yaratıcılığa dair ortaklığı teşhis etmemizi mümkün kılar. Foucault için estetik varoluşsallaşma biçimlerini keşfeden Yunanların özneleşme formülü başka türlü deneyimlenmesi mümkün olmayan dışarının estetiğe dayalı bir pragmatikle başka-oluşu edimselleştirmesine imkan kazandırır. “Foucault’nun söylediği, ölümün ya da deliliğin önüne ancak” Yunanlara benzer bir şekilde “varoluşu bir “tarz” bir “sanat” haline getirerek geçebileceğimizdir” (Deleuze, 2013b, s. 124). Bu özneleşme tarzı bir kez edimselleştiğinde “kişi artık hızının efendisi, ve göreceli olarak moleküllerinin ve tekilliklerinin efendisi haline gelir” (Deleuze, 2013a, s. 141).

Yunanların getirdiği bu formülün adı *enkrateia*’dır. Yunanlar için “kişinin kendisini yönetmesi, evinin yönetimini sağlaması ve sitenin yönetimine katılması” ancak *enkrateia* teriminde ifade bulan etik ilkeyi takip ederek kendi yaşamsal faaliyeti üzerinde egemen olmayı hedefleyen bir öznellikte mümkün olur (Foucault, 2012a, s. 170). Etik töz olarak kavranan *aphrodisia* üzerinden Yunanların gerçekleştirdiği

özneleşme süreçlerindeki üç uğrağın ilki zevklerin kullanımını sorunsallaştıran *chresis*, ikincisi kişinin “ahlaksal özne biçiminde oluşması için takınması gereken tutumu tanımlayan *enkrateia*” ve son olarak ahlaki öznenin mutlak anlamda ahlaki fiile ulaşmasını sağlayan itidal kipi olarak *sophrosune* üzerine kuruludur (Foucault, 2012a, s. 141). Bu etik talimler çerçevesinde kişinin ulaştığı nihai “durum, bir özgürlük olarak tanımlanır” (Foucault, 2012a, s. 172). Ancak hatırlatılması gereken Foucault’nun Antik Yunan nostaljisine dayalı bir çözüm sunmadığıdır. Foucault, kendilik pratiklerinde morfolojik-olmayan, dinamik ölçütlerle belirlenmiş esnek süreçleri izleyen Yunanların, herhangi bir aşkın yargı belirtmeyen bir etiğe sahip olmasının altını çizer. Kendisini günümüzün sorunlarına tercüme edebilecek etik bir özneleşme çizgisinin şimdilik içinde nasıl yeniden üretilebileceği asıl kaygısıdır. Bu kaygı çerçevesinde geliştirdiği *ethosun*, kimlik politikalarının kendilik teknolojileri üzerinde etkili olmaya başladığı bir dönemde radikal bir şekilde kimliksizleşme önerisini getirdiğini söylemek mümkündür. Çünkü “Foucault özne sözcüğünü kişi olarak ya da kimlik biçimi olarak kullanmaz, ama “özneleşme”yi süreç olarak ve “Kendilik”i de ilişki (kendiyile ilişki) olarak kullanır” (Deleuze, 2013b, s. 102). Özneleşme, dolaysızca kolektif bir girişim olarak öznesiz bir bireyleşmenin içkin varyantıdır. Burada söz konusu olan, iktidarın bedene atfettiği kimliğe karşı kendi üstüne dönüşlülük ilkesi olarak pratiğe dökülen kendiliğin verdiği bir sürekli savaştır. Kimliksizleşmek, özne olarak bireyleşmeye (ben bir ... olarak) zıt bir şekilde öznesiz bir bireyleşmeye (bir manzaranın, bir esintinin ya da bir perspektifin bireyliği) ulaşmaktır. Deleuze’ün ifadesiyle Foucault’da “söz konusu olan kişiler ya da kimlikler değil, daha çok bir elektrik alanı ya da manyetik bir alan, yeğlilikle iş gören bir bireyleşme” biçimidir (2013b, s. 103). Bir olayın kişisizliğine benzer bir özneleşme süreci, tıpkı Foucault gibi “kişi niteliğinde” olmayan “bir yeğlilikler bütünü” olarak bireyleşmek şeklinde ayırt edilebilir (Deleuze, 2013b, s. 125). Bu yaşam tarzı, etik bir ilişki uzamı açmak için yegane yoldur. Çünkü gerek Foucault gerekse Deleuze ve Guattari için etik, içinde “ben” demenin anlamsızlaşacağı politik özneleşme koşullarını yaratmakla eşdeğerdi. Deleuze, Foucault’nun başlattığı *Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubunun* “bir kimsenin diğerlerinin adına konuştuğu hiyerarşileştirilmiş gruplara karşıt olarak” yani tabi-gruplara karşıt olarak ortaya çıkan yatay ve anti-hiyerarşik bir özne-gruplaşma örneği olduğunu söylüyordu (2013b, s. 98). Foucault’nun başkaları adına konuşmama düsturu üzerine kurulu politik etiği, bireyleri kendi sözcelerini üretmeleri için bir özneleşme sürecine davet

ediyordu. Ancak kendi sözcelerini üretmeye muktedir bir öznellik üretimi, yalnızca yeni bir varoluş tarzı yaratarak tekilleşmekle mümkündü. Dolayısıyla başkalarının yerine kendi hesabına konuşan bir öznellik tasavvur etmek, Deleuze'ün belirttiği gibi birinci tekil şahısla ilgili bir mesele değildi (2013b, s. 98). Herkesin kendi hesabına konuştuğu bir politika, birbirinden izole edilmiş toplumsal problemlere dair bireyci bir bakışı değil; herhangi bir hiyerarşik merkezin yönlendirmesine ihtiyaç duymaksızın kendinde-kolektif olan politik sorunlara karşı kolektif özneleşme koşullarının yaratılmasını ifade ediyordu. Özne olarak bireyleşmek yerine tekil bir çokluk bloğu olarak yeğın bir özneleşme kipine kavuşmak, içinde birinci tekil şahısla konuşmanın anlamsızlaşacağı kolektif bir politik uzam yaratma kudretine erişmiş, kurucu bir öznelliğe işaret etmesi bakımında özne-gruplaşma kavramının öngördüğü köksapsal filizlenmeyle oldukça yakın bir politik perspektifi. Dolayısıyla kimliksizleşmek, kolektif olanaklara açılmak demektir.

Kimliksizleşmeye yönelik vurgu, Deleuze ve Foucault'nun çalışmalarında yakalanabilecek ortak bir temaydı. Foucault, “hiç kuşkusuz, benim gibi daha pek çok kişi, artık belirli bir yüzün sahibi olmamak için yazıyor” dediğinde Deleuze ve benzeri çağdaşlarına kendi tarzında selam gönderiyordu (2011c, s. 29). Foucault için bir kimlik dahilinde teşhis edilerek tanınmak “ahlak belgelerimizi” yöneten bir “medeni hal” ahlakıydı; yazmak söz konusu olduğunda bu kimlikçi ahlakın ötesine geçmek etik bir meseleydi (2011c, s. 29). Öte yandan Deleuze de “bir nesneye ve özellikle bir kumaşa parmaklarımın ucuyla dokunmak, benim için uzun tırnaklarımın korumasını gerektiren sinirsel bir acıdır” dediğinde benzer bir radikal kimliksizleşme *ethosuna* gönderme yapmaktaydı (2013b, s. 13). Her ikisi de “yazıları ardından silinmekten ve kendini ayırtedilemez hale getirmekten başka bir şey düşlememiş”ti (Zaoui, 2014, s.144). Bu bir oluş süreci olarak yazmak ve yaşamak anlamını taşıyordu. “Yazmak asla tamamlanmayan, her zaman oluş halinde olan ve her yaşanabilir ya da yaşanmış maddeyi aşan bir oluş meselesi”ydi (Deleuze, 2013c, s. 9). Kişi bir ereğe ulaşmak ya da biyografik bir anlatı sunmak için yazmıyordu. Tam aksine yazıyı akımlara özgü süreklilikler ve kesintilerle dolu bir içkinlik sahası olarak düşünmek ve onu asla bir başlangıç ve sonucun ikili kısılcına düşmeksizin yeğınleşmeye dayalı bir deneyime dönüştürmek esastı. Aslında burada söz konusu olan “Artaud, Beckett ve Blanchot'ya giden edebi modernliğe has *topos*'tu”; yani “gelmekte olan kitabın ardında yok olmak” arzusuydu (Zaoui, 2014, s. 145).

Zaoui'nin belirttiği gibi Deleuze ve Foucault'da ortak olan bir "yokoluş neşesi" söz konusuydu (2014, s. 145). Birinci tekil şahıs olarak bireyleşmek yerine "ben"le başlayan cümleler kurmanın keyfi iktidarından vazgeçerek yazının içkin sahasında kaybolmak, tanınmaz hale gelinceye dek yeğînleşmek; Deleuze ve Foucault'nun paylaştığı bir neşeydi. Yok oluşun eserlerinde mihenk taşı olan etik ilke olarak işlev gördüğünü söyleyebileceğimiz Deleuze ve Foucault ile felsefe yapmak, "bireyleşmemek", "anonimleşmek" gibi radikal süreçlere girmeyi öğrenmek" anlamına geliyordu (Zaoui, 2014, s. 146). Bu yok oluş stratejisinin, temelde dirimselci bir etiğin gereksindiği ölüm-deneyimlerine dair olduğu da söylenebilir. Bütüncül bir benlik olarak özne-nesne düalitesi dahilinde şeylere ilişkilere ve dünyaya uzamlar, erekler atamak yerine öznesiz bir bireyleşmeye kavuşmak amacıyla şeylere, ilişkilere ve dünyaya özgü perspektiflere içkin bir hale gelmek anlamında yok olmak, bir içkinlik düzleminin anonim sahasına yayılmayı mümkün kılan ölüm-deneyimlerine bağlıydı. Kimliği feshetmenin içkin varyantı olan ölüm-deneyimleri, anonim olan yaşamın kolektif gücüne erişmek için arzulanmaktaydı. Kişi, edimsel-molar bütünlüğünden kurtulmak suretiyle virtüel olanaklara özgü bir edimselleşme sürecinin herhangi bir birinci tekil şahsı imlemeyen, moleküler akışında kimliksizleşiyordu.

Deleuze, Foucault'nun bu ölümcülük temelli dirimselciliğe Xavier Bichat üzerine analizlerinde yaklaştığını belirtiyordu (2013b, s. 101). Bichat'ın patolojik anatomiye getirdiği devrim niteliğinde yenilik, Foucault'nun ilgisini çekiyordu. Bichat, modern patolojik anatominin temellerini atmıştı. Ancak Foucault'nun özellikle ilgisini çeken ölüm, hastalık ve yaşam arasında kurduğu mantıktı. Bichat, ölüme "zamanların durduğu ve geriye itildiği o mutlak ve imtiyazlı nokta" olmaktan çıkaracak şekilde yaklaşmış ve ölümü, bir yaşam belirtisi olarak gördüğü hastalıkların organlar arasındaki çoklu bağlantılarda peydahladığı kısmi ölümlerle birlikte düşünmeye başlamıştı (Foucault, 2002, s. 182 – 183). Böylelikle ölüm, yaşamın kronolojik istikameti olmaktan çıkarak yaşama içkin bir olguya dönüşmüştür. Deleuze'ün belirttiği gibi Foucault için Bichat'nın "büyük bir yazar" olmasının sebebi "kısmi ölümleri çoğullaştırarak, ölümü yaşamın eşkapsamlı gücü" haline getirmesinden kaynaklanıyordu (2013b, s. 101). Deleuze, Foucault'nun "*Kelimeler ve Şeyler*" eserinin sonunda "insanın, tıpkı denizin sınırında bir kum görüntüsü gibi kaybolacağından" bahsederek muştuladığı (Foucault, 2001, s. 539) "*İnsanın ölümü*"

temasında da aynı dirimselciliğin nüvelerinin bulunduğunu düşünür. *İnsanın ölümü*, Foucault'ya yönlendirilen eleştirilerde sıklıkla yanlış kavranmış bir tema olarak Nietzscheci *Tanrının ölümü* şerhiyle beraber ele alınması gereken bir temadır. Nietzsche'nin *Tanrının ölümü* fikri insanın kendini aşması ve üst-insana ulaşması için gerekli etik yeniden-değerlendirmenin itici gücü olan bir ontolojik boşluğun savlanmasıdır. Deleuze, Nietzsche'yi asıl ilgilendiren temanın *İnsanın ölümü* olduğunu belirtir (2013a, s. 150). Nietzsche'de "Tanrı'nın ölümünün insanın ortaya çıkışı değil, yok oluşu olduğunu" düşünen Foucault'yla hemfikirdir (2011d, s. 34). Çünkü Tanrının ölümünden sonra onun suretinde yaratılmış yahut mükemmelliğe dair fikri ondan almış (*cogito*) insanın da ayakta kalması mümkün değildir.

Klasik çağ, kendine çıkış noktası olarak sonsuzluğu (Tanrı) alırken XVII. yüzyıldan itibaren dışarının kuvvetleri (yaşam-emek-dil) yeni bir form oluşturarak insanı ortaya çıkarmış ve onun sonluluğunu temel haline getirmiştir (Deleuze, 2013a, s. 144-146). Klasik çağda sonsuzluğun (Tanrı) bir sınırlandırılması olarak bir sonuçtan ibaret olan sonluluk (İnsan) bir tarihsel kopuş sonucu başlangıç ilkesine dönüşmüştü. Sonluluğun ortaya çıkışı, Deleuze'ün belirttiği gibi Kant'ın Kopernik Devriminden yola çıkarak getirdiği formülasyonla yani "nesneden özneye zorunlu boyun eğme" fikrinin yasa koyucu insan anlayışına öncelik getirmesiyle birlikte mümkün olmuştu (2011, s. 86). Deleuze, Kant'la birlikte sonluluk ve sonsuzluk arasındaki ilişkinin ters yüz olduğunu "artık sonlu sonsuzun bir sınırlandırılması olmayacaktır - sonsuz sonlunun bir aşılması olacaktır" ifadelerinde özetliyordu (2010b, s. 156). Böylelikle felsefeye giren "kendini aşma" teması Deleuze için yeni etik ufku belirleyen tema olmuştur. Kendini aşmak hiç kuşkusuz Deleuze için kişisel-olmayan, anonim ve kolektif yaşama dair kudrete erişmek anlamını taşır. Dolayısıyla Deleuze için Foucault'nun *İnsanın ölümünü* ilan etmesi tıpkı Nietzsche'de olduğu gibi kendini aşma terimleriyle düşünülmesi gereken bir atılımın içkin sebebi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Foucault, etikle hemhal olduğu son dönem çalışmalarında nihai özneleşme düşüncesine ulaştığında tıpkı Nietzsche gibi yeni yaşamsal üslupların yaratılması adına felsefi bir *ethos* geliştirerek iktidar tarafından indirgendiği kimliğe direnen, olduğu şeyi reddederek kendini aşmaya dönük etik talimler gerçekleştiren bir özneliliğin tasvirine yönelecektir.

Deleuze'ün belirttiği üzere, Foucault için iktidar disiplinci paradigmanın ötesinde biyo-politikayı keşfettiğinde "yeni bir iktidar nesnesi olarak ortaya çıkan yaşamdır"

(2013a, s. 110). İktidar bu hamlesiyle bütün direniş odaklarını yaşam merkezine kaydırmış olur. “İktidar biyo-iktidara dönüştüğünde, direniş de yaşam iktidarına ... dönüşür” (Deleuze, 2013a, s. 111). Öyleyse yaşam, insanın iktidara direnme kapasitesini sarmalayan bir kendini aşma sürecinin nesnesine dönüşecektir. *İnsanın ölümü*, yaşamın lehine aşılması gereken sınırlara dair bir atılım olacaktır. “İnsanın kendisi insan için bir hapsedme biçimi” olduğuna göre bu ölüm, “yaşamı bizzat insanın içinde özgürleştirmek” anlamına gelecektir (Deleuze, 2013a, s. 110). Nietzsche’de üst-insanın ya da Foucault’da dışarının kuvveti olarak direniş fikrinin bundan farklı bir anlamı yoktur. Dolayısıyla “bütünüyle hazır bir söylemin dediğinin aksine, direnmek için insanı ileri sürmeye gerek yoktur” (Deleuze, 2013a, s. 110). Çünkü insan, iktidarın yaşamı belirli sınırlandırmalar dahilinde biçimlendirdiği edimsel-molar bir formdan başka bir şey değildir. Buna karşı düşünmek, formsuz ve katmansız olana dair olanakları yaşam lehine insanın içinde özgür bırakmak yani bedeni dışarının nüfuzuna açık tutmak olacaktır. Deleuze, Spinoza’ya gönderme yaparak dışarının kuvveti olarak yaşama ulaşmış direnen “insanın ne yapabileceğini bilmek imkansızdır” diyecektir (2013a, s. 111).

Deleuze için, Foucault gibi dalgaların etkisiyle silinen bir insan çehresi hayal etmek, temelde bir sınırlandırmayı ifade eden insan kategorisinin zapturaptından kurtulmuş yaratıcı, olumlayıcı ve sonsuz bir yaşamın olanaklarına açılmak anlamına gelir. Burada söz konusu olan, ereksel değil, sürece yayılan bir siliniş deneyimi olarak ölüm fikridir. Ölümü bir deneyim olarak kavramak, ölüm ve yaşam ya da delilik ve akıllılık arasındaki ince çizgide mümkün olan yok oluş sürecini anlamak için zaruridir. Çünkü dışarının kuvvetleri bedene nüfuz ederken her türden pragmatik ölçüyü de alaşağı ederek yok oluş deneyimini ölüm-oluşla karıştırılmaması gereken ölüm çizgilerine indirgeyebilir. Van Gogh ve Artaud’nun başına gelmiş olan şey budur. Dolayısıyla bilhassa Deleuze ve Guattari’nin dirimselciliğinin “düşünceler ve şeyler arasında uzanan kaosta, dalgalar halinde yayılan, yoğun ve tahammül edilemez, yaşanılmaz bir yaşamla mücadele” ettiği unutulmamalıdır (Goodchild, 2005, s. 322). Ancak onların bu mücadelesi, yaşama karşı değil, bu tahammül edilemez derecede yüksek yeğlinliğe sahip yaşamı duyumsanabilir kılmak içindir. Foucault’da olduğu gibi konu, dışarı ile içeri arasındaki bir tercih değil; dışarının bir içeri oluşturmak üzere yaptığı kıvrım ya da Deleuze ve Guattari için geçerli olduğu şekliyle ölüm yerine bir ölüm-oluş yani bir deneyim olarak yok-oluştur. Kaosu

duyumsanabilir kılarak kıvrım teşkil eden süreçler, yalnızca beden molar biçimlenişini belirten kimliklerin çözülmeye bırakıldığı ölüm-oluşlar ya da yok oluş deneyimleriyle mümkündür. Deleuze, kuvvetlerin “denizdeki şarap damlası ya da demirdeki ateş gibi” birbirine karıştığı, ayırt edilemez olduğu ve anonimleştiği bir dünyadan bahsetmektedir (2015, s. 21). Böyle bir yok oluşu deneyimleyebilmek yalnızca karşılaşmadan karşılaşmaya molar biçimlenişini bozan bedende gerçekleşen ölüm-oluşları göğüslemek ve silinen insan çehresinin yerine dışarının moleküler olanaklarının estetikleştirilmesini ikame etmekten geçer. Dolayısıyla Philip Goodchild’in söylediği gibi bir Deleuze’cünün dünyada “çoktan ölmüş gibi” yaşadığı söylenebilir (2005, s. 322). Çünkü kolektif olanakları yaratıcı biçimlere tercüme etmek ya da yaşamın anonim kuvvetlerinden birine dönüşmek yalnızca “ben” deme iktidarını terk etmekle, öznesiz bir tekilliğe ya da kişisel-olmayanın kudretine erişmekle mümkün olur. Öyleyse Deleuze ve Guattari’nin öngördüğü oluş temelli ilişkiye dair fiil, “ölünür” olacaktır. Ölünmektedir; çünkü yaşama diriltici bir uyanış zerk etmek, kimliksizleşmek anlamında yersizyurtsuzlaşmayı sağlayan şiddetli bir karşılaşmayla söz konusu olur. Bu noktada etik ilişkinin bir yüz yüzelik dahilinde birbirini tanımak sonucunda tesis edilecek bir saygı değil; karşılaşmayla mümkün olan bir oluşla birbirinin bedeninde algılanamaz ve ayırt edilemez olmak olduğu belirtilmelidir.

