

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

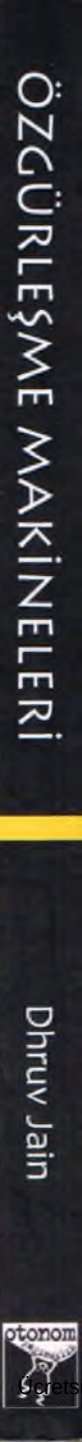
ÖZGÜRLEŞME MAKİNELERİ

DELEUZE
VE
MARX

Derleyen:
Dhruv Jain

Çeviren: Aslı İkizoğlu





ÖZGÜRLİKLERİMİZİ KORUYAN

Dharm Jain

Ucrets

ÖZGÜRLEŞME MAKİNELERİ DELEUZE VE MARX

Dhruv Jain

Dhruv Jain, York Üniversitesi Toplumsal ve Politik Düşünce programında, filozof Alain Badiou'nun düşüncesinde radikal demokrasi ve örgütlenme problemleri üzerine doktora çalışmasına devam etmektedir. Fransız kıta felsefesinde demokrasi, örgütlenme ve toplumsal değişim problemleri üzerine makaleler ve kitap bölümleri kaleme almıştır. Kuzey Amerika, Çin ve Güney Asya'daki işçi ve köylü hareketleri tarihi, çağdaş Marksizmde politik öznellik teorileri ve savaş sonrası Kıta Felsefesi, başlıca ilgi alanları arasında yer alır.

Otonom 66

Felsefe Dizisi 20

Özgürleşme Makineleri

Deleuze ve Marx

Der. Dhruv Jain

ISBN 978-975-6056-70-7

1. Basım Kasım 2014, İstanbul (1000 adet)

Kitabın Özgün Adı

Deleuze and Marx

© Edinburgh University Press, 2009

© Türkçe yayım hakları Otonom Yayıncılık, 2014

İngilizceden Çeviren

Aslı İkizoğlu

Yayıma Hazırlayanlar

Münevver Çelik, Sinem Özer

Kapak ve İç Tasarım

H. Mert İnan

Baskı ve Cilt

Kayhan Matbaacılık Sanayi Tic. Ltd. Şti.

Tel (0212) 576 01 36



Yayınevi Sertifika no: 11821

Otonom Yayıncılık

Firuzaga Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmazı No:2

Beyoğlu - İSTANBUL

Tel 0 212 244 87 09

Faks 0 212 244 87 88

iletisim@otonomyayincilik.com

www.otonomyayincilik.com

ÖZGÜRLEŞME MAKİNELERİ DELEUZE VE MARX

Dhruv Jain



İÇİNDEKİLER

- 7 Sermaye, Kriz, Manifestolar ve Son Olarak Devrim
Dhruv Jain
- 17 Deleuze, Marx ve Felsefenin Politikleşmesi
Simon Choat
- 45 Anti-Ödipus'un Marx'ı
Aidan Tynan
- 79 Müttefik Olarak Marx:
Marksizmin Dışında, Marx'ın Yanında Deleuze
Aldo Pardi
- 113 Fetiş Her Zaman Aktüel, Devrim Her Zaman Virtüeldir:
Noolojiden Noopolitikaya
Jason Read
- 145 Minör Marksizm: Yeni Politik Praksise Bir Yaklaşım
Eduardo Pellejero
- 169 Deleuzecü Düşünceyi Politikleştirmek ya da
Marksizmde Azınlığın Konumu
Guillaume Sibertin-Blanc

SERMAYE, KRİZ, MANİFESTOLAR VE SON OLARAK DEVRİM

DHRUV JAIN*

Antonio Negri ile yaptığı, sıkça alıntılanan bir mülakatında Gilles Deleuze, hem kendisinin hem de Félix Guattari'nin Marksist olduğunu söyler. Deleuze şöyle vurgular: "Félix Guattari ve benim Marksist kaldığımızı düşünüyorum, iki farklı tarzda belki, ama her ikimiz de" (Deleuze 1995: 171). Yine de Deleuze'ün hem bireysel hem de başkaları ile ortak çalışmalarına dadanan bu Marx hayaletiyle hâlâ tamamen hesaplaşmış değildir; hatta Eugene Holland, Jason Read ve Nick Thoburn gibi yorumcular, bu felsefi ve politik ilişkinin önemli hatlarını haritalamakta kayda değer adımlar atmış olsa bile, nihai durum yine de budur (bkz. Holland 1999; Read 2003; Thoburn 2003). Bu nedenle, bir kez daha ortadan, 1968'in baş döndürücü günlerinde zaten başlamış, üstelik sadece başlamakla da kalmamış olan bir tartışmanın ortasından girmiş oluyoruz. Fakat böyle bir müdahale için, küresel olarak, Büyük Buhran'dan bu yana en derin ve en felç edici ekonomik krizin içinden geçtiğimiz

* York Üniversitesi

günümüzden daha uygun bir zaman olamazdı. Gerçekten de sermaye artık dot.com ya da emlak balonları ya da hatta kredi sıkışmasında olduğu gibi (her ne kadar bütün bunlar ekonomik ve toplumsal tabanın mevcut aşınmasına katkıda bulunmuş olsa da), sadece geçici bir ekonomik balonun patlamasının etkileriyle uğraşmakla kalmıyor, daha ziyade bir kriz geçiriyor. Ancak “Sol”daki güçler buna uygun bir karşılık vermekte aciz kalıyorlar. Bir buçuk yüzyıldan fazla bir zaman önce, Marx ve Engels *Komünist Manifesto*’yu “Dünyanın Bütün İşçileri, Birleşin!” diyerek bitirmişti; oysa biz hâlâ eskisi kadar parçalanmış haldeyiz, gerçekten hâlâ bir “patates çuvalı”ndan farkımız yok. Sol içinde, Marksist projenin ortodoks metinlerin –Lenin, Luxemburg, Trotsky, Mao ve diğerleri– dışında yeniden düşünülmesinin, sadece gereksiz değil aynı zamanda bir sapkınlık olduğunu inatla savunan güçler, bir yandan da, çağdaş politikada yazık ki giderek marjinalleştiklerinin farkında olmakla beraber, Marksizmi kendi özgül koşullarına yaratıcı bir şekilde uygulayanın da sadece kendileri olduğunu öne sürmektedirler. İşte Deleuze ve Guattari’nin çalışması tam da bu hareketsiz ve etkisiz kalınan durumda çok önemli hale gelmektedir. Deleuze ve Guattari, ortodoks Marksist Devlet-inşası projelerinin başarısızlığından sonra Marksist kurtuluş projesine bağlı kalmakla birlikte, Marksist kurama uzun süre külfet olmuş özcü, evrimci teleolojilerin birçoğunu reddeden bir Marksizm önerir.

Bu kitaba katkı sunanlar, total bir bütün sundukları (gerçekten de yazıların çoğunda hayatın totalizasyonunun reddi, sürekli bir temadır), bir manifesto ya da parti programı önerdikleri iddiasında değildir; Marx’ın Deleuze ve Guattari’nin düşüncesi üzerindeki etkisinin doğası ya da dünyayı değiştirmek için uygun Deleuzecü stratejinin ne olduğu üzerinde zorunlu olarak mutabık da değildirler. Yine de bu yazılar, kendi farklı tarzları içinde, 1) Deleuze ve Guattari’nin Marx’la ilişkisinin sınırlarını belirlemek ve Marx’ın metodolojisinden analiz ve

eylem için hangi kullanışlı araçların sahiplenilmesi gerektiğini saptamak; 2) devlet, sermayenin yapısı ve kapitalizm gibi problemler de dâhil olmak üzere, güncel durumun dürüst bir değerlendirilmesini sunmak; 3) Deleuze ve Guattari'nin Marksist projeyi yeniden düşünmesinden doğan bir strateji belirlemek yönünde ciddi bir çabaya işaret eder. Ancak bunlar gibi tartışmalar ve müzakereler sayesinde, Lenin'in ünlü "Devrimci bir kuram olmadan devrimci hareket olamaz" sözü doğrultusunda (Lenin 1973: 28), uygun bir devrimci kuram ve politik praksise bir rehber oluşturulabilir.

Simon Choat, Aldo Pardi ve Aidan Tynan'ın katkılarının her biri, Marx'la olan ilişkiyi, çok farklı jestlerle ortaya çıkarmaya çalışır: Hem Choat hem Tynan, bir yandan Marksist ideolojik külliyyatın Hegel'le ilişki ve "üretim tarzı" gibi önemli parçaları üzerine yeniden düşünürken, bir yandan da Deleuze ve Guattari'yi esasen Marksist geleneğin mirasçıları olarak görür. Choat, "apolitik" veya liberal bir Deleuze üreten, politiklikten arındırılmış okumalara güçlü bir şekilde karşı çıkarak, analizini Deleuze'ün *Difference and Repetition* [Fark ve Tekrar] ve *Nietzsche ve Felsefe*'si üzerinde temellendirir. Gerçekten de, Deleuze'ün entelektüel külliyyatında Marx'ın her zuhurunun sırf Guattari'nin etkisinin bir sonucu olarak görülebileceğini iddia etmekten ziyade, Choat, Deleuze'ün Marx ve Hegel ile olan sıkıntılı ilişkisinin daha *Difference and Repetition* ve *Nietzsche ve Felsefe*'de aşikâr olduğunu öne sürer. Choat, kışkırtıcı bir tarzda, Deleuze'ün Marx'ı desteklemekte gösterdiği herhangi bir tereddüdün, aşırı radikalizm korkusundan değil, tersine Marx'ın Nietzsche'ye kıyasla yeterince radikal olup olmadığına dair bir şüpheden kaynaklandığını ileri sürer. Üstelik Choat, Deleuze ve Guattari'nin, Marx'ın evrensel tarih kuramında, bu kuramın kaçınılmazcılığını ve teleolojisini reddetmekle beraber, yaptıkları kazının, nasıl da zorunlu olarak kapitalizmin yapısının yeniden kavramsallaştırılmasıyla sonuçlandığını

gösterir. Bu yeniden kavramsallaştırma Deleuze'ün Hegel'in diyalektiğini, temsil sorunuyla ilişkili olarak sorgulamasına ve çelişki kavramının reddine dayanır. Choat bunun ayrıca "üretim tarzları" gibi diğer Marksist kavramların da yeniden formüleştirilmesiyle sonuçlandığını iddia eder.

Tynan ise Deleuze'ün düşüncesinde *Difference and Repetition* ile *Logic of Sense* [Anlamanın Mantığı] ve *Anti-Ödipus* arasında gerçekleşen değişimleri, Marx'ın *Kapital*'ine ve politik ekonomiyi eleştiren diğer çalışmalarına odaklanarak takip eder ve Choat'ın bıraktığı yerden devam edencesine, yine "üretim tarzı" sorununu ele alır. Gerçekten de Tynan, Deleuze'ün "fark felsefesi"nin arzulama-üretimiyle uyumlu olduğunu savunur. Dahası Tynan, Deleuze-Marx ilişkisinde Choat'tan farklı hatlara işaret ederek, Deleuze'ün, sermaye devresinin dört kurucu anının, üretim, dağıtım, artı değer ve tüketimin bir analizi yoluyla, "sermayenin içkinleştirilmesi"yle uğraştığını iddia eder. Tynan kaba bir şekilde Deleuze'ün terminolojisini Marx'inkine indirgemeye çalışmaz, daha ziyade Deleuze ve Guattari'nin geliştirdiği yeni sözcük dağarcığının, Marksizmin, farklı bir entelektüel parametreler seti içerisinde, yeniden kurulmasına nasıl imkân verdiğini gösterir. Tynan, radikal bir iddiayla, Deleuze ve Guattari'nin, özellikle de arzusun rolüne ilişkin olarak, ampirik veriden soyutlama yoluyla genel yasalar algılayabildikleri ölçüde, esasen Marx'la aynı entelektüel stratejiyi benimsediğini öne sürer. Örneğin, sermayenin üretim ve yeniden üretimle gergin ilişkisinin nasıl da arzu yoluyla ve sermaye arzusunun bağlayıcı-sentezi ya da arzulama-üretimi yoluyla dolayımlanmış olduğunu gösterirler. Devletin rolü, bu nedenle, toplumu kodlarken, borcu düzenlemek ve massetmektir ve kapitalizmin aksiyomatikleşmesine imkân veren de budur.

Pardi, Marx ve Deleuze'ün arasında bir zürriyet ilişkisi yerine bir müttefik ilişkisi öngörerek onları aynı sorunları ele almanın peşine düşen entelektüel ve politik müttefikler olarak

sunar. Bu nedenle Deleuze'ün çalışmasında Marx'ın analizinin belirli özelliklerinin yeniden formüleştirilmesine odaklanmaktan ziyade, ki bu özellikler Choat ve Tynan tarafından pek güzel gösterilmiştir, Pardi "Bir düşüncesinin ve aşkınlığın [entelektüel] yapıbozumunun yapıldığı bir dolambaç"tan sonra meydana gelen, Marx'la bir ikinci karşılaşmaya odaklanır. Gerçekten de Marx burada, Pardi'ye göre ihtiyaç/üretim ve özne/toplum eksenleri içinde konumlandırılması gereken ontolojinin temel problemine bir ilk ve asli giriş noktası olarak görünür. "Var olanın aşkınsal koordinatları"nın "tanım"ının yeniden oluşturulmasına imkân veren de bu eksenlerdir. Pardi, Deleuze'ün zorunlu olarak Hegel'in birleşik bütününe karşı konulmuş olan özgürleşme problemiyle uğraşmakta olduğunu ve geleneksel Marksizmin esasen bu görevi yerine getirmeye uygun olmadığını öne sürer. Pardi, uygun bir yanıt oluşturabilmek için gerekli olan entelektüel kaçış çizgisini oluşturabilmek için Deleuze'ün entelektüel çerçevesini –Bergson, Kant, Spinoza ve Nietzsche– yeniden düzenler. Marx'ın Deleuze'ün yanına geri geldiği nokta tam da burasıdır: devrimin ve yeni üretim tarzları ile yeni bir toplum için mücadelenin Marx'ı. Bu sadece politik bir yakınlık değil, aynı zamanda birleşik bütünlüğün, özgül bir "üretim tarzı" oluşturan bir güçler düzeni olarak, eleştirisinin devrimci içeriğinin ve politik alanın farklı üretici güçlerin bir rekabeti olduğunun kuramsal kavranışıdır. Politika alanındaki güçlerin biçimlenişi, üretilen devlet biçimini ve devlet tarafından üretilen, sonuçta ortaya çıkan *socius*'u belirler.

Jason Read makalesinde "üretim tarzı" kavramı üzerindeki bu vurguyu, bunun "düşünce imgesi"yle olan ilişkisini analiz ederek ve maddilik ve soyutlama arasındaki ilişki sorununu ele alarak devam ettirir. Gerçekten de Read, Tynan'a göre, Deleuze'ün bizzat Marx'tan aldığı kuramsal metodolojiyi daha yakından inceler. Read'e göre, Deleuze, gelecekteki

devrimin koşullarının şimdide aranması gerektiğini söyleyen geleneksel Marksist önermeye sığınmaktansa, devrimi, bir fetiş olarak toplumun aşılması biçiminde içkinleştirmeye çalışan yeni bir devrimci düşünce tanımına varmaya çabalar. Read, Deleuze'ün Althusser'in ideoloji üzerindeki vurgusunu reddederken aynı anda Marx'ın "meta fetişizmi" kavramını, sadece "yanlışın ampirik sınırları"nı değil, aynı zamanda bizzat düşüncenin biçimini ve sınırlarını eleştiren bir model olarak yeniden canlandırır. Gerçekten de Read, Deleuze'ün de Althusser gibi, ekonominin, tarihsel zorunluluk ya da alt-yapının belirlemesinden ziyade diferansiyel ilişkiler yoluyla çözülen bir problem olduğunu kabul ettiğine dikkat çeker. Bu diferansiyel toplumsal ilişkiler virtüeldedir. Read daha sonra, bir düşünce imgesi olduğunu iddia edeceği devlet sorununa kısaca değinir ve bu, Pardi'nin devletin, sadece ekonomi ve toplumsal ilişkilerdeki değil aynı zamanda belirleyici olan politik alandaki güçlerin bir biçimlenişi olduğu iddiası ile tutarlı bir konumdur.

Buraya kadar, farklı ama birbiriyle uyumsuz olmayan devlet ve sermaye analizleriyle meşgul olduk. Deleuze ve Guattari'nin Marx'ın çalışmasıyla ilişkili olarak çizdikleri sayısız farklı kaçış çizgisine ve hatta dikkat çektik. Üstelik her bir yazar özgürleşmenin ancak toplumsal ilişkilerdeki bir değişim yoluyla gerçekleşebileceğini iddia etti. Buraya kadar sunulan Deleuze ve Guattari, devrimci bir politika ihtiyacını ciddiyetle teşhis eden Marksistlerdi. Ama böyle bir politikaya dönük strateji konusu eksik kaldı. Temel önemdeki "Ne yapılmalı?" sorusu henüz cevapsız. Eduardo Pellejero ve Guillaume Sibertin-Blanc da, kendi katkılarında, bu eksikliğin üzerinde duruyor ve Deleuzecü ayaklanma stratejileri geliştirmeye çalışıyor. Her ikisi de Deleuze ve Guattari'nin devrimci kuramını, her ne kadar farklı yollardan da olsa, azınlık ve minöriter-oluş kavramına yerleştirmeye çalışır.

Pellejero “hayatın totalizasyonunun çözülmesi [*de-totalisation*]” ile sonuçlanacak özgürleştirici bir politikayı mümkün kılan Deleuzecü bir praksis ayırt etmeye çalışır. Pellejero, keskin bir şekilde, bize Deleuze’ün Marx’ı mevcut rejimlerin, özellikle de Sovyetler Birliği’nin başarısızlıkları ışığında yeniden okuduğunu ve şimdiye kadar geleneksel politik hareketlerin denemesine girdiği “minör”ün ya da kaçış çizgisinin devrimci yönlerde gelişmediğini öne sürdüğünü hatırlatır. Aslında bu kaçış çizgisi, sadece bu devrimci hareketlerin sermaye göstergesi altında kapsanmasının önünü açmıştır. Öyleyse, politik alana, politikayı hükümet ve muhalefet biçimindeki basit ikiliğin belirlemiş olduğu dar bir iktidar kuşağı dışında yeniden kavramsallaştıran bir devrimci stratejiden faydalanaarak geri dönemeyiz ve dönmemeliyiz de; bunun yerine, içkin olaydan doğan ve tüm tarihin gerçekleşmiş olacağı bir ütöpik vizyonda temellenmeyen olumlayıcı bir devrimci-oluş politikası aracılığıyla, “yaşamın iktidar tarafından totalizasyonu”nu reddetmemiz gerekir. Gerçekten de Pellejero, oldukça tartışmalı bir şekilde, “iktidar oluşumlarının bağrında”, direnişin, yaratıcılığın ve dönüşümün tüm mikro-anlarını ele geçiremeyecek olan “temel bir güçsüzlüğün yattığını” öne sürer. Pellejero, bunun da ötesinde, devrimin artık kendi içinde olay değil, daha ziyade bir oluş süreci olduğunu söyler. Artık geçmişin gerçekleştirilmesi gereken ütopylarına tutunamayız; bunun yerine devrimin sürekli bir “ebedi” süreç olduğunu kabul etmek gerekir. Yalnızca herkesin dilinde dolaşan boş bir sözmüş gibi bahsetmek yerine, Pellejero, bu “devrimci-oluş”un 1) farklılaşan imkânların tahayyülü; 2) devrimci praksisin gerçekleşmesi için yeni asamblejaların yaratılması ve 3) yeni devrimci kaçış çizgilerinin eklemelenmesi yoluyla meydana gelmesi gerektiğini savunur.