İmdi, kimliksizleşmeye dair etik-politik tavrı en uç noktaya götüren Deleuze ve Guattari’nin yüz kavramı çerçevesinde gerçekleştirdiği bir dizi teorik açılıma değinmek faydalı olacaktır. Deleuze ve Guattari için yüz, bedenin, toplumun ve politikanın pek çok farklı düzeyini beraberce kapsayan ve kolektif etkilerin dışı vurumu olan özneleştirici ve anlamlandırıcı bir semiyotik merkez işlevi görür. Var olan bütün yüzler, anlamlandırma ve özneleştirmeyi bir çark gibi birleştiren “soyut yüz oluş makinesi”nin (*la machine abstraite de visag  t  *) üretimidir (2005, s. 168). “Soyut makine yüz oluş üretmektedir” (2005, s. 170). Yüz, anlamlandıran ve özneleştirici etkileri bireye endeksleyerek bedenin yeğın yayılımını sabitleyen ve biçimlendiren bir iktidar etkisidir. Yani yüz verili bir suret değildir. “Bir çocuk, kadın, anne, adam, baba, patron, öğretmen, polis memuru genel bir dili değil, ancak anlamlandırıcı karakteristikleri spesifik yüz oluş karakteristiklerine endekslenmiş bir dili konuşurlar” (Deleuze and Guattari, 2005, s. 167-168). Bu, her bir yüzün toplumsal ilişkilerin var ettiği mikropolitik bağlamların soyut makinesi olmaksızın

anlamlandırılmaz kalacağını sarıh bir şekilde ortaya koyar. Öyleyse yüz anlamlandırıcı gösteren etkilerini özneleştirici kuvvet etkilerine tercüme eden yahut tam tersini gerçekleştirerek yine somut etkilerde bulunan bir toplumsal üretimdir. Deleuze ve Guattari'nin belirttiği gibi anlamlandırma asla bir beyaz duvardan, özneleştirme ise asla bir kara delikten bağımsız düşünülemez (2005, s. 167). Yüz, ikilinin ifadesiyle özel bir “beyaz duvar/kara delik sistemi” oluşturur. Deleuze bu özgün kavramsallaştırmanın Guattari'yle birlikte gerçekleştirdikleri teorik mesaide nasıl oluştuğunu şu ifadelerle başvurarak anlatır:

Felix kara delikler (Trous noirs) üzerinde çalışıyordu; bu astronomi kuramı onu çılgına çeviriyordu. Kara delikler sizi kapan ve çıkmanızı önleyenlerdir. Bir kara delikten nasıl çıkılır? Bir kara deliğin dibinden nasıl yayın yapılır? diye kendi kendine sormaktaydı Felix. Ben daha çok bembeyaz bir duvar üzerinde çalışmaktaydım: beyaz bir duvar nedir, bir ekran, bir duvar nasıl törpülenir ve başka bir kaçış çizgisine nasıl geçilebilir? Bu iki kavramı birleştirmedik, bir baktık ki biri diğerine doğru yol almaktaydı, ama tastamamma ne biri ne de öbürü olan başka bir şey üretime girmekteydi. Çünkü beyaz bir duvar üstündeki kara delikler belirgince bir yüzü, geniş yüzü, beyaz yanaklı ve kara gözlerden oluşan bir yüzü oluşturmaktaydılar. (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 34)

Beyaz duvarın, gösteren duvarının başka türlü bir ifadesi olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Deleuze ve Guattari, anlamlandırma tarafından bir yüze özgü sabitlemiş hatları oluşturacak şekilde bu duvara “iğnelendiğimizi” belirtir (2005, s. 181). Öte yandan özneleştirici etkileri karşılayan kara delikler ise “içine tıklandığımız” bir delikler çokluğuna gönderme yapar (Deleuze and Guattari, 2005, s. 181). Yüz, kişiyi bir kimliğe sahip olduğuna yani kendinde saklı gizli ve özsel bir anlamın billurlaşması olduğuna inandırır. Zaoui'nin belirttiği gibi kişi, “yüz aracılığıyla kendinden daha derin bir anlamın onda ikamet ettiğini keşfe davet edilir ve bizzat kendi yüzünün “ardında” ne olduğunu sorgulamaksızın aynada kendini tanıyamaz” (2014, s. 155). Yüz, bizi bir anlamlandırmaya iğneleyerek kimlikler dahilinde sabitleyen toplumsal etkinin ve iktidarın bedene atfettiği bireyselleşme biçiminin kendisidir. Öte yandan kendinde saklı bir gizin keşfine yönelerek sürekli olarak bu özle özdeşleşme çabasına giren bir öznellik bize kara delikler oluşturacak şekilde yüze özgü oyukları oluşturan hareketi de verir. Gözler, burun ve ağız her biri özsel bir kimliğe ulaşma arzusuyla hareket eden ve sürekli derine kazan bir öznelğin dikey özdeşleşme süreçleri sonunda oluşan kara deliklerdir. Toplumsal sözcelem düzenlemelerinin ihtiyaç duyduğu sözce öznesini (ben) oluşturan bir kişiselleştirme

politikasının merkezinde yüz oluş yatar. Örneğin “yeni doğmuş bir bebeğin öznelere arasındaki ilk ilişkileri ... göz-burun-ağız” üçlüsüne bağlıdır (Guattari, 2013, s. 249). Bugün yüz tanıma programlarının da merkezinde yatan simetri endeksi göz-burun-ağız üçlüsüne sabittir. Beyaz duvara iğnelenmiş mikro-akışların üstüne merkezlenen toplumsal yüz oluş, göz-burun-ağız arasındaki farklı kompozisyonlarla kara delik sistemine geçerlilik kazandırır. Buradaki kara delik vurgusu, soyut yüz oluş makinesinin somut yüzlerde geçerlilik kazandırdığı kompozisyonların yüz yüzelik halinde gerçekleşen toplumsal ilişkilerde kuvvetleri ve duyguları yutmak üzere kendi merkezine çeken ve böylelikle bedenlerde özneleştirici etkiler bırakan yapısına dairdir. “Yüz, özneleştirmenin içinden geçmek için ihtiyaç duyduğu deliği kazar; özneliliğin kara deliğini inşa eder” (Deleuze and Guattari, 2005, s. 168). Toplumsal hiyerarşilerin öngördüğü ilişkiler yüz oluşun tüm etkilerini gösterir. Patrondan işçiye, babadan çocuğa, öğretmenden öğrenciye yönelen onaylayıcı olmayan buruşuk bir yüz ifadesi, kara delik işlevine geçerlilik kazandırarak toplumsal kimliklerin mikropolitik dağılımını yeniden-üretir. “Fazla belirgin bir gülümseme” norm ötesine geçildiğinde ise “delice bir yüz buruşturma ya da küstah bir alaycılık halini alacaktır” (Guattari, 2013, s. 252). Öte yandan bedenler yüzün üst-kodlayıcı etkisine bağlı kaldığı müddetçe bir oluş ilişkisinin tesis edilmesi ya da egemen anlamlandırma biçimlerinin ötesinde bir dirimsel ilişkinin inşası da imkansız olacaktır. Yüz, oluşa yasak getiren kimliklendirme mekanizmalarının ikonik bir temsilini ve Batılı paranoyak öznenin prototipini sunar. Öyle ki yüzün ifade ettiği sınırlandırmadan hiçbir şey kaçamaz. Duvara iğnelenmek ve kara deliğe çekilmek neredeyse kaçınılmazdır. “Yüz oluş, içeriklerin egemen anlamlandırmalara daimi gönderilmesinin zorunluluğuyla ifade bulan semiyotik bir yeniden kapanmanın mikro-politikasından başka bir şey değildir” (Guattari, 2013, s. 242). Bütün potansiyel kaçış çizgileri, virtüele özgü olanaklar ve arzu akımları soyut makinenin yüz oluşu tarafından merkezi kara delik oluşumlarına (hapishane, okul, aile, kimliksel aidiyet cemaatleri, fallokratik oluşumlar, gerontokrasi, bir suçluluk ve kaygı oluşturacak ahlaki eğilimler, din) gönderilmek suretiyle imkansızlaştırılır. Her türden yersizyurtsuzlaşmaya özgü yeğinleşmeyi soğuran ve yeniden-yerliyurtlulaştırır yüz, “gösterenin üstünden sektirmek için ihtiyaç duyduğu duvarı inşa eder; gösteren duvarını, çerçeveyi ya da ekranı inşa eder” (Deleuze and Guattari, 2005, s. 168).

Beden ona dayatılan organizasyonların dışında ele alındığında yalnızca yağlıklarından oluşur. Onun bir yüze ihtiyacı yoktur. Yüz, bedenın moleküler akışını konturlarla kapatan ağaç-biçimli molar örgütlenmenin dışı vurumudur. “Kafa bedene dahildir, fakat yüz değil. Yüz, yalnızca kafa bedenın bir parçası olmaya son verdiğinde, beden tarafından kodlanmayı kestiğinde, çok-boyutlu ve çok-sesli cisimleşmesini durdurduğunda – kafayı içeren beden kod çözümüne uğrayıp Yüz olarak adlandıracağımız şey tarafından *üstkodlandığında* üretilir” (Deleuze and Guattari, 2005, s. 170). Kafa yağlıklı bir mikrolojiye sahiptir. Ancak kafayı bedenın yağlıklı akışından yersizyurtsuzlaştırmak suretiyle yüz oluş makinesinin anlamlandırma ve özneleştirme odaklarına sabitleyen yüz, ağaç-biçimli bir beden oluşturur. Halbuki beden, içkinliğin tüm virtüel olanaklarına açık olması itibariyle bir köksap çatma kudretine sahiptir. Beden, içkin olanakların yatay serimlenmesi olan bir yayladır. Başka bir deyişle bedene ait olan “kafada ot bulunur ve ağaç bulunmaz” (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 63). Ancak bedenın moleküler kudretinden koparılarak bir molar organizasyona boyun eğdiği, kafanın yüz tarafından üst-kodlanmak üzere bedenden yersizyurtsuzlaştığı ya da organların bir organizmaya özgü eklemlemeleri izlediği yerde geçerli olmaya başlayan özdeşleşme biçimleri, soyut yüz oluş makinesinin oluşturduğu somut yüzlerdir. Yüz, hiç kuşkusuz kimliksel bir simülasyondur. Kimlik, kendini yabancıya yönelik haset ve şiddet şeklinde mümkün kılan bir aidiyet mekanizması olarak karşımıza çıkar. Öyleyse yüzün, her zaman için tabi-gruplaşmaya özgü bir paranoyak öz-yatırımın ifadesinden başka bir şey olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü etik ilişkiyi mümkün kılan bir özne-gruplaşma dinamiğine kül suyu döken paranoyak kimlik yatırımları kendini somut yüzlerde gösterir. Kafalar yağlıklı bir geçirgenlik dahilinde transversal bir kudretle buluşurken yüz, transversal ilişkiye tezat oluşturur. Yüze bağlı kaldığımız müddetçe karşılaşmalar, yeni olanakların temaşa edildiği bir dostluk olarak ayırt edilemezlik arzusu olmaktan çıkar ve tanıma-tanınma süreçlerine radikal uçta ise şiddet ilişkilerine dönüşür. Çünkü “daima baskın anlatımların beyaz duvarlarına iğnelenmiş” ve “her şeyden daha kıymetli benliğimizin kara deliğine saplanmış kalmışız”dır (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 70). Soyut yüz oluş makinesi, kendi bileşenleriyle anlamlandırma ve özneleştirmeyi üst üste raptiyelediği yüzün topolojisi boyunca özneliği bir egonun sabit ifadesine kavuşmakla aldatmakta ve moleküler etkileşimin kendinden sekmesini sağlayacak bir duvar olarak yüze geçerlilik kazandırmaktadır.

Deleuze ve Guattari “yüz ne korkunçluk” diyecektir (2005, s. 190). Çünkü Deleuze ve Guattari’ye özgü yeğinliğe dayalı akışkan bir estetiğin anti-tezi yüzün molar organizasyonunun kendisidir. İkili “bir tik nedir?” diye sorar (2005, s. 188). Cevapları “kesinlikle kaçmaya kalkışan bir yüz oluş karakteristiğiyle yüzün egemen organizasyonu arasında durmaksızın tekrar eden bir savaş” olduğu yönündedir (2005, s. 188). Yüz, üst-kodladığı bedenin kafasında bulunan jest ve mimiklere özgü bir mikropolitigi bastıran, onun kaçış olanaklarını bir egemen yüz oluşun sabit anlamlandırmaları, kırıksıklıkları ve yüz hatlarıyla yeniden-yerliyurtlulaştırılan bir organizasyondur. Onun tüm akışları üst-kodlayan bir yargının bedende bıraktığı damga olduğu söylenebilir. Toplumsal özneler, iktidarın egemen yüz oluşuna yakınlığı ve uzaklığına göre tanışmakta ve birbirleri hakkında yargıda bulunmaktadır. “Toplumlarımız yüz yaratmak ihtiyacındadırlar” (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 70). Çünkü yüz, toplumsal normların nirengi noktası olarak hizmet eder. “Ortalama yüz oluş normalliğın sinyal yanması gibi işlev görür” (Guattari, 2013, s. 252). Hatta “egemen yüz oluşun taşıdığı yasayı bilmediğini kimse iddia edemez” çünkü “bütün yüzler bir norma göre yargılanacak, değer görecek ya da değersizleştirilecek”tir (Guattari, 2013, s. 253). Normun ifade ettiği ortalamaya dair bir yüz oluş, bütün toplumsal ilişkilerin mikrolojik sahasına kendini yansıtır. Kara delik etkileriyle bedenden bedene bulaşır ve bütün toplumsal sahaya yayılır. Anlamlandırmanın üst-kodlaması, kara delik etkilerinin analogik yayılımıyla eklemlenir ve ayırt edilemez olur. Toplum yeğniliklerin ve arzu akımlarının çok-boyutlu ve çok-anlamalı akışını kara delik etkileriyle soğurmak suretiyle onları iktidarın yüz oluşunun sabit anlamlandırma çizgilerine iğneler. Çünkü yalnızca “gösteren iktidar başını sallarsa anlamlandırma vardır; hayır der, kaşlarını çatarsa, anlamsızlık vardır” (Guattari, 2013, s. 255). Egemen yüz oluş içselleştirilmiş ve üst-ben haline gelmiş bir normun ifadesi olur. Öyle ki fazlasıyla kavruk bir ten bize aşağı olarak nitelendirilmiş ırkları, bozuk bir gramer hor görülecek bir cehaleti, farklı bir lehçe taşralılığı, erkeksi bulunmayan bir beden dili ve ince bir ses tonu fallokratik iktidarın onaylamayacağı bir kadınsılığı anıştırır. Normlar “yüzün üzerinde açıkça kendini göstermelidir” aksi takdirde egemen yüz oluş kendini tehdit altında hisseder (Guattari, 2013, s. 251). İkilinin ifadesiyle “yüz” tartışmaya mahal bırakmaz şekilde “politikadır” (2005, s. 181). Bir yüz oluşturmak, toplumsallaşmış bir bireye dönüşmek için dayatılan yazılı olmayan bir emir gibidir. Katılımcı demokrasi söyleminin ya da giderek belirleyici olmaya başlayan sosyal medya aygıtının

günümüzdeki işlevi herkesin kendi yüzünü yaratmasına yöneliktir. *Twitter*, *Facebook* ya da *Instagram* gibi sosyal medya aygıtlarının dayattığı *lifestyle* piyasası özneliği *self-made* yüzlere sahip olmaya zorlar. *Selfie* olgusu yalnızca Deleuze ve Guattari'nin yüz nosyonuyla eleştirel analitik bağlamını yakalayabilir. Bu durum aynı zamanda sözün Foucaultcu anlamında kendilik teknolojilerindeki dönüşümü de gözler önüne sermektedir. Yüzyılımız sosyal medyayı keşfederek, *high-tech* bir itiraf teknolojisi geliştirmiştir. Bugün “nerede olduğumuzu” ne hissedip, ne düşündüğümüzü her an “herkese ifşa eden teknolojilerle” birlikte “yaşamımız da denetim altındadır” (Akay, 2016, s. 26). *Panopticon*, biçim değiştirerek teşhir ve *stalk* özgürlüğüne dönüşmüştür. *Facebook* duvarı, “bizim kimliğimizi veren ve kendimizi bize tanıtan nesnel belirlenmelerin hepsinin yazıldığı” beyaz duvardır (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 70). Düşünsel veya duygusal bütün kırılmalarımızı ve özelliklerimizi pazarladığımız *lifestyle* piyasası olduğunu söyleyebileceğimiz sosyal medya platformları yeni bir yüz oluş makinesidir. *Facebook* zaman tüneli, “kendi bilincimizle, duygularımızla, ihtiraslarımızla, çok bilinen o küçük sınırlarımızla ve onları etrafa tanıtmaya çalışan isteklerimizle kendi kendimizi yerleştirdiğimiz” kara deliklerden birisidir (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 70). Toplumların tahammül edemediği yegane şey bir yüz oluşturmamaktır. Öyle ki bir sosyal medya aygıtında yerliyuurtlulaşmamış biri her zaman şaşkınlık yaratır. Bugün anketler, tercihlere ya da sorulara dair bir fikir sahibi olmayanları bile “kararsızlar” kategorisi ya da işaretlenmeyi bekleyen “bilmiyorum” kutucuğuyla bir yüz oluşa dahil etmektedir.