Sibertin-Blanc “devrimci-oluş” kavramını Deleuze-Guattarici praksise dair analizini azınlıklar üzerinde temellen-

direrek ele alır. Sibertin-Blanc kapitalizmin hatları, devlet ve bu asamblajlar içindeki çelişkilerin, “kolektif özne” sorununa ve onun “proleterleşme” ve “minörleşme” olarak eklemeliğine işaret ettiğini tespit eder. Sibertin-Blanc minöriter-oluşu romantikleştirmememiz gerektiğini, çünkü örneğin, sermayenin kısıtlıya yol açan akışları minörleştirdiğini hatırlatır. Sermayenin minöriter aksiyomları ikili bir süreçle sonuçlanır: 1) sınıf asamblajlarının ve direnişin oluşumu; 2) azınlıkların oluşumu ve bunların ulusal ekonomi ve toplum içerisindeki konumlarının, özgül manipülasyon biçimlerine imkân verecek şekilde manipüle edilmesi. Sibertin-Blanc, Pellejero’dan, geleneksel devrimci hareketleri yeniden eklemleme ve yeniden kavram-sallaştırma çabasıyla ayrılır. “Proleter” ve “azınlık” arasındaki yakın bağlantıya rağmen, Sibertin-Blanc, bu hareketleri basitçe farklılaşmamış bir işçi sınıfı mücadelesi dizisine indirgeyemeyeceğimize ve devrimci minöriter hareketlerin devletten bağımsız kalması gerektiğine dikkat çeker. Gerçekten de ottonomi yönündeki bu itki, Pellejero’nun devrimci hareketlerin devlet ve devlet iktidarını ele geçirmeye çalışan bir muhalefet ikiliği içerisinde kodlanmaması gerektiği iddiasına paraleldir. Sibertin-Blanc’a göre yine de azınlıklarla ilgili şu problem baki kalır: “Minöriter kümeler doğrudan devlet-biçimi altında oluşturulur.” Pellejero’nun yeni asamblajların oluşturulması çağrısını paylaşmakla birlikte, buna eşlik edecek minöriter “kültür, düşünce ve pratikler”e olan ihtiyacı da vurgular. Sibertin-Blanc tam da bu bağlamda, minöriter hareketlerin, hem kapitalist aksiyomlaştırmaya hem de modern devlet-biçimine bu biçimi ayırt eden temel sınırları bozmak yoluyla meydan okudukları ölçüde devrimci olduklarını iddia eder: örneğin, göçmen nüfusların akışının, rahatsız edici bir yabancı yerleşimcinin üretimiyle sonuçlanmasına neden olan ulusal/dış sınırın ya da majoriter (ya da ulusal) öznellik ve “azınlığın öznel konumu” arasındaki ilişkiden doğan bireysel/kolektif sınırının bozul-

ması. Bir kez daha yinelemek gerekirse, azınlıkların mücadeleleri kendiliklerinden devrimci değildir ve kendilerini içinde buldukları koşullar bağlamında değerlendirilmeleri gerekir. Sibertin-Blanc, daha sonra, karşı karşıya olduğu tarihsel göreve karşılık verebilecek, ama bunu yaparken Devlet-biçimine başvurmayacak “minöriter bir enternasyonalizm” ihtiyacına işaret eder.

Burada, yazarların kendi katkılarında dikkatle ortaya serdikleri iddiaların bir izleğini sunmak yerine, bu derlemenin, yukarıda genel hatlarını çizdiğimiz şu sorunlar etrafında, bir haritasını çıkarmaya çalıştık: 1) Deleuze ve Guattari ile Marx’ın çalışmaları ve yöntemleri arasındaki entelektüel ilişki; 2) modern kapitalizmin ve devlet-biçiminin hatları ve 3) özgürleşmeyi gerçekleştirmek için uygun strateji. Elbette yazarlar da okuyucular da bu yazılar arasında kurduğum belirli bağlantılardan rahatsız olabilir, bu yüzden okuyuculara kendi entelektüel asamblajlarına varmalarını tavsiye ediyorum. Yazılar arasındaki bu çok çeşitli bağlantılar, ama aynı zamanda onların diğer edebi makineler, devrimci minöriter hareketler ve yeni toplumsal asamblajlarla bağları, ihtiyaç duyulan devrimci kuramın daha da gelişmesine imkân verecektir.

Ancak bu derlemeden açıkça anlaşılan şey şu ki Deleuze’ün kendisinin ve Guattari’nin Marksist olduğu iddiası, temelinin, Marx’la paylaştıkları ortak bir projede, yani “haya-tın, kapitalizm ve ona eşlik eden devlet-biçimi tarafından totalizasyonu”ndan özgürleştirilmesi projesinde bulur. Deleuze ve Guattari, Marx’tan ayrıca soyutu ayırt etme niyetiyle özgül olana bakma yöntemini alırlar ve Marx’ın anahtar önermelerinin çoğuna sadık kalırken, onun kapitalizm, toplum ve devlet analizini, Marksist hareketi sarmış olan daha kaba ekonomik belirlenimciliklere başvurmadan, yeniden düşünürler. Dünyanın bu yeniden yorumlanışına, başarısız olan önceki çabaların ışığında, dünyayı değiştirmek için hangi politik strate-

jilerin benimsenebileceği ve izlenebileceği üzerine bir yeniden düşünme eşlik eder. Açıktır ki var olan resmi politik yapıların parametreleri içinde çalışamayız, çünkü bu yapılar zaten, her yerde zincirlenmiş olmamızın nedeni olan aynı kapitalist ak-siyomlaştırma ve katmanlaşmış devlet-politikası tarafından oluşturulmuştur. Dahası geçmişin işçi hareketlerine de tutunup kalamayız. Bunun yerine, başka bir dünyanın gerçekten mümkün olduğunu gösterebilen yeni toplumsal asamblejaların gelişmesine imkân veren toplumsal hareketlere içkin bir şekilde ilerlemeli ve çalışmalıyız.

Kaynakça

- Deleuze, Gilles (1995) *Negotiations 1972–1990*, çev. Martin Joughin, New York: Columbia University Press. [(2006) *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayıncılık]
- Holland, Eugene W. (1999) *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*, Londra: Routledge. [(2007) *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u: Şizoanalize Giriş*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom Yayıncılık]
- Lenin, V. I. (1973) *What Is To Be Done?*, Peking: Foreign Languages Press. [(1990) *Ne Yapmalı?*, çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları]
- Read, Jason (2003) *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*, Albany, NY: State University of New York Press. [(2014) *Sermayenin Mikropolitikası Marx ve Şimdiki Zamanın Tarih Öncesi*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayınları]
- Thoburn, Nicholas (2003) *Deleuze, Marx and Politics*, London: Routledge. [(2009) *Deleuze, Marx ve Politika*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom Yayıncılık]

DELEUZE, MARX VE FELSEFENİN POLİTİKLEŞMESİ

SIMON CHOAT*

Deleuze'ün politikayla ilgisini marjinalleştirmeyi isteyenlere karşı bu makale, onun çalışmalarının –özellikle Guattari ile ortak çalışmalarından önce üretilmiş olanlar dâhil– temelde sadece politik olmakla kalmayıp, aynı zamanda Marx'la da son derece yakından ilişkili olduğunu iddia eder. Bu makale, Deleuze'ün apolitik olduğu iddiasına karşı çıkmak için farklı olası stratejilere odaklanarak başlar ve Deleuze'ün Guattari ile olan çalışmasını kısaca ele alıp bu iddiayı çürütmeye girişir. Yazının geri kalan kısmı, hem Deleuze'ün *Nietzsche ve Felsefe* hem de *Difference and Repetition*'inde [*Fark ve Tekrar*] Marx'ın zuhur etmesinin derinlemesine incelenmesini ele alır; “Guattari-öncesi” Deleuze'ün hem politikayla hem de Marx'la bütünüyle ilişkili olduğunu ortaya koyar; Deleuze-Guattari kitaplarındaki Marksist politika kavramları ve tartışmalarının, Deleuze'ün kendi çalışmalarına dayandırılabilceğini gösterir. Bu makalede Deleuze'ün Marx üzerine çalışmalarının bir analizinin, sadece Marx'a dair kavrayışımızı derinleştirmek için değil aynı zaman-

* Queen Mary, Londra Üniversitesi

da Deleuzecü politik olanakları anlamak için de önemli olduğu iddia edilmektedir.



Deleuze'ün *Grandeur de Marx* (*Marx'ın ihtişamı*)'na dair, ölümünden kısa süre önce üzerinde çalıştığını duyurduğu bitmemiş kitabı (Deleuze 1995a: 51) onun çalışmaları hakkındaki bilgimizde yıldırıcı bir boşluk bırakır: Deleuze'ün, Spinoza, Nietzsche, Bergson ve benzeri metinleriyle karşılaştırılabilecek bir Marx metni yoktur. Diğer yandan, *Grandeur de Marx*'ı bir çeşit kayıp anahtar gibi değil, daha ziyade gereksiz yere dikkat dağıtan bir şey olarak düşünmek daha iyi olabilir: Kayıp kitabın içeriğine dair spekülasyon yapmak, Deleuze'ün yayımlanmış yazılarında Marx'ın var olduğunu göz ardı etme riski taşır. Marx üzerine olan kitabı Deleuze'ün Marksist güvenilirliğini sağlayabilecek bir mihenk taşı olarak kullanmaktansa, Deleuze'ün gerçekten Marx hakkında söylediklerine dair ne bildiğimize odaklanmak daha iyi olabilir. Ama Deleuze'ün kendisi Marx hakkında pek az şey yazdığı için bu görüldüğü kadar kolay değil: Tüm çalışmaları içinde, Félix Guattari ile ortak yazılmış olanlar, özellikle *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin iki cildi, Marx'tan en açık biçimde etkilendiği ve Marx üzerine en sık yorum yaptığı çalışmalardır. Deleuze ve Guattari'nin ortak çalışmalarına dayanmak, Deleuze'ün hiç Marksist olmadığı ve kitaplarındaki Marksizmin bütünüyle Guattari'ye ait olduğu şüphesini doğurduğu için sorunludur: Deleuze'ün asla politik bir düşünür olmadığı, politikliğin tümünden Guattari'ye ait olduğu yönündeki iddianın açık bir örneği.

Bu şüpheyi karşı, Marx'a yönelik ilginin Guattari'den olduğu kadar Deleuze'den de geldiğini iddia edeceğim. Deleuze ve Guattari'nin Marksizmini ciddiye almış yorumcular tarafından, Deleuze ve Guattari üzerine bilgimizi olduğu kadar Marx üzerine bilgimizi de oldukça ilerleten, etkileyici pek çok çalışma yapıl-

mıştır.¹ Ama Guattari ile yazılmış kitaplara bakmaktansa temel olarak Deleuze'ün tek başına yazdığı yazılarda Marx'a yaptığı göndermeleri, *Nietzsche ve Felsefe* ve *Difference and Repetition*'a odaklanarak incelemek istiyorum. Böyle yapmak, Guattari ile birlikte çalışmaya başlamadan önce bile Deleuze'ün çalışmalarının hem son derece politik hem de Marx'la ilişkili olduğunu göstermeye yardımcı olabilir. Gerçekten de bu iki şey birbirinden bazı anlamlarda ayrılamaz: Deleuze'ün felsefesi son derece politiktir çünkü felsefeyi diğer herkesten daha fazla politikleştirmiş düşünürün, yani Marx'm adımlarını takip ediyordu. Politik bir Deleuze ya da Deleuzecü bir politika istiyorsak, Deleuze'ün çalışmalarında Marx'm yerini kabul etmek iyi bir başlangıç noktası olacaktır. Ayrıca bu kabul, Deleuze'ün kendi çalışmalarının politik olmadığını iddia edenlere karşı konulmalıdır.

I. Deleuze ve Marx

Deleuze'ün politik bir düşünür olduğunu reddetmek için çok sayıda strateji vardır: politik uğrağı Deleuze-Guattari kitaplarına kadar ertelemek, politik formülleştirmelerini kabul etmemek, çalışmalarının politikayla ilgisini açıkça inkâr etmek ya da basitçe politik beyanlarını başka bir şey lehine görmezden gelmek.² Belki de Deleuze'ün politik bir düşünür olmadığına dair en güçlü suçlama Deleuze'ün kendi çalışmalarında hiç politika olmadığını iddia eden Slavoj Žižek'ten gelir: "Deleuze'ün kendi metinlerinin bir tekinin bile herhangi bir yönden doğrudan politik olmadığını belirtmek çok önemlidir; Deleuze 'kendi içinde' son derece elitist, politikaya kayıtsız bir yazardır." Žižek'e göre, doğrudan politik

1 Bkz. özellikle Lecercle (2005), Read (2003) ve Thoburn (2003)'te bulunan kusursuz incelemeler.

2 Bence Badiou'nun (2000) ve Hallward'ın (2006) iyi bilinen Deleuze eleştirilerini ayırt etmenin bir yolu (diğerlerinin yanında), birinin Deleuze'ün çalışmalarının politik olası sonuçlarını reddederken ötekini Deleuze'ün çalışmalarının politikayla herhangi bir gerçek ilgisi olduğunu yadsığını söylemektir.

herhangi bir uğrak, sadece Žižek'in Deleuze üzerinde "kötü bir etki" olarak adlandırdığı Guattari ile birlikte yazılmış kitaplar da bulunur (Žižek 2004: 20). Žižek Deleuze'ün tek başına yazdığı metinlerin, kendi içlerinde kesinlikle apolitik olmakla birlikte, farklı bir materyalist, hatta Marksist politikanın geliştirilmesi için bir potansiyel taşıdığını iddia eder. Žižek bu potansiyel politikayı hem Deleuze-Guattari kitaplarının varsayılan idealizmi ile hem de Žižek'in bugün Deleuzecü politikanın egemen biçimi olarak gördüğü şeyle, yani Hardt ve Negri tarzı bir Çokluk politikasıyla karşılaştırır. Bu yüzden Žižek için, Deleuze-Guattari kitaplarında hem Marx'ı hem politikayı bulabilmemize rağmen, bunlar sadece Guattari'nin (kötü) etkisi sonucu oradadırlar, tehlikeli bir idealizme batırılmışlardır ve anlamsız bir politik bakış açısı üretirler; oysa Deleuze'ü "kendi içinde" okuduğumuzda bırakın bir Marksisti politik bir düşünürle bile uğraşmıyoruzdur. Yine de Žižek'e karşı Deleuze'ün kendi çalışmalarının halihazırda hem politikleşmiş hem de Marx'la ilişkili olduğu –ve bu çalışmaların sonraki ortak çalışmaların Marksist politikasını öngördüğü– gösterilebilir. Bu noktayı kanıtlamak için izlenebilecek çeşitli stratejiler vardır.³

Žižek'in apolitik bir Deleuze imgesine karşı gelmenin bir yolu, sadece Deleuze-Guattari kitaplarının bileşimi ve edebi yapıları üzerine düşündürmektir. Birkaç küçük ipucu, bu ortaklıkta Guattari'nin Marksist devrimci ve Deleuze'ün kötü etkilere maruz kalmış kuru, apolitik felsefeci olduğu kanısının altını oymaya yardımcı olur. Deleuze kendini Guattari'nin düşünceleri için bir "paratoner" olarak sunmuştur, şeyleri Guattari'nin icatçı ama katolik fikirlerini bir araya getirerek ve düzenleyerek sistemleştiren bir paratoner (Deleuze 2006: 239). Bu imgeyi kabul edersek Deleuze ve Guattari kitaplarındaki kapitalizm analizinin –titiz, yön-

3 Amacım Žižek'in Deleuze'le ilgili (pek çok Deleuzecünün teslim ettiğinden daha ilginç ve sofistike olan) tüm iddialarının eksiksiz bir eleştirisini sunmak değil: Sadece Žižek'in Deleuze'ün ne politik ne de Marksist olduğu yönündeki iddiasıyla ilgileniyorum.

temli ve sistemli- Deleuze'ün tarzının tüm işaretlerini taşıdığı görülebilir. Bu analizin Marx'a ne kadar derinden borçlu olduğu göz önüne alındığında, Deleuze'ün de Guattari kadar Marx'la son derece ilişkili olduğu görülür. Bu sezgi iki yazar arasındaki yazışmalarda biraz destek bulur. *Anti-Ödipus*'un yazılması sırasında Guattari arkadaşına şöyle yazmıştır: “Sen kapitalizm üzerine çalışıp ter dökerken, ben tek başıma, bir şekilde tek başıma, sorumsuzca ortalıkta gezindiğim hissine kapılıyorum. Sana yardım etmem nasıl mümkün olabilir?” (Guattari 2006: 137). Bunlar, kesinlikle kendi Marksizmini pasif ya da kayıtsız bir çalışma arkadaşına benimsetmiş birinin sözleri değildir. Daha ziyade, şunu dediğinde Deleuze'ün sözüne inanmamız gerektiğini ima ederler: “Félix Guattari ve benim Marksist kaldığımızı düşünüyorum, belki iki farklı tarzda ama her ikimiz de” (Deleuze 1995b: 171).

Elizabeth Garo bir Marksist olarak “kaldığını” iddia etmenin oluş süreçlerine bu kadar bağlı bir felsefeci için biraz garip olduğunu imalı bir şekilde not düşmüştür: “Bir oluş düşünürü için kalmak çok ufuk açıcı bir amaç olamaz, en fazla, bir miktar inancını yitirmiş ve zorunlu olarak şüpheli bir duruş olabilir” (Garo 2008a: 609). Fakat, bir mülakatta belli bir sözcüğün rastgele kullanımına çok fazla ağırlık vermememiz gerektiği bir yana, “kalmak,” zorunlu olarak durağan bir bağlılık ya da sadakati ima etmez. “İki farklı tarzda” Marksist kalabilmenin mümkün olması, bunun verili bir dogmaya inatçı ya da mahcup bir bağlanma meselesi değil, daha ziyade Marksist mirasın aktif bir yorumlanması meselesi olduğunu ima eder: ne [Marksist] kalanın ne de Marksizmin kendisinin aynı kaldığı dinamik bir süreç - Marksist kalmaktan daha çok Marksist-oluş meselesi. Deleuze'ün Marksist kalmış olduğu iddiasının Marksizme yenilenmiş bir adanmaya işaret ettiğine dair kanıt, tarihsel bağlam içinden de bulunabilir. Bu konum, Fransa'da 1968'den sonra, *nouveaux philosophes* [yeni felsefeciler] Marx ve Marksizmi terk etmek için birbirleriyle yarıştıkları bir sırada, Marx'a karşı yöneltilen şiddetli tepkiden

kendisini uzaklaştırmamanın bir yoluydu. Garo'nun kendisinin de teslim ettiği gibi, çevresindekiler Marksizmi gulag (Sovyet çalışma kampı) felsefesi olmakla suçlarken Marksist kalmak son derece politik bir harekettir (Garo 2008b: 66; 2008a: 614).

Yine de Žižek'in suçlamalarına karşılık olarak *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin nasıl yazıldığının detaylarını incelemenin neden tatmin edici olmadığına dair başka nedenler de vardır. İlk olarak bu yaklaşım, Deleuze ve Guattari'nin ayrı ayrı yaptıkları katkılar hakkında pek az şey söyleyebilecek olmasına rağmen, birbirinden yalıtılmış bu iki düşünür arasında açık bir işbölümü olduğunu ima ederek onların çalışmalarını yanlış bir şekilde sunma riskini taşır. Oysa durum hiç de öyle değildi; Deleuze'ün Guattari ile ilişkileri hakkında dediği gibi "biz birlikte çalışmayız, ikimizin arasında çalışırız" (Deleuze ve Parnet 2002: 17). Bu yüzden, Deleuze-Guattari kitaplarına odaklanmaktansa, Deleuze'ün kendi çalışmalarına, bu erken çalışmalarla sonraki ortak metinler arasında bir devamlılık kurarak dönmek daha verimli olabilir. Her ne kadar birlikte yazılmış kitaplar açıkça en politik olanlar olsa bile, bu kitapların temaları, kavramları ve tartışmaları Deleuze'ün tek başına yaptığı çalışmalardan ortaya çıkmıştır.⁴ Olumsuzlama ve çelişkinin diyalektik kavramlarının reddi, tepkisel güçlere karşı etkin güçlerin Nietzscheci olumlanması, saf farkın ontolojisi, varlığın çoğulluk üzerinden anlaşılması, edimsel olarak var olan tüm varlıkların virtüel koşullarını vurgulama zorunluluğu, tüm bu fikirler Deleuze'den gelmiştir, bu nedenle daha sonra Guattari'yle yaptığı "politik" çalışmaların bir şekilde onlardan önce gelen, apolitik olduğu varsayılan çalışmalardan bir kopuş ya da bir gerileme olduğunu iddia etmek saçmadır. Kapsamlı temalara işaret etmek yerine Deleuze'ün erken dönem çalışmalarında Marx'ı araştırmak mümkündür: Bu arayış, "Marksist kalmanın," sadece örnekler tarafından kuşatılmışken yapılmış bir direniş hareketi olmadığını, aynı zamanda Marx'ın yaratıcı bir

4 Bu nokta Paul Patton tarafından iyi açıklanır (2000: 132).

kullanımı olduğunu ispatlamasının yanında, sonraki kitaplardaki özgün Marksist politikanın Guattari'yle tanışmadan çok önce Marx üzerine yazan Deleuze'e dayandırılabilceğini gösterebilir. Deleuze'ün Guattari-öncesi çalışmalarında başlıca iki Marx tezahürü, belki de *Nietzsche ve Felsefe* ve *Difference and Repetition* adlı çalışmalarda bulunabilir.