Deleuze ve Guattari, tüm köksapsal filizlenmelere ket vuran kara delik etkilerine ya da her türden semiyotik farklılaşmayı sabit anlamlandırmalara iğneleyen beyaz duvara karşı sanat gibi icra edilecek bir politikadan bahsetmektedirler. Çünkü “yüzü ve yüz oluşu sökmek” sadece “algılanamaz-oluşla, gizli-oluşla, hayvanlığa ya da kafaya dönerek değil, fakat oldukça ruhani ve özel hayvan-oluşlar, tuhaf gerçek oluşlarla” mümkün olabilir (Deleuze and Guattari, 2005, s. 171). Yani yüzü sökme sürecinde söz konusu olan bir maniheist öze dönüş hareketine benzer şekilde kafaya ya da hayvani olarak sınıflandırılan içgüdüsel bir doğaya dönmek değildir. Tam aksine yüzün alaşağı ettiği jest ve mimiklerin mikropolitikasına yeniden bir kaçış gediği açacak şekilde içkin olanakların yaratıcı bir pratiğine kavuşmak söz konusudur. Yüzü oluşturan sabit kompozisyonu bozmak, bedeni yeğinleştirmek demektir. Bu sebepten yüzü sökmek, karşılaşmalara açılmak ve bu karşılaşmaları

değerlendirmek üzerine kurulu etik-estetik bir politika olarak kavranmalıdır. Yüzle kodlanmış bir beden karşılaşmalara kapalı bir bedendir. Yüz, arzu akımlarının farklandırıcı etkisine karşı bir bariyer işlevi görür. Deleuze için “ne kadar uzağa gidersek gidelim, yüzden kopmadığımız sürece hakiki bir algıya köstek olan tüm özdeşleşme ve yorumlama oyunlarından kaçamayız” (Zaoui, 2014, s. 157). Hakiki bir algıya ulaşmak yalnızca algılanamaz-oluşla yüzü sökmekten geçer. Deleuze ve Guattari için “yüzü sökmek, gösterenin duvarını yarmakla ve kara delikten kurtulmuş öznellikte aynı” şeydir (2005, s. 188). İkili şizoanalizin programı ve sloganını şöyle özetler: “Kara delikleriniz ve beyaz duvarlarınızı bulun, onları tanıyın, yüzlerinizi tanıyın; bu onları sökmenizin ve bir kaçış çizgisi çizmenizin yegane yoludur” (2005, s. 188). Bu nokta, Deleuze ve Guattari’nin teorik çalışmasındaki bütünlüğü yakalamak adına önemlidir. İkilinin bütün çalışmaları kimliğe karşı sürdürülen politik bir kavga olarak okunabilir.

Bir kara deliğin içinden nasıl yayın yapılabileceğini soran Guattari’nin kaygısı kimliklerin nasıl yersizyurtsuzlaştırılabileceğine yöneliktir. Foucault’nun da olduğumuz şeyi reddetmekten bahsettiğinde aynı etik hedefi gündeme taşıdığını söylemek mümkündür. Ancak etik hedefi, yeni öznellik biçimlerinin yaratılmasına dönük bir estetik hedefle birleştirmek bir diğer ortaklıklardır. Kendini, tanıma ve tanınma oyununun pençesinden kurtarmış bir öznellik fikri üstüne kurulu kolektif, öznesiz bir bireyleşme süreci kuşkusuz yeğin bedenin diğer bedenlerle kişisel olmayan dirimsel bir bağ oluşturduğu yeni bileşimlere dair estetik bir politikadır. Kimlik, “bizi gösteren ve konuşuran bir iktidar tarafından bir iktidar mercii tarafından yakalanmak” anlamını taşır (Deleuze, 2013, s. 118). Kimliksizleşme ise her daim beklenildiği yerde olmamak ve yüzü tanınmaz oluncaya dek yeğincelemekten geçer. “Yalnızca, kendini (iyi bir) yüz olarak sunmak zorunluluğundan kurtulmuş bir yaşam, tanı(n)ma oyununu (kendini şeylerde tanımak veya başkalarına tanıttırmak) bertaraf edebilir” (Zaoui, 2014, s. 158). Deleuze’ün belirttiği gibi “Foucault’nun tanınmış olmaya katlanamadığı anlar olmuştur” (2013b, s. 118). Çünkü tanınmak, soyut bir yüz oluşun dayattığı somut yüzler tarafından tekrar kapılmak, egemen anlamlandırmalara boyun eğmek ve bir kara delik tarafından yutulmak demektir. Buna karşı gerek Foucault gerekse Deleuze ve Guattari, tekil bir özneleşme sürecinin gerektirdiği yaratıcılığı kendi yaşamlarında mümkün kılma gayretiyle yazmıştır. Etik, her birinin çalışmasında bireyleşme

süreçlerine dair aşkın ahlaki yargılardan bağımsız içkin ölçütlere bağlı esnek bir ilke olarak estetiği kucaklar. Burada önemli olan kişinin herhangi bir birinci tekil şahsa gönderme yapmayacak şekilde kendine özgü bir tarz yaratmasıdır. Guattari bunu Deleuze'ün ifadesiyle “bir çöl” gibi “yalnız” olmasına rağmen “bir kavim adamı” olmaya başarabilen, noktadan noktaya yersizyurtsuzlaşma çizgileri çekebilen bir süratle gerçekleştirir (Deleuze ve Parnet, 1990, s. 33). Deleuze ise Guattari'nin aksine hareket etmeden olduğu yerde, kımıldamaksızın seyahat etmesini sağlayan oluşlar üstüne kurulu bir yaşam tarzı geliştirmiştir. Öte yandan Foucault da teorik çalışmalarını ekollere indirgeyen veya politik duruşunu mevcut politik kimliklere bağlayan her türden yorumlama ve özdeşleştirme çabasını boşa çıkarırcasına eserden esere değişen, eşi benzeri olmayan bir tarz yaratarak kimiksizleşme sürecinin bir başka örneği olmuştur. Üçünün de yaşamı, teorik maceralarından ayrı tutulamaz. Çalışmalarının günümüzde geçerli olduğunu söyleyebileceğimiz Parti bürokrasisinden bağımsız yeni bir sol damarın merkezi haline gelmesi bu sebepten şaşırtıcı değildir. Çünkü ayrışan tarzlarıyla da olsa ortaklaştıkları nokta bir yaşam biçimi olarak devrim fikridir.

4.3 Yeni Bir Devrimci Tahayyülün Esasları Üstüne: Bir Yaşam Biçimi Olarak Devrim

Bir dizi tartışmanın içinden geçerek ulaştığımız bu noktada yeni bir devrimci tahayyülün esaslarını serimlemek, Foucault ile Deleuze ve Guattari'nin eserlerinden çıkarılacak etik-estetik bir politikanın pragmatik tarzına uygun olacaktır. Ancak bu yeni politik tahayyüle özgü teorik angajmanların her şeyi açıklamak gibi bir hedefi bulunan evrenselleştirilmiş temsil sistemlerine gönderme yapmadığı unutulmamalıdır. Teorinin, pratiğin içinden geçtiği tekil durumlara karşı geliştirilen bir alet edevat kutusu ve bir kavramsal repertuar olarak kavrandığı mikropolitika fikri, ereksel olan bir devrimci programatikle alakasız bir şekilde şimdinin devrimci pragmatğine bel bağlar. Başkaldırmak için herhangi bir çıkara ya da uzun vadeli bir programatiğe ihtiyaç duymayan mikropolitik özneleşme koşulları, her şeyden önce antistratejik bir etik tutarlılık gerektirmektedir. Çünkü mücadele ettiği iktidar oluşumlarına herhangi bir Parti programını izlemeksizin dolaysızca bağlanan bir özneleşme çizgisi çekmek, mevcut sorunlara dair açmazları yeni kolektif olanaklara tercüme edebilecek şekilde kendi kendini konumlandırabilme kudretine ihtiyaç duyar. Kendi kendini konumlandırabilmek, iktidarın mikrofiziğinde bir yarık

oluşturacak şekilde diyagrama kayıtlı dışarının olanaklarını edimselleştirmekten ve böylelikle toplumsal ilişkilere dair farklı bir mikropolitik bağlam oluşturmaktan geçer. Kişinin hiçbir politik aracıya ya da temsil organizasyonuna (sendika, parti, vb.) başvurmaksızın kendini politik bir özne olarak öne sürmesi ve konumlandırması bir kopuş (etik) ve inşa (estetik) süreci ile söz konusu olmaya başlayan varoluşsal olumlama devresine bağlıdır. “Deleuze’ün Foucaultcu özneleşmeyi dikkate alarak doğru şekilde ifade ettiği gibi, ... kendini-konumlandırma gücü, bizzat kendini duygulandırma gücü, kendini etkileyen bir öznelilik açığa çıkarır” (Lazzarato, 2015, s. 250 – 251). Yani politik bir kudret sergileyebilmek için bir hakikati bedende tutarlı kılmaya yönelmiş Foucaultcu kendilik pratiği, kendini olumlamak suretiyle oto-poietik bir özneleşme çizgisi çekmekle aynı şeydir. Kendini iktidar ilişkileri dahilinde yaratıcı ve kurucu bir politik bağlam içinde konumlandırmak, kendilik üzerine sürekli bir dönüşlülük ilkesinin takip edilmesini sağlayan etik bir kaygının imkan tanıdığı bir kıvrım olarak varoluşsal olumlama değildir. Lazzarato’nun belirttiği gibi “varoluşsal olumlama daireseldir; daima kendine geri döner, varoluşu yoğunlaştırır ve ona tutarlılık kazandırır” (2015, . 226). Ancak merkez etrafında yoğunlaşmış bu dairesel olumlamanın hızı aynı zamanda olumlamanın merkez-kaç halinde diğer bedenlere de sıçramasını da sağlar. Çizgiselleşmiş bu beden, semiyotik bir kapanma ihtimalini fesheden transversalitesiyle kendini diğer bedenlere açmış yani yeğinleşerek moleküler saçılmaya ulaşmış, kolektifleşmiş bir bedendir. Çünkü kendi kendini konumlandırmak üzere varoluşsal olumlama devresini hızlandıran bir öznelilik, tabii olduğu toplumsal yeryurtlara merkez-kaç uygulayacak şekilde dışarının olanaklarını içeriye bükmüş, yani mikrofizikte kurucu bir yarılma potansiyeli taşıyan, toplumsal sahayı yersizyurtsuzlaştıracak bir hareketin (moleküler devrim) de ilk kıvılcımını yaratmış olur. Dolayısıyla Guattari’nin belirttiği üzere “mikro-politik bir pragmatik’in sloganı” mevcut hoş görülemez iktidar ilişkileri dahilindeki şimdinin sürdürülemezliğine ivedi bir yanıt verecek “do it” sloganı olabilir (2013, s. 231). Eylem, edimselleşmesine dek fallokratik, gerontokratik, kapitalistik vb. tabiyet biçimlerinin boyunduruğu altında olan libidinal kuvvetleri yeni ve yatay ilişkilere tercüme ettiği oranda dışarıyı içeri bükmüş yani yeni bir virtüel-edimsel devresi kurmuştur. Dolayısıyla eylemden kolektif özneliliğin bilinçdışı üretimi olarak bahsetmek gerekir. Özneliliğin bilinçdışı üretimi, mevcut politik sorunlara dair ilişkileri farklılaştıran bir diyagramatik düzenleme üretmesi bakımından “kitlelere ders verme iddiasında bulunan grup ve liderlerden” müteşekkil herhangi bir bilinç

taşıma politikasından “fazla bir şey beklemeden çağdaş toplumsal sorunlara fiili cevaplar getirebilecek şeydir” (Guattari, 2013, s. 148). Çünkü mikropolitika karşı çıktığı iktidar oluşumlarının belirlediği toplumsal ilişkilerin alternatifini ereksel bir programatiğin aksine şimdi içinde pragmatikleştirir. Başka-oluşa dair olanakları gündeme getirir ve kolektif özneleşme koşulları için onları varoluşsallaşmalar yoluyla estetikleştirir.

Foucault, “*Anti-Ödipus’a Önsöz*”de “iktidara âşık olmayın” dediğinde gelişmekte olan yeni bir devrimci tahayyülün şiar edineceği etik ilkeyi özetlemiş olur (2011b, s. 57). Mevcut iktidar ilişkilerinin tamamını tek bir merkez olarak devlet kökenine atfeden analizler, devrimci eylemi de bu stratejik konumun ilhak edilişi olarak kodlar. Öte yandan örgütlenme modeli de söz konusu iktidar analitiğine paralel olarak devlet-biçimli bir hiyerarşiyi ve bürokrasiyi öngörür. İktidarı ele geçirilecek ayrıcalıklı bir konuma indirgeyen ya da onu sahip olunacak bir töz olarak kavrayan her türden politik felsefe, merkezi önem atfettiği organizasyon ya da kurumla özetle genellikle devletle aynamsı bir ilişkiye girmeye başlar. Parti modelini merkeze alan örgütlenme biçimleri politik özneleşme süreçlerini, oldukça burjuva olduğunu ifade edebileceğimiz bir ahlakın izleğini takip ederek sözleşmecî bir modele (üyelik) indirger. Elbette bu örgütlenme modeli, toplumsal çelişkiler ve sorunlara bir önem sırası atfeden ve onlar arasında teorik düzeyde öncelik ve sonralık ilişkileri kuran bir perspektiften maluldür. Ortodoks Marksizmde karşımıza çıktığı şekliyle sınıf savaşının birincilliği tüm diğer toplumsal çelişkilerin konjonktürel epifenomenler olarak ele alınmasına neden olur. Çünkü sınıf çelişkisinin bütün toplumsal saha üzerinde aşkın bir belirleyiciliğe sahip olduğu varsayılır. “Doktrin düzeyinde çelişkileri hiyerarşikleştirme teşebbüsleri, daima, arzu mücadelelerinin sınıflar mücadelesinin “ciddi şeyleri”ne, yani, son tahlilde, “temsil edici” majör durumlara tabi kılınmasına yönelik bir mikro-politika içerir” (Guattari, 2013, s. 145). Dolayısıyla devrim fikri, burjuvazinin üretim araçlarının temellükü üzerinden kurduğu sınıf tahakkümünün bir aygıtı olarak karşımıza çıktığı düşünülen devletin ele geçirilerek bir başka sınıfın çıkarları temelinde yeniden-kodlanmasına indirgenir. Tüm diğer toplumsal sorunlar deterministik bir yorumu takip ederek sınıf çelişkisine indirgendiği için devlet iktidarını ele geçirmenin ve yeniden-kodlamanın uzun vadede tüm diğer sorunlara çözüm getireceği varsayılmaktadır. Ancak Foucault’yu takip ederek iktidarı kendi yataylığında, determinist olmayan bir tarzda anladığımız

zaman çelişkilerin birbirine üstünlüğünden çok çelişkilerin karşılıklı etkileşiminin mevcut iktidarın yüz oluşunu oluşturduğunu görürüz. Foucault'nun belirttiği gibi “iktidar ilişkilerinin yayılma yoluyla çıktıkları tek bir odak yoktur; fakat, toplumsal bir sınıfın bir diğeri üzerindeki, bir grubun bir diğeri üzerindeki tahakkümünü bütün olarak olanaklı kılan iktidar ilişkilerinin iç içe geçmesi söz konusudur” (2007, s. 162). Toplum, her an, her yerde sürmekte olan herkesin herkesle savaşının yani sayısız çelişkinin birbiriyle öncelik-sonralık içinde herhangi bir hiyerarşi arz ettiği değil; kaotik yan yanlıklar ve iç içelikler oluşturduğu bir soyut makine olarak tıpkı fabrikadaki makinelerin metayı üretmesi gibi özneliği üreten bir ilişkisellik karmaşasıdır. Bu sebepten Marksizmde olduğu gibi yalnızca üretim ilişkilerini değil; hakikatin üretiminden (Foucault), arzulama-üretimine (Deleuze ve Guattari) dek bütün kültürel, toplumsal, estetik, enformatik vb. boyutları da materyalistçe kavrayan bir devrimci tahayyül söz konusu olmaya başlamıştır. Artık bütün bir toplumu kapsayan öznellik üretimi makineselliğine kısa devre yaptırarak kolektif bir yersizyurtsuzlaşma potansiyelini artırmak, söz konusu olan yeni devrimci yaklaşımın ivedi pragmatikliği olacaktır. Çünkü bütün toplumu kapsayarak mevcut bütün katmanlaşmaları mümkün kılan moleküler-mikrofizik semiyotik örgüde bir farklılaşma çizgisi yaratmaksızın iktidar oluşumlarına karşı direnç göstermek imkansızdır. Foucault iktidarın bir yerinin bulunmadığını, aşağıdan ve her yerden gelen bir kuvvet etkisi olduğunu sıklıkla vurgularken “devlet aygıtlarının dışında, üstünde, yanında çok daha küçük düzeyde işlev gören iktidar mekanizmalarında değişiklik yapılmadığı takdirde toplumda hiçbir şeyin değişmeyeceği”ni vurgulamaktadır (2007, s. 43). Bu sebepten Foucault'nun ya da Deleuze ve Guattari'nin gerçekleştirdiği analizlerde olduğu gibi kuvvetler arasındaki her bir tekil durumun arasından geçen soyut makineyi tümel kategorilerin (devlet, sınıf) çuvalına atmaktan kaçınmak gerekir. Devlet iktidarını, sınıf tahakkümünü yahut bir cinsiyetin ya da etnik kimliğin diğeri üzerindeki iktidarını alaşağı etmek, bu tümel kategorileri mümkün kılan mikro-fiziksel örgüyü dönüştürmek için pragmatik bir şekilde iktidar ilişkilerine dolaysızca bağlanacak politik özneleşme biçimlerine şans vermekle mümkün olabilir. Başka bir deyişle “devlet iktidarı her yerdedir ve onu -“kitlelerin” ve yöneticilerin kafası da dahil- sığındığı yerden çıkarmak için, her yerde, özgül araçlar edinmek uygun düşer” (Guattari, 2013, s. 104). Bu sebepten devrimci eylemi, stratejik bir konumu ele geçirmek için politik özneleşme tarzlarına aşamalar dayatan bir programatik olarak değil; mevcut iktidar ilişkilerini farklı tarzda halüsine eden ve

yeni diyagramatik kesişme uzamları açmak suretiyle mücadele ettiği oluşumlara dolaysızca bağlanan bir pragmatik olarak düşünmek gerekir. Burada söz konusu olan, toplumu tümel kategoriler üzerinden anlamaya çalışmak yerine analiz ve mücadeleyi bir ve aynı şey kılan dolaysız, tekil politik özneleşmeler yaratmak yani bir teoriye hakikat değeri kazandırmak için değil, devrimci pratiğe bir hakikat alanı oluşturmak için hareket etmektir. Çünkü devlet iktidarı her mikropolitik bağlama göre özgül araçlar edinerek kendini mümkün kılıyorsa direnişin de tekil sorunlara karşı yeni mikropolitik bağlamlar ve tekil çözümler sunması gerekir. Toplum, iktidarın topaklandığı düşünülen bir üst-merciyi ele geçirerek dönüştürülebilecek bir saha değildir. İktidarın dikey bir piramit gibi katmanlaşması toplumsal sahayı yatay bir şekilde kesen pek çok mikro-politik konunun soyut makineye özgü eş-zamanlı senkronizasyonuna bağlıdır. Dolayısıyla yalnızca direndiği iktidar mekanizmalarına dolaysızca bağlanan bir pragmatik politika, tüm yatay sahayı farklı tarzda diyagramatikleştirilebilecek bir çatallanma yaratarak toplumun içkin dönüşümselliğine ivme kazandırabilir. Analiz ve politik stratejiyi bir çıkış ve varış noktası olarak sosyolojik tümellerin kapalı döngüsünde kısırlaştırmak yerine politik stratejiyi analizden ayırt edilemez kılacak şekilde mevcut tümellere gündelik bir süreklilik kazandıran mikropolitik bağlamları dönüştürmek gerekir.

Globalleştirici sosyolojik kategorilerin yerine politik “seçmeli konular” koyduğumuzda, her çaptaki iktidar oluşumlarının birbirine sirayetini takip etmemiz; ve devlet iktidarını bir sınıfın temsilcilerinden bir başka sınıfkilere aktarmakla yetinerek ve ardından devletin, zorlayıcı güç olarak yararlılığını adım adım yitirmesini, kendiliğinden “dönüşmesini” dileyerek toplumu değiştirme iddiasının, bir sınıfın bir diğeri tarafından sömürüsüne dayanmayan bir ekonomik düzen inşa etmek istemenin ne açıdan saçma olduğunu kavramamız daha kolay olur. Devlet iktidarı, sadece büyük toplumsal kümeler düzeyinde uygulanan zorlayıcı güçlerin varlığı değildir; aynı zamanda, toplumun mikroskopik çarkları düzeyinde de işlemektedir. (Guattari, 2013,s. 104)

Dolayısıyla sözünü ettiğimiz bu yeni devrimci tahayyülün getirdiği radikal önerilerden birinin “iktidarı bir konum olarak ele geçirme” saplantısından kurtulmak olduğu söylenebilir. İktidarı ayrıcalıklı bir konum olarak ele geçirme fikri üstüne kurulmuş politik felsefeler, Foucault’nun belirttiği gibi “devletin işleyişine temel oluşturan iktidar ilişkilerini özünde olduğu gibi bırakan” devrimlere sebep olabilir (2011b, s. 72). Böyle bir tarza karşı mikropolitik bir devrimci eylemin, iktidarın mevcut öznellik üzerindeki etkinliğini ilga edecek yeni özgürlük sahaları oluşturmak

olduğu söylenebilir. Gerek Foucault gerekse Deleuze ve Guattari, yerellikleri ve tekillikleri üst-kodlayarak tikelleştiren despotik bir tarzın ötesine geçerek düşünceyi ve eylemi yeni mümkün sahalara ve çokluğa açmayı hedeflemiştir. Yani politik özneleşme süreçlerini “her türlü birlikçi (unitaire) ve bütünselleştirici paranoya biçimlerinden” kurtarmak; devrimci örgütlenmeyi yatay, anti-hiyerarşik bir çokluk bloğu olarak hayal etmek gerekir (Foucault, 2011b, s. 57). Çünkü “iktidar tek bir yerde olmadığı gibi, dayanışma da tek bir yerde” olamaz (Akay, 2004, s. 174).

Ağaç-biçimli bir devlet yapılanmasını mümkün kılacak şekilde senkronize edilmiş toplumsal sahaya karşı geliştirilebilecek radikal öneriler, karşı çıktığı oluşumlarla aynamsı bir simetri oluşturmamalıdır. Tam aksine iktidar oluşumlarına nazaran asimetrik bir oluşuma ulaşmak hedefiyle yatay bir ağ gibi örgütlenerek kararları yegane bir merkeze bağlamak yerine karar-merkezlerini çoğaltmalıdır. Bu süreç, bir özne-gruplaşma süreci olarak kadınlardan, işçilere, cinsel azınlıklardan, ezilen etnisitelere ve öğrencilere dek genişletilmesi gereken bir kolektif yersizyurtsuzlaşma hareketini varsaymaktadır. Devleti ele geçirme gayreti yerine devletin üstümüzdeki belirleyiciliğini feshedecek yeni toplumsallaşma biçimlerini yaratmaktır önemli olan. Devlet, Foucault’nun belirttiği gibi “kendi işlerliğini olanaklı kılan çok sayıda iktidar ilişkisinin kodlanmasından meydana” geldiği için devrimi “aynı ilişkilerin değişik türde bir kodlanması” olarak düşünmek gerekir (2011b, s. 72). Öyleyse mikropolitik bir devrimci tahayyülün bir diğer esasının, anti-hiyerarşik bir örgütlenme pragmatliğinde parça parça toplumsal kesimlerin herhangi bir teorik avangarda boyun eğmeksizin, birbiriyle kişisel-olmayan bir bağ kurabildiği kolektif kesişmesini sağlamak olduğunu söylemek mümkündür. Bu kolektifleşme süreci, kişilerin iktidarın kurucu etkisi olan ve mevcut tabiyetlerinin kökeninden başka bir şeyi ifade etmeyen kimliklerden sıyrılması sayesinde mümkün olan bir devrimci örgütlenmedir. Bu sayede devrimci örgütlenmeyi “devletin kontrolünü ele geçirmeye çalışan tek bir soy yerine, yerel belleklerden ve soylardan oluşan bir çokluk” olarak düşünmenin önemine vakıf oluruz (Goodchild, 2005, s. 213). Yeni toplumsal örgütlenme, halkın temsilcisi ve tarihin taşıyıcısı olduğunu iddia eden bir öncü Parti soyunu takip ederek birleşmenin değil; gelmekte olan bir kolektivitinin, mevcut hiçbir halka benzemeyen çok-sesli ve çok-renkli oluşumuna geçerlilik kazandırmanın pragmatliği olmalıdır. Çünkü önemli olan halka maniheist bir öz atfetmek yerine “halkın gerçekte ne yapıyor olduğunu görebilmektir” (Guattari, 1984, s. 219). Çünkü halk kategorisi ona

atfedilen maniheist öze aykırı bir şekilde mevcut iktidar oluşumlarıyla her yerde gerçek bir işbirliği içindedir. Bu sebepten bir arzu mikropolitikası, “halkı temsil etmeyi ve halkın arzusunu yorumlamayı amaçlamaz” (Guattari, 1984, s. 219) Bunun yerine, gelmekte olan bir halk lehine mevcut tümelleri her yerde dağıtacak ve kimlikler altında imkansızlaştırılmış kurucu arzu akımlarına bir şans tanıyacak pragmatik pratiklerle uğraşmak daha devrimcidir. Halka gelecek olan kutlu günleri muştulamak, bir kurtuluş miti kurmak değil; şimdiki içinde sefilleştiği koşullardan azat edecek otonom politik özneleşme sahaları yaratmak gerekir. Böyle politik özneleşme sahaları yaratan devrimci grupların “yaygınlaşması, bugünden yarına, doğru kararlar alarak, iyi bir programı tercih ederek olacak şey değildir!” (Guattari, 2013, s. 151-2). Mikropolitik bir devrimciliğin bir diğer ilkesinin ereksel programatiklerden ayrılarak mevcut iktidar ilişkilerinin öznelliğe dayattığı açmazları ve çelişkileri şimdinin içinde çözüme kavuşturacak kopuş çizgileri çeken pragmatik pratiklerle ve oluşlarla ilgili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla mikropolitikadan bir yaşama sanatı olarak bahsetmek gerekir. Foucault bir yaşam biçimi olarak gündelik iktidara karşı mücadeleyi hedefleyen mikropolitik bir tarzla bir çıkar siyasetine sıkışmış büyük devrimci hareketler arasındaki farkı şöyle özetler:

Devrimci hareketlerle gündelik iktidara karşı mücadelelerin bir farkı, özellikle birincilerin başarmak istememeleridir. Başarmak ne anlama gelir? Bu, bir talebin, herhangi bir talebin, örneğin bir grev talebinin kabul edilmesidir. Oysa, eğer talep kabul edilirse, bu, kapitalist düşmanların henüz çok esnek olduklarının, birçok stratejileri olduğunun ve ayakta kalmayı becerebildiklerinin kanıtıdır. Devrimci hareketler bunu istemez, ikinci olarak, Marx'ta önceden bulunan taktik bir bakışa uygun olarak, hoşnutsuzların sayısı arttıkça devrimci gücün de önem kazandığı fikri vardır. Eğer talep kabul edilirse, yani eğer başarı kazanılırsa, bu, devrimci potansiyelin azalmasını getirir. Fransa'da 1967'den 1972'ye kadarki tüm aşırı sol hareketler bu şemayı izlediler. (2007, s. 243)

Deleuze ve Guattari de şizoanalitik girişimin önerdiği devrimci tahayyülü çıkar akımlarından özenle koparmak suretiyle arzunun kurucu akımlarına bağladığında aynı farkı vurgulamış olur. Her zaman, şartların olgunlaşmasına yönelik bir aşamacılaşma, kurumsal restorasyona mahkum bir reformculuğa ve çıkarların makropolitik dengesine indirgenemez bir devrimci-oluş imkanı söz konusudur. Davranışlarımızdan en küçük jest ve mimiklerimize dek bedenimizin yüz oluşunu ve gündelik yaşamımızın ritmini kodlamış olan faşizmi alaşağı etmek, yaşamlarımızın

doldurduğu her toplumsal sahayı hesapsız ve çıkarsız karşılaşma uzamlarına dönüştürecek yeni bir gündelik yaşam ritmine ihtiyaç duyar. Bu sebepten “devrimci ufku olmayan kurumsal reformizm ile gündelik hayatın dolaysız praksisinin olmadığı devrimci hareketler birlikte sorgulanmalıdır” (Guattari, 2013, s. 91). İktidar kamusal ya da özel olarak ayırmaksızın her alana sızarak en hesaplanamaz kesirlerine dek yaşamı belirleme eğiliminde olduğuna göre yaşamın kendisi öncelikli politik direniş refleksinin merkezidir. Dolayısıyla kamusal meselelerin genelliğine vurgu yapmak suretiyle insanların özel alanlarındaki problemlerini apolitik olarak teşhis eden ve ikincilleştiren bir perspektifin dayattığı gibi devrimi meslekileştirmek (profesyonel addedilen devrimcilik) söz konusu değildir. Mikropolitik bir perspektif, kamusal olana dair “geniş toplumsal bedenler ile insanların ailelerinde, işlerinde ya da okullarında tekil bireyler olarak yüz yüze geldikleri sorunlar arasında kurulan bir geleneksel ikiliği reddetmelidir” (Guattari, 1984, s. 219). Çünkü iktidarın aşağıdan geldiğini (Foucault) ya da devletin libidinalleştiğini (Deleuze ve Guattari) savlamak, toplumsal öznelere “özel” olarak addedilen yaşamında bir tabiyeti ya da fallokrasiyi anıştıran her şeyin kamusal olan üzerindeki belirleyiciliği savlamak demektir. Öte yandan bu perspektif, kamusalda özele doğru bir sürekliliği de teşhis ederek kamusal-özel ayırımına kısa devre yaptırır. Beden, kendinde-kolektif bir özneleşme çizgisi üstünde bir devrimci yatırımın içkin varyantına dönüştüğünde kamusal-özel ayırımının ötesinde bir etik tutarlılığa erişir. Bu noktada bu tahayyüle özgü bir diğer esasın bedende tutarlı kılınmış bir hakikatin yaşamın her alanını kapsayacak yani kamusal-özel ayırımının ötesine sıçrayacak şekilde pratiğe dökülmesi olduğu söylenebilir. Foucault'nun Antik Yunan Kinikleri üzerine gerçekleştirdiği analizleri hatırlayacak olursak kastedilen pratik daha anlaşılır olacaktır. Kiniklerin militanca bir yaşam sürdürmelerini sağlayan *ethos*ları, kamusal alanda yasaklanan her davranışı bedeni bir silaha dönüştürürcesine kışkırtıcı bir tarzda pratiğe dökmek üzerine kuruludur. Çünkü yaşamlarının kamusal ve özel olarak ikiye bölünebilecek ve gizlenecek hiçbir tarafı yoktur. Doğru yaşam, bedende tutarlı kılınmış bir hakikatin kamusal-özel ayırımını tanımaksızın doğrudan yürürlüğe konulması ve dolaysızca dışa vurulmasında saklıdır. Kamusal bir eylemde bulunurken amaçları, mevcut kamusallığın altındaki kurumsal iktidar mekanizmalarının altını oymaktan başka bir şey değildir. Yani kamusal vaazlar vermeye dönük pratikleri, meşru kabul edilmiş kamusal ifade biçimlerini belirleyen koşulların oluşturduğu kurumsallığın onaylandığı basit bir ifade pratiği değildir; tam tersine mevcut kurumsallaşmanın

öngörmediği kışkırtıcı diyaloglar ve durumlar yaratmaktır. Başka bir deyişle “Kinikler bizi sahne yerine güncel sanat performansları üzerine düşünmeye yöneltir” (Lazzarato, 2015, s. 263). Militanlıkları genel-geçer, kamusal kanaatin önemine dair kapalı önvarsayımları darmadağın eden bir yaşam tarzıdır. Yani sözcelerindeki radikalliği, giyim-kuşamları, davranışları ve sınır tanımazlıklarında somutlanan varoluşsal bir işlevle desteklerler. İşte bu nokta, militanlıklarının dolaysız, çıkarısız, arzu dolu ve son raddede hırçın olmasını sağlayan şeydir. Kamusal bir eylem ya da vaazda bulduklarında amaçları kişilere bilinç taşımak değildir; hakikatin dolaysızca bedenselleşmesini sağlayarak kışkırtıcı bir kıvılcım oluşturmaktır. Kiniklerin yaşam tarzlarında somut bir şekilde görülen bu hakikilik, kişilerde kendiliğe dair eleştirel bir *ethosun* fitilini ateşleme potansiyeline muktedir olan yegane kudrettir. Egemen anlamlandırma ve iktidar ilişkilerinin feshini ifade eden Kinik yaşam üslubu kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan bir varoluşsal olumlama biçimidir. Başka bir deyişle “Kinikler tanınmak istemez,” ne kamusal bir kimlik inşa etmek “ne dikkate alınmak ne de içerilmek için uğraşırlar” (Lazzarato, 2015, s. 261). Sadece dolaysız bir hakikati ifade eden pratikleriyle yeni bir varoluş sahası açarlar. Bu sebepten Diogenes’in fiçısının bir politik özneleşme *toposundan* başka bir şey olmadığını söylemek mümkündür. Antistratejik duruşları, *biosla* kenetlenmiş bir *logos’un* yaşamlarına kazandırdığı tutarlılıktan kaynaklandığı yani göstermeyen semiyotiklerle desteklendiği için bunun aynı zamanda bir pragmatik olduğu söylenebilir. Çünkü “Kinikler salt “konuşan varlıklar” değil, aynı zamanda bir şeyler söyleyen bedenlerdir” (Lazzarato, 2015, s. 263). Mikropolitikanın öngördüğü özneleşme sürecine dair tüm pratiğin Kiniklerde oldukça kesif bir şekilde ortada olduğu söylenebilir. Kinikler bir *logosu* anlatan didaktizmin (“bilinç taşıma”) ve onu şeylere, ilişkilere, dünyaya uygulayan bir yorumlama çabasının (“*nesnel şartların tahlili*”) yerine *logosu bios’un* parçasına dönüştüren bir etiğin ve deneyin tarafına çekilirler. Bu noktada zıtlık içinde karşı karşıya getirmekte olduğumuz iki farklı politika kavrayışını açmak için Kinikler ve Platonculuk arasındaki ihtilafı bir çıkış noktası olarak almamız mümkündür. Kinikler belli etik pratiklerle “bu dünyada başka bir öznellik ve başka kurumlar üretecekleri “başka bir yaşamı/başka bir dünyayı” dile getir”mekteyken “Platonculuk ... varlığı daha sonra Hristiyanlık için faydalı olan “başka bir dünya” ve “başka bir yaşam”ı bahse konu etmektedir (Lazzarato, 2015, s. 257). Kiniklerin bahsettiği başka dünya, mümkün bir başka dünyanın içkinliğini öne sürerken Platonculuk, aşkın bir başka dünyadan

(Hristiyanlıkla birlikte cennet bahçesine dönüşecek idealar dünyası) bahsetmektir. Bu nokta, devrimciliği meslekileştirmek suretiyle ona aşamalar dayatan ve durmaksızın gelecek günlerin güzelliğinden bahseden ereksel bir Parti programatığının kayıtlı olduğu felsefi kökenin, Platoncu bir Hristiyan selametçiliği olduğunu yalınlaştırmaktadır. Bu sebepten politik özneleşmeyi de papazın başkalarının yönetimi kaygısı gibi bir teorik avangarda özgü didaktizm ayrıcalığı şeklinde kodlamalarında da şaşılacak bir şey yoktur. Ancak Lyotard'ın da belirttiği gibi “politika didaktik bir konu değildir” (2011, s. 44). Kiniklere özgü militanlık, devrimci politikayı didaktizmle ilişkisiz bir yaşam meselesi şeklinde yenilemek için gerekli pratik bilgiyi sağlar. Onlar için politika “hem kendini deneyleme ve kendini sına hem de başkalarını ve dünyayı deneyleme ve sına yoluyla” işleyen deneysel bir meseledir (Lazzarato, 2015, s. 263).