II. Marx ve Nietzsche

Nietzsche ve Felsefe, Deleuze'ün apolitik bir düşünür olduğu iddiasını yalanlar: Bu kitapta son derece politikleştirilmiş bir Nietzsche buluruz, en azından iki anlamda. Birincisi, Deleuze'ün Nietzsche'yi kuramsal olarak yeniden inşası, onu okunmaya değer bir politik düşünür olarak sunar: Nietzsche'nin, birçokları tarafından, en iyi ihtimalle varoluşçuluğun daha geniş toplumsal ve politik meselelere ilgisiz, bireyci bir öncüsü olduğu ve en kötü ihtimalle de politikası açıkça reddedilmesi gereken bir proto-faşist olduğu için reddedildiği bir zamanda alışılmışın dışında bir iddiadır bu. İkincisi, bizzat Deleuze'ün kitabı, savaş sonrası Fransa'da Nietzsche'nin politik düşünce dünyasına tanıştırılmasını kolaylaştırmada hayati bir rol oynayarak, daha geniş politik sonuçlar doğurur. Marx'ın burada oynadığı rolü incelemeden önce, Deleuze'ün Nietzsche'yi nasıl politikleştirdiğini ele almaya değer. Deleuze, Nietzsche'nin Kant gibi eleştirel bir felsefe sunduğunu iddia eder. Fakat Nietzsche, Kant'tan çok daha ileriye gider. Kant, bilginin, hakikatin ve ahlakın biçimlerine ve iddialarına dair bir eleştiride bulunurken bilginin, hakikatin ve ahlakın kendisini eleştirmez: Tüm bunlar yaşamı ölçmek, yargılamak ve nihayetinde kınamak için kullanılan aşkın ölçütler olarak işler ve eleştirinin dışında kalır. Kant'ın eleştirisi bu nedenle temelde uzlaşmıcıdır ve başka, daha üstün bir dünya adına var olan her şeyi değersizleştiren ve reddeden fiili bir nihilizm biçimidir. Aksine Nietzsche, doğru ya da yanlış sorununun yerine kuvvetler ve güç sorununu koyar: Artık yaşamı yargılamak için hakikatin

özünü ortaya koyma çabası olmayan felsefe, şimdi şeylere anlam veren kuvvetlerin yorumlanmasının ve şeylere değerlerini veren güç istencinin değerlendirilmesinin peşindedir (Deleuze 1983: 54). Bir şeyin özsel doğasını belirlemeye çalışmaktansa, “öz”ün kendisi bir şeyi ele geçiren kuvvetler ve güçlerin sonucu olarak tanınmalıdır. Deleuze’e göre Nietzsche’nin aradığı, “yaşama karşıt olan bir bilgi yerine yaşamı olumlayan bir düşünce”dir (Deleuze 1983: 101). Bu, var olan her şeyi kutsamaktan keyif alacağımız anlamına gelmez. Soybilim aynı anda hem yorumlama hem değerlendirmedir. Kuvvetler etkin ya da tepkisel ve güç istenci de olumlayıcı veya olumsuzlayıcı olabilir. Yaşamın olumlanması olarak düşünce, her türlü *hıncı* reddetmeli ve tepki ve olumsuzlamayı açıklayabilecek ve devirebilecek içten bir eleştirel duruşu sahip lenmelidir. Dolayısıyla felsefenin rolü, zaman aşırı ilkeler ortaya koymak değil, Nietzsche’nin ifadesiyle, “çağa aykırı” olmaktır: var olan değerleri ve kurumları sarsmak için uyanık kalmak.

Deleuze’ün Nietzsche’si politiktir çünkü görünürde istikrarlı ve değişmez değerlerin ve kurumların rekabet eden kuvvetler ve güçler arasındaki mücadelenin ürünleri olduklarını açığa çıkarır, böylece kurulu düzenin altını oyar ve farklı bir dünya olasılığına işaret eder. Bu politikleştirilmiş felsefe, Deleuze tarafından, mevcut düzeni onaylayarak fiilen Kilisenin ve Devletin memuru görevini gören Hegelci diyalektiğin sofuluğuyla acımasızca karşılaştırılır. Diyalektik sadece zaten kurulu olanı kabul edebilirken, Nietzsche yeni olanı yaratma peşindedir. Deleuze Marx’ı, Nietzsche’nin diyalektikle ilişkisine dair tartışmalarında ortaya çıkarır. Nietzsche ve Marx, ikisinin de “her zamanki hedef noktalarını” “Hegelci harekette, farklı Hegelci gruplarda” buldukları iddiasıyla, geçici bir ittifak içinde konumlandırılır (Deleuze 1983: 8). Bu iddia, bu haliyle, Marx’ın projesinin Deleuze tarafından zorunlu olarak onaylandığını ima etmez: Hatta Marx’m Hegelci gruplarla birlikte Hegel’i de hedefe koyduğunu ya da Marx’ın Hegelcilik eleştirisinin Nietzsche’nin eleştirisiyle

aynı ya da uyumlu olduğunu bile iddia etmez. Yine de Nietzsche ve Marx arasındaki ilişkinin peşinden gitmenin ilginç olabileceğini akla getirir – ve bu şüphe *Nietzsche ve Felsefe* daha fazla incelendiğinde karşılığını bulur, çünkü bu eserde Marx birçok kere *cameo** olarak görünür. Deleuze, Marx'ın Hegel'le ilişkisinin Nietzsche'ninkinden daha karmaşık olduğunu açıkça kabul eder. Bir yerde, Nietzsche ve Marx'ın Hegelcilğe yönelik tutumları arasında değil, Nietzsche'nin Kant'a ve Marx'm da Hegel'e yönelik tutumu arasında bir paralellik çizer: "Nietzsche eleştiriye ayakları üstüne diker, tıpkı Marx'm diyalektiğe yaptığı gibi." Ama "bu benzetmenin, Marx ve Nietzsche'yi uzlaştırmak bir yana, onları daha da ayırdığını" ekleyerek devam eder (Deleuze 1983: 89). Daha da ayrılırlar, çünkü Marx diyalektiği ayaklarının üstüne dikmeye çalışırken Nietzsche diyalektik düşünmeyi toptan reddeder. Bu karşılaştırma Marx'ın *Nietzsche ve Felsefe*'deki yerini gayet açıkça yansıtır: Çıkmaz sokak gibi görünebilecek bir yerde, ama ilerideki bağların olanaklarını da tümünden kapatmadan, olası bağlantılar hakkındaki merak uyandırıcı ipuçları hızlıca karmaşıklaştırılır ya da altları oyulur. Deleuze tarafından Marx, doğrudan ya da dolaylı bir zorlayıcı soru ile birlikte ortaya konur. Marx diyalektiği nihilizme kaymaktan kurtarmaya mı çalışır, yoksa onu yenme konusunda Nietzsche'ye mi katılır? Marx, Nietzsche gibi, yeni yaşam olanakları icat etmekle ilgili midir, yoksa proleter *hınç* ruhunun teşvikiyle ve işçi sınıfını kendisi için meşru olan neyse ona geri döndürmeyi umarak, yaşamın aşkın değerlere nihilist tabi kılınmasıyla mı ilgilenir? Marx'ta olumsuzlama etkin bir öz-yıkım mıdır, yoksa Marx, çelişki kavramına, daha ince akışkan kuvvetleri fark edemeyecek kadar takılmış mıdır? Nietzsche kitabında bu soruların büyük ölçüde cevapsız bırakılmış olması, bizi Deleuze'ün cevapları olmadığı ya da bu soruların

* Türkçeye henüz çevrilmemiş bu sözcük, çok bilinen bir ünlünün bir başkasına ait bir film, şarkı ya da benzeri bir sanatsal eserde kısa bir an için görünüp kaybolmasına denir. (ç.n.)

Marx'la karşı karşıya gelmenin ve onu kınamanın bir yolu olarak belagat gereği yöneltmiş olduğu sonucuna götürmemeli. Bu sorular Marx'ın Deleuze tarafından reddini ya da Marx'a dair bir ilgi eksikliğini akla getirmez. Bunun yerine, Deleuze'ün Marx'la cebelleştğini ve eğer onu tamamen desteklemekte tereddütlüyse, bu tereddüdün politikaya karşı elit bir kayıtsızlıktan değil, tam tersine Marx'ın politik konumunun yeterince radikal olmadığı korkusundan kaynaklandığını düşündürür: Nietzsche ile karşılaştırıldığında Marx'm yeterince ileriye gitmediği korkusundan.

Deleuze'ün böyle korkular taşıması hiç şaşırtıcı değildir ve kısmen içinde yazdığı entelektüel ve politik bağlam ile açıklanabilir. Fransa'da hemen savaş sonrası dönemde Nietzsche'ye yöneltilen dışlayıcı tutum düşünüldüğünde, Deleuze ona kısmen yeniden yaklaşabildi. Öte yandan Marx, topyekûn bir yük altında eziliyordu: PCF (Fransız Komünist Partisi) içinde katı bir Stalinizm tarafından bastırılmış ve akademi içinde resmi onaylama yoluyla uyuşturulmuştu. Her iki alanda da Marx, nihayetinde Hegelci bir hümanizma ile aynı kefeye konuluyordu. Akademik çevrelerde çeşitli etmenler Sartre ve Goldmann gibi düşünürleri hümanist bir Marksizm oluşturmaya itti. (Bu etmenler şunları içeriyordu, ama bunlarla da sınırlı değildi: Kojève ve Hyppolite'in dersleri ve yazıları; Marx'ın erken dönem yazılarının ortaya çıkışıyla ateşlenmiş bir ilgi ve Lukacs, Korsch ve Marcuse gibi Marksistlerin Fransızcaya çevrilmesi.) Bu eğilim sonrasında PCF'nin öncü kuramcısı Roger Garaudy, Kruşçev döneminde Stalinizme bir alternatif aradıkça PCF'ye aksetti. Bütün bunlar ele alınınca, yeni, post-hümanist ve Hegelci-olmayan bir fark felsefesi meydana getirme çabası içerisinde Deleuze, Marx'ı tamamıyla reddetmiş olsaydı şaşırtıcı olmazdı. Deleuze'ün çağdaşları bu durumla farklı yollarla başa çıktılar. Michel Foucault, Marx ve Marksizme mesafe koymak için bilinçli ve gözle görülür bir çaba gösterdi (aynı zamanda Marx'ın kavramsal yeniliklerinden yararlanmaya devam ederken bile). Jacques Derrida, Marx hakkında neredeyse

sessiz kaldı, ta ki Marx'a gönderme yapmanın yeni muzaffer olmuş neoliberal bir hegemonyaya direniş için kullanışlı bir şifre görevi görebileceği bir zamanda, 1993'te *Marx'ın Hayaletleri* kitabı yayımlanana kadar. Jean-François Lyotard ve Jean Baudrillard fiilen Marksizmi toptan terk ettiler. Deleuze'ün böyle bir ortamda Marx hakkında olumlu konuşmaya devam etmesi kendi içinde son derece önemlidir.

Nietzsche ve Felsefe'de, Nietzsche ve Marx'ı ilişkilendirmek için deneme mahiyetindeki çabaların boş spekülasyondan daha fazlası olduğu, Deleuze'ün hem Marx'ın hem Nietzsche'nin "toplumun radikal ve bütüncül bir eleştirisini" sundukları görüşünü sürdürdüğü 1968'de yapılan bir mülakatta teyit edilir: tepkisel, olumsuz bir eleştiri değil ama eşit derecede radikal bir yaratım anına giriş niteliğinde bir eleştiri: "bilinmeyenin yaratılışı için, bilinenin muazzam yıkımı" (Deleuze 2004a: 136) – esasen Deleuze'ün kendisinin çağrıda bulunduğu şey. *Nietzsche ve Felsefe* bize Deleuze'ün Guattari ile işbirliği yapmadan önce de Marx'la ilgilendiğini söylemekle kalmaz, aynı zamanda Deleuze'ün nasıl bir Marx'la ilgilendiği hakkında da bir şeyler söyleyebilir. Dolaylı olarak, Nietzsche'yi okuma tarzıyla karşılaştırmalar yapabiliriz. Deleuze, Nietzsche'yi sadece yorumlamaktan ziyade, Deleuze'ün nerede bitip Nietzsche'nin nerede başladığını ayırt etmenin neredeyse imkânsız olduğu, özellikle Deleuzecü bir Nietzsche yaratır. Bu, Deleuze'ün Nietzsche'nin çalışmalarından öğeleri neredeyse tesadüfî bir şekilde seçip bir araya getirdiği oyunbaz bir eklektizm değil, Nietzsche'nin felsefesinin sistemli bir yeniden kuruluşudur. Bu yaklaşım Deleuze'ün diğer düşünürlere dair okumalarını yansıtır ve Marx'ı da benzer bir şekilde okuyacağını öngörebiliriz: belirgin şekilde Deleuzecü ama bununla birlikte Marx'ın çalışmalarının kalbinden gelen bir Marx'ı yeniden inşa ederek. Bu Marx'ın, diyalektik yöntemden ayrılmış bir Marx olacağı açıktır: Tarihsel değişimin toplumun çelişkilerince belirlendiğini düşünen bir Marx olamaz. Benzer şekilde, Deleuzecü bir Marx aşkın

ölçütler kullanarak yaşama dair idealist bir yargı sunmaktan kaçınılmalıdır, ama öte yandan eleştirelilikten uzak bir şekilde şeyleri oldukları gibi kabul eden bir görececiliğe teslim olmadan: Bunun yerine kurulu düzene meydan okuyan içkin bir eleştiriyi üstlenmelidir.

Deleuze ve Guattari'nin *Nietzsche ve Felsefe*'de Marx ve Nietzsche arasındaki üstü kapalı bağlantıların peşinden gittikleri *Anti-Ödipus*'ta bulduğumuz Marx, budur. Marx'ın *Anti-Ödipus* üzerindeki anahtar etki olduğu iddia edilebilir, her ne kadar bu, Nietzsche dâhil çok sayıda başka düşünür içerisinden süzülerek dönüştürülmüş bir Marx olsa da. Marx'ın Nietzsche'yle birlikte okunmasının en açık örneği, belki de kitabın Marx'ın evrensel tarihini uyarlamasında bulunur: Bu, kapitalizmi, tarihsel gelişimin zorunlu sürecinin kaçınılmaz son noktası olarak gören Hegelci, bütünleştirici bir tarih değil, tersine, sermayenin Nietzscheci bir soybilimi olarak gören bir tarihtir: "Evrensel tarih, zorunluluğun değil olumsuzluğun tarihidir. Sürekliliğin değil, kopuşlar ve sınırların tarihi" (Deleuze ve Guattari 1977: 140). Evrensel tarih kavramını kullanan Deleuze ve Guattari, "tüm tarihi kapitalizmin ışığında geriye dönük olarak anlamının" mümkün olduğunu iddia ederler (Deleuze ve Guattari 1977: 140). Ama bu evrensel tarih kavramsallaştırması, Marx'a dayatılmış bir şey ya da Marx ve Nietzsche'nin basit bir melezleştirilmesi olmaktan ziyade, doğrudan Marx'ın çalışmalarının kendisinden ya da en azından bunların bir kısmının içinden doğar. *Grundrisse*'de Marx burjuva toplumun tüm önceki toplumları anlamak için gereken anahtarı sağladığını iddia eder. İddiasını savunmak için çok bilinen bir benzetme kullanır: "İnsan anatomisi maymun anatomisinin anahtarıdır. Daha yüksek gelişme biçimlerinin alt hayvan türlerinde iz halinde bulunan işaretleri, ancak yüksek gelişme aşaması bilindikten sonra anlaşılabilir" (Marx 1973: 105). Bu pasaj, tarihsel gelişimi doğa ile uyumlulaştırma çabasından ziyade, Deleuze ve Guattari'nin onu okuduğu gibi okunmalıdır: teleolojinin reddi

ve tarihsel gelişimin belirsizliğinin ve düzensizliğinin tanınması olarak. İnsan anatomisi maymunları anlamamıza yardımcı olabilir, ama maymunlar insan olmaya yazgılı oldukları için değil, insanlar maymunlardan geliştiği için; benzer şekilde, burjuva toplumsal ilişkiler önceki toplumsal biçimleri aydınlatabilir, ama bunlar önceden yazgılı oldukları için değil, burjuva toplum şimdi gözden kaybolmuş ama izleri kapitalizm içinde hâlâ taşınan toplumsal oluşumlardan doğduğu için. Burjuva politik economicileri genel bir emek kategorisi –sonrasında önceki toplumsal biçimleri analiz etmek için kullanılabilecek bir kategori– formüle edebildiler, çünkü üretim araçlarından kopartılmış ve vasıfsızlaştırılmış (ya da Deleuze ve Guattari'nin diliyle, yersizyurtsuzlaşmış) emekçiler, bir iş türünden diğer bir iş türüne düzenli olarak geçtikçe kapitalizm altında emek gerçekten genelleşmişti. Mülksüz bir emek gücünün yaratılması, önceden tasarlanmış bir planın sonucu değildi, tersine, topraklarından oldukça farklı ve türlü nedenlerden ötürü zorla uzaklaştırılmış köylüler, sonrasında onlara bir önkoşul olarak gereksinim duyan bir üretim sürecine dâhil edildiği için, tamamıyla olumsal koşulların sonucuydu: Ortaya çıkan kapitalist sınıf böylece "içinde hiçbir şekilde hiçbir rol oynamadıkları olayları" kullandı (Marx 1976: 875). Marx'a göre kapitalizmin tarihi, bir zorunluluğun değil, kopuş ve olumsallığın tarihidir.

Deleuze ve Guattari, tıpkı Marx'ın evrensel tarihini değiştirdikleri gibi, kapitalizm analizini de değiştirirler. Marx kapitalizmin bağlı olduğu ama nihayetinde onun sonunu getirecek çelişkileri açığa çıkarmanın peşindeyken, Deleuze ve Guattari bunun yerine kapitalizmi yersizyurtsuzlaştırma ve yeniden yerliyurtlaştırma eğilimleri üzerinden analiz ederler. Bunu yaparken Marx'ın kapitalizm içindeki gerilimlere, örneğin kapitalizmin bütün geleneksel politik kurumları ve otorite biçimlerini yıkması ile aynı zamanda kurulu düzeni güçlendirmek için bu kurumlara ve biçimlere ihtiyaç duyması arasındaki gerilime odaklanmasını

anlamli bulurlar, ama bunlari nihayetinde aşilacak ve çözülecek çelişkiler olarak anlamazlar. Eęer Deleuze kapitalizmi çözülebilir çelişkiler üzerinden anlamıyorsa, o zaman hem aşkın bir yargı-lama ölçütü hem de potansiyel bir direniş noktası (yabancılaş-mamış emek, saf kullanım değeri ya da komünizm altında top-lumsal ilişkilerin dolaysız şeffaflığı) olarak hareket edebilecek bir kapitalizm “dışı” da varsaymaz. Ama bu, kapitalizme bir övgü ya da kabullenilmiş bir teslimiyet yoluna gittiği anlamına gelmez. Nasıl ki *Nietzsche ve Felsefe* tepkisel kuvvetlere karşı etkin kuv-vetlerin olumlanması çağrısında bulunuyorsa, *Anti-Ödipus*’un merkezi buyruğu da, sermayenin yeniden yerliyurtlulaştırma çabaları karşısında yine sermayenin yersizyurtsuzlaştırmalarını daha da ileriye itmektir. Bu iddianın Deleuze’ü Hayekçi bir libe-ralizm ile aynı hizaya getirdiği ortaya atılmıştır: Eęer piyasanın kodları çözülmüş akışlarını yeniden yerliyurtlulaştıran devletse, Deleuze’ün yersizyurtsuzlaştırma çağrısı fiilen devletin kısıtla-malarına karşı piyasa denetiminin kaldırılması çağrısı haline gelir.⁵ Ancak tersi de doğrudur: Hayekçi liberalizmden onu uzak-laştıran ve (Žiřek’in ifadesini kullanmak gerekirse) Deleuze’ü “geç kapitalizmin ideologu” olarak resmetme çabalarını alaya alan, tam da Deleuze’ün iddiasıdır (Žiřek 2004: 183). Marx’ı iz-leyen Deleuze ve Guattari için, sınırsız bir doğal enerji üzerinde tepkisel bir sınır olarak devletin yeniden yerliyurtlulaştırmala-rı, piyasanın yersizyurtsuzlaştırmalarına karşıt değildir: Devlet, kapitalizmin gereksinim duyduğu aksiyomatik için zorunlu bir gerçekleştirme modelidir. Yersizyurtsuzlaştırmayı daha ileri itme çağrısı, piyasanın kutsanması olmanın çok ötesindedir; aslında Deleuze’ün kapitalizm analizine eleştirel bir bakış açısı sağlayan şeydir. Kapitalizmin yersizyurtsuzlaştırıcı eğilimlerinin farklı ve beklenmedik bir yere götürebilme potansiyeli sunduklarını teslim eder ve kapitalizmin özel birikimi korumak ve ilerletmek

5 Deleuze ve Hayek arasındaki bağların gerçekten gösterilmekten ziyade anıştırıldığı söylenmelidir: bkz. Garo (2008a: 612) ve Mengue (2003: 67).

için aynı zamanda yeniden yerliyurtlulaştırma eğilimine karşı bu yersizyurtsuzlaştırmanın peşinden gidilmesini talep eder. Bu görüş kısmi olarak Nietzsche'den esinlenmiştir, *Nietzsche ve Felsefe*'deki etkin ve tepkisel kuvvetler arasındaki ayrımı yankılar. Ama aynı zamanda tam anlamıyla Marksist bir görüştür: Marx gibi Deleuze de kapitalizm içinde içkin imkânların ve tehlikelerin varlığını kabul eder.

Böylece *Nietzsche ve Felsefe*'de bahsi geçen Marx'ı *Anti-Ödipus*'ta buluruz: yeniden inşa edilmiş, diyalektik olmayan, daha olmamış bir şey adına şimdinin radikal, içkin bir eleştirisini öneren bir Marx. Bu, *Anti-Ödipus*'taki Marx'ın Deleuze tarafından *Nietzsche ve Felsefe*'de zaten çalışılmış olduğu ve sadece biraz daha açıklamaya ya da uygulamaya ihtiyaç duyduğu anlamına gelmez. Daha ziyade, nasıl ki Deleuze'ün Guattari'yle ortak çalışması Deleuze'ün tek başına zaten yaratmış olduğu kavramları geliştiriyorsa, aynı şekilde bu çalışma da Deleuze'ün Marx'ını geliştirir. Benzer bir şey Deleuze'ün ilk büyük felsefe çalışması *Difference and Repetition* için de söylenebilir.

III. Marx ve toplumsal idealar

Nietzsche ve Felsefe gibi *Difference and Repetition* da temel olarak politik bir metindir. *Nietzsche ve Felsefe* yerleşik değerlerin kabulüne karşı yeni değerlerin yaratılmasını savunmanın peşindeydi: *Difference and Repetition* bu eleştirel mesafeyi korur ve ana hedefi olarak düşüncenin ana hatları Nietzsche kitabında çizilmiş dogmatik imgesini alır. Düşüncenin dogmatik imgesi tanı(n)ma üzerinden işler ve bunu yaparak "Devleti 'yeniden keşfeder,' 'Kiliseyi' yeniden keşfeder ve tüm güncel değerleri, sonsuza kadar kutsanmış bir belirsiz [ve] sonsuz nesnenin saf biçiminde incelikle sunarak, yeniden keşfeder" (Deleuze 2004b: 172). Yenilerini vaat etmektense yerleşik değerleri desteklemek, politik olarak muhafazakârlık hatta gericiliktir. Deleuze'ün *Difference and Repetition*'da temsilin ve düşüncenin dogmatik imgesine yö-

nelik eleştirisinin bu yüzden politik sonuçları vardır: Statükoyu pekiştiren düşünce biçimlerini açığa çıkarmayı ve altlarını oymayı amaçlar. Ama bu aynı zamanda, politik etkiler üretmiş olmasına rağmen temelde epistemolojik ya da ontolojik bir eleştiri değildir: Büyük ölçüde en başında politik saiklerle harekete geçmiştir. Kitabın sonuç bölümünde Deleuze birdenbire şöyle der: “Doğrusunu söylemek gerekirse, böyle bir çarpıtmanın ahlaki önvarsayımları ve olası pratik sonuçları olmasaydı bunun pek bir anlamı olmazdı” (Deleuze 2004b: 337). Burada özellikle diyalektığe, özelde Hegel’e gönderme yapmaktadır. Ama Hegelci diyalektik geleneksel düşünüşün sadece en tehlikeli biçimidir; bu uyarı ona daha kapsamlı bir önem kazandıracak ve genelde dogmatik düşünce imgesinin çarpıtmalarını kapsayacak şekilde genişletilebilir: Temsilin eleştirisi bu çarpıtmaların önvarsayımları ve pratikteki olası sonuçlarıyla savaşırsa pek bir anlam taşımaz. Önvarsayımlar sadece ahlaki olmakla kalmaz aynı zamanda son derece politiktirler: Kilisenin ve Devletin yerleşik değerlerinin, yani mevcut politik düzeni sürdüren değerlerin korunması gerektiği varsayılır. Eğer Deleuze’ün gönderme yaptığı “pratikteki olası sonuçlar”ın politik önemi hakkında herhangi bir şüphe söz konusu ise, Deleuze hemen birkaç satır sonra bununla ilgili yerinde bir örnek verir: Çelişki silahını kullanarak kendini koruyan burjuvaziyken, (proleter) devrim olumlamanın gücüyle ilerler (Deleuze 2004b: 337). Deleuze’ün “çelişki,” “karşıtlık,” “benzerlik” vb. kavramlara karşı savaşı –bu kategorilerin, vazgeçilmez olabilmelerine rağmen, sadece daha temel bir farkın etkileri olduğunu gösterme çabası– bu nedenle derinlemesine politiktir. Dolayısıyla Deleuze’ün metafiziğinin politik sonuçlarını sorgulamak ve onlara meydan okumak (Badiou’nun [2000] yaptığı gibi) gerektiğinde kabul edilebilir, ama Deleuze’ün sadece apolitik olduğunu iddia etmek (Žižek’in yaptığı gibi) derin bir yanılma olur.

Peki Marx şimdi nereye oturur? Deleuze’ün proletaryaya yaptığı gönderme, bir kez daha ikircikli bir tavrı akla getirebilir:

Marksist ifade biçimlerini kullanırken aynı anda Marx'ın çelişki kavramına bel bağlamasını çekincesizce reddeden bir ikirciklik. Ancak Deleuze'ün çalışmalarında temel Marksist öğretilerin (toplumsal çelişkiler kavramı gibi) görünüşteki reddinin, Marx'tan yararlanmaya devam etmekle kusursuzca bağdaştığını zaten görmüştük. *Difference and Repetition*'ın genel iddialarının, şu ana kadar taslağı çizilmiş Deleuzecü kapitalizm analizini yansıttığı görülebilir: Kapitalizm, farkı hem üretir hem de dizginler, aynı anda hem Deleuze'ün “benzerliklerin niteliksel düzeni” dediği şeyi alt üst ederek (tüm geleneksel temsil kodlarını yok ederek) hem de “denkliklerin niceliksel düzeni” adını verdiği şeyi pekiştirerek (her ilişkiyi bir değişim ilişkisine indirgeyerek) (Deleuze 2004b: 1).⁶ Bundan da öte, *Difference and Repetition*'da Marx'a *Nietzsche ve Felsefe*'de yapılandırılan daha fazla gönderme yapılmamasına rağmen Marx'ın varlığı daha güçlüdür: Üstü kapalı önermelerden ve cevapsız sorulardan ziyade Marx'ın somut bir kullanımı vardır. Marx'ın asıl ortaya çıkışı “Ideas and the Synthesis of Difference [İdealar ve Farkın Sentezi]” üzerine olan dördüncü bölümde gerçekleşir. Deleuze, Marx'ı izleyerek, toplumsal ideaların var olduğunu söyleyebileceğimizi öne sürer. Bu, toplumu bir yapı ya da çokluk olarak düşünebileceğimiz anlamına gelir: Önceden bir özdeşliği olmayan, karşılıklı ilişkilerle belirlenen ve edimsel ilişkilerde vücut bulan diferansiyel öğelerden oluşan bir sistem. Yine Marx'm peşinden giderek, kapitalist toplumda, virtüel üretim ilişkilerinin ücretli emekçilerle kapitalistler arasındaki edimsel ilişkilerde vücut bulduğunu söyleyebiliriz. Bu ilişkiler –burada sınıf ilişkileri– önceden var olan bir özdeşlik niteliği taşımazlar ama karşılıklı olarak belirlenirler. Böylece bir toplumun ekonomik koşullarının, yine o toplumun diğer boyutlarını belirlediğini iddia etmek mümkündür – edimsel ekonomik

6 Eugene Holland, Marx ve Deleuze (ve Guattari) arasındaki ilişkiye dair yaptığı bilgilendirici anlatıyı bu şekilde, “Deleuze'ün en önemli felsefi çalışması olan *Difference and Repetition*'ın ilk sayfası, onun kapitalizm analizinin temelini atar” iddiasında bulunarak açar. (Holland 2009: 147).

ilişkiler bir bütün olarak ele alınan toplumun özü oldukları için değil ama bu edimsel ilişkiler ve tüm toplumsal ilişkiler, farklı şekillerde edimselleşebilen diferansiyel virtüellikler olarak, ekonomik ilişkileri cisimleştirdikleri için. Yani elimizde Marx'ta olduğu gibi, ekonomik olanın önceliğine benzer bir şey vardır, ama belli Marksizm biçimlerinin ekonomik özcülüğü yoktur.

Deleuze, Marx'ı bu şekilde yeniden ele almanın tamamen yeni olmadığını kabul eder: Althusser ve çalışma arkadaşları Marx'ı zaten benzer açılardan okumuştur ve Deleuze *Fark ve Tekrar* boyunca Althusser'i onaylayıcı bir şekilde alıntılar. Althusser için, Marx'ın büyük kuramsal katkısı, yapı ve yapısal nedensellik kavramlarını yeniden düşünmüş olmasıydı (Althusser ve Balibar 1970: 186): Marksist toplum kavramsallaştırması, öğelerin içsel bir özün ifadeleri oldukları bir Bütün değil, öğelerin karşılıklı olarak belirlendiği karmaşık ve diferansiyel tarzda eklemlenmiş bir yapıdır. Deleuze'ün Marx'ı yeniden okuması bu nedenle Althusser'inkine çok benzer, ama Deleuze bir adım ileri gider. Althusser, Hegelci Marksizmlerle çarpışmak için "üst-belirlenim" kavramını devreye sokar: Toplumun karmaşıklığını basit ve temel bir çelişkiye indirgemek yerine, (Althusser'in Hegel'in yapmış olduğunu iddia ettiği gibi), üst-belirlenim toplumu tam da diferansiyel öğelerin bir arada belirlendiği bir yapı olarak düşünmemize olanak sağlar. Ama Deleuze'ün işaret ettiği üzere "Durum hâlâ o ki Althusser için üst-belirlenmiş ve diferansiyel olan, çelişkidir ve bütün ... temel bir çelişkide meşruiyetle temellenmiş olarak kalır" (Deleuze 2004b: 87). Bu yüzden, Deleuze'e göre, Althusser (nihayetinde Althusser için Hegel'in Marx'a verdiği "çok önemli hediye" olan [Althusser 1972: 174]) diyalektiğe fazla bağlı kalır. Buna ek olarak, virtüelliğin Deleuzecü dili, Althusserci "son kertede ekonomi tarafından belirlenim" şeklindeki basit bir belirlenimciliği geri getirme riskinden kaçınmamıza izin verir: Virtüelden edimselleşen hareket yaratıcıdır ve her zaman başka potansiyelleri edimselleşmemiş olarak bırakır. Yani Deleuze'ün Marksizmin

belli biçimlerine dair eleştirisi bu nedenle kısmi olarak Althussercilikten de bir kaçıdır. Elbette Althusser'in kendisi daha sonra Althussercilikten ayrılmaya çalıştı: Özellikle 1980'lerde yüzünü "rastlantı materyalizmi"ne dönmesi, diyalektik düşünüşe daha az borçlu ve olayların olumsal tekillikine daha büyük duyarlılık gösteren ve daha açık bir felsefe sunma çabası olarak nitelendirilebilir. Ancak Althusser'in bu hareketi Deleuze'ün *Difference and Repetition*'daki radikal Marx okumasından çok sonra gelir. Gerçekten de Althusser'i felsefi yaklaşımını yeniden oluşturmaya iten açıkça çok sayıda etmen –hem kuramsal hem politik– olmasına karşın, bunu yaparken Deleuze'den etkilenmiş olabileceği tahmininde bulunmak hayalcilik olmaz: Althusser sonraki çalışmalarında kesinlikle Deleuze'ü olumlu şekilde alıntılar (Althusser 2006: 189).

Deleuze'deki Nietzscheci Marx'ın *Anti-Ödipus*'ta yeniden yüzeye çıktığını görmüştük; benzer şekilde Marksist toplum kavramsallaştırmasının *Difference and Repetition*'daki sunumu da *A Thousand Plateaus*'da [Bin Yayla] geliştirilir. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*'da toplumsal ideallardan ziyade toplumsal makinelere gönderme yaparlar. Çeşitli toplumsal asamblajlar içinde edimselleşebilen virtüel soyut makineler vardır. Deleuze ve Guattari "makinesel asamblajlar"ı gönderme yapar: Somut asamblajlar soyut makineleri gerçekleştirir ya da edimselleştirir ve "[s]oyut makineler somut asamblajlar içinde işler" (Deleuze ve Guattari 1988: 510). Ancak toplumsal idealler ve toplumsal makineler terminolojilerinin arkasında ortak bir amaç kalır: Yani, herhangi türde bir organik bütünlüğe ya da herhangi bir aşkın birliğin dayatılmasına gönderme yapmadan toplumsal biçimleri kuramsallaştırmak söz konusudur. Bir açıdan Deleuze ve Guattari bunu Marx'a bilinçli bir karşı duruşla yaparlar: "Toplumsal oluşumları üretim tarzlarıyla değil (ki bunlar tam tersine süreçlere bağımlıdır) makinesel süreçlerle tanımlıyoruz" (Deleuze ve Guattari 1988: 435). Ama bu, Marx'ın reddinden ziyade dö-

nüştürülmesini yansıtır. Toplumsal makine kavramı, Deleuze ve Guattari'ye Marx'ın üretim tarzı kavramını çeşitli yönlerden yeniden düşünme imkânı verir. Bir makine akışkan bağlantılardan oluşur: Akışları, örneğin insanların, zenginliğin, inançların, arzusunun ve benzerlerinin akışlarını kesintiye uğratarak ve düzenleyerek farklı öğeleri seçer, bağlar ve birleştirir. Dolayısıyla Deleuzecü "makine," Marksist "üretim tarzı"ndan ya da Althusserci "yapı"dan çok daha dinamiktir: Bir makine belirlenmiş öğelerin durağan bir birleşiminden ziyade bir süreçtir. Makineler terminolojisi ayrıca Deleuze ve Guattari'nin belli geleneksel ikiliklerin üstesinden gelmesine izin verir. Gizlenmiş ve belirleyici aşamayı, bütünü harekete geçiren içsel özü bulmak için yüzeyin altına dalınmasını gerektiren basit bir altyapı-üstyapı modeline bağımlı olmaksızın farklı öğeler ve analiz düzeyleri tanımlar. Jean-Jacques Lecercle'in (edimselleşmiş makine olarak) asamblaj kavramı hakkında dediği gibi "[Asamblaj] maddi altyapı ve ideal üstyapı arasındaki ayrımın ötesine gitmeyi maddi ve ideal olanın birbirine geçişini göstererek mümkün kılar" (Lecercle 2006: 200). Deleuze bizzat şunu iddia eder: "Bir asamblajda altyapı ya da üstyapı yoktur" (Deleuze ve Parnet 2002: 71). Makinenin emek ve arzuyu birbirine geçirmesi, maddi olduğu varsayılan bir altyapı ve ideal olduğu varsayılan bir üstyapı arasındaki ilişkinin bu yapıbozumuyla ilgilidir: Bir makinede nesnel, politik ve gerçek olanla öznel, libidinal ve fantastik ya da ideolojik olan arasında bölünme yoktur. Ama bu, Marx'ın üretim tarzı kavramının inkârı değil geliştirilmesidir: Marx'ı daha da materyalist bir yöne itme çabasıdır.

Kimi yorumcular Deleuze ve Guattari'nin makinesel asamblaj kuramının, onları Marksist gelenekten uzaklaştırdığını iddia etmişlerdir. Bu iddia belki de en iyi Manuel DeLanda tarafından dillendirilmiştir. DeLanda Deleuze üzerine en önde gelen yorumculardan biri sayılmalıdır; dahası aslında ona Deleuze yorumcusu demektense Deleuzecü demek daha doğru olur, çünkü çalışmala-

rının değeri, tam da Deleuze üzerine yalnızca yorum yapmakla kalmayıp Deleuze'ün felsefesini yeniden kurmaya çabalamasında yatar, tıpkı bizzat Deleuze'ün başka düşünürlere yaklaşırken yaptığı gibi. Ama Marx söz konusu olunca, DeLanda'nın çalışmalarında tuhaf bir kör nokta ya da daha doğrusu garip bir düşmanlık vardır. DeLanda'nın en iyi çalışması, bilim felsefesinin Deleuzecü bir incelemesi olmasına rağmen (DeLanda 2002), Deleuze'ün politikasını yok sayarak silenler arasında görülemez, çünkü başka yerlerde Deleuze'ün çalışmalarının toplumsal ve politik düşünce için olası sonuçlarının berrak ve dikkatli açıklamalarını sunmuştur. Oysa Marx bu açıklamaların dışında tutulmuştur: Ya da yer yer açıkça Deleuze'ün uzak durmaya çalıştığı anakronistik bir düşünür olarak Marx fikrini benimsemiş ve Marx'ı kınamış, daha sıklıkla da yok saymıştır. DeLanda, Deleuze'ün soyut makineler ve toplumsal asamblajlar üzerine yaptığı çalışmalarından yola çıkarak kendisinin “asamblaj kuramı” dediği ve iddiasına göre, değeri, kendilikleri, ne parçalarının kusursuzca birbirlerine kaynaştığı organik bir bütün ne de bütünün parçalarının toplamından daha fazla bir şey olduğunu varsaymak zorunda kalmadan açıklayabilmesinden gelen bir kuram geliştirir. Bu kusurlu yaklaşımların aksine asamblaj kuramı “her toplumsal kendiliğin daha küçük bir ölçekte işleyen kendilikler arasındaki etkileşimlerden ortaya çıktığını gösteren bir yaklaşımdır” (DeLanda 2006: 118). Bu, basitçe toplumların bireyler arasındaki ilişkilerden oluştuğunu kabul etmek anlamına gelmez. DeLanda, mevcut kuramların sorununun, ölçeği mutlak olarak ele almaları olduğunu iddia eder; öyle ki, örneğin, bireyler “mikro” olarak ele alınırken tüm toplumlar “makro” olarak ele alınır. Tam tersine, asamblaj kuramı ölçeği görelileştirir: Hem bireyler hem de toplumlar, onları nasıl gördüğünüze bağlı olarak hem mikro hem de makro düzeylere sahiptirler (DeLanda 2008: 166). Bu durumda “bir bütün olarak toplum” ya da “kapitalist sistem” gibi kendiliklerden konuşmaya devam etmek yanılgıdır ya da gerçek dışıdır, çünkü bunlar tam

da asamblaj kuramının açığa çıkardığı ölçek ayrımlarını ortadan kaldırır: Bir toplum ya da kapitalist sistem, diğer kendiliklerin onların bileşen parçaları olduğu bütünler değildir, ama (örneğin küresel ya da gezegensel bir bağlamda ele alındığında) kendileri bileşen parçalar olabilirler.

DeLanda asamblaj kuramına dair tartışmalarında Marx'ın çalışmalarını büyük ölçüde sessizce es geçer, sadece Marx'ı (diğerlerinin yanında) yalnızca toplumsal yapının gerçekten var olduğu, bireylerin toplumsal yapının ikincil sonuçları statüsüne düşürüldükleri bir "makro-indirgemecilik"le suçlamak için durur (DeLanda 2006: 5). Eğer Deleuze ve Guattari "kapitalizm"den konuşmaya devam ediyorsa DeLanda'ya göre bu sadece "Marksist geleneğin onların Ödipus'u, adeta meydan okumaya cesaret edemedikleri küçük egemenlik alanı olduğuna" delalettir (DeLanda 2008: 174). Bu, en azından birbiriyle ilgili iki açıdan sorunlu bir iddiadır. İlk olarak Deleuze'ün Marx'a olan bağımlılığı terminolojik bir yakınlık kalıntısı olmaktan çok daha fazlasını ifade eder: Görmüş olduğumuz üzere, kendi yazılarında ve Guattari ile birlikte yazdığı metinlerde, Marx'a eleştirel ilgi, Deleuze'ün (ve Guattari'nin) toplumsal biçim analizlerinin gelişiminin önemli bir parçasıdır. İkinci olarak, Deleuze'ün çalışmalarının kendisi, Marx'ı toplumsal yapının bileşenleri karşısında toplumsal yapıya öncelik veren bir kuramcı olarak okumaya ihtiyacımız olmadığını gösterir: Her toplum virtüel ilişkilerin bir edimselleşmesidir ve bu yüzden içindeki ilişkileri belirleyen ve sabitleyen durağan bir yapı olmaktan ziyade üretim ilişkilerinin nasıl düzenleneceği sorununa dair dinamik bir çözümdür. DeLanda'nın "asamblaj kuramı"nı sunuşuyla ilgili ana bir sorun, asamblaj ölçek üzerinden yorumlama konusundaki ısrarıdır. Deleuze ve Guattari'nin "mikropolitika" dediği şeyin, yani *A Thousand Plateaus*'daki temel projenin ölçekle hiçbir ilgisi yoktur.⁷ Deleuze ve Guattari bu nok-

7 Bu tür başka eleştiriler için bkz. DeLanda'nın *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and*

tada gayet nettirler: “Molar olan ile moleküler olan, büyüklük, ölçek ya da boyut üzerinden değil, tasavvur edilen göndermeler sisteminin niteliği ile ayırt edilirler” (Deleuze ve Guattari 1988: 217). Dolayısıyla mikropolitika, fazla genelleşmiş ya da fazla büyük olması, ölçeği açıklamada yetersiz kalması yüzünden “kapitalist toplum” gibi bir kavramı reddetmeyi gerektirmez, farklı türde bir kapitalizm analizi gerektirir. Mikropolitika farklı türde çizgileri analiz etmek demektir: katı dilimliliğin molar çizgileri, esnek dilimliliğin moleküler çizgileri ve kaçış çizgileri (kaçan ve yeni bağlantılar ve değişim olasılığı sağlayan şey). Kapitalizmin mikropolitik bir analizi, yersizyurtsuzlaştıran kaçış çizgileri tarafından boydan boya kat edilen bir kapitalizmi ve aslında bu kaçış çizgilerinin tam da kapitalizmin işleme koşulları olduğunu kabul eden bir analizdir: Kapitalizm işleyebilmek için kontrol edemeyeceği beklenmedik yönler gidebilecek akışları zorunlu olarak serbest bırakmalı ve teşvik etmelidir (Deleuze 1997: 189). Bu görüş büyük ölçüde, Marx’ın, üretim araçlarını ve ilişkilerini sürekli devrimcileştirmek -Deleuzecü dille söylemek gerekirse her zaman yeni akışlar ve kaçış çizgileri yaratmak- zorunda olan kapitalizm analizinden çıkarılmıştır. Yine bu görüş, Marx’ın reddine dayalı olmaktan çok uzaktır ve toplumsal asamblajların mikropolitikası Marx’ın çalışmalarına çok şey borçludur.