Bugün devrimci bir öznelliğin koşullarının, sürekli öz-sorunsallaştırma yoluyla bedeni yeni olanaklar için pragmatikleştiren deneysel bir varoluş üslubuna bağlı olduğu hatırlatılmalıdır. Tüm bu pratiklerin içkin motivasyonu olan etik kaygı, Deleuze'ün sorduğu şu soruda özetlenebilir: “Bugün topluluksal ya da bireysel, yeni bir varoluş tarzının tohumları nerede ortaya çıkıyor ve acaba bende de bu gibi tohumlar var mı?” (2013b, s. 116). Bu tohumları yaratmak ve onların köksapsal dal budak salısını örgütlemek, mevcut iktidar ilişkilerine içkin faşizmin aşılmasını sağlayacak etik-estetik bir süreçtir. Mikropolitikanın bütün iktidar organizasyonlarının makrofiziğini kuvvetlerin sürekli ilişkide olduğu bir mikrofiziğe ikincil kılması, devrimci öznelliği oldukça mikro-ilişkilerin eleştirisini yapmaya ve alternatiflerini yaratmaya yönlendirir. Foucault'nun belirttiği gibi “en küçük düzeydeki ilişkilerin eleştirisini yapmanın avantajı ... Devrimci hareketlerin içinde devlet aygıtının imgesi”nin tekrar üretilmesini engellemesidir (Foucault, 2007, s. 44). Mikropolitikanın getirdiği yenilikle birlikte “devlet iktidarının yozlaşmışlık sorunu artık ... mücadelelerin her bir evresinde gündemde olacaktır” (Guattari, 2013, s. 145). Çünkü burada söz konusu edilen politik tahayyül, reel politik bir kazanımın ve hedefin yerine etik-politik bir duruşun uzlaşmaz tutarlılığını ve mücadele sürecinin devamlılığını tercih eden ya da molar bir politik aktöre dönüşmek suretiyle egemen yüz oluşa dahil olmak yerine bir moleküler devrime anonim bir kıvılcım olmayı yeğleyen kurucu bir jesti öngörmektedir. Deleuze'ün belirttiği gibi iki şey durmadan karıştırılır: “devrimlerin tarih içindeki geleceği ve insanların devrimci oluşu” (2013b,

181). Tarihsel bir anlatı içinde bir konum işgal eden sınıf öznelerinin çıkarlarına dair bilinçlenme süreçleriyle alakasız, reel-politik koşul ve dengelere bakmaksızın gerçekleşen bir eylemlilik hali olarak devrimci-oluş imkanı, bilinçdışı düzlemde yer alır. Öngörülemez bir saha olarak bilinçdışı, tarihin kaydedildiği ancak kendini tarihten kopuş arzusu olarak yürürlüğe koyan bir sahadır. Dolayısıyla devrimci-oluş, tarihsel anlatılar dahilinde anlamlandırılmaz olan bir şeyin üretiliştir. Anlamlandırılmazdır; çünkü tarihin verili öznelerinin çıkarlarıyla ya da politik hesaplarıyla örtüşmeyen, kendini öz-yaratım olarak yürürlüğe koyan bir olumlamanın ürünüdür. Dolaysızca peydahlanan devrimci-oluşlar, bir amaç ya da çıkar doğrultusuna yerleştirilemeyecek, beklenmedik, kurucu bir politik jestin otopoietik üslubudur. “Devrimin geleceği” kaygısıyla devrimci-oluş arasındaki fark, tarihten kaçan bir oluş sürecinin ereksellikten uzak olumsal ufkuyla, oluşun kesintiye uğrayıp tarihe mal olduğu ya da onun tarafından yutulduğu durumların birbirine indirgenemezliği. Foucault da buna benzer bir ayrımı “*Ayaklanmak Faydasız mı?*” metninde dile getirmektedir (2011b, s. 297-303). Ayaklanmak ile devrim arasında bir farka giden metinde Foucault, sonu Humeyni’nin mollalar rejimine varacak olan İran’daki kalkışmalara karşı ilgisinin üstüne topladığı antipatiye bir cevap vermektedir. Deleuze’e ait devrimci-oluş (olay) ve devrimin geleceği (tarih) arasındaki ayrımı benzer bir mantığı devreye sokan Foucault, ayaklanmaların “tarihin malı” olduğunu “ama, belli bir biçimde” ondan kaçan bir şeyi yürürlüğe koyduklarını belirtir (2011b, s. 297). Foucault ayaklanmanın, kişilerin kendi ölümleri pahasına gerçekleştirdikleri hiçbir çıkar gözetmeyen salt etik bir kalkışma olduğuna dikkat çekiyor ve ayaklanmaların ruhani bir billurlaşma süreci olarak ele alınması gerektiğini düşünüyordu. Ayaklanırken “ölecek olanların başvurdukları maneviyatın,” daha sonra ayaklanmayı bir tarihsel anlatı güzergahına yerleştirecek “köktendinci bir ruhban sınıfının kanlı yönetimiyle hiçbir ortak noktası” bulunmadığını belirtmekteydi (2011b, s. 300). Yani devrimci olayların tarihte oluşturduğu kesinti biçimleriyle bunların anlatı haline gelerek tarihselleşeceği muhtemel sonuçlar kümesi arasında olumsal bir ilişkinin var olduğunun altını çiziyordu. Foucault için ayaklanmaların ifade ettiği sadece nedensel zincirlere indirgenemez etik kalkışmanın, devlet aygıtının ele geçirilmesi üzerine kurulu bir politik devrim düşüncesine yani muhtemel sonuçlara göre değerlendirilmesi, aygıtı ele geçiren öznelerin niyetlerine göre başarılı ya da başarısız bulunması “devrimler çağının” doğuşuyla düşüncemize eklenmişti. Devrimler çağı, ayaklanma eylemini

“rasyonel ve hakim olunabilir bir tarih ortamına” uyumlu kılmak için ona bir meşruiyet biçmiş, onun iyi ve kötü biçimlerini sınıflandırarak “önkoşullarını, hedeflerini ve tamamlanma usulleri”ni belirlemiş ve ”hatta devrimcilik mesleği bile” tanımlamıştır (Foucault, 2011b, s. 298). Devrimler çağının getirdiği bu bakış açısı, etik-politik değil, reel politiktir. Foucault, kendisini ilgilendirenin reel politika olmadığını sıklıkla vurgular. İran’daki sürecin nihayetinde “İslam devrimi” söylemi içine yerleşmesi, Foucault için Şahın hoş görülemez iktidarına karşı patlak vermiş ayaklanmanın sonuçlar kümesinden bağımsız ele alınması gereken etik içeriğini gölgeleyecek bir mazeret oluşturmaz.

Deleuze ve Foucault’nun getirdiği radikal öneriler, şimdinin içinde hüküm süren bir hoş görülemezliğin sürdürülemezliğinden yola çıkarak karşı geldiği oluşumlarla dolaysızca mücadele eden bir politik özneleşmenin önemine işaret eder. Çünkü politik bir değişim potansiyelini gündeme getirmek ve hatta değişimi doğrudan yürürlüğe koymak, bir devrim semiyotiğini takip ederek olacak iş değildir. Bunu yalnızca dolaysız devrimci-oluşlar ve çıkarsız, antistratejik refleksler sağlayabilir.

4.4 Denetim Toplumlarında Politik Direniş: Dünyaya İnanmak

Foucault’nun keşfettiği üzere disiplinci pratiklerin bedene dayattığı normatif formun “ilk amaçlarından biri sabitleştirmektir;” disiplin, özü gereği “göçebelik-karşıtı bir süreçtir” (2015a, s. 321). İktidar, bedeni bir disiplin kurumunda diğerine göndermek suretiyle onu sürekli yeniden-kodlayarak bedenden çekip çıkardığı yararlılığı mümkün olduğunca emmeyi ve sabit bir işgücü ihtiyacının gereksindiği öz-disiplini bedenle lehimleyerek bedeni mekanik bir toplumsal bedenin bir çarkı ya da dişlisi kılmayı amaçlar. Disiplin kurumlarında “her defasında sıfırdan başlıyor sayılırız ve tüm bu ortamların ortak bir dili” bulunur (Deleuze, 2013b, s. 188). Disipliner buyurgan dil, ayrı ayrı bedenlere farklı durumlar içinde uygulanan analogik bir dildir. Okul bize “artık evde değilsin” der; ordu” ise “artık okulda değilsin” diye buyurur (Deleuze and Guattari, 2005, s. 209). Beden bir disiplin kurumundan diğerine dolayımınarak durmaksızın benzer bir talim-terbiye sürecinin içinden geçer. Gerçekten de söz konusu “teknikler bireyleri bir disiplin merciinden başka birine göndermekten başka birşey yapmamaktadırlar ve her disipline özgü olan iktidar-bilgi şemasının yoğunlaştırılmış veya biçimselleştirilmiş bir şekil altında yeniden üretmektedirler” (Foucault, 2015a, s. 330). Bütün disiplin mercilerinin ortak özelliği,

bedeni kapatmak, onu yinelenen talim-terbiye esaslarıyla kuşatmak üzerine kurulu bir pratikler silsilesi ve buyurgan bir kurumsal dil geliştirmiş olmalarıdır. Ancak “Foucault çoğu zaman disiplin toplumlarının ... düşünürü” olarak görülmüş olsa da aslında “disiplin toplumlarının terketmekte olduğumuz, artık olmadığı şey olduğunu ilk söyleyenlerden biri” olmuştur (Deleuze, 2013b, s. 184). Foucault’nun iktidarın giderek yönetimselleştiğini savlayan çalışmaları, Deleuze’ün bu tespitini haklı çıkarırcasına artık şirket mantığıyla kendini yönetmeye başlayan bir öznelliğe işaret ediyordu. Buradaki fark, disiplinin buyurgan bir dil ve katı pratiklerle dayattığı bireyselleşme biçimlerinin öznelliği tamamen belirleme eğiliminde olmasına karşın yönetim modelinde kişinin takip edeceği bireyselleşme biçiminin yine kişinin seçtiği esnek koşullara göre kişi tarafından belirlenmesi arasındaki farktır. Disiplin, öznelliği belli toplumsal üretim biçimleri lehine pro-aktif tarzda belirlemekle beraber yönetim modeli öznelliği serbest bırakır. Ancak bu serbestlik, herhangi bir talim ya da buyurgan uygulama olmaksızın kendi kendini idame ettiren ve sürekli düzenleyen bir öznellik ekonomisi olarak piyasayı varsaymaktadır. Deleuze için bu dönemeç, disiplinci modelin ötesinde yeni bir modelin billurlaşmasıdır. “Artık” disiplin kurumlarında işleyen “kapatıp-kuşatmayla değil, sürekli denetimle ve anlık iletişimle işleyen denetim toplumlarına girmektedir” (Deleuze, 2013b, s. 184). Disiplin kurumlarının kapatma ve kuşatma temelli örgütlenmesine karşı bir siber uzay ağı gibi örgütlenen denetim, açık havada işler. Deleuze “açık ortamlarda karşımıza çıkacak olan geleceğin kesintisiz denetim biçimleriyle karşılaştırıldığında, en sıkı kapatıp-kuşatmaların bize hoş ve iyi bir geçmişe aitmiş gibi görüneceği” günlerin gelebileceğini ifade eder (2013b, s. 185). İletişime ve günümüzde giderek belirleyici olmaya başlayan siber organizasyonlara bağlı olarak karşımıza çıkan denetim olgusu, disipline aykırı bir şekilde öznelliği kısıtlamaz. Daha çok onu –günümüzde internetle birlikte daha somut bir şekilde- denetlenebilir sahalara yönlendirir. Öznelliği kısıtlamak yerine onu denetlenebilir sahaların sağladığı olanaklara doğru teşvik eder. Deleuze, disiplinde olduğu gibi “bir otoyol ile insanları” kapatmanın yerine “otoyollar yaparak denetim araçlarını” giderek çoğaltan bu yeni iktidar biçiminin insanların “sonsuz kadar ve “özgürce”, kapatılmadan ... denetim dahilinde” kalmasını sağlayacağını belirtir (2007, s. 322). Bilhassa kapitalizmin ulusal sermaye birikimini öngören bir modelden koparak sürekli akışta olan ulus-aşırı bir sermayenin finansal ağıyla dünyayı entegre etmesinden bu yana disipliner bir kurum olarak fabrikanın görünürlüğünün yerini her yerde almaya başlayan hizmet, bilişim,

enformasyon gibi sektörler, disiplinde olduğu gibi öznelliği pro-aktif tarzda belirlemek yerine onun enerjisini mevcut sahalara kanalize etmek suretiyle sisteme entegre eden ve denetlenebilir kılan denetim toplumuna özgü sahalara oluşturur. Kapatıp-kuşatma, bedeni biçimlendiren “kalıplar” a dair bir modelken denetimin “modülasyon” dan geçmesi birinin biçimlendirmek istediği şeyi diğerinin bir akış sahasında denetlemek üzere serbest bıraktığını gözler önüne sermektedir (2013b, s. 188). 90’lı yıllarda pornografide, enformasyonda ve tüketimde gerçekleşen patlama, denetim toplumlarının yarattığı mutlak denetim altındaki görece özgürlüğe dair güçlü örneklerdir. 68 sonrası dönemin cinsel özgürlük ufkunu, pornografinin sağladığı görece özgürlük sahasıyla soğurulmuştur. Tüketim, öznenin merkezindeki ontolojik öz-yaratım potansiyelini pazarlamaya özgü göstermeyen semiyotik imgelerinin temerküzü sonucunda *lifestyle* piyasasına tercüme etmiş; enformasyon ise gündelik hayata içkinleşmiş aşırı bir bilgi akışıyla hoş görülemez iktidar etkilerini dahi olağanlaştırarak kinik bir yaşam üslubunun yerleşmesinde belirleyici olmuştur. Sermayeye özgü yersizyurtsuzlaştırma ve sürekli yeniden-yerliyuurtlulaştırmanın kapitalizme sağladığı görece iç sınırlar dahilinde denetlenebilir kılınan özgürlük, disiplin mekanizmalarının katı kalıplarına karşı öznenin akışkan vektörlerini temellük etmiştir. “Disiplin insanı süresiz bir enerjinin üreticisi” olarak karşımıza çıkarken “denetim insanı ... dalgalıdır; yörüngeye oturtulmuştur, sürekli bir dalga üzerindedir” (Deleuze, 2011b, s. 190). Deleuze’ün deyişiyle “sörf her yerde şimdiden eski sporların yerini” almıştır (2013b, s. 190). *Iphone*, yeni siber yeryurda açılan arayüzdür. İnternet, denetim insanının sürekli sörf yaptığı yeni siber ağıdır. Disipline özgü makineler fabrika makineleri olarak sabit enerji akışıyla tanımlanırken bilgisayarı merkeze koyan denetim giderek siber uzaya dayalı *unplugged* bir düzenlemeye dönüşmektedir. *Lifestyle* piyasasının öncelikli sahnesi olan sosyal medyanın yüz oluşturma davet eden “ne düşünüyorsun?” sorusu sayesinde yaşamlar denetlenebilir olmak üzere kaydedilmektedir. Kapatıp-kuşatmanın yerine teşhir etme özgürlüğünü getiren denetim toplumunda insan, iletişim ağlarının kısılcığında olacaktır. Deleuze’ün belirttiği gibi “denetim toplumlarını” bir “hayvan” olarak düşünürsek bu noktadan noktaya kıvrılarak ilerleyen bir “yılan” olabilir (2013b, s. 190). Bir siber ağ içinde bağlantıdan bağlantıya yersizyurtsuzlaşan özne bir yılan gibi esnektir. Bütün sinirsel ağları *unplugged* bir şekilde siber dünyanın esnek bağlantılarına kayıtlı ve bağımlı olan bu özne, çevrimiçi olduğu müddetçe denetlenebilir olacaktır. Bugün her yerde geçerli olan ve iletişimin parlak günler

getireceğine yönelik safdil söylemler, bütün iletişim kanallarının bir denetimin nesnesi olduğunu gözden kaçırmaktadır. Şirketleşen öznelliği, her yerde kendi tarzını yaratmaya ve bunu iletişim araçlarının profesyonel kullanımıyla kazanca dönüştürmeye çağıran iktidar aygıtları ilişkilerin içkinliğine sızalı çok olmuştur.

İletişime özgü kaynak, mesaj, alıcı gibi kavramlar birbirinden ayrı ve kendi içinde homojen bir öznellik kavrayışına dayalı kapalı önvarsayımları billurlaştırır. Halbuki “düşünmek, ne bir özne ile bir nesne arasında gerili bir ip, ne de birinin öteki çevresinde yaptığı bir çevrimdir” (Deleuze ve Guattari, 2001, s. 80). İletişim, olsa olsa öznelerin birbirine uyguladığı bir denetim aracı olabilir. Özneler-arasılık gibi kavramlarla iletişimsel temeller üzerine kurulmuş bir ütopya hayali bu yüzden yavan gözükmektedir. Çünkü devrimci ve dönüştürücü niteliklere sahip, gerçek bir karşılaşmanın yeğlinliğiyle dolup taşan ortak mefhumlara dayalı bir ilişki olanağı “kavram değil, "uzlaşma" [consensus] yaratmak için, ... görüşlerin [opinions] içindeki gücüyle iş gören iletişimde ... hiçbir nihai sığınak bulamaz” (Deleuze ve Guattari, 2001, s. 15). İletişim, denetim toplumlarına içkin iktidar ilişkilerinin belirleyici kipliği haline gelmiştir. Kavram yaratımı sürecinin gerçek karşılaşmaları öngören anlamı, iletişimle birlikte karşılaşmaların tetiklediği ortak düşünme ve eyleme süreçlerinin yerine kanaatlerin paylaşıldığı yeğlinlikli olmayan bir sözde ilişkiye indirgenmiştir. “Bilgiişlem, pazarlama, tasarım, reklamcılık, yani iletişimin tüm disiplinleri, bizatihi kavram sözcüğüne sahiplenip; bu bizim işimizdir, yaratıcı olan bizleriz, biz kavramlaştırıcılarız! dediklerinde, utanmazlığın en dibine inilmiş”tir (Deleuze ve Guattari, 2001, s. 18). Kavram ve olay arasındaki ilişkiyi ters yüz eden iletişim, kavramı satılacak ürünlere indirgemiş ve olayı bu kavramların pazarlama stratejisine dönüştürmüştür. Deleuze’ün ifadesiyle iletişimle birlikte artık “belki de söz çürümüştür. Para bütünüyle onların içine sızmıştır” (2013b, s. 185). Bir denetim makinesi olan bilgisayarın karşısına çivilenmiş öznellik, bilgiişlemin siber ağında iletişim tümellerinin başlattığı modülasyon akışlarının üzerinde bütünüyle kinik bir tarzda eyler; kavram ve olay arasında inşa edilen iletişimsel kısıpaca takılı kalır. Denetim toplumunun iletişim ağlarında yoğurulmuş ve sermayenin kinizmini içselleştirmiş bir özneyi yeni bir ev almak, yeni bir takım elbiseye kavuşmak, sınıf atlamak ya da markalardan şikayetçi olmak için motive etmek oldukça kolay olmasına rağmen herhangi bir konuda belirlenmiş ifade biçimleri ve ifade mercilerinin ötesinde bir politik refleks göstermesini, gerçek anlamda eyleme

geçmesini sağlamak neredeyse imkansızdır. Öznelliğe hakim olan bu “kinizm” belki de Foucault’nun gündelik hayata içkin olduğunu belirttiği faşizmin “yeni ismidir” (Buchanan, 2013, s. 190). Çünkü kapatıp-kuşatmanın ötesine geçmiş denetim toplumlarında yani “Batılı mikro-faşizmlerde Nasyonal Sosyalizmin ve Stalinizmin katılığı yoktur” (Guattari, 2013, s. 134-5). Kinizmin ifade ettiği kapitalistik yersizyurtsuzlaşma, molekülerleşerek toplumsal sahayı daha ince dokumaya başlayan sermaye iktidarının yaşamlara dayattığı yeni üsluptur. Denetim toplumlarına özgü semiyotik köleleştirme aygıtlarının çoğul kompleksi, hoş görülemez olanı sıradanlaştıran bir kinizmi devreye sokar. Çünkü kar oranları arttıkça dünyanın ekolojik dengesi hiç mühim değildir. Sınıf atlama potansiyeli bir hayal olarak varlığını koruyorsa sömürülen sınıfların varlığı önem taşımaz. Sermayeye ve ulus-devlete zarar gelmediği müddetçe mülteciler için timsah gözyaşları dökmek mümkündür. Kendi “marka değeri”ni oluşturabildiği müddetçe öznenin, herhangi bir etik bir tutarlılık arayışı taşımasına gerek yoktur. Bu kinizm elbetteki ölüm içgüdüsünü kodlardan daha etkili şekilde hakim kılan kapitalist aksiyomatiğin ürünüdür. Bu yeni toplumsal düzende borç, despotik makinede olduğu gibi aşık bir varlık borcu değildir belki ama sürekli denetim altında tutulan öznenin ödemek için başını eğip çalışması gereken kredi borcudur. Denetim insanı “kapatıp-kuşatılmış insan değil, borçlanmış insandır” (Deleuze, 2013b, s. 191). Çünkü kapatıp-kuşatmak için artık çok kalabalık olan insanları sefilleştirmek suretiyle borçlandırmak çok daha ekonomik bir yönetim modelidir. Kuruların sabitlenemez değişkenlerinden müteşekkil, açık havada işleyen finansal ağ sistemi ve bankacılık öznenin sürekli ve sınırsız olarak köleleştirme özelliğine sahiptir. Borçlar yüklü, ödeme vadeleri ivedidir.

Öte yandan yargılama pratikleri ve hukuk sistemi de denetim toplumuyla birlikte değişik bir işlerliğe kavuşmuştur. Deleuze 80’lerin sonu 90’ların başında hukuk sisteminde mevcut olan krizi, Kafka’nın eserlerinde sıklıkla gündemde olan iki model arasındaki sıkışmaya bağlamıştır. Disiplin toplumlarının kapatılma olgusu etrafında örgütlenen “görünüşte beraati” ile denetim toplumlarının yargıyı sonuca bağlamamak üzere yargılamayı süregelenleştiren “sınırsız erteleme” arasındaki hukuk sistemi, denetim modeline doğru kaymanın sancılarını yaşamaktaydı (Deleuze, 2013b, s. 189). Günümüzden baktığımızda tutuklu-tutuksuz yargılama sürelerinin ve içtihat olarak sunulan keyfi uygulamaların sayısındaki artış,

Deleuze'ün öngörüsünü haklı çıkarır şekilde sınırsız erteleme modelinin baskın çıktığını göstermektedir. Görünüşte beraatin ya da *panopticon* modelinin yerine gelen sınırsız ertelemenin getirdiği önlenemez huzursuzluk ve sokakları bir açık hava hapishanesine dönüştüren mobese sistemi çok daha güçlü süpergolaşma tesirleri yaratmaktadır. Denetim toplumlarının örgütlediği değişim rüzgarı, eğitim sistemi ve okullar rejimine de yansımıştır. Günümüzde oldukça somut olan bu etkiler, eğitimin özelleşmesi, sınav modelinin yerine her yerde hakim olmaya başlayan mülakatlar, sertifika ve kurs programlarının bütün hayatı kapsayan sürekliliği ve akademik üretimi rekabete indirgeyen puan sistemi gibi olgularda kendini göstermektedir. Deleuze'ün belirttiği gibi “kesintisiz eğitim okulun, sürekli denetim de sınavın yerini almaktadır” (2013b, s. 189). Disiplin toplumlarında belirleyici olan sınav sistemi, her şeyden önce bireylerin hesaplanabilir ve sınıflandırılabilir bir beden olarak görülmesinden kaynaklanıyordu. Sınavlar, iktidarın beden üzerinde uyguladığı nesneleştirme sürecinin “töreni” olarak söz konusu (Foucault, 2015a, s. 278). Sınav, “bireyin tasvir edilebilir, çözümlenebilir nesne olarak oluşturulması” için “grupların tasvirine, ortaklaşa olguların karakterinin belirlenmesine, bireylerin birbirine nazaran olan sapmalarının hesaplanmasına” yarıyor ve bu bireylerin “"nüfus" içinde dağılımına izin veren karşılaştırmalı bir sistemin kurulması” anlamını taşıyordu (Foucault, 2015a, s. 282). Sınav, egemen anlamlandırma biçimlerine uygunluğu ölçmeye, iktidarı billurlaştıran normatif bir bireyleşmenin ortalama yüz oluşunu belirlemeye ve bu yüz oluşa göre bedenleri kategorize etmeye hizmet ediyordu. Ancak bedeni biçimlendirmekten ziyade onun esnekliğini bir yörüngeye oturtmak ve bireyi modülasyonlarla yönlendirmek üstüne kurulu denetim toplumlarında sınavın yerini aşama aşama mülakatlarla sürekli bir denetleme silsilesi almaktadır. Bu mülakatlar, bireyin modülasyondan sapma potansiyelini önlemek için süreklileştirilmiş bir denetim biçimidir. Çünkü denetim toplumlarının bireyi disipline edilmiş bir beden olmaktan ziyade bölünebilir ve yeğinliği görelî bir özgürlüğe sahip olan bir bedendir. Dolayısıyla bu bedeni biçimlendirmekten ziyade akışının sabitlendiği yörüngeden ayrılıp ayrılmadığını sürekli denetlemek gerekecektir. Bugün asıl ilginç olan, öznelğin bu süreçlerle suç ortaklığıdır. Deleuze'ün belirttiği gibi “birçok genç insan tuhaf bir şekilde “motive” olmak isteyip stajlar ve kesintisiz eğitim talep etmektedir” (2013b, s. 192-193).

Denetim toplumlarının hoş görülemez gerçeği, artık herhangi bir buyurgan iktidar kipliğine ihtiyaç duymaksızın öznelliğin kendi kendini iletişimsel iktidar yörüngelerine konumlandırıyor olmasıdır. Öte yandan, arkaik kültürel kodların halen canlı olması da kapitalizme çelişkisinin gücünü bahşeden olgulardan biridir. Sermayeye içkin kinizmi onayladıktan sonra arkaik kültürel kodların öznelliğe dayattığı alışkanlıkların faşizan potansiyeli de görelî sınırların yeniden onaylanmasını sağlayacak yeniden-yerliyuftlulaştırıcı bir işlevden başka bir şey değildir. Sonuçta kapitalistik köleleştirme süreçleri, kendini her türden semiyotikleştirme biçiminin köküne dayatan, yasağı “bedenin kalbinde kökleştiren” ve “bireyin libidinal enerjisinin özünü harekete geçirecek güçte suçluluk duygusu makineleri işleten egemen gösterenlerin ve denetimlerin” yardımına ihtiyaç duyar (Guattari, 2013, s. 31). Arkaizmler, “kapitalistik toplumsal alanı istikrarlı kılmak için belli bir tür dil, bireyleşmiş ve suçlayıcı belli semiyotikleştirme tarzları”nın inşası için gereklidir (Guattari, 2013, s. 31-32). Bugün pek çok etnik, milli, cinsiyetçi, dini mikro-faşizmlerin, kapitalistik yersizyurtsuzlaşma süreçlerinin görelî iç sınırların ötesine geçme potansiyelinin öz-ilgasını ifade ettiği unutulmamalıdır. Öte yandan pek çok zıt arkaik kültürel oluşumu ve pek çok zıt kimliği bir arada tutmak yani sermayenin çıkarlarının dışına taşan muhtemel antagonistik durumları önlemek için kapitalizmin zevahirde çok-kültürcü bir saygı rejimi oluşturmayı amaçladığı belirtilmelidir. Bu saygı söylemi, mevcut tüm toplumsal çelişkileri, sermaye egemenliğini olumlayarak kendi çıkarına sarılmış öznelliğin politik doğrucu kinizminin konforlu patikalarına tercüme eder. Kapitalist aksiyomatik için sermaye akışına katılım olduğu müddetçe bireysel tercihlerin paranoyak-kimlikçi yatırımları kayda değer değildir. Bugün dünyada sola ya da sağa oy verme tercihinde bulunmak serbesttir; fakat “iş çevrelerinin aleyhine” oy kullanılamaz (Buchanan, 2014, s. 187). Kapitalizm, bireysel çıkarlarının topyekün rekabette olduğu yönünde kinik bir argümanı kitleler için inandırıcı kıldığı müddetçe sermayenin her yeri dolduran moleküler iktidarını perçinler. Saygı söylemi, birbiriyle temas etmeyen farklı kimliklerin ticaret söz konusu olduğunda molar-paranoyak kimliklerini terk ederek sermayenin köleleştirici moleküler-şizofrenik iktidarına boyun eğmeleri, mevcut tüm toplumsal mikro-zorbalıkların görelileştirilmesi ve meşrulaştırılması için üretilmiş kapitalist bir ahlakın billurlaşmasıdır. Sermaye, kitleleri bireysel çıkarlarının topyekün rekabette saklı olduğu yönünde seferber ettiği ölçüde her mikro-topolojiye sızabilen moleküler iktidarıyla molar kodları kendi lehine kullanmaya devam

edecektir. Uzunca bir süre “postmodern” olarak nitelenen kültürel durumun yani geleneksel veya modern kiplikteki her türden özdeşliği aşındıran yeni kültürel *era*’nın bundan başka bir anlamı bulunmamaktadır. Postmodern kültür, sermayenin, aksiyomatiğin öngördüğü yersizyurtsuzlaşmaları yeniden-yerliyurtlulaştırmakla görevli paranoyak vektörlerin sultasından kurtulmaya dönük atılımına verilen isimdir. Ancak bu sultanın boyunduruğuna son verme jestini yalnızca kimlikleri sermayenin ortak çıkarında saygı ahlakına davet edip, molar kültürel kodları görelileştirmek şeklinde gerçekleştirdiği için bütün mikro-faşizm biçimlerini el değmemiş bırakır. Hatta onları her girdiği kabin şeklini alma kabiliyetine sahip olan sermayenin içkin gücüne dönüştürür.

Guattari, kitleleri tek bir merkez etrafında bütünleştiren faşist iktidar oluşumlarının başlattığı süreci “kolektif kara delik etkileri” olarak özetler (2013, s. 133). Kolektif kara delik etkileri, “cehennemi bir yersizyurtsuzlaştırma süreci içinde arzu, enerjilerini ele geçirir, ortak normdan kurtulan herşeyin kökünün kazınması yönünde delice bir arzu başlatır” ve hatta ölüm içgüdüsünü düzenin devamlılığı için kendine bile yansıtır, ”sonunda bir arzu patlamasının nihai doruğu içinde arzuyu kesin olarak ortadan” kaldırmaya yönelir (Guattari, 2013, s. 133). Kitlelerin arzusunu hızla tahrik ederek bütün libidinal enerjileri tek bir merkez etrafında birörnekleşmek üzere seferber eden Hitler, bir kolektif kara delik etkisi yaratmıştı. Hitler’in yüz oluşu, tüm akışları ari ırka dayalı bir egemen anlamlandırma biçimiyle üst-kodlamış ve analogik bir yayılımla bütün libidinal güçleri merkezi kara deliğine doğru çekerek yutmuştur. Guattari, faşizme özgü bu kara delik etkisinin sanılanın aksine “Müttefiklerin” zaferiyle son bulmadığını “biçim, boy ve düzen” değiştirerek hakimiyetini sürdürdüğünü düşünmekteydi (2013, s. 133). Kapitalist dünyada sermayenin içkinliğine paralel olarak birbiriyle etkileşime giren pek çok mikro-faşizmin moleküler örgüsü, faşist ya da Stalinist toplumsal örgütlenmenin tek gövdeli, dikey, bürokratik biçiminden farklı bir şekilde yatay ilişkilere kayıtlı, biçimsiz, akışkan bir faşizme geçerlilik kazandırmıştır. “En gelişmiş kapitalist ülkelerde” bu iktidar etkileri minyatürleşmiş ve “kitlelerin arzularını odaklayan merkezi bir kara delik sistemi etrafında değil, birbirleriyle etkileşime giren mikro-kara deliklerin çokluğuna göre” örgütlenmişti (Guattari, 2013, s. 133). Bu değişiklik, faşizmin “bundan böyle ... merkezi bir orkestra şefi zorunluluğu”nu ardında bıraktığı anlamına geliyordu (Guattari, 2013, s. 133). Çünkü mikro-faşizmlere özgü toplumsal ağ, sermaye

sayesinde bir merkeze ihtiyaç duymaksızın yatay bir şekilde birbirine bağlanmıştır. Marksist reel-politika, çoğunlukla sermayeye aşkın bir imge atfeder. Ancak aslında sermayeye mevcut faşizan anlamını veren şey, onun her şekle girebilen akışkanlığında saklı içkin kinizmidir. Bu sebepten postmodern olarak tanımlanmış kültürel durum, her ne kadar sermayenin aksiyomatik sürecini yeniden üreten nihai paranoyak sınırlandırmanın yeniden-yerliyurtlulaştırıcı işlevini kısmen bozguna uğrattığı olsa da kültürel olarak “gerçek” aşkın “bir faşizmin” yeniden “patlak verişini ... önleyecek yeterli teçhizata sahip değildir” (Massumi, 2013, s. 196). Çünkü, postmodern olgu, paranoyak üst-kodlama ve yeniden-yerliyurtlulaşmayı aşan bir yersizyurtsuzlaşma gerçekleştirip içkinliği kucaklıyor gibi görünse de aslında paranoyak-faşizan potansiyele sahip kültürel kodları def etmez. Tam tersine hoş görülemez olanı kinizmle sıradanlaştırarak ona içkin bir süreklilik atfeder. Gerçekten de Sovyetler Birliğinin çözülüşünün ardından gelen ve parlak bir gelecek vaat eden küreselleşme söylemi, bugün edimselleşmesini tamamlamış ancak şaşkınlığa sebebiyet vermeyecek şekilde vaat ettiği içkin, demokratik dünyayla alakasız, neo-arkaizmlere sarılmış yeni otoriter yönetim biçimlerine geçerlilik kazandırarak söylemsel vadesini doldurmuş gözükmektedir. Bugün, sermaye “demokrasiyi askıya almaya ve otoriter yönetim biçimlerini benimsemeye zorlayan “öznel” bir çıkmazın içindedir” (Lazzarato, 2015, s. 21). Akay’ın da belirttiği üzere 1973-74 petrol kriziyle birlikte görünürlük kazanan ulus-aşırı sermaye ve tekelci oluşumlar arasındaki kriz, her şeyden önce sosyolojik bir olgu olarak ele alınması gereken bir öznellik krizidir (Akay, 2005b, s. 138). Ulus-aşırı sermayenin egemenliğini yerleştirdiği bu dönemde karşımıza denetimci bir paradigma çıkıyorsa eğer bunun sebepleri, bu yeni sermayenin bütün mevcut yeryurtları (modern disiplinler kurumlar) yersizyurtsuzlaştırmasında yani bütün kültürel kodları (geleneksel değerler) sermayenin kinizmine tercüme etmesinde aranmalıdır. Artık kendini ete işlemeyi ya da Tanrısal, uhrevi bir sıfatla üst-kodlamayı bırakarak dünyevileşen iktidar, öznelğin sabit güçlerini oluşturan her türden kültürel kodu ve disiplin organizasyonunu geçersiz kıldığı için yalnızca sürekli yersizyurtsuzlaştırma ve sürekli yeni modülasyonlarla kendi işlerliğine kavuşabilmektedir. Ancak, öznelliği tanımlayan bütün verili yeryurtların anlamsızlaşmasıyla ortaya çıkan bu kriz halinin, kapitalizme işlerliğini kazandırdığı unutulmamalıdır.

Olumlu önermelerle ileri sürülen küreselleşme söyleminin artık pek dillendirilmediği günümüzden bakınca neoliberalizm olarak karşımıza çıkan yeni yönetim modülasyonunun yalnızca ekonomik bir model değil; kendisini toplumsal ilişkilerin köküne dayatan olumsuz kiplikte bir iktidar biçimi olduğu söylenebilir. Bugün, küreselleşme söylemine zıt bir şekilde her yerde ulus-devlet kapitalizmine, arkaik iktidar biçimlerine ve tek adamcılığa topyekün bir dönüşü gerçekleştiren neoliberal kapitalizm, postmodern olgunun kültürel görelileştirmesinin sonucudur. Çünkü yeni-sağ, savaş sonrası dönemde oluşan yeni sosyo-politik durumu geleneksel metodlara bağımlı kalmakta ısrarcı olan soldan daha iyi kavramış gözükmektedir. Yeni-sağ, toplumsal çelişkilerin “sınıf çatışmasından öznellik savaşlarına kaymış olduğunu fark etmiştir” (Massumi, 2013, s. 181). Postmodern olgunun getirdiği kültürel görelileştirmenin görece ferah-özgür bir toplumsal çeşitliliğe yol açmasını, geleneksel, paranoyak-kimlikçi arzuları tımandıracak bir yozlaşma argümanıya (kürtaj-karşıtlığı, kadın-düşmanlığı, arılık özlemi, dini ve yerel değerlerin muhafaza edilmesi, pornografi-karşıtlığı, homofobi vb.) karşılayan yeni-sağ, sermayenin içkin kinizminden kaynaklanan pek çok toplumsal sorunun es geçilmesini, kitlelerin arkaik bir saflık özlemi ve ölüm içgüdüsünü dışa yönelten bir yabancı düşmanlığıyla tahrik edilmesini sağlamıştır. Bugün bütün dünyada giderek yerleşikleşmeye başlayan muhafazakar-otoriter rüzgarın sermayeyle eklemlenmesine verilen ad neoliberalizmdir. Deleuze ve Guattari, burjuvazinin “kendisini bazen en arkaik biçimlerde yeniden-yerliyurtlulaştır”dığından bahsederken günümüzde mevcut olan “gücün şahsileşmesi” olgusunun aksiyomatiği sağlamlaştırmak üzere “makinenin yersizyurtsuzlaşmasına eklenmeye gelen bir yeryurt” olduğuna dikkat çekiyordu (2014, s. 374). Dolayısıyla sermayenin kinizmine eklemlenen neo-arkaik iktidar oluşumlarının tek lidere odaklanmış faşist yüz oluş biçimleriyle yeniden ortaya çıkması ve sıklıkla bütün toplumsal sahayı üst-kodlamaya kalkışması, kapitalizmin öznellik krizine getirdiği yeni cevapla ilişkilidir. Neo-arkaizmler, kapitalist aksiyomatiğe geçerli olduğu her yerde sahip olduğu faşizan kudretini sağlayan olgudur. Dolayısıyla sermayenin içkin yayılımcılığından motive olan bir arzuyla uzay madenciliğini tartışmaya başlayan teknokratların çağında toplumu yönetenlerin arkaik kültürel eğiliminde şaşılacak hiçbir şey yoktur. Çünkü sınırlarını uzaya doğru genişletmeye başlayan sermayenin kendi dizginlerine sahip olabilmesi için ihtiyaç duyduğu şey, sınırları belli yeryurtlara dair arkaik bir paranoyadır.