IV. Sonuç

Deleuze’ün erken dönem çalışmalarında Marx’ın yerine dair analiz, pek çok meseleyi açar. İlk ve en önemlisi, Deleuze’ün kendisini bir Marksist olarak tanımlamasını doğrular ve pekiştirir. Bu onun Guattari ile yaptığı daha sonraki çalışmalarının anlaşılmasına yardımcı olur. Mesele sadece, Deleuze-Guattari kitaplarına dair yaygın görüşü, Guattari’nin katkısını ihmal ederek bu kitaplardaki Marksist politikanın hepsini Deleuze’e atfedecek şekilde terse çevirmeye çalışmak değildir. Daha ziyade, hem

Social Complexity adlı kitabı üzerine Read’in eleştirisi (2008).

Deleuze hem Guattari'nin birbirleriyle çalışmaya başladıklarında Marksist olduğunu kabul ederek onların argümanlarının ve kavramlarının kökenini daha iyi daha iyi takip edebilmektir: Deleuze'ün erken dönem çalışmaları ile Guattari ile birlikte yaptığı son dönem çalışmaları arasındaki çizgiyi, sadece Deleuze'nin çok daha kapsamlı kavramsal icatlarına değil, aynı zamanda Marx'tan özgün bir şekilde yararlanmış olmasına da gönderme yaparak çizebiliriz. Deleuze'ün Marksizminin tanınması; Deleuze ve Guattari'nin ortak çalışmalarına yeni bir ışık altında bakılmasını sağlamanın yanı sıra, göz ardı edilmiş pasajları ya da görüşleri ortaya çıkararak, tek başına yaptığı çalışmalara dair kavrayışımızı da değiştirir. Hem *Nietzsche ve Felsefe*'den hem de *Difference and Repetition*'dan doğan Deleuze imgesi, hiç de Marx'a ilgi göstermemiş apolitik bir seçkin imgesi değil, tersine Marksizm içindeki çağdaş tartışmalara dâhil olan ve Marx'ın fikirlerinin yeniden formüle edilmesi yönündeki ilk adımları atan, muhtemelen Deleuze'ün itici bulduğu eğilimlerle hâlâ ilişkilendirilmesine ve Deleuze'ün çağdaşlarının çoğu tarafından terk edilmiş olmasına rağmen, Marx'la uğraşmaktan korkmayan, politik olarak adanmış bir düşünür imgesidir.

Son yıllarda bazı yorumcuların Deleuze'ü liberal-demokrat, hatta Rawlsçı bir politikayla aynı kefeye koyma yönünde bir çabası oldu.⁸ Bu çaba kendi içinde gayrimeşru değil ve hatta önemli görüşlere yol açabilecek bir çaba. Hatta bu çaba, Deleuze'ün çalışmalarında Marx'ın önemli bir yer tuttuğunun kabulü ile bağdaşmayan bir çaba da değil. Ama eğer Deleuze liberal gelenekle, eleştirel bir muhatap olarak bile olsa aynı kefeye konulursa, o zaman Deleuze'ün çalışmalarını en başta ilginç yapan şeyi, Deleuze'ü politikayla ilgisiz hale getirecek ölçüde, ortadan kaldırma riski söz konusu olur: Ana akım düşünce ve pratiğe,

8 Patton belki de burada önde gelen figürdür; bkz. Patton (2005, 2007, 2008). Ayrıca bkz. Tampio (2009) ve Patton'ın *Deleuze and the Political* kitabı üzerine Smith'in (2003) yazdığı eleştiri.

düşünce tarihinde akademik bir çalışma içine massedildiğinde Deleuze'ün çalışmaları, politik etkisini kaybeder. Tam tersine Deleuze'ü Marx'la çok yakından ilişkilendirmenin, yine onu politikayla ilgisiz hale getireceği iddia edilebilir. Nihayetinde Marx uzun süreden beri, ekonomik indirgemeci olduğu veya politik olanı ortadan kaldırdığı iddiasıyla, politikliği bozuma uğratmakla suçlanmaktadır. Ama Deleuze ve Guattari bunun doğru olmadığını bilirler: *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin her iki cildi boyunca gösterdikleri şey, Marx'm politik olanı ekonomik olana indirgemekten uzak olduğu, politik kodlara ya da inançlara ihtiyaç duymadan doğrudan bir aksiyomatik üzerinden işlediği için bizzat kapitalizmin bu indirgemeyi icra ettiğini gözler önüne sermiş olduğudur. Aynı zamanda Marx'm daha önceden apolitik olduğu düşünülen alanları politikleştirdiğini de gösterirler: Kapitalizmin, politik kurumları, değerleri, inançları, pratikleri vb. ikincil ya da hatta gereksiz hale getirerek politikayı sildiği doğrudur – ama bizzat politikanın silinmesi, politik bir manevradır: Bu politik manevra, Marx'tan önce (klasik politik ekonomilerin çalışmalarında) doğal ve kendiliğinden düzenin apolitik alanı sayılan ama Marx'ın, politik güç ve tahakküm ilişkileriyle kuşatılmış olduğunu açığa çıkardığı ekonomik güçler tarafından oluşturulur. Deleuze ve Guattari, "*Kapital*"ın kalbi"nde Marx'm yersizyurtsuzlaştırılmış işçi ile kodu çözülmüş para arasındaki karşılaşmanın analizinin yattığını iddia ettiklerinde (Deleuze ve Guattari 1977: 225), Marx'ın ilksel birikim üzerine olan bölümünün önemine işaret ederler. Bunu sadece, bu bölüm Marx'ın determinist okumalarına karşı koyduğu ve onun kapitalizmin olumsal kökenlerini kabul ettiğini kanıtladığı için değil, aynı zamanda Marx her şeyden önce burada ekonomiyi politikleştirdiği için yaparlar. Deleuze ve Guattari için olduğu gibi Marx için de kapitalist ekonominin politikadan arındırdığının tanınması, aynı zamanda kapitalist ekonominin son derece politik olduğunun tanınması üzerine kurulmalıdır.

Dahası, tüm bunlar felsefenin politikleşmesine bağlıdır. Marx, felsefenin ilgisini, bizzat felsefe de dâhil olmak üzere görünürde apolitik alanların bütünleşik bir parçası olarak var olan politik mücadelelere ve kuvvetlere yönlendirir: Marx'tan sonra felsefenin işlevi, artık doğruyu yanlıştan ayırmak değil, kendi ortaya çıkışının maddi koşullarını analiz etmek, sorgulamak ve yeni bir dünya adına var olan düzene meydan okuyarak değiştirmektir. Deleuze'ün apolitik olmayan *Nietzsche ve Felsefe*'si ve *Difference and Repetition*'ı, benzer şekilde, yerleşik değerlere meydan okumak ve yeni bir düzen yaratmak ihtiyacıyla politik olarak motive olan metinlerdir. Bunu kabul etmek, Deleuze'ün Marx'a borcunu kabul etmeye başlamaktır. Politik bir Deleuze ve politikleşmiş bir Deleuzecü felsefe hem mümkündür hem de memnuniyetle karşılanır; yine de Deleuze'ün Marksizminin derinliğini ve sürekliliğini teslim edene kadar hiçbir yere varamayız.

Kaynakça

- Althusser, Louis (1972) *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, çev. Ben Brewster, Londra: New Left Books.
- Althusser, Louis (2006) *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978–1987*, ed. Olivier Corpet ve François Matheron, çev. G. M. Goshgarian, Londra: Verso.
- Althusser, Louis ve Étienne Balibar (1970) *Reading Capital*, çev. Ben Brewster, Londra: New Left Books [(2007) *Kapitali Okumak*, çev. A. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları]
- Badiou, Alain (2000) *Deleuze: The Clamor of Being*, çev. Louise Burchill, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DeLanda, Manuel (2002) *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Londra: Continuum.
- DeLanda, Manuel (2006) *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Londra: Continuum.
- DeLanda, Manuel (2008) "Deleuze, Materialism and Politics," Ian Buchanan ve Nicholas Thoburn (der.), *Deleuze and Politics* içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, Gilles (1983) *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson, Londra: Athlone Press [(2010) *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayıncılık]

- Deleuze, Gilles (1995a) "Le 'Je me souviens' de Gilles Deleuze," *Le Nouvel Observateur*, 1619, s. 50-1.
- Deleuze, Gilles (1995b) *Negotiations 1972-1990*, çev. Martin Joughin, New York: Columbia University Press [(2006) *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayıncılık]
- Deleuze, Gilles (1997) "Desire and Pleasure," çev. Daniel W. Smith, Arnold I. Davidson (der.), *Foucault and His Interlocutors* içinde, Chicago: University of Chicago Press, s. 183-94.
- Deleuze, Gilles (2004a), *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, ed. David Lapoujade, çev. Michael Taormina, Los Angeles: Semiotext(e) [(2009) *İs-sız Ada ve Diğer Metinler 1953-1974*, çev. Hakan Yücefer ve Ferhat Taylan, İstanbul: Bağlam Yayıncılık].
- Deleuze, Gilles (2004b) *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton, Londra: Continuum.
- Deleuze, Gilles (2006) *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*, der. David Lapoujade, çev. Ames Hodges ve Michael Taormina, Los Angeles: Semiotext(e) [(2009) *İki Delilik Rejimi Metinler ve Söyleşiler 1975-1995*, çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul: Bağlam Yayıncılık].
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (1977) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, New York: The Viking Press [(2012) *Anti-Ödipus, Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları].
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (1988) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, Londra: Athlone Press.
- Deleuze, Gilles ve Claire Parnet (2002) *Dialogues II*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, Londra: Continuum [*Diyaloglar*, çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayıncılık].
- Garro, Isabelle (2008a) "Deleuze, Marx and Revolution: What it Means to 'Remain Marxist'" Jacques Bidet ve Stathis Kouvelakis (ed.), *Critical Companion to Contemporary Marxism* içinde, Leiden: Brill, s. 605-24.
- Garro, Isabelle (2008b) "Molecular Revolutions: The Paradox of Politics in the Work of Gilles Deleuze," çev. John Marks, Ian Buchanan ve Nicholas Thoburn (der.) *Deleuze and Politics* içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 54-73.
- Guattari, Félix (2006) *The Anti-Oedipus Papers*, der. Stéphane Naduad, çev. Kéline Gotman, Los Angeles: Semiotext(e).
- Hallward, Peter (2006) *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Londra: Verso.
- Hardt, Michael ve Antonio Negri (2000) *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press [(2001) *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları].

- Holland, Eugene (2009) "Karl Marx", Graham Jones ve Jon Roffe (der.), *Deleuze's Philosophical Lineage* içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 147–66 [(2014) *Deleuze'nin Felsefi Mirası*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Otonom Yayıncılık].
- Lecerle, Jean-Jacques (2005) "Deleuze, Guattari and Marx," *Historical Materialism*, 13:3, s. 35–55.
- Lecerle, Jean-Jacques (2006) *A Marxist Philosophy of Language*, çev. Gregory Elliott, Leiden: Brill.
- Marx, Karl (1973) *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, çev. Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin [(1999;2003) *Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisinin Temelleri*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları].
- Marx, Karl (1976) *Capital: A Critique of Political Economy. Volume One*, çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin [(2000) *Kapital 1*, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları].
- Mengue, Philippe (2003) *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris: L'Harmattan.
- Patton, Paul (2000) *Deleuze and the Political*, Londra: Routledge.
- Patton, Paul (2005) "Deleuze and Democratic Politics," Lars Tønder ve Lasse Thomassen (der.), *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack* içinde, Manchester: Manchester University Press, s. 50–67.
- Patton, Paul (2007) "Utopian Political Philosophy: Deleuze and Rawls," *Deleuze Studies*, 1:1, s. 41–59.
- Patton, Paul (2008) "Becoming-Democratic," Ian Buchanan ve Nicholas Thoburn (ed.), *Deleuze and Politics* içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 178–95.
- Read, Jason (2003) *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*, Albany, NY: State University of New York Press [(2014) *Sermayenin Mikropolitikası Marx ve Şimdiki Zamanın Tarih Öncesi*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayınları].
- Read, Jason (2008) "The Full Body: Micro-Politics and Macro-Entities," *Deleuze Studies*, 2:2, s. 220–8.
- Smith, Daniel W. (2003) "Deleuze and the Liberal Tradition: Normativity, Freedom and Judgement," *Economy and Society*, 32:2, s. 299–324.
- Tampio, Nicholas (2009) "Assemblages and the Multitude: Deleuze, Hardt, Negri, and the Postmodern Left," *European Journal of Political Theory*, 8:3, s. 383–400.
- Thoburn, Nicholas (2003) *Deleuze, Marx and Politics*, Londra: Routledge [(2009) *Deleuze, Marx ve Politika*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom Yayıncılık].
- Žižek, Slavoj (2004) *Organs Without Bodies: Deleuze and Consequences*, New York: Routledge.

ANTI-ÖDİPUS'UN MARX'I

AIDAN TYNAN*

Deleuze ve Guattari'nin 1969 yılında tanışmaları genellikle Deleuze'ün düşüncesinin nasıl Guattari'nin etkisi altında politikleştiğini açıklamak için kullanılır. Bu anlatı, Deleuze'ün 1968 Mayıs ayaklanmalarını takiben akademik felsefeden uzaklaşmasını açıklamak için her ne kadar kullanışlı olabilir-se de, *Difference and Repetition* [Fark ve Tekrar] ile *Anti-Ödipus* arasında meydana gelen kavramsal gelişimi önemsizleştirme sonucunu doğurmuştur. En kötüsü, Marx'ın felsefesinin oynadığı rolü, politik gerekçe gibi yüzeysel bir düzeye indirgeyerek, onun *Anti-Ödipus*'un kavramsal assemblajı için taşıdığı önemi kavrayışımızı yoksullaştırır. Bu yazı Marx'ın Deleuze ve Guattari'nin projesiyle ilgisini, *Anti-Ödipus*'u üretim, dağıtım, artı değer ve tüketime ilişkin Marksist kategoriler üzerinden anlayarak, yeniden kurmaya çalışır ve Marx'ın adını postyapısalcı entelektüel stratejinin çöp yığına göndermeyen bir şizoanaliz kavrayışını savunur.

* Cardiff Üniversitesi



Deleuze ve Guattari'nin 1969 yılının yazında tanışmasının hikâyesi neredeyse mitolojik bir statü kazanmıştır. Bunun nedeni açıktır: *Anti-Ödipus* 68 Mayıs'ının politik kargaşasına verilen en önemli ve tartışmalı entelektüel yanıtlardan biridir. "Köken miti"nin kabul gören versiyonuna göre, Deleuze, bu saygıdeğer profesör, Guattari'nin verebileceği politik aciliyet hissine ihtiyaç duyarken, hayatı boyunca eylemciliğini sürdüren Guattari de Deleuze'ün sağladığı kuramsal temellendirmeye ihtiyaç duymuştur (Holland 1999: vii). Bu nitelendirme yazarların kendi beyanatlarına dayanıyor ve bazı açılardan kesinlikle doğru olsa da, *Anti-Ödipus*'un radikalizminin, yakın zamanlarda en dehşet şekilde Slavoj Žižek tarafından olmak üzere, belli bir şekilde resmedilmesine yol açmıştır. Öyle ki bu radikalizm, 68 Mayıs'ını takip eden siyasi tepki ikliminde, Deleuze'ün sinik bir tavırla politik bir gerekçe edinmesine yarayan sadece stratejik bir ara müdahaledir (Žižek 2004: 20-1). Dahası, Deleuze ve Guattari'nin ortak girişiminin böyle bir stratejik açıklaması, Deleuzecüler tarafından da kısmen, bir yanda *Difference and Repetition* ve *Logic of Sense* [Anlamanın Mantığı] ve öte yanda *Anti-Ödipus* arasındaki ton değişikliğini açıklamanın bir yolu ve kısmen de Deleuze ve Guattari'nin Marksist kuramla ilişkisini dışsal bir ilişki olarak algılamının bir aracı olarak kullanılmıştır.¹

1 "Onların Marksizmle ilişkisi sorusu, ancak Foucault ve Deleuze'ün kuramsal çalışmalarının dışından sorulabilecek bir sorudur; bunların içinden Marksizm sorusu ortaya çıkmaz. Entelektüel strateji düzeyinde, vurgulanması gereken, bu yaklaşımın pozitifliğidir. Bu yazarlar Marksist kuramın öğelerini başka bir şeyi, toplumsal gerçekliğin anlaşılmasının farklı bir biçimini ele alırken kullanırlar" (Patton 1998: 126). Benzer bir şekilde, Isabelle Garo Marx'a müracaatın, 68 Mayıs'ının ardından ortaya çıkan gerici duygu dalgasına karşı koymanın kullanışlı bir yolu olduğunu ama hiçbir zaman Deleuze'ün düşüncesinin içsel bir ögesi olmadığını iddia eder (Garo 2008: 65-7). Bu arada Manuel DeLanda ise, "Marksist gelenek [Deleuze ve

Stratejik açıklama, Deleuze ve Guattari'nin patlayıcı tarzını açıklamak için şüphesiz kullanışlı bir kısaltma olsa da, Deleuze'ün düşüncesinde mantıksal bir gelişim ve süreklilik hissi pahasına gerçekleşen bir paradigma kaymasını vurgulayarak, kavrayışımızı yoksullaştırmaya meyleder. Dahası, Deleuze'ün görünüşte felsefe tarihinden politik kurama geçişi, bazı eleştirmenlerce, nihayetinde apolitik olan bir fark felsefesinin araçlarının yüzeysel bir şekilde yenilenmesi olarak yorumlanmıştır.² Ben ise burada *Difference and Repetition*'dan Anti-Ödipus'a geçişin ne dramatik bir alan değişikliğini ne de kavramsal-sonrası bir politikleşmeyi temsil ettiğini öne süreceğim. Bunun yerine Anti-Ödipus'n, Deleuze'ün düşüncesinde Guattari'yle tanışmasından önce de etkin olan kavramların zorunlu ve mantıksal bir gelişimi olarak görmeliyiz.³

Difference and Repetition'da Deleuze, kendi fark felsefesini ve özellikle Hegel'i reddini, sadece "güzel ruhların bir söylemi" olmaktan kurtarmak için "Marx'ın adı"nın yeterli olduğunu yazar (Deleuze 1994: 207). Marx'a *Difference and Repetition*'ın sayfalarında sadece ezkaza ve *Logic of Sense*'da ise sadece bir kereliğine olmak üzere, kısaca değinildiğini düşündüğümüzde, Deleuze'ün bu dediğinden ne anlamalıyız? Sadece Deleuze'ün bu kitaplarda geliştirdiği fark felsefesi eleştirisinin, Anti-Ödipus'ta sunulan Marksist arzulama-üretimi kuramıyla mantıksal olarak tutarlı olduğunu değil, aynı zamanda Anti-Ödipus'un Marksizminin tamamen anlaşılması için bu mantıksal tutarlılığın da kavranması

Guattari'nin] Ödipus'u gibiydi, meydan okumaya cüret etmedikleri küçük bir bölgeydi" (Delanda 2008: 174) der. Patton, Garo ve DeLanda'nın yorumları, farklı tonlarda olsalar da, aynı şeyi söylemeye varır: Marx Deleuze'ün düşüncesinde *vicdan azabının* bir işareti olarak ortaya çıkar.

2 Örneğin bkz. Hallward (2006: 162).

3 Burada Guattari'nin etkisini hikâyeden çıkarmak gibi bir niyetim kesinlikle yok, sadece onun etkisinin, Deleuze'ün kaba bir şekilde politikleştirilmesi olarak ele alınmaması gerektiğini vurgulamak istiyorum. Bu kadarı bile, bu yazının sınırlarını aşan bir mesele olsa da, Guattari'nin gerçek etkisinin anlaşılmasının bir önkoşuludur.

gerektiğini öne sürmek istiyorum. Hegel'in çelişki, karşıtlık ve yabancılaşma kavramları yerine Deleuze, *Anti-Ödipus*'ta arzulama-üretimi olarak adlandırılacak kendi süreçsel farklanma/farklılaşma [*different/ciation*] kuramını koyar. Edimselleşme ve karşı-edimselleşmenin üzerinde meydana geldiği bir yüzey kavramı ve bu sürece katılan nesnel yanılsama; *Anti-Ödipus*'ta sermayenin tarihsel gelişimini, gerçek üretim ilişkilerinin ideolojik "imge"sini, kâr oranlarının düşme eğilimi yasasını ve bu eğilime karşı konulmasını güvence altına alan, sermayenin içkin sınırının yerinden edilmesini açıklamak işlevini görür. Kısacası fark ve tekrar, edimselleşme ve karşı-edimselleşme, yüzey ve derinlik felsefeleri *Anti-Ödipus*'un sayfalarında açıkça Marksist bir ifadeye büründürülür ve bu hiçbir şekilde Deleuze'ün düşüncesinin kaba bir *politikleşmesini* içermez. *Anti-Ödipus*'un Marx'a gösterdiği bağlılık en azından stratejik olduğu kadar kuramsal bir bağlılıktır.