Artık mevcut iktidar oluşumları kendi hoş görülemezliklerini saklama ihtiyacı duymadığı gibi gündelik yaşamın her alanında koşullara göre somut veya simgesel bir şiddete başvurmaktan da çekinmemektedir. Bu şiddetin apaçıklığına rağmen öznelliğin içinde bulunduğu kinizm, neoliberalizmi kolektif bir “artık dünyaya inanmıyoruz!” çılgınlığına dönüştürmüştür. Deleuze, “bizde eksikliği en çok görülen şey”in “dünyaya inanmak” olduğunu “dünyayı tamamen yitirdik, onu elimizden aldılar” sözleriyle özetliyordu (2013b, s. 186). Gerçekten de *milenyumun eşiğinde* geleceğin imkanlarını düşünmek yerine dünyanın bir gecede yok olacağı hayaline kapılan milyonların kolektif nevrozu düşünüldüğünde Deleuze’ün tespitinin çarpıcılığı anlaşılacaktır. Ancak dünyaya yeniden inanma imkanının bir inanç meselesi olduğu ya da bir umut ilkesine bağlı olduğu düşünülmemelidir. Dünyaya inançsızlığımızın sebepleri, koşulların hoş görülemezliği ne derece yoğun olursa olsun eyleme başvurma kudretimizi yürürlüğe koyma refleksini bir türlü gösteremememizin nedenlerinde aranmalıdır. Dünyaya inanmak, mümkün bir başka dünyayı şimdide edimselleştirmekte yani eylem dahilinde öznelliğin bilinçdışı üretimini gerçekleştirmekte saklıdır. Çünkü eylem, şimdiki başka-oluş şeklinde mümkün olanaklara açacak yeni bir virtüel-edimsel devresi oluşturmaktır. Dolayısıyla dünyaya inanmak, “kaygılanmak ya da umut etmek değil, yeni silahlar aramak” meselesidir (Deleuze, 2013b, s. 188).

Reel politika, politikayı yaşamsal olandan koparan, edimsel-molar bir politika tarzıyla şimdiki mümkün virtüel olanaklardan izole eden bir anlayıştır. Reel politikaya karşı etik-politika kendi edimselleşmesinin koşullarını, apolitik olarak sınıflandırılmış ya da kamusal meselelere göre özel görülmek suretiyle önemsizleştirilmiş alanlarda yani doğrudan yaşamsal alanlarda aranmalıdır. “Politik olarak var olmak ve salt var olmak için,” reel politik aktörlere dönüşmek amacıyla “ortak dünyaya dahil olmak yerine” etik-politik bir yaşamsal üslubun inşasıyla “tekilleşmek yani yeni çatlaklar, yeni bölünmeler yaratarak varoluşsal ve politik farklılaştırmayı” doğrudan edimselleştirmek gerekir (Lazzarato, 2015, s. 153). Çünkü bu, tekil ifade ve eylem biçimlerini imkansızlaştıran reel politikanın varsaymadığı politik özneleşme biçimlerini yürürlüğe koyarak toplumsala virtüel olarak kayıtlı imkanları, kolektif bir yersizyurtsuzlaşma potansiyeli oluşturacak şekilde geçerli kılmak demektir. “Yeni bir mücadele türü,” Guattari’nin belirttiği gibi “bir model sıfatından çok, başka bir olanaklılık alanının adamakıllı açık olduğunu” doğrudan

yaşam pratiğinde “kanıtlamanın “evveliyatı” sıfatıyla aranmaktadır” (2013, s. 105). Kapitalist toplumların her an, her yerinde bu olanaklılık alanlarının açık olduğunu kanıtlayan kaçış çizgileri belirlemekte ancak bu çizgiler daima soğurulmaktadır. Çünkü hızla kolektifleşmek için ihtiyaç duydukları koşullardan yani “mutasyona açık bir kalabalık”tan koparılmışlardır (Massumi, 2013, s. 198). Başka-oluş potansiyeline radikal politik militan havasını kazandıran doğrudan eylemleri, gerçek karşılaşmaları ve yaratım sürecinin çetrefilli patikalarını göğüslemektense başka-oluş simülasyonlarının (bilgisayar oyunları, festivaller, pornografi, katılımcı sanat vs.) ticaretine katılmak günümüz insanı için çok daha kolay ve cezbedicidir. Bugün kapitalizm tarafından temellük edilmiş kendilik estetiği fikri, “kendi farkını göster!” benzeri reklamcı sloganlarıyla mümkün bütün kolektif potansiyelinden alıkonulmaktadır. Çünkü kapitalizmin özneliği yönlendirdiği farklılık düşüncesi, Akay’ın belirttiği gibi diğer insanlara karşı “kendi farkını koymaya uğraşan bir kimlik farkına dönüşmeye” başlamıştır (2016, s. 9). Halbuki fark, özneliğin herhangi bir dışsal karşılaştırma uzamı olmaksızın kendi kendini farklandırarak kişisel olmayan kolektif bir sahaya yeniden açılması, mümkün bir başka dünyanın ortaklık düzlemini kendi bedeninde sarmalaması anlamına gelmektedir. Aynı zamanda Foucault için de kendilik estetiği ve kaygısı fikrinin, her şeyden önce kendiyile ilişki vasıtasıyla diğer bedenlerle kurulan farklı, kolektif bir ilişki biçimi olduğu hatırlatılmalıdır. Yani fark ve kendilik estetiği üzerine kurulu politik özneleşme biçimleri, kapitalist kendilik yönetiminin işaret ettiği şekilde izole olmuş, kendi farkıyla marka değerini yaratmış bir özneliğin inşasıyla değil; kolektif bir özneliğin inşasıyla ilgilidir. Bu kolektif özneliğin kipi, dostluk ilişkisinden başka bir şey değildir. Bugün politik ve sosyal dünyanın üzerine çöken çölsü atmosferi ve ataleti geçersiz kılacak sahaların yaratılması, yeni nefes alınacak hava sahalarının üretilmesi, etik bir özneleşmenin öncelikli amacıdır. Çünkü “dünyaya inanmak, küçük bile olsalar denetimden kaçıp kurtulan olaylara yol açmak ya da alanı veya hacmi küçük bile olsa yeni zaman-mekanların doğmasını sağlamaktır” (Deleuze, 2013b, s. 186). Dünyaya yeniden inanabilmek için oluşturulacak kolektif politik oluşumlar, sayısal ya da niceliksel bir sayıya ulaşmakla ilgili bir mesele değildir. Örneğin faşist kitle hareketleri niceliksel fazlalıklarına rağmen asla kolektif hareketler değildir. Kolektifleşmek, niteliksel anlamda yalnızken bile çoğul olabilmek yani bedeni başkalaştırmak üzere diğer bedenlere açarak her türden kimlikten sıyrılmamıza olanak tanıyan dostluk ilişkileri kurabilmekle mümkündür.

Bu varoluşsallaşmalar, insani-olmayan semiyotiklerin yani göstermeyen semiyotiklerin sayesinde kurulacak bir ilişki biçimi yani iletişimle alakasız dilsel-olmayan, etolojik bir konuşma ve eyleme pragmatığıdır. Bugün denetime bulanmış iletişime hürmet etmeyi bırakmak, “denetimden kaçıp kurtulmak için, iletişim dışı boşluklar, söz kesiciler yaratmak” gereklidir. (Deleuze, 2013b, s. 185). Dostluk bir yaratım devresi olarak iletişimde olmaktan çok farklı bir şekilde Deleuze ve Guattari’nin insani-olmayan cinsiyetlerin keşfinden bahsetmesi gibi insani-olmayan dillerin keşfinde gerçekleşen bir ilişkidir. Foucault da bir söyleşisinde yeni tanıştığı bir dostuyla bütün günü beraber susarak geçirdiklerinden bahsederken “suskun kalmak, pekâlâ insanlarla ilişki kurmanın çok daha ilginç bir yolu olabilir” ifadelerine başvurduğunda benzer bir vurguda bulunur (2011a, s. 124). Susmak, jest ve mimiklerin mikropolitik bağlamında bir kaygan mekan yaratmanın pragmatığı olarak kavranabilir. Bu radikal bir *ethos* olarak bir sözce öznesi olarak belirlemektense dostluğun yaratıcı devresinde kurulan yeni, insani-olmayan bir sözcelem düzenlemesinin anonim bir kuvvetine dönüşmek anlamına gelir. Susmak, kendinden bahsetmek ve kendini sözce öznesi olarak şeylere, ilişkilere ve dünyaya dayatmaktansa kolektif olanakları beraberce temaşa etmeye yönelmiş etik-politik bir mütevazılığın insani-olmayan diline açılan bir imkan sahası oluşturur.

Uzun bir tartışmanın ardından vardığımız bu noktada, yaşamlarımıza kurucu politika üslubunu kazandıracak etik-politik bir dostluk imkanının sessizlik ve algılanamazlık çabasında düğümlendiğini söyleyebiliriz. Bu çabanın ilk pratik sonucu herhangi bir kamusal imaj ya da kamusal bir kürsü yaratmanın devrimci bir mikropolitikanın gündeminde olmadığını kavramak olacaktır. Bu bir zorunluluk olarak iletişime özgü aygıtların dünyasından kopmak anlamına gelmese de denetim toplumlarının birincil dispositifi olarak işlev gören siber aygıtlara farklı tarzda eklemlenen bir öznelliği varsaymak demektir. Siber uzayın aynı zamanda yeni bir mücadele alanı olarak enformasyonu tanımladığı *Wikileaks* skandalı ya da *Snowden* vakasına baktığımızda oldukça aşıkardır. Ancak enformasyon sahasındaki mücadele yalnızca yaşamın içindeki devrimci bir edimselleşmeyle desteklendiği vakit anlamlı ve etkilidir. Deleuze’ün belirttiği gibi Hitler dönemi Almanya’sında Yahudilerin içine düştüğü durumun vahameti hakkında sıklıkla karşı-bilgi akışı gerçekleşiyor olsa da bunlar

Hitler'i asla rahatsız etmemiştir (2007, s. 322) Bu durum yalnızca karşı-bilgi akışı bir "direniş tutumu" haline geldiğinde ya da daha doğru bir ifadeyle bir direniş tutumu tarafından desteklendiğinde bozulmuş ve karşı-bilgi akışı etkili hale gelmiştir (Deleuze, 2007, s. 322). Dolayısıyla bugün sosyal medyada devrimci bir amaçla bir konum işgal etmek, yalnızca siber ağın dışında yaşamın içindeki bir varoluşsallaşmayla desteklendiğinde anlamlı olabilir. Çünkü sosyal medya, her aygıt gibi sözcülerimizin içeriğini ve duyulurluk biçimini manipüle etme özelliğine sahiptir. Deleuze ve Guattari'nin psikanalizin divanında bir pürtüklü mekana tıklmış nevrotiğin yerine sokağa, açık havaya çıkan ve bir kaygan mekan üzerinde hareket eden şizofreni öne sürmelerine benzer bir şekilde günümüzün öznesi de siber ağa bağlanmak üzere çivilendiği koltuğundan, eline yapışan telefonundan ayrılıp sokağa çıkmalıdır. Siber ağa bağlanmayı sağlayan arayüzleri portatifleştiren akıllı telefonların amacının siber ağı *unplugged* hale getirerek yaşamların her anına yayılmak, bilgisayar karşısında geçmeyen anları bile denetime bağlamak olduğu hatırlatılmalıdır. Bugün denetim toplumlarının yalnızca siber alanları değil doğrudan yaşamlarımızı belirleyen modülasyonlarından bir sapma gerçekleştirmek yalnızca Deleuze ve Guattari'nin algılanamazlık vurgusuyla birlikte düşünülebilir. İletişim ağlarının kişisel tercihlere göre baştan düzenlenmiş (*Google*'ın kişiselleştirme seçeneği) modülasyonlarında sözde karşılaşmalar yaşamak yerine öngörülemez gerçek karşılaşmalar için yaşama atılmak gerekmektedir. Sosyal medyanın devrimci bir özneliğe sağlayabileceği tek olanak, yaşamın içindeki etik-politik karşılaşmaların mobilizasyonunu hızlandırma ihtimalinden başka bir şey değildir.

Denetim toplumlarının yaşama dayattığı duygusuz, siber ve ticari modülasyonların en dikkat çekici özelliği gerçek karşılaşmalar yaşama ihtimalini mutlak bir şekilde imkansızlaştırmalarıdır. Çünkü sürekli denetim sayesinde kişisel tercihlere göre düzenlenen iletişim güzergahları tarafından kapılmış öznelerin beklenmedik, gerçek karşılaşmalar yaşama ihtimali de söz konusu değildir. Burada söz konusu ettiğimiz olgu, Althusser'in ufuk açıcı makalesi "*Karşılaşma Materyalizminin Yeraltı Akımı*"nda buradaki bağlama oldukça yakın bir şekilde bahsettiği Epikurosu bir modelden bakınca anlaşılır olacaktır (2006, s. 163 - 207). Althusser, felsefe tarihi boyunca bastırıldığını düşündüğü farklı bir materyalist geleneğin bulunduğunu ve bu geleneğin, zorunluluk ve erekselciliğin kısılcığında kalarak idealist bir bağlamdan kurtulamamış materyalizme aykırı bir şekilde gerçeğin kökenine rastlantı ve

olumsallığı getirdiğini düşünüyordu (2006, s. 168). Epikuros'un tasvir ettiği şekliyle dünyanın oluşumu, başta “boşlukta birbirine paralel çizgiler boyunca düşen,” birbiriyle teması olmaksızın “yağmur gibi yağan atomların” karşılaşmasına yol açan bir sapma ilkesinin sonucuydu (Althusser, 2006, s. 168). Bu sapma ilkesini, Lucretius'un bir kavramı olarak atomların hareketlerindeki bir belirlenimsizliği ifade eden “*clinamen*” kavramına başvurarak açıklayan Althusser için ““nerede, ne zaman, nasıl bilinmez’ ortaya çıkan ‘ölçülemeyecek denli küçük’” ilk sapma olan *clinamen*, paralel akışı bozarak atomları çarpışmaya bırakıyor ve böylelikle “karşılaşmadan karşılaşmaya geçerek, bir yığılmaya, bir dünyanın doğuşuna” yol açıyordu (2006, s. 169). Althusser'in daha sonra Guattari'nin moleküler devrim düşüncesinde de iz bıraktığını söyleyebileceğimiz bu makalesindeki *clinamen* modeli, herhangi bir nedenselliğe ihtiyaç duymaksızın kendini yürürlüğe koyan oldukça küçük ama sonuç olarak oldukça büyük bir sapmaydı. Deleuze ve Guattari'nin yersizyurtsuzlaşmanın kolektif bir süreç olduğunu söylerken kastettiği karşılaşmalar-arası köksapsal zincirleme dinamiğinin de Althusser'in *clinamen* kavramına atfettiği spesifik bağlamla oldukça yakından örtüştüğünü söylemek mümkündür. Bu noktada denetim toplumu bağlamına dönecek olursak, iletişim modülasyonlarının bedene dayattığı akış biçiminin, Epikurosçu modelin öngördüğü şekilde atomların ya da bedenlerin birbiriyle temas etmeyen paralel bir akışı olduğu söylenebilir. İletişim tümellerinin yegane amacı bedenlerin kaynak-mesaj-alıcı bağlamının dışında gerçek bir karşılaşmanın ihtiyaç duyduğu söze dökülemez, dirimsel ilişkiye girmemesini sağlamaktır. Bugün öngörülen süreçler izlendiğinde ya da taahhüt edilen paralar ödendiğinde belki de her şey serbesttir. Ancak oluş, yeğlilikler-arası transversal karşılaşmalar ve modülasyonu bozan *clinamen* ilkesinin yaratıcılığı yasaktır. Bu yasağın aşılma sürecini basit ihlallere indirgeyen yeniden-yerliyuftlulaştırmalara yakalanmaksızın gerçekleştirmek için özneliğin takip etmesi gereken genel bir reçete sunmak imkansızdır. Çünkü *clinamen*, tıpkı arzunun yeni saldırısının nereden geleceğinin belirsiz olması gibi beklenmedik ve nedensel olmayan bir ilkedir. Ancak böylesi bir potansiyele yaklaşma imkanının özneliğe içkin dönüşümselliği pragmatikleştirecek yaratıcı ilişkisellik uzamları açmakta saklı olduğu söylenebilir. “Dönüşümsel bir karşılaşmanın uzamı” olan bu otonom bölgelere “ulaşmak için kabul görmüş uzaysal ve zamansal ayrımlardaki çatlaklardan dolanarak yan yollar izlenmelidir” (Massumi, 2013, s. 152). Bu süreçte önemli olan şey, başarmak gibi bir reel politik hedef veya kapitalistik bir değer yargısı değil; etik bir tutarlılık

oluşturabilmek için süreci devam ettirebilmektir. Olanakların ortak bir geleceğe doğru estetikleştirilmesi, yalnızca ereksel olmayan bir kendilik kaygısının başlattığı oluş sürecinde şimdiye başka-oluş imkanları zerk eden bir öznellikten geçer. Bu öznellik, hoş görülemez iktidar etkilerine etik tutarlılığından aldığı kudretle direniş gösterip, farklı politik konjonktürlerde eyleme yeni olanaklar ağabilmeye muktedir yani her türden haksızlığa ve zulme tekil bağlamı içinde yaratıcı bir içtihatla karşılık verebilen bir öznelliktir. Bütün toplumsal ilişkilerin yeniden yaratıcı bir tarzda çaprazlanması için oldukça küçük bir *clinamen* yaratmak, başlattığı karşılaşma dinamiğiyle mümkün bir başka dünyayı oluşturacak olan moleküler devrime anonim bir kıvılcım olabilmek demektir. Dolayısıyla bu devrimci öznelliğin bir yüzü veya bir kimliği yoktur. Dünyaya yeniden inanmak yalnızca böylesi bir özneleşme sürecini izleyerek yüzünü söken ve bedenini bir öz-yaratımla kolektif olanaklar için teğhizatlandıran bu öznellikle mümkündür.