I. Üretken asimetri

Anti-Ödipus'ta Deleuze ve Guattari, sermayenin *içkinleşmesini*, sermayenin iç sınırlarının kendi genişlemesinin ilkesi haline gelmesinin araçlarını açıklamak için Marx'ın kavramlarını kullanırlar. Bu açıklama ancak nadiren Marx'ın kendi terimleriyle yorumlanıyorsa, bunun nedeni Marx'ın Deleuze'ün düşüncesine büyük ölçüde dışsal olduğu kanısıdır. Oysa böyle bir yorum, *Anti-Ödipus*'ta ortaya konulan arzu kuramının sermayenin postmodern aşamasının suç ortağı olduğuna dair yaygın yanlış anlamının ortadan kaldırılması bakımından hayati bir önem taşır.⁴ Eğer Marx'ın temel katkısı, yasalarını

4 Boltanski ve Chiapello, neoliberalizmin 1980'lerde ve 1990'lardaki zaferini Deleuze'ün eleştirisiyle ilişkilendirir: "Sınırsız birikimin bakış açısından, sorunun bastırılması, insanların kendilerini her şeyin artık bir simülakr-dan başka bir şey olamayacağına, 'hakiki' sahipliğin bundan böyle dünyadan dışlandığına ya da "sahici olan"a duyulan isteğin sadece bir yanılsama olduğuna ikna etmesi, aslında daha iyidir" (aktaran Callinicos 2003: 11).

anlayabilmek için, sermayeyi somut tezahürlerinden ayırmak idiye arzu da, sermaye gibi, hiçbir anlamda bir “şey” olarak değil fakat kendini yeniden üretmek için farklı evrelerden geçen bir süreç olarak anlaşılmalıdır. Eğer Deleuze ve Guattari arzulan bir özne ya da arzulanan bir nesneden ziyade arzulama-üretimini vurguluyorlarsa bunun nedeni meselenin bu süreçsel yönünün önceliğini kavramamızı istemeleridir.

Marx'ın eleştirisi, burjuva politik ekonominin, üretime göre her zaman ikincil oldukları halde, nasıl da değişim, dağıtım ya da tüketim düzeyinden başladığını göstermiştir. Eğer politik ekonomi kapitalist sömürüyü savunmaya ve gerekçelendirmeye meylediyorsa, Marx bunun nedeninin, politik ekonominin, somutun nasıl olduğu şey haline geldiğini açıklayabilecek “rasyonel soyutlama” olan üretimden ziyade, sermayenin “somut olan” fenomenal ya da ideolojik biçiminden başlaması olduğunu öne sürer (Marx 1973: 100-1). Benzer şekilde, Deleuze ve Guattari'nin dediği gibi, psikanaliz de, özne-nesne biçimi içine yerleştirilmiş bir arzu kavramıyla (cinsellik olarak arzu) başlayarak, bu biçimi kuran baskıcı toplumsal yapıyı doğallaştırmaya meyleder. O halde arzulama-üretim Deleuze ve Guattari'nin rasyonel soyutlaması ve arzulama-makinesi ise arzunun kendiliğinden üretiminin biçimidir.⁵

Marx için değişim, dağıtım ya da tüketim gibi ekonomik kategoriler, üretim sürecinin uğrakları olarak değerlendirilmez, bu kategoriler bu sürecin üzerinde belirleyici bir etkiye bulunuyormuş gibi göründüklerinde bile. Örneğin ihtiyacın onu tatmin eden ürünlere nazaran birincil olduğunu varsa-

5 “Marx gibi, Hegel'in aksine, [Deleuze ve Guattari] yeni bir başlangıç, aslında Marx'ta olduğu gibi bir ‘rasyonel soyutlama’yla, yani genel olarak (süreç olarak) üretimle başlayan yeni bir tür başlangıç yaparak şeyleri yerli yerine oturtmaya çalışır. Süreç olarak, üretim olarak arzu, Marx'ın genel üretimi gibi bir düzeltmedir.” (Buchanan 2000: 21). Arzulama-üretim ve arzulama-makinesini ayırt etmenin önemi hakkında bkz. Buchanan (2008: 49-50).

yabiliriz. Oysa tüketim kültürüyle bir tecrübesi olan herhangi biri, piyasa, tüketicilerin satın almaya istekli olacaklarına inandığı her türlü nesne için açıkça “ihtiyaç” yarattığı için, bunu derhal yadsıyacaktır. Bu esasen kinik ve tüketimci içgörü, mallara olan talebin piyasadaki arzlarıyla yaratıldığını öne süren Say yasasının ekonomik ilkesine karşılık gelir. İlk bakışta bu, Marx’ın üretimin belirleyici rolü üzerindeki vurgusuyla uyumlu görünür. Hep daha fazla tüketim malının üretimi, kapitalist sistemin istikrarı koruması ve savaşların, hammadde kıtlıklarının ve benzerlerinin neden olduğu krizleri savuşturması için zorunlu görünür. Piyasanın yeniden istikrar kazanması için tek gereken daha fazla metanın ve daha fazla talebin yaratılmasıdır. Dolayısıyla, metaların yaratımında üretimin birincilliğini kabul etsek bile asıl belirleyici etkiyi yapan tüketimdir, çünkü yeniden üretim sürecini yöneten odur. Kitlesele tüketimciğin ve yapay ihtiyaçların ortasında üretimin önceliğini savunmak, öyleyse, umutsuzca naif görünebilir.⁶

Marx, Say yasasını ve onun takipçilerini bağıra çağıra eleştirir (Marx 1973: 94; Harvey 1982: 76). Bunun nedeni basittir: Arzın kendi talebini yarattığını –diğer bir deyişle doğru koşullar altında, birbirlerini dengelediklerini– söylemek, piyasanın özünde dengeleyici olduğunu ve dengesizliğin her zaman dış bir kaynağı olduğunu varsaymak demektir. Oysa Marx sermayeyi sarsan krizlerin sermayenin kendisi tarafından üretildiğini ve bunun, kapitalist üretimin, emek gücünden başka hiçbir şeyi olmayan işçi ile üretim araçlarına sahip olan kapitalist arasındaki eşitsiz, antagonist ilişkiye dayanmasından kaynaklandığını öne sürer. Kapitalistin artı değeri zorla almasına ve onu, genel eşdeğer olarak paraya dayalı bir sistem içinde kâr olarak “gerçekleştirmesine” imkân veren de bu temel eşitsizliktir. Değişim, dağıtım ya da tüketim kendi başlarına hiçbir

6 Bu, Baudrillard’ın *Üretimin Aynası*’nda dile getirdiği *Anti-Ödipus* eleştirisidir.

şeyi açıklamaz, çünkü üretici olarak işçi ile tüketici olarak işçi arasında zorunlu bir *ayrışma* vardır (Hardt ve Negri 2000: 22). Kapitaliste kâr sağlanması için işçi tükettiğinden *daha fazlasını* üretmek zorundadır. Ücret sistemini (hakça bir günlük ödeme karşılığında hakça bir günlük çalışma) ve piyasayı (ne ödersen onu alırsın) koşullandıran eşdeğerlik yasaları, bu “üretken asimetri”ye nazaran türemiş ve ikincildir (Deleuze 1994: 20).

Bu son nokta *Anti-Ödipus*'ta öne sürülen arzu kuramını anlamakta kilit önem taşır. Arzu, üretmek için makineleri (bir kendiliğinden üretim biçimi) gerektirir ve bu bağ tüm hayatı yöneten temel bağlayıcı ilke olduğu ölçüde, *her* makine bir arzulama-makinesidir. Ancak bu her makinenin, onu üretmiş olan yasalara ya da kullanımlara göre işlediği anlamına gelmez (Deleuze ve Guattari 2004: 314-16).⁷ Arzu ve makine arasındaki birincil ve doğrudan bağ, her arzulama-makinesinin eşit derecede meşru olduğunu ya da üretim ve makinenin aynı kökten geldiğini düşündürmemelidir. Örneğin faşizmi arzulamak, son derece mümkündür ama bu arzunun özünde faşistik olduğu anlamına gelmez. Benzer şekilde sadece arzuladığımız için devrimci değilizdir.

Bir toplum ürettiği kadar tüketir demek nihayetinde o yalnızca tüketmek için üretir demektir. Ancak Marx'a göre, sermayenin nihai hedefi, kendisini hep artan nispette yeniden üretmek ve yeniden-üretimin koyduğu, kendisine içsel sınırları, yerinden etmektir. Bu, pek çoklarının işaret ettiği gibi, kapitalizmin elde ettiği küresel hâkimiyeti açıklamanın tek yoludur. Üretim ve tüketimin birbirini dengeler görüldüğü tek yer, kapitalist toplumun “yüzeyi”, yani ideolojik fenomenler ve piyasa hareketleridir. Bu yanılsamayı meta fetişizmi üretir. *Kapital*'in ilk cildinde Marx bu olguyu yakından inceler. Emek

7 Deleuze ve Guattari “yasalar” ve “kullanımlar” terimlerini değişmeli olarak kullanır. Söz konusu olan ister gayrimeşru isterse meşru kullanımlar olsun, bunlar aynı sentezlere gönderme yapar (Deleuze ve Guattari 2004: 127).

gücünden başka hiçbir şeye sahip olmayan “özgür” işçi kapitalistle eşitsiz bir ilişki içindedir – işçi ve kapitalist arasındaki ilişki sadece eşitsiz ve nispi olduğu ölçüde üretkendir.⁸ Kapitalist böylece üretilmiş metayı değerinin eşdeğeri ile değişebilir. Bundan dolayı Marx tamamen farklı iki değer biçiminden bahseder: “nispi biçim ve eşdeğer biçim, değer ifadesinin yakından bağlı, karşılıklı bağımlı ve ayrılamaz iki ögesi, ama aynı zamanda da birbirini dışlayan, karşıt uçlardır - yani aynı ifadenin kutuplarıdır” (Marx 1954: 55). Marx’ın açıklayıcı değer kuramında bir meta (bir top kumaş ya da bir ceket) x miktardaki başka bir metayı ifade eder denilebilir. Bir ceket x kadar kumaş topu olarak, bir kumaş topu x sayıda ceket olarak ifade edilebilir vb. Ancak üretim koşullarındaki değişiklikler (artan sömürü, teknolojik gelişme vs.) bu denklemin devamlı dalgalanmasına neden olur. Üretimle ölçülen değer ile parayla ölçülen değişim değeri arasındaki ayrışma bundandır. Bu demektir ki değer sadece üretim olarak ifadesinde var olur ve ondan önce var olduğu söylenemez.

Burada emek gücünün, değer in metada gerçekleşmesinden önce aldığı biçim olduğu gibi bir itiraz getirilebilir, ancak Marx emek gücünün değer değil değeri *yarat an* olduğunda ısrar eder (Marx 1954: 57). Üretici kapasite bütün değerin kaynağıdır ama kendisi bir değer değildir. Eğer meta fetişi gizem yaratan bir işleve sahipse, bunun nedeni eşitsiz bir ilişkiye eşdeğer bir ifade vermesidir. Bu manada üretim ve sermaye arasındaki ayırım niceliksel ve hesaplanabilir *görünür*: İşçi emeğinin bir miktarını belirli bir ücretle değişir, ne kadar fazla çalışırsa o kadar fazla kazanır. Fakat bunun altında yatan, değer yaratıcı faaliyet

8 *Artı Değer Kuramları*’nda Marx şöyle der: “Kapitalist anlamıyla üretkenlik, nispi üretkenliğe dayalıdır – yani işçi sadece eski değeri yerine koymakla kalmaz, aynı zamanda yenisini yaratır; ürünüde, bir işçi olarak hayatını sürdürmesini sağlayan üründe maddileşenden daha fazla emek zamanını maddileştirir” (www.marxists.org/archive/marx/works/1863/theories-surplus-value/ch04.htm).

olarak emek gücü ve değerin ifade edildiği genel eşdeğer arasındaki niteliksel ayrımdır. Üretim ve sermaye arasındaki fark *hem* niceliksel *hem* niteliksel, emeğin metaya dönüştürülüp satılmasına imkân veren ve Marx'ın devamlı *hem eşdeğer/mutlak* hem de *nispi* terimleriyle konuşmasının nedeni de budur.

Marx'ın değerin oluşumu sorununa getirdiği çözüm, ancak soyut biçimindeki insani emek gücünün hem metalarda hem de somut emek biçimlerindeki cisimleşmesinden ayrılmasıyla mümkün olabilmektedir. Basit soyut emek kavramını Marx, nesnelerde cisimleşmesinden önce, öznenin tarafında var olan bir zenginlik biçimini ortaya koyan Smith ve Ricardo'dan almıştır (Deleuze ve Guattari 2004: 280-1). Emek gücünün geleneksel toplumsal biçimlerden “özgürleşmesi”, serfler, köleler veya esirlerin aksine, özgür işçinin üretimin bir “faktörü” haline gelmek için emek gücünü satmak zorunda olduğu anlamına gelir. Bunun bir sonucu olarak, işçinin kendisi, kendi emeğinin üretim araçlarıyla birlikte oluşturduğu üretim sürecinin çerperindeki yan bir parça olarak üretilir. Marx'ın işçinin sermaye tarafından kelimenin tam anlamıyla “değersizleştirildiğini” söylediğinde demek istediği budur. Fakat özgür işçi üretim araçlarından ilk nasıl ayrılmıştır ve nasıl onlardan hâlâ ayrı tutulmaktadır? Bu bizi “ilksel birikim” sorununa ve ayrıştırıcı senteze götürür.⁹

II. Ayrılma, dağılım ve ayrışma

Deleuze'ün Hegelci kategorilerin yükünden kurtulması, felsefesini, tarihi kaçınılmaz olarak yazan “kanlı çelişkiler”e

9 İlksel birikimin anlamı üzerine tartışmanın tarihi, Lenin'in ilksel birikimin, angaryadan kapitalizme geçişi ayırt eden ve bir kereliğine gerçekleşen bir tarihsel olay olduğunu iddia ettiği *Rusya'da Kapitalizmin Gelişimi*'ne kadar gider. Rosa Luxemburg'un *Sermaye Birikimi*'ndeki meşhur iddiası ise, sermayenin pre-kapitalist piyasalar bulmak için zorunlu olarak bir dünya sistemi biçiminde genişlediği ve dolayısıyla ilksel birikimin kapitalist yenden üretimin sürekli ve zorunlu bir özelliği olduğudur. Bu iddia, daha başkalarıyla birlikte, Hardt ve Negri ile Samir Amin'in postmodern sermayeyi emperyalist olarak kavramasında etkili olmuştur.

göre uzlaşmacı bir konuma yerleştirmiş gibi görünür. Fark çelişkiler bakımından verilmediğine göre, o halde Deleuze'ün vurguladığı fark, maddiliğe her nasılsa kayıtsız, sade ve uhrevi gözükebilir. Genellikle yapıldığı gibi, üretim ve sermaye arasındaki eşitsizliğin sadece çelişki ve karşıtlık sayesinde bilinebilir kılınabileceğini varsayarsak, bu Deleuze'ü sermayenin gizemlileştirmelerinin müttefiki haline getirmez mi? Marx'ın işaret ettiği gibi, defedilmesi gereken yanılısma, emekten ziyade sermayenin üretken olduğu yanılısamasıdır: “[Sermaye], emeğin bütün toplumsal üretici güçleri, bizatihi emekten ziyade, sermayeden kaynaklanıyor ve sermayenin rahminden çıkıyormuş gibi görüldüğü için, çok gizemli bir varlık haline gelirken” aynı sırada piyasa da “Mösyö Sermaye ve Madam Toprağın hayalet gezintilerine çıktıkları büyülü, çarpıtılmış, tepetaklak bir dünya” haline gelir (Marx 1972: 827-30).

Anti-Ödipus'ta Deleuze ve Guattari arzunun kültürel ve ideolojik üstyapı kadar maddi altyapıyı da oluşturduğunu vurgular. Diğer bir deyişle arzu doğrudan gerçekliği kurucudur. Eğer böyleyse, arzu tarafından tanımlanmış özellikle politik bir alanı, emek sürecinde biçimsel boyunduruktan gerçek boyunduruğa geçişi, toplumsal yeniden üretimde teknik makinelerin artan hâkimiyetini ve en önemlisi üretim ilişkilerinin toplumsal hayatta gizemlileştirilmesini nasıl açıklayabiliriz?¹⁰ Bu, Marksizm içindeki, politik bilinç sorunu ile kuram ve pratiğin karşıtlığı hakkındaki daha geniş bir tartışmayla ilgilidir. Marx “ilksel birikim”in, işçinin “özgür”, yani soyut biçimdeki emeğin taşıyıcısı kılınması amacıyla üretim araçlarından ayrıldığı bu sürecin kökenlerini açıklamak için tarihsel örneklerle (özellikle on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda İngiltere'deki toprak çitlemelerine) başvurur (Marx 1954: 669-70). Ancak Marx sermayenin, deneyimde doğrudan görünmeyen ve kim-

10 Bu, Badiou'nun Deleuze'ün politik kuramına getirdiği eleştiridir, bkz. Thoburn (2003: 5).

senin üzerinde doğrudan kontrole sahip olmadığı yasalarını açığa çıkarmak için tarihsel özneliği önemsizleştirir. Marx'ın düşüncesindeki bir yanda tarihin ve pratiğin ve diğer yanda kuramın meziyetlerine dair bu belirsizlik, Marksizm içi pek çok tartışmaya yol açmıştır (örneğin 1970'lerde E.P. Thompson ve Perry Anderson arasındaki gibi). Ancak Deleuze ve Guattari için, ilksel birikim ne sadece tarihsel (maddeci) ne de sürekli-dir (ideolojik) ve kaba yanlış bilinç olarak ideolojiden tamamen vazgeçerken, aslında arzunun gizemleştirilmesine, toplumsal yeniden üretimde "kapılması"na dair çok güçlü bir açıklama sunarlar.¹¹

Difference and Repetition'da Deleuze "her fenomenin kendisini koşullandıran bir eşitsizliğe gönderme yaptığını" belirtir (Deleuze 1994: 222). Bunu Deleuze'ün fark felsefesi eleştirisinin en temel açıklamalarından biri olarak alabiliriz. Ampirik fenomenler, terimler arasındaki diferansiyel ilişkilerin bir kümesi olarak kurulabilirse (Peter Paul'den uzundur, Paul John'dan uzundur) bu, olumlu terimlere karşı olumsuzlamayı vurgulayan ve farkı özdeşlikten türeten fark felsefelerini doğurur (Aristoteles, Leibniz ve Hegel Deleuze'ün ana örnekleridir). Ancak Deleuze'ün eleştirisi sadece olumsuzlama ve özdeşliğe verilen önceliğin bir yanılsamadan kaynaklandığı değil, aynı zamanda ve can alıcı nokta da budur, yanılsamanın farkın kendisine içsel olduğu suçlamasını getirir (Deleuze 1994: 240). Fark, kendi yanıltıcı görünüşünü yaratır - somut tikellerde cisimleşmesi yoluyla kendi "ters dönmüş imgesi"ni ya da kendi olumsuzlamasını üretir, çünkü tam da bu tikeller içindeki dağılımı yüzünden onlarda "feshedilir". Karşıtlık ve çelişki kavramları, bu feshin nedenleri değil sadece sonuçlarıdır. Feno-

11 Thoburn, sermaye "ahlak-dışı" olduğuna göre, Deleuze'ün bir ideoloji kavramına ihtiyaç duymadığını iddia eder. Ancak Thoburn ideolojiyi, Marx'ın yaptığı gibi bir dağıtım sisteminin bir parçası olarak değil, sadece bir "inanç sistemi" olarak anlar (Thoburn 2003: 94).

menal dünya, yeğın, numenal bir dünya tarafından “çiftlenir” ama bu ikinci, üretimini koşullandırdığı uzamsal tikellere göre *asimetrik* tir.

Buradan yola çıkarak, Deleuze’ün felsefesinin (bazı okumaların iddia etmeye eğilimli olduğu gibi¹²) kaba bir biçimde ikici olduğunu varsayabiliriz, ama yeğın ve uzamsal arasındaki asimetri iki alana da indirgenemez. Deleuze’ün felsefesine haksızlık etmemek için, öyleyse, üç ayrı öğeden bahsetmeliyiz: 1) fenomenal alanı niteleyen bir saf farklanma/yeğınlık alanı; 2) niceliksel ve niteliksel belirlenimlerin yasalarının (çelişki, karşıtlık vs.) meydana geldiği ve yeğınlığın feshedildiği fenomenal, farklılaşmış alanın kendisi; 3) bu ikisi arasında bir iletişime, etkileşime ve karşılıklı belirlenime imkân veren ama ikisine de indirgenemeyen bir şey. Diğer bir deyişle, yeğınlık ve uzamsallık arasında bir de çok önemli dağılım faktörü bulunur. Dağılım burada Deleuze için, diğer filozoflar için epistemolojinin oynadığı rolü oynar. Farkı sadece ampirik şeylerde feshedilmesinde *bilebiliriz*, ama ve tam da bu nedenle, farkı fenomenleri koşullandıran şey olarak *düşünebiliriz*. Benzer şekilde, farkın fenomenlerde dağılımı, ampirik olanın onu koşullandıran şeyle karıştırılmasına neden olur. Farkın olgularda feshi “bir eşitlenmenin zamanını [ölçer]” ve bu yolla “fiziksel nedensellik ilkesi ... kategorik fiziksel belirlenimine kavuşur” (Deleuze 1994: 223). Farkın feshi, geri çevrilemez fiziksel nedensellik ile birmiş gibi görünür ki böylece farkın feshini farkın kendisi olarak alırız.

Eğer farkın nicelik ve niteliğın ampirik deneyiminde feshi, geri çevrilemez bir fiziksel nedensellik niteliğine bürünüyorsa (Deleuze ve Guattari’nin adlandırdığı gibi “görünürdeki nesnel hareket”), yeğınlık de bu hareketi kendi içinde farkın perspektifinden kavramamıza olanak verir: “yeğınlık ‘zamanın oku’

12 Bu türden ikici bir okumanın yakın zamandaki bir örneği için, bkz. Reynolds (2007).

gibi daha çok farklılaşmıştan daha az farklılaşmışa, üretken bir farktan indirgenmiş bir farka ve nihai olarak da feshedilmiş bir farka geçen bir geri çevrilemez durumlar dizisi için *nesnel bir anlam tanımlar*" (Deleuze 1994: 223, vurgular bana ait). Üreticinin ürünün "dağıtım"ıyla düzenli olarak yoksullaştırıldığı görünürdeki nesnel hareket, bu dağıtımı niteleyen yengin durumlarla tanımlanan bir "nesnel anlam"a sahiptir. Eğer Deleuze'de bir ideoloji kavramı arayıp bulacaksak, onu burada, anlam ve dağıtım kavramlarında aramalıyız:

Sağduyu, mutlaklık duygusuna eklendiği olduğu ölçüde kısmi hakikattir ... Fakat mutlaklık duygusu kısmi hakikate nasıl eklenir? Sağduyu özünde dağıtır ya da yeniden böler: "bir yanda" ve "diğer yanda" onun sahte derinliğinin veya yavanlığının tipik formülüdür ... Sağduyu kendilerini soyut bir ürün olarak eşitlikte tanıyan orta sınıfların ideolojisidir ... [Ö]rneğin, on sekizinci yüzyıl politik ekonomisinin, tüccar sınıflarda aşırılıkların doğal telafisini ve ticaretin zenginliğinde payların eşitlenmesinin mekanik sürecini gören sağduyusu. (Deleuze 1994: 224-5)

Sağduyunun meydana getirdiği dağılım yeniden parçalara böler (ayırır) ve bütüne ait olan parça ve parçası eksik olan bütün biçimindeki parça ve bütün mantığına göre telafi edici şekilde eşitler. Ancak buna karşın,

tamamen başka bir dağılım vardır ki ona göçebe denilmesi gerekir; göçebe bir *nomos*, mülksüz, çitlenmemiş veya ölçsüz. Burada, artık dağıtılanın bölünmesi değil, daha ziyade *kendilerini* açık bir uzamda dağıtanların arasında bir bölünme vardır – sınırsız ya da en azından kesin sınırları olmayan bir uzam. Hiçbir şey herhangi bir kişiyle ilgili ya da ona ait değildir, fakat tüm kişiler mümkün olan en geniş uzamı kaplayacak şekilde oraya buraya dizilmişlerdir. (Deleuze 1994: 36)

Anti-Ödipus'un söylemi bu iki ayrı dağılım biçimi etrafında örgütlenir. Molar, "kitlesele fenomenler"e ve "büyük sayıların yasaları"na karşılık gelirken, moleküler, "mikropsişik" ve "mik-

rolojik” olarak tanımlanır (Deleuze ve Guattari 2004: 311-16). Hatırlanması gereken, bunların *dağılım* tipleri oldukları ve ölçek farklılıkları olmadıklarıdır. Deleuze ve Guattari’nin buradaki konumunu bir tür “küçük kültü” olarak yorumlamaktan ne pahasına olursa olsun kaçınılmalıyız. Meselenin ana noktası şudur: *Tüm* üretim, arzunun üç sentezi olarak şemalandırılmış olan moleküler yasalara karşılık gelirken, yeniden üretime gelindiğinde bu sentezler molar dağılıma karşılık gelen “gayrimeşru kullanımlara” tabi olabilir. Deleuze ve Guattari “toplumsal yeniden üretim”in bir gerekliliği olarak “fetişist, çarpıtılmış, efsunlu bir dünya”nın varlığa gelmesine imkân veren “görünürdeki nesnel hareket”i böyle açıklarlar (Deleuze ve Guattari: 2004: 12). Üretimin gerçek kaynağının (emek), aslında ona bağımlı olan bir şeyle (sermaye, toprak, despot) karıştırıldığı bu sürecin, Deleuze ve Guattari için, *tüm* toplumlar kendilerini yeniden ürettiği ölçüde, bu toplumların bir özelliği olduğuna da dikkat çekmeliyiz. Arzu, öyleyse, devrimci kipinde, yeniden üretmeden üretir ve bu nedenle *herhangi bir* toplumsal örgütlenmeye, özelliği ne olursa olsun, aykırıdır.

Anti-Ödipus, üretim ve yeniden üretim arasındaki bu gerilimle ilişkili olarak sermayenin rolünü ve özellikle de sermayenin, diğer üretim tarzlarından farklı olarak, kendi yeniden üretimini güvenceye almak için doğrudan arzudan nasıl yararlandığını anlamakla ilgilenir. Sermaye, psikanaliz tarafından libido olarak tarif edilen, herhangi toplumsal ya da organik bağdan bağımsız, tahayyül edilebilecek her türlü faaliyete aktılabilecek son derece esnek bir enerji biçimi olarak tanımlanabilen bir arzu biçimini ortaya salar. *Anti-Ödipus*’un açılış pasajlarındaki tuhaf arzulama-makineleri dizisini böyle açıklamalıyız. Fakat “özgür” arzu, “özgür” emek gibi, bir tür yanlış isimlendirmedir: Arzu işleyebilmek için, etkilerinin üzerinde yazılacağı, kaydedileceği, saklanacağı, yani dağıtılacağı, bir çeşit “yüzey”e ihtiyaç duyar. Deleuze ve Guattari organsız beden

kavramına bu nedenle ihtiyaç duyarlar. Arzuyu düzenleyen, organsız bedendir; o, üzerinde arzulama-makinelerinin üretken hale geldiği bir yüzeydir. O halde sermaye, kapitalist toplumun organsız bedenini oluşturur. Fakat Deleuze ve Guattari'yi gerçekten ilgilendiren şey, makinelerin işleyişi ve dağılımının sermayenin yeniden üretiminin yasalarını değil üretimin yasalarını izlediği patolojik şizofreni hallerinde farklı çeşit organsız bedenlerin keşfidir. Bu patolojik haller kendi içlerinde hiçbir şekilde arzulanabilir değilse de devrimci imgelem için bir araştırma yöntemi sağlarlar.

Eğer aynen ürettiği şekilde yeniden üreten bir toplum, arzunun sentezlerinin kriterlerine göre, kelimenin tam anlamıyla imkânsızsa, bu, arzunun kalbinde arzulama-makinelerine direnme eğilimi gösteren üretkenlik-karşıtı bir öge bulunduğu gerçeğinden bellidir. Organsız beden sadece makinelerin işlemesine imkân veren bir şey olarak değil, aynı zamanda onlara direnmenin bir aracı olarak da ortaya çıkar (Deleuze ve Guattari 2004: 9). Arzunun bir organ ya da bir makineye her yatırımı, bir acı ve endişe kaynağıdır, tıpkı bir imalat fabrikası gibi büyük bir sabit sermaye parçasına yapılan para yatırımının kapitalist için büyük bir endişe nedeni olması gibi. Bir organ, bir fabrika gibi, kendi içinde üretken değildir, sadece arzu yatırımları yoluyla üretken hale gelir. Organsız beden tam da bu nedenle arzulama-makinelerini çeken ama aynı zamanda da iten ayırıcı bir yüzey oluşturur. Bu çekme-itme olmadan, hiçbir makine çalışmaz: "Makinenin oluşumu tam olarak şurada yatar: arzulama-makinelerinin üretim süreci ile organsız bedenin üretken olmayan hareketsizliğinin karşıtlığında" (Deleuze ve Guattari 2004: 10). Yalnızca arzunun ister toplumsal isterse organik *herhangi* bir tür örgütlenmesine karşıtlık içinde kurulmuş olması sayesinde, organsız beden, bir paradoks gibi görünse de, makinelere ilişkin düzenleyici ya da dağıtıcı bir rol oynayabilir

Makineler ve organsız beden bu şekilde karşıt hale geldiğinde (işlevsel bir karşıtlık) organsız beden,

arzulama-üretimini yardımına başvurur (*se rabat sur*), onu çeker ve kendisi için temellük eder. Organ-makineler şimdi organsız bedene tutunurlar ... Bir çekim-makinesi şimdi bir itme-makinesinin yerini alır ya da yerini alabilir ... Organsız beden, yani üretken olmayan, tüketilebilir olmayan; tüm bir arzu üretimi sürecinin kaydı için bir yüzey olarak iş görür, böylece arzulama-makineleri makineler ve organsız beden arasındaki ilişkiyi kuran görünürdeki nesnel hareketin içinde organsız bedenden yayılıyor gibi görünür. (Deleuze ve Guattari 2004: 12)

Arzulama-makinelerinin çekildiği ve itildiği tüm bu süreç ilksel birikim fenomenini, arzunun kendi üretken organlarından ayrılışını ve arzunun onu hem nihai tatmininden ayrı tutan hem de yeni yatırımlara ve karşı-yatırımlar yönünde sürekli uyaran bir baskı altında çalıştığı, tam anlamıyla “ideolojik” aşamaya geçişi açıklar. Sermaye ve kendi üretimine karşıt olarak kurduğu para ve metalar arasındaki ilişkiler, kapitalist yeniden üretimin ihtiyaçlarını karşılamak için doğrudan arzuyu kullanır. Eğer Deleuze ve Guattari Freud’un söylemini kınıyorlarsa bunun nedeni, psikanalizin hiçbir zaman (Wilhelm Reich gibi nadir istisnalar dışında) bu suç ortaklığına işaret etmemesidir. Ödipus kompleksinde arzunun üretilmesinin moleküler (ya da kişisel-öncesi) tarzı (id), molar (ya da kişisel) nesne biçimleriyle ilişkilidir: baba ve anne. Ödipal cinselliği oluşturan psişik baskılama süreçlerindeki bu molar dağılıma vurgu yaparak psikanaliz, arzulayan öznenin, bu nesnelerin bir işlevi olarak, yani bu nesnelerin kendisi için kayıp ya da eksik olduğu bir şey olarak üretildiğini öne sürer ve “baba-anne-ben” üçgeni buradan çıkar. Babanın yasası çocuğu annenin bedeninden, bu bedenin yasaklanması yoluyla, ayırır, sonra arzuyu yasanın bir işlevi olarak yeniden kuran belirli koşullar altında (molar dağılım) bu bedene erişim sağlar. Tepetaklak, çarpıtılmış ve efsunlu dünya buradan doğar.

Burada arzunun otoriteyle suç ortaklığına asla kandırılarak girmedğini, sadece kendi üretim yasalarına yabancı koşullar altında arzulamaya devam ettiğini kaçırmamak çok önemlidir. Arzu kandırılmaz, çünkü doğrudan kurucudur ve bu yüzden de ortada kandırılacak bir şey yoktur. Fakat bu, arzuyu “kapmak” gibi bir ideolojik işlev gören bir şeyin olmadığını göstermez. Deleuze ve Guattari tam da bu nedenle “temel meselenin, tüm üretici güçleri ve üretimin tüm organlarını kendisine mal eden ve görünürdeki hareketi (fetiş) onlara ileterek bir sözde-neden gibi etki eden büyülü bir kaydın ya da yazıcı bir yüzeyin kurulması” olduğunu vurgular (Deleuze ve Guattari 2004: 13). O halde organsız beden, Marx'ın “toplumun yüzeyi” dediği ideolojik bir yüzey rolünü oynar. Arzunun üretimini belirleyen yasalar, arzunun bu yüzey üzerindeki dağılımını belirleyen yasalarla aynı değildir: “Üretken *bağlantılar* makinelerden organsız bedene (tıpkı emekten sermayeye olduğu gibi) geçtiğinde, bir ‘doğal ya da ilahi varsayım’ (sermayenin ayrıştırmaları) olarak üretken-olmayan öğeyle ilişkili bir *dağılımı* ifade eden başka bir yasanın altına giriyor gibi görünürler” (Deleuze ve Guattari 2004: 13). “Gerçek” neden, arzulama-makinelerinin “moleküler-arası değişkeleri”ne gönderme yaparken, makinelerin yüzeydeki dağılımı, gerçek nedeni görünürdeki ayrılma/ayrışma hareketinde yerinden eden bir “kurgusal” sözde-neden sunar (Deleuze ve Guattari 2004: 108-9). Bu “ikili nedensellik”, arzunun ve kapılışının toplumsal dünyasını kurabilecek olan tek şeydir. Anlamın alanını, etkilerin dağılımı ve yazılımını ya da bizatihi ideolojik alanı, bu iki nedenselliğin açtığı uzamda buluruz.¹³

13 Brian Massumi'nin dediği gibi, “sözde-nedenin gücü temel olarak dağıtım ile ilgilidir” (www.anu.edu.au/HRC/first_and_last/works/realer.htm). *Alman İdeolojisi*'nin Marx ve Engels'i için, dağıtımın rolü işbölümünün ve Devletin ideolojisinin tarihsel gelişiminde merkezi bir önem taşır:

İşbölümü ile birlikte ... emeğin ve onun ürünlerinin aynı anda hem niceliksel hem de niteliksel ve gerçekten de eşitsiz dağıtımı,

Üretimin ürünlerinden koparıldığı ilksel birikim, asla bir kere de olup biten bir şey değildir, tersine sürecin zorunlu bir parçası olarak devam eder; aynı anda hem toplumsal üretim araçlarını sermayeye hem de üreticileri ücretli emekçilere dönüştüren zorunlu bir ikili harekettir. Sermayenin tarihsel gelişimi, üretim araçları ile bunlardan koparılmış soyut “genel üretim” arasında hem bir ayrışma, hem de bu ikisinin yeniden ama bu kez sermaye ilişkisinin koymuş olduğu koşullar altında bulunduğu bir *birleşmeyi* ortaya çıkaran bu ikili harekete bağlıdır. Bu şekilde formüleştirildiğinde, Deleuze ve Guattari’nin, disiplin edici bir kuvvet olarak kapitalist aksiyomatiğin özgül gücünü kuran birikim dinamiğine ilişkin kavrayışını anlar hale geliriz.

III. Kod artı değeri, akış artı değeri

Artı Değer Teorileri’nin dördüncü bölümünde Marx şöyle yazar:

Üretken emek, kapitalist üretim bakımından anlamıyla, sermayenin değişen kısmıyla (sermayenin ücretlere harcanan kısmı) mübadele edilmesiyle birlikte, sermayenin sadece bu kısmını (ya da kendi emek gücünün değerini) yeniden üretmekle kalmayan fakat buna ek olarak kapitalist için artı değer üreten ücretli emektir. Sadece bu şekilde meta ya da para sermayeye dönüştürülür ya da sermaye olarak üretilir. Sermayeyi üreten sadece ücretli emeğin üretkenliğidir. (Bu, ücretli eme-

dolayısıyla mülkiyet de verilmiş olur: Mülkiyetin çekirdek halindeki ilk biçimi, eş ve çocukların kocanın köleleri olduğu ailede bulunur ... Toplumsal faaliyetin bu şekilde sabitlenmesi, kendimizin üretmiş olduğu şeyin, kontrolümüz dışında büyüyen, beklentilerimize köstek olan, hesaplamalarımızı boşa çıkaran, bizim üzerimizdeki böyle bir nesnel güce bürünmesi, şimdiye kadarki tarihsel gelişimin en önemli etkenlerinden biridir.

“Gerçek bağlar”dan “hayali bir komünal yaşamı” yeniden tesis eden Devletin ortaya çıkmasına neden olan şey tam da “üzerimizdeki bu nesnel güç”tür (Marx 2000: 184-5).

ğın, ona harcanan değerin toplamını genişletilmiş ölçekte yeniden ürettiğini ya da ücretler biçiminde aldığına karşılık olarak bundan daha fazla emek verdiğini söylemekle aynı şeydir. Sonuç olarak, sadece kendi değerinden daha büyük bir değer üreten emek gücü üretkendir.) (www.marxists.org/archive/marx/works/1863/theories-surplus-value/ch04.htm)

Sermaye, kendini yeniden üretebilmek için, genişletilmiş bir ölçekte yeniden üretmelidir, çünkü o sadece bir artı ürettiği ölçüde üretir. Oysa işçinin üretim tarzı, yeniden üretmesinin ya da emek gücünü yeniden üretmek için tüketmesinin tarzıyla aynı değildir, çünkü sermayenin ayrıştırıcı yüzeyi onun ürününün daha büyük olan kısmını *dışlar*. Kâr, faiz, rant, dolaşım giderleri vb. olarak ayrılmasından önceki artı değere ilişkin temel Marksist önerme de burada karşımıza çıkar. Kapitalizm altında, ürünler doğrudan kullanım değerleri için üretilmez, sonraki bir tarihte satılmaları için yedekte tutulur. Bu nedenle, Marx değişim alanının, *değerler* alanının; doğrudan kullanım değerlerinin üretimi için gerekenden çok daha fazla emeğin temellük edilmesini gerektiren aşırı ürün bolluğunun bir işlevi olarak kurulduğunu açıkça görmüştür (Marx 1973: 456-9). Her ne kadar Marx artı değerın kapitalist üretim tarzına özgü bir şey olduğunda ısrar etse de kapitalist tarzda bir birikim biçiminin doğal olarak meydana gelen ve evrensel bir olgu olduğunu da ileri sürer:

Bir üretim aleti olmadan, bu alet sadece bir el bile olsa, üretim mümkün değil[dir]. Biriktirilmiş, geçmiş emek olmadan, bu sadece, tekrarlanan pratikler sayesinde barbarın elinde toplanmış ve yoğunlaşmış olan bir beceri bile olsa, üretim mümkün değildir. Sermaye, diğer şeylerin yanı sıra, bir üretim aleti; nesneleşmiş, geçmiş emektir. Bu nedenle sermaye doğanın genel, sonsuz bir ilişkisidir. (Marx 1973: 86)

Deleuze ve Guattari'nin "kod artı değeri" dedikleri şey, ilkel ekonomilerin toplumu, kod çözümüne yönelen herhangi bir

hareketi engelleyen beden üzerine doğrudan kayıtlar (“yara izi bırakma”) yoluyla düzenlemesinin aracıdır. Sermayenin ortaya çıkışı, tersine, bir akış artı değeri tarafından düzenlenen bir topluma geçişe işaret eder ve akış artı değeri kodu çözülmüş iki çeşit akışın bir “birleşimi”dir: hiçbir bağı olmayan işçilerin bir akışı ve emek gücü dâhil olmak üzere her şeyi satın alabilen ya da satabilen bir genel eşdeğer biçimi (Deleuze ve Guattari 2004: 290). Kapitalist toplumun düzenleyici ilkesi, öyleyse, kodlamaya değil, karşılıklı dışlayıcı kodu çözülmüş/kod çözümü akışlar arasındaki bu iç sınıra karşılık gelir. Bu sınır tam da sermayenin organlarını hem çektiği hem de ittiği için düzenleyicidir.