5. SONUÇLAR

Foucault'nun iktidar ve öznellik üzerine tüm teorik angajmanlarımızı yenileyen mikrolojik bakışından yola çıkarak, beden ve ona özgü virtüel olanakların iktidar ilişkilerinin dağıldığı mikrofiziksel bir sahada ne gibi politik doğurgulara sahip olabileceğini tartışmaya açan bu çalışmada herhangi bir maniheist özgürleşme safdilene yakalanmaksızın etik bir özneleşme sürecinin ne gibi pragmatikleri izleyebileceği netleştirilmeye çalışılmıştır. Hakikat üretimi ve arzulama-üretimi gibi süreçlerin toplumsal üretimin merkezinde işgal ettiği içkin anlamda belirleyici etkileri izleyerek materyalist bir toplumsal analize sadakatin yalnızca Foucault ve Deleuze ve Guattari'de bulunan öznellik üretimi perspektifine bağlı olduğunun mümkün olduğunca farklı açılardan vurgulanmasına özen gösterilmiştir. Öte yandan herhangi bir özcülüğe yakalanmamak için öznelğin her yerde mevcut iktidar oluşumlarıyla açık bir işbirliği içinde olduğunu ve bu işbirliğinin, iktidar ve toplumsal üretim mercilerinin öznellik üzerindeki kurucu etkilerinden kaynaklandığını gösterme gayretinde olduğumuz da hatırlatılmalıdır.

Bu çalışma, uzunca bir süre egemenliğini korumuş ve halen oldukça etkili olan gösteren-merkezli, dilsel bir modelin ya da ideoloji kavramını merkeze alarak kaçınılmaz surette idealistleşen analizlerin yerine iktidar ve öznellik arasındaki süreçlerin maddiliğini yakalama derdinde olan bir savaş ve mücadele modeli öne sürmüştür. Her şeyi açıklamak gibi bir kaygısı olmayan bu modelin, etik bir ilkedden yola çıkarak iktidara karşı sürdürülen bir pratik olarak kavranması gereken teoriye özgü bir pragmatik işlevi gördüğü hatırlatılmalıdır. Nesnesine dışsal kalmak yerine nesnesinin süreçlerine doğrudan dahil olmayı, iktidar ve beden arasındaki sürekli savaşta bir yer tutmayı yeğleyen bu modelin, analitik-militan bir sosyal bilim pratiğini billurlaştırdığı da eklenmelidir.

Katmanlaşmaların oluşturduğu bir içeri ile toplumsala kayıtlı virtüel olanakların oluşturduğu bir dışarı arasında kalarak sismik bir bölge oluşturan diyagramatik sahada yer tutmayı hedefleyen bu analitik-militan tavır alış pratiği, mikrofizik içindeki kuvvetler arasında yeni, yaratıcı, moleküler devrim potansiyeli taşıyan

çaprazlanmalar oluşturmayı amaçlamaktadır. Deleuze ve Guattari için arzu, mikrofiziksel diyagramatik sahanın oluşumunda birincil olarak etkili olan dışarının edimselleşme çizgilerinden başka bir şey değildir. Katmanlar, dışarının kuvvetleri olarak içeriye dahil olan ve yersizyurtsuzlaştırıcı etkiler başlatan arzu düzenlemelerini kapmak ve yeniden-yerliyurtlu kılmak için sonsuz sayıda aygıtla mikro-montajlar gerçekleştirir. İşte bu süreç, dışarı ile içerinin canlı bir savaş gerçekleştirdiği sahayı yani iktidar mikrofiziğinin istikrarsız sahasını tanımlayan sürekli savaşın kendisidir. İkilinin diyagramatik harita üstünde seyreden bir süreç olarak “şizofrenik” sıfatıyla tanımladığı hareket, dışarının olanaklarını kuvvetler-arası yeni çaprazlanmalar ve yeni transversal buluşmalar örgütlemek üzere halüsine eden ve kendisini kolektif bir potansiyel taşıyan yersizyurtsuzlaşma olarak yürürlüğe koyan devrimci bir yaşam üslubudur. Bu üslubun başlattığı yersizyurtsuzlaşmalar mikrofiziğin altında saklı dışarının yani tutarlılık düzleminin köksapsal dal budak salış için yüzeye çıktığı kurucu yarıklar oluşturur. Deleuze ve Guattari'nin bilinçdışının üretilmesi gereken bir sosyal töz olduğunu vurgulayan jesti, mikrofizikte kurucu çatallanmalar oluşturmak üzere arzunun işlevselleştirilmesini sağlayan pragmatik ilişkisellik haritaları yaratmaya dönük bir çağrıdır. Bu çağrıya icabet etmek, dışarının olanaklarına açılmamızı sağlayan etik bir süreçle bedenin insani organlaşmasını bozmak ve olanakları yeni ilişki üslupları oluşturacak şekilde estetikleştirmek anlamında bedenden bir organsız beden yaratmakla mümkündür. Kendimizden bir organsız beden yaratmak, bedenimizin karşılaşmalara kapalı halini tanımlayan kimliklerden koparak karşılaşmalara açılmak ve bu karşılaşmalarla mevcut ilişkileri farklı bir şekilde çaprazlayan dostluk ağları örmek yani oldukça küçük ancak potansiyel sonuçları itibarıyla son derece kolektif olan bir *clinamen* yaratmaktır. Bu *clinamen*, savaşın sürdüğü mikrofizik üzerindeki direnişe kurucu bir mikropolitik bağlam kazandırmak anlamına gelir. Öte yandan Foucault'da tüm teorik serüveni boyunca bu üç düzeyi (katman-bilgi, diyagram-iktidar, dışarı-etik) incelemiş ve katmanlar ile dışarı arasındaki savaşın sahası olan mikrofizikte ontolojik bir varoluş göstermenin imkanlarını araştırmıştır. Bu arayış onu, dışarı ile içeriyi birbirinden ayıran sınır çizgisi yani çalkantılı diyagramın üzerinde yeni mücadele sahaları oluşturmak üzere nasıl bir *ethosun* geliştirilebileceğini sormaya itmiştir. Foucault'nun sınır-tutum olarak isimlendirdiği bu radikal *ethos*, iktidar ilişkilerinin düğümlendiği tarihsel anlarda ontolojik bir varoluş sergilemenin politikasıdır. Bu politika, kendilik üzerinde yoğun bir çalışma süreciyle elde edilen

estetik bir yaşam üslubu ve antistratejik bir etik tutarlılığın iktidar ilişkilerine angaje bedenlere başka-oluş potansiyeli kazandıran militan pratiğidir.

Foucault kendiliği, Deleuze ve Guattari ise arzuyu merkeze alarak bedeni bir kopuş ve inşa düzlemi olarak düşünmüştür. İki çabada ortak olan şey kopuşun zarureti vurgulayan bir etik ve inşanın aciliyetini ortaya koyan bir estetikdir. Foucault, yaşamların bir sanat eserine dönüştürülmesi fikriyle Deleuze ve Guattari ise arzuya içkin konstrüktivizmin yaratıcılığıyla estetiğin bağlamındadır. Etik ise Foucault'da kişinin ilişkilerinde salt belirlenen bir nesne olmaktan çıkması için bu hoş görülemez nesneleştirilmenin billurlaşması olan kimliklerden sıyrılmasının pratiğidir. Deleuze ve Guattari de benzer bir kimliksizleşme vurgusunu yaparak bedenin kurucu bir yaşam üslubuna kavuşmak için kolektifleşmesini sağlayan bir etiğe başvurmuştur. Bu çalışma boyunca sürdürülmüş tartışmaların iki ayrı düzeyi olan iktidar ve etik, hem Foucault hem de Deleuze ve Guattari için birbirine zıt iki kutbu ifade etmektedir. Düşüncelerinin gösterdiği üzere, etiğin açtığı düzlem yeni öznelliklerin üretimi olarak estetik bir çabayla doldurulduğunda kurucu bir politik kudret gösterme potansiyeli doğar. Bu çalışmanın temel motivasyonu böyle bir yaşamsal kudretin nasıl mümkün olabileceğine dair ayrıntılı bir girizgah sunmak olmuştur. Etik bir kaygıyla estetik bir yaşam üslubu geliştirmek; işte bu, mikropolitikanın öngördüğü yeni anti-otoriter perspektifin radikal politik ufku olarak anlaşılmalıdır.



KAYNAKÇA

Kitaplar:

- Akay, A., (2016). *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Akay, A. (2015). *Minör Politika*. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Akay, A. (2013). *Postmodernizmin ABCsi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Akay, A. (2004). *Tekil Düşünce*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Althusser, L. (2006). *Philosophy of the Encounter Later Writings, 1978-87*. (G. M Goshgarian, Tra.) New York: Verso Books
- Althusser, L. (2002). *Reading Capital*. 9 Aralık 2017' tarihinde ketabnak.com/redirect.php?dlid=67062 adresinden ulaşıldı.
- Artaud, A. (2009). *Tiyatro ve İkizi*. (B. Gülmez, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Baker, U. (2009). *Yüzeybilim-Fragmanları*. (E. Berensel, Der.) İstanbul: Birikim Yayınları.
- Baudrillard, J. (2013). *Foucault'yu Unutmak*. (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2015). *İlahi Sol: 1977-1984 Döneminin Günlük Olayları Hakkında*. (O. Adanır, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Berardi, F. B. (2008). *Félix Guattari Thought, Friendship and Visionary Cartography*. (G. Mecchia and C. J. Stivale, Tra.) Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Berardi, F. B. (2012). *Ruh İşbaşında*. (F. Genç, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Bogue, R. (2010). *Deleuze ve Guattari*. (İ. Öğretir, A. Utku, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Buchanan, I. (2014). *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödipus'u: Okuyucu Rehberi*. (F. Ege, H. Erdoğan, Çev.) Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Deleuze, G. (2015). *Anlamın Mantığı*. (H. Yücefer, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (1997). *Cinema 2: The Time-Image*. (H. Tomlinson, R. Galeta, Tra.) Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Deleuze, G. (2017). *Fark ve Tekrar*. (B. Yalım, E. Koyuncu, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2013a). *Foucault*. (B. Yalım, E. Koyuncu, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2009). *İssız Adalar ve Diğer Metinler*. (F. Taylan, H. Yücefer, Çev.) İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Deleuze, G. (2011). *Kant'ın Eleştiri Felsefesi*. (H. Portakal, Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Deleuze, G. (2013c). *Kritik ve Klinik*. (İ. Uysal, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2010b). *Leibniz Üzerine Beş Ders*. (U. Baker, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2013b). *Müzakereler*. (İ. Uysal, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2010a). *Nietzsche ve Felsefe*. (F. Taylan, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2013d). *Spinoza ve İfade Problemi*. (A. Nahum, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2000). *Spinoza Üstüne On Bir Ders*. (U. Baker, Çev.) Ankara: Öteki Yayınevi.
- Deleuze, G. (2007). *Two Regimes Of Madness*. (A. Hodges, M. Taormina, Çev.) New York: Semiotext(e).
- Deleuze, G. Guattari, F. (2014). *Anti-Ödipus*. (F. Ege, H. Erdoğan, Çev.) Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Deleuze, G. Guattari, F. (2005). *A Thousand Plateaus*. (B. Massumi, Tra.) Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. Guattari, F. (2001) *Felsefe Nedir?*. (T. Ilgaz, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Deleuze, G. Guattari, F. (2015). *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Dedalus Kitap.
- Deleuze, G. Parnet, C. (1990). *Diyaloglar*. (A. Akay, Çev.) İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Derrida, J. (2007). *Marx'ın Hayaletleri*. (A. Tümertekin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eribon, D. (2012). *Michel Foucault*. (Ş. Çiltaş, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, M. (2011c). *Bilginin Arkeolojisi*. (V. Urhan, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015c). *Biyopolitikanın Doğuşu*. (A. Tayla, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2012a). *Cinselliğin Tarihi*. (H. U. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault M. (2006). *Deliliğin Tarihi*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2012b). *Doğruyu Söylemek*. (K. Eksen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011b). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (I. Ergüden, O. Akınhay, F. Keskin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011d). *Felsefe Sahnesi*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. (F. Taylan, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2015a). *Hapishanenin Doğuşu*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2017). *Hermenötiğin Kökeni*. (Ş. Ç. Solmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2007). *İktidarın Gözü*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2002). *Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Algının Arkeolojisi*. (Ş. Ünsaldı, Çev.) Ankara: Epos Yayınları.
- Foucault, M. (2011a). *Özne ve İktidar*. (I. Ergüden, O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015d). *Öznenin Yorumbilgisi*. (F. Keskin, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2011f). *Sonsuza Giden Dil*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (1987). *Söylemin Düzeni*. (T. Ilgaz, Çev.) İstanbul: Hil Yayın.
- Foucault, M. (2011e). *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II)*. (G. Burchell, Çev.) Hampshire: Palgrave Macmillan.

- Foucault, M. (2015b). *Toplumunu Savunmak Gerekir*. (Ş. Aktaş, Çev.) İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları.
- Freud, S. (2011). *Haz İlkesinin Ötesinde: Ben ve İd*. (A. Babaoğlu, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Goodchild, P. (2005). *Deleuze&Guattari: Arzu Politikasına Giriş*. (R. Ögdül, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Guattari, F. (1995). *Chaosmosis: an Ethico-Aesthetic Paradigm*. (P. Bains, J. Pefanis, Tra.) Indianapolis: Indiana University Press.
- Guattari, F. (2009). *Chaosophy: Texts and Interviews 1972-1977*. (D. L. Sweet, J. Becker, T. Adkins, Tra.) Los Angeles: Semiotext(e).
- Guattari, F. (2013). *Kaçış Çizgileri*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Guattari, F. (1984). *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*. (R. Sheed, Tra.) London: Penguin Books.
- Guattari, F. (1996). *The Guattari Reader*. (G. Genosko, Edi., Tra.) Cambridge: Blackwell Publishers.
- Hjelmslev, L. (1961) *Prolegomena to a Theory of Language*. (F. J. Whitfield, Tra.) Madison: University of Wisconsin Press.
- Holland, E. W. (2013). *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u: Şizoanalize Giriş*. (A. Utku, M. Erkan, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Hughes, J. (2014). *Deleuze'den Sonra Felsefe*. (F. Ege, Çev.) Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Irigaray, L. (1985) *This Sex Which Is Not One*. (C. Porter, C. Burke, Tra.) New York: Cornell University Press.
- Johnston, A. (2013) *Prolegomena to Any Future Materialism - The Outcome of Contemporary French Philosophy*. St. Evanston: Northwestern University Press
- Laing, R. D. (1990). *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*. London: Penguin Books.
- Lazzarato, M. (2015). *Göstergeler ve Makineler*. (F. N. Demirci, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Lyotard, J. F. (2010). *Libidinal Ekonomi*. (E. Sünter, Çev.) İstanbul: Hil Yayın.
- Lyotard, J. F. (2011) *Pagan Eğitimler*. (A. Karakış, Çev.) İstanbul: Monokl Yayınları.

- Machiavelli, N. (1994). *Prens*. (N. Güvenç, Çev.) İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Marx, K. (2011). *Kapital Ekonomi Politiğın Eleştirisi: I. Cilt*. (M. Selik, N. Satlıgan Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. Engels F. (2013). *Alman İdeolojisi*. (T. Ok, O. Geridönmez, Çev.) İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Massumi, B. (2013). *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi*. (F. Ege, Çev.) Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Maturana, R., Varela F., (1998). *The Tree of Knowledge: The Biological Roots o Human Understanding*. (R. Paolucci, Tra.) Boston: Shambhala Publications.
- Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*. (A. İnam, Çev.) İstanbul: Say Yayınları
- Platon. (2012). *Lakhes*. (F. Akderin, Çev.) Ankara: Say Yayınları.
- Revel, J. (2006). *Michel Foucault: Güncelliğın Bir Ontolojisi*. (K. Atakay, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Spinoza, B. (2013). *Ethica*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Zizek, S. (2010). *Yamuk Bakmak: Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Zourabichvili, F. (2011). *Deleuze Sözlüğü*. (A. U. Kılıç, Çev.) Ankara: Say Yayınları.

Elektronik Kaynaklar:

Charles-Sanders Peirce, <http://www.signosemio.com/peirce/index-en.asp>, Erişim Tarihi: 9 Nisan 2018

Filmler:

- Akın, F. (Yapımcı) & Kızıltan, Ö. (Yönetmen). (2006). *Takva*. Rome: Dorje Film.
- Güney, Y. (Yapımcı&Yönetmen). (1982). *Yol*. İstanbul: Güney Film.

Makaleler&Söyleşiler:

Akay, A. (2005a). *Başka Bir Sosyolojik Bakış. Sosyoloji Dergisi.* 10, s, 65-70.
İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Akay, A. (2005b). *Şirket Toplumu-Denetim Toplumu Üzerine. Gilles Deleuze'de Toplum ve Denetim.* s, 133-148. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Deleuze, G. (2016a). *Deleuze'le Söyleşi (Arnaud Villani). Cogito.* 82, s, 19-22. (E. Sünter, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık

Deleuze, G. (2016b). *Edimsel ve Virtüel. Cogito.* 82, s, 14-19. (H. Yücefer, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık

Foucault, M. (2014). *Ütopik Beden. Teorik Bakış.* 3, s. 39-47. (S. Yardımcı, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

Guattari, F. (2014). *İktidarların Mikrofiziği ve Arzuların Mikropolitikası. Teorik Bakış.* 3, s. 129-141. (S. Yardımcı, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

Schönher, M. (2016). *Deleuze ve Foucault Arasındaki Kopuş. Cogito.* 82, s, 267-279 (Ş. Öztürk, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.

Zaoui, P. (2014). *Yokoluş Neşesi veya Deleuze ve Foucault'nun Tuhaf "Mé Phunäi"si. Teorik Bakış.* 3, s, 143-164. (S. Yardımcı, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

ÖZGEÇMİŞ

1992, İstanbul doğumlu. 2014’de İstanbul Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü’nden mezun oldu. Lisans yıllarının erken dönemlerinden itibaren muhtelif dergilerde makale, eleştiri ve öyküleriyle yer almaya başladı. 2014 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Programına kabul edildi. Halen, çağdaş Fransız felsefesine duyduğu ilginin paralelinde semiyotik, radikal politika, etik, estetik, beden, cinsellik ve delilik gibi konular üzerine çalışmalarını sürdürmektedir.