Sermaye, çeperinde, yeni, egzotik piyasalar ve yaratıcı kod çözme pratikleri bularak sürekli yersizyurtsuzlaşır, ama aynı hareketin bir parçası olarak, merkezinde, bu genişlemeyi frenleyen arkaiklik ve eksiklik bölgelerini yeniden keşfederek yeniden yerliyurtlulaşmalıdır. Bu iç sınırı işgal etmeye, *yaşamaya* istekli ve hazır özneler olmadan kapitalizm mümkün olamaz, çünkü bu durumda kriz dönemlerini meşrulaştıramaz. O halde kapitalizm, kodlara düşmanlığa dayalı bir öznellik oluşturmali, ama aynı zamanda da kod çözümünü sonuna kadar, kodu çözülmüş akışların üretimini koşullandıran toplumsal ilişkilerin ötesine geçecek kadar sürdürmeye *isteksiz* özneler üretmelidir. Psikanalitik özne “soyut olarak arzu”yu, özgürce dolaşan (libido) ama sadece, kendisini tatmininden mahrum bırakan (enstestinin yasaklanması) bir toplumsal düzene bağlı olduğu ölçüde özgür olan bir arzuyu keşfeder. Kapitalist toplum genel olarak üretim (arzu) ile sermaye için üretim (iş) arasındaki sınırı kendi iç, geçilemez sınırı olarak kurar (Deleuze ve Guattari 2004: 333). Ebeveyn fantezisinin libidinal nesneleri, sadece ailenin *dışında* sembolik yedekler olarak (polis, rahip, ulus) yeniden keşfedildikleri ölçüde, “keşfedilir”. Deleuze ve Guattari sermayenin disipline edici gücünü tamamen bu “ikili hareket” ya da

aksiyomatik, karşılıklı dışlayıcı iki akışın birleşimi/ayrışımı bakımından tarif eder:

Marx *Kapital*'de bu ikili hareketin gerçek nedenini analiz eder: bir yandan kapitalizm ancak soyut zenginliğin ya da üretim için üretimin, yani, "kendi içinde bir amaç olarak üretimin, emeğin toplumsal üretkenliğinin mutlak gelişimi"nin öznel özünü sürekli geliştirmek suretiyle ilerleyebilir; fakat diğer yandan ve aynı zamanda, bunu ancak kendi sınırlı amacının, belirli bir üretim tarzının, "sermaye üretimi"nin, "mevcut sermayenin kendi kendini genişletmesi"nin çerçevesi içinde yapabilir. İlk veçhesi itibariyle kapitalizm, sürekli kendi sınırlarını aşar, daima daha da yersizyurtsuzlaşır ve "her tür sınırlamayı ve bağı yıkan kozmopolit, evrensel bir enerji gösterir"; fakat ikinci ve kesinlikle tamamlayıcı veçhesi itibariyle de, kapitalizm sürekli kendi iç ve içkin sınırlarına ve engellerine çarpar ve bu sınırlar ve engeller, tam da içkin oldukları için, sadece daha geniş bir ölçekte yeniden üretildikleri oranda (ister yerel ister dünya çapında ya da küresel olsun daima daha fazla yerliyurtlulaşma), aşılmalarına izin verirler. (Deleuze ve Guattari 2004: 281)

Sermayenin zorunlu olarak genişletilmiş yeniden üretimi, kendi içkin sınırlarını (bilinçdışı) sadece onları yerinden ederek, onları daha ötedeki bir mesafede yeniden çizerek aşmayı amaçlayan bir öznenlik biçiminden ayıramaz – öznenin, ailevi figürleri sadece onları toplumsal ve politik alanlarda yeniden keşfederek aştığı Ödipus'un psikanalitik draması da böyle ortaya çıkar.

Öyleyse Marksist para kuramı, Deleuze ve Guattari'nin ilgisini özellikle çeker, çünkü bu kuram bilhassa "aksiyomlaşmış özneler"in üretimine ilişkindir (Thoburn 2003: 97). İki kodu çözülmüş akış, işçilerin akışı ve onların emek gücünü satın alabilen paranın akışı bir diferansiyel (iki fark arasındaki fark) olarak nitelendirilir. Para sonuç olarak iki biçimde görünür, işçilerin ceplerine giden ücretlerin akışı (Marx'ın değişken sermaye dediği) ve kapitalistin alıp, işçilerinden daha fazla artı değer elde etmek için üretim araçlarına yeniden yatırdığı

kârların bir akışı (Marx buna değişmeyen sermaye der). Ortak bir ölçü oluşturmasıyla para, iki akışı da niteleyen yeğin farkın feshedilmesine neden olur:

Paranın ikiciliğine, iki tahtaya, biri ücretlinin hesabına, diğeri de girişimin bilançosuna giren iki kayda geri dönelim. İki büyüklük derecesini aynı analitik birimle ölçmek, saf bir kurgudur; sanki galaksiler arası ya da atom içi mesafeleri metreler ve santimetrelerle ölçülecekmiş gibi, kozmik bir dolandırıcılıktır. Girişimlerin değeri ile ücretlilerin emek kapasitesinin değeri arasında hiçbir ortak ölçü yoktur. (Deleuze ve Guattari 2004: 250)

Sermaye homojen bir akışla değil, birbirleri üzerinde denetleyici olan karşılıklı dışlayıcı iki akışla tanımlanır: bir ödeme akışı ve bir finansman akışı; bir menkul kıymetler akışı ve bir kredi akışı; bir piyasa akışı ve bir teknolojik yenilik akışı (Deleuze ve Guattari 2004: 407). Bu nedenle Marx'ın para kuramı bir yandan bir değer ölçüsü ya da deposu olarak, diğer yandan sermayenin dolaşımını kolaylaştıran bir değişim aracı olarak anlaşılır (Harvey 1982: 251). Sermayenin toplumsal otoritesinin yaptığı büyük "kozmetik dolandırıcılık", paranın bu iki yönünü birbirine karıştırmak, onları ayıran sınırı yerinden etmek ve bunu meta fetişizmi ve değişim içinde gizemleştir-mektir (Marx 1970: 87-9).

Deleuze ve Guattari sadece genel eşdeğere değil, aynı zamanda, farkın feshi ve artı değerın gerçekleşmesi iki para türünün (ödeme ve finans) karşıtlığında meydana geldiğinden dolayı, "bankacılığa, finansal işlemlere, kredi parasının özgül dolaşımına" da yeterince önem veren bir Marksist para kuramında ısrarcıdır (Deleuze ve Guattari 2004: 250). Bu, Freud'un genel eşdeğerin psişik hayattaki rolünü vurgulayan anlatısına neden düşman olduklarını da açıklar. Freud'a göre paranın önemini açıklayan libidinal yapı, fallik olmaktan ziyade esasen anal-erotiktir. Deleuze ve Guattari'nin pek dalga geçtikleri şu

ünlü “para=bok” denklemi de buradan gelir (Deleuze ve Guattari 2004: 31). Fallus, ölçü standardı ya da birimi olması sebebiyle (altın), değişim değeri aracı, genel eşdeğer (kredi parası) olarak *dışkıya* gönderme yapar. Jean-Joseph Goux'nun dediği gibi:

Yedeklerin dolaşımını yöneten, ek (gereksiz) öğelerdir. Artı, yer değiştirmelerin ölçüsü olarak hareket etmesi için *dışlanır*. Genelde, kayıt ne olursa olsun, evrensel değişim değeri fazlalığa bağlıdır. Altının seçiminde, fallusun seçiminde olduğu gibi, artı, değeri içeren işlemlerdeki açığı ölçmekle görevlidir – ya olumlu biçimde (altın biçiminde zenginlik artışı ya da fallusta dirilik artışı olarak) ya da olumsuz, arkaik biçimde (*dışkı*, *dışlanan* ve *atılan* madde olarak). (Goux 1990: 31, yazarın vurgusu)

Artı, bir hesaplama (ya da feshetme)¹⁴ ilkesi olarak iş gören bir eksiklik ya da dışlama (yedekte tutulan bir şey) meydana getirir ve ayrı bir akışın bir değişim aracı olarak kurulmasına imkân verir. Bir “ayrılmış tam nesne” dışlanır ya da hariç tutulur, ama bu, yalnızca parçaların eksikliğini çektiği bütünlük olarak geri dönmesi için yapılır; parçalar kendilerinden fazla olan şeyden yoksundur.

Devletin işlevi, her şeyi temellük etmeye ve massetmeye muktedir sonsuz bir borç oluşturmaktır ve genel eşdeğer olarak parayı kuran şey tam da budur (Deleuze ve Guattari 2004: 214-15). Despotik ya da Asya tarzı oluşum, ilkel kodların ve onların sonlu borçlarının kökünü kurutmaz; hepsini, birbirlerinden ziyade, tek bir aşkın “daha üstün birlik”le ilişkilendirerek üst-kodlar. Despotik üretim tarzı sermayenin gelişimi bakımından elzem olan iki akış meydana getirir, bir kredi akışı (borç) ve bir ödeme akışı (haraç). Bu manada, kapitalizm feodalizmin yerini almaz. Daha ziyade, feodalizm uzun bir tarihsel dönemde,

14 Artı değer sadece kâr olarak gerçekleşmesinde *hesaplanabilir* hale gelir. Artı değerın gerçekleşmesi ve farkın feshedilmesi, o halde, *Anti-Ödipus*'un söyleminde akraba terimler olarak anlaşılmalıdır (Deleuze ve Guattari 2004: 251).

monarşileşerek, demokratikleşerek vb. kapitalizm haline gelir (Deleuze ve Guattari 2004: 242). Kapitalizm kodlarını üzerine kaydedeceği kendine ait bir “beden” den yoksundur, çünkü kodlamaya düşmandır ve bu nedenle üzerinde yeniden yerliyurtlu-laşacağı arkaik bir beden bulur. Kapitalizm feodalizmin yerini almaz, fakat daha ziyade, artık bir aşkınlık noktasından değil de içkin olarak, bizzat sermayenin içinden uygulanmak üzere, feodal otoritenin öğelerini sürdürür.

Çekme ve itme arasındaki sınır tüm arzunun düzenleyici ilkesidir. Bu sınır evrenseldir, sadece tüm toplumlar için değil ama aynı zamanda doğa için de. Ortak evrim fenomenlerinde, orkide ve yaban arısı örneğinde olduğu gibi, iki öge çiftlenir ve bu nedenle de biri diğerinden fazladır, ama aynı zamanda da her biri de diğerini yoksun olduğu şey olarak çeker. İlkel toplumda, benzer şekilde, ensest gibi davranışları düzenleyen sınırlar kodlanır ve böylece sınır tamamen *virtüel* kalır (Deleuze ve Guattari 2004: 270). Kapitalist toplum diğer bütün toplumlardan farklıdır, çünkü onun sınırları sürekli *yaşanmış* bir şey olarak gerçekleşir ve gerçekten de, kapitalist toplumun kodlardan vazgeçebilmesi tam da toplumsal sınırın bu işgali ile mümkün olur. Sermayeyi oluşturan sınır, farklı alanlarda, ödeme ve kredi, üretim ve sermaye, değişen ve değişmeyen sermaye arasındaki, ama aynı zamanda arzu ve iş arasındaki sınır olarak deneyimlenir. Para, bir toplumsal düzenleme aracı olarak işlev gördüğü ölçüde, bu sınırı *somutlaştırır*, onu *yaşanmış* bir gerçeklik yapar. Sermayenin bolluk ve yeniliğin ortasında oyduğu eksiklik ve arkaiklik bölgeleri bunun grafik örnekleridir.

IV. Gerçekleşme, tüketim ve karşı-edimselleşme

Metalarda içkin olan artı değerın gerçekleştirilmesi toplumsal otoritenin korunması için gereklidir, arzulama-makine-lerinin dağılımını, üretim değil gerçekleşme üretir: “Kaydedici hakları kuran, artı değerın elde edilmesi ve gerçekleşmesidir”

(Deleuze ve Guattari 2004: 12). Toplumsal otorite artı değeri gerçekleştirme becerisine bağlıdır ve bu nedenle gerçekleşme krizleri kapitalist yeniden üretimin önemli bir parçasıdır. Eğer sermaye kendini, yeniden üretiminin gerektirdiği, ürünlerin ve piyasalarına genişlemesine uyduramazsa bir kriz dönemine girecektir; artı değer üretilecek ama kâr olarak gerçekleşmeyecektir. Tüm krizler bu manada gerçekleşme krizleridir. “Bütün meta kitlesi ... satılmalıdır. Bu yapılmazsa ya da sadece kısmen yapılırsa ya da sadece üretim fiyatlarının altındaki fiyatlardan yapılırsa, emekçi gerçekten sömürülmüş olsa da bu sömürü kapitalist için gerçekleşmiş olmaz” (Marx 1972: 244). Gerçekleşmenin önündeki engeller, Marx'ın zamanındaki politik ekonominin bildiği şeylerdi, örneğin Ricardo'nun rant kuramında olduğu gibi, sermayeye dışsal faktörlerle açıklanıyordu. Gerçekleşmenin önündeki engellerin, artı değerın elde edildiği koşullar ile kâr olarak gerçekleştiği koşullar arasındaki, sermayeye içsel olan antagonizmadan kaynaklandığını keşfeden Marx olmuştur. Benzer şekilde, Deleuze ve Guattari'nin de arzusun üretim koşulları ile tüketiminin ideolojik koşulları arasındaki ayrışmayı ilk keşfedenler olduğunu söyleyebiliriz.

Öyleyse David Harvey'nin “yapısal gerçekleşme sorunları” adını verdiği şey, *Anti-Ödipus* takip edilerek, sermayenin kendisine dışsal şeylermiş gibi karşılaştığı ama sürekli olarak daha ötede yeniden çizilen iç sınırlarını yerinden etmeyi başararak ile ilgili bir problem olarak okunabilir (Harvey 1982: 87). Deleuze ve Guattari'nin analizi, sermayenin, bu sınırları öznenin kendisinin içine yerleştiren psişik bir içsellik ürettiğini ve bunu yaparken de özneyi, bunları psişik bastırma olarak, aile romansının travması olarak, rüya ya da fantezi olarak, psikoterapi ve hastaneye yatırılma olarak, *libidinal bir şekilde* işgal etmeye zorladığını öne sürer (Deleuze ve Guattari 2004: 338). *Anti-Ödipus*'un temel iddiası şudur: Sermayenin sınırı, kusursuzca gerçek ve somut olmakla birlikte, arzu tarafından

üretildiği haliyle, arzunun gerçekleşmesinin bir koşulu olarak, arkaik bir otoritenin fantezi figürleri ile, *anne ve baba* ile doldurulmuştur. Bu nedenle ideolojik süreç içindeki üç öge üzerinden düşünmemiz gerekir: “bastırmayı icra eden bastırılan temsil; bastırmanın fiilen üzerinde etkili olduğu bastırılmış temsilci; arzuyu tuzağa düşürmek isteyen tahrif edilmiş bir görünüş imgesi veren yerinden edilmiş temsil edilen” (Deleuze ve Guattari 2004: 125). Arzulama-üretimi, toplumsal (yeniden)üretimden ayrı olarak, her zaman toplumun sınırında meydana gelir, ama birleşme sentezi, sınırın ötesinde olanı sınırın kendisinden tütrettiğinde gayrimeşru sayılır. Ödipal dramada öznenin arzusu, arzu edilen nesnenin, yani annenin içinden türediği babanın yaşağının bir işlevi olarak kurulur. Toplumsal sınır böylece yaşanmış olur, ama sadece rüya, fantezi ve öznenin temsilleri olarak. “Bilinçdışı madde” birleşme sentezinin içinden tam da böyle imal edilir (Deleuze ve Guattari 2004: 345).

Kapitalistin bakış açısından sorun tam da işçinin tüketim gücünün altının, işçilerin yoksullaştırılması yoluyla, bizzat sermaye tarafından oyuluyor olmasıdır. Kapitalist, işçiyi, doğrudan tüketilmek yerine belli bir kârla satılacak olan ürününün büyük kısmından mahrum eder. Ama proletarya, tam da sömürülmesi yüzünden, ürettiği tüm metaları alamayacak durumdadır ve bu yüzden sermaye sürekli olarak, rezervlerinden kurtulmanın yeni yollarını bulmak, gerçekleşme için yeni piyasalar keşfetmek (bunun sonucu, emperyalizmdir ya da psikanalistin muayenehanesi) zorundadır. Öyleyse kapitalizm, illa ki tüketimi içermeyen ve açıkça çileci bir nitelik taşıyan gerçekleşme modelleri yaratır. Deleuze ve Guattari’nin dediği gibi:

Marx sorunun önemini açıkça göstermiştir: Kapitalizmin giderek genişleyen çemberi, kendi içkin sınırlarını giderek daha büyük bir ölçekte yeniden üretmekle birlikte, ancak, artı değer üretildiğinde ya da zorla elde edildiğinde değil aynı zamanda massedilip gerçekleştirildiğinde tamamlanır. Eğer kapitalist keyif üzerinden tanımlanmıyorsa, bunun nedeni

sadece amacının artı değer yaratan "üretim için üretim" olması değil, bunun aynı zamanda bu artı değerın gerçekleşmesini içermesidir: Gerçekleşmemiş bir artı değer adeta hiç üretilmemiş gibidir ve kendisini işsizlik ve durgunlukta cisimleştirir. (Deleuze ve Guattari 2004: 255)

Sonuç olarak, sermaye engin üretim sürecinin bir parçası olarak bir anti-üretim uğrağı, dolaysız tüketimi engelleyen bir şey içerir. Gerçekten de sermaye, üretim ve anti-üretimin birliği olarak tanımlanabilir, çünkü üreticileri üründen ayırmak için araya girenler (Devlet, polisi ve ordusu), benzer şekilde, sermayenin çıkarlarına hizmet etmeyen tüketimleri, hatta kapitalistlerin tüketimini bile engelleme işlevini yerine getirir. Dizginsiz teknolojik ilerlemeyi, bilginin akışına karşı bir ahmaklık akışını engelleyecek bir şey olmalıdır; aşırılığın akışına karşı koyacak bir çileciliğe ve mutlak yersizyurtsuzlaşma eğilimine karşı koyacak bir arkaikliğe ihtiyaç vardır. Sermaye, barındırabileceğinden çok daha fazlasını üretir ve bu yüzden gerçekleşmenin elinden kaçan ne varsa tutabilmek için engin baskı kaynaklarını devreye sokmalıdır.

Bu kavramsallaştırma, Marksizmin tarihinde sürekli tekrar eden bir temadır. İyi bilindiği üzere, *Sermaye Birikimi*'nde Rosa Luxemburg, militarizmin ve emperyalizmin artı değerın emileceği ya da gerçekleştirileceği hayati piyasalar sağladığını öne sürer. Sweezy ve Baran, anıt bir eser olan *Tekelci Kapitalizm*'de, emilme sorununun, sermaye, fiyat sabitlemenin ve merkezileşmenin norm haline geldiği geç ya da tekelci evresine girdiğinde, daha da yakıcı bir sorun haline geldiğini söylerler. Ancak bu sorun, Marx'ın *Kapital*'in üçüncü cildinde kapitalist birikimin merkezi yasası dediği, kâr oranlarının düşme eğilimi yasasıyla yeniden ilişkilendirilmelidir. Marx'ın dediği gibi:

kapitalist üretim tarzının doğası nedeniyle ... bu üretim tarzının gelişiminde, artı değerın genel ortalama oranının kendisini düşen bir genel kâr oranında ifade etmesi mantıksal bir

zorunluluktur. İşe koşulan canlı emek kitlesi, onun tarafından harekete geçirilen maddileşmiş emek kitlesine, yani üretken bir şekilde tüketilen üretim araçlarına göre, sürekli azaldığı için, canlı emeğin, karşılığı ödenmeyen ve artı değerde donmuş olan kısmının, yatırılan toplam sermayede temsil edilen değer miktarına göre, sürekli azalması gerekir. Kâr oranı, artı değer kitlesinin yatırılan toplam sermayenin değerine oranı olduğu için, bu oran sürekli olarak düşmelidir. (Marx 1972: 213)

Bu, artı değer oranı büyüse bile, bu oranın sadece giderek düşen bir kâr oranıyla *ifade edilebileceği* anlamına gelir. Marx bunu şöyle örneklendirir: Bir kapitalist 200 poundluk toplam ürün üretmek için, bir hafta boyunca 100 işçi çalıştırıyorsa ve ücret olarak (değişen sermaye) 100 pound ödüyorsa, artı değer oranı %100 olur. Ama aynı kapitalistin değişmeyen sermaye (makineler, hammaddeler) için 50 pound harcadığını varsayarsak, kâr oranı $66\frac{2}{3}$ olarak ifade edilecektir, sabit sermaye için 100 pound harcarsa bu oran %50 olacaktır vs. (Marx 1972: 211). Artan teknolojik gelişme emek miktarında nispi bir azalmayı ve üretkenlikte bir artışı getirir ve böylece ürünlerde genel bir bolluğa ve bu ürünleri satın alamayacak, daha da yoksullaşmış bir proletaryanın ortaya çıkmasına neden olur. Sonuç olarak, *mutlak* kâr oranı yükselse bile toplam sermayeye (değişmeyen ve değişen) *nispetle* kâr oranı azalır (Marx 1972: 220).

Marx ve ondan sonraki yazarlar da düşme eğilimine karşı koyabilecek bazı etkilere işaret etmiştir. Tüm bu etkiler, ücretlerin baskılanmasını ya da paranın, sivil hükümet ve toplumsal refah gibi bürokrasilere, askeri harcamalara ve kamusal işlere yönlendirilmesini içersin ya da içermesin, sermayenin değersizleştirilmesi ya da yıkımının bir yolunu oluşturur.¹⁵ Deleuze ve Guattari bunu şizoanalizin sunmuş olduğu benzersiz perspektiften yeniden yorumlar. Şizofren herhangi bir metanın üretildiği gibi üretilir, ama şu önemli farkla ki şizo satılabilir değildir; şizofrenin arzusu kapitalizm tarafından üretilir ama

15 Bu terimlere dair bir tartışma için bkz. Harvey (1982: 84-5).

onun içinde gerçekleştirilemez; bu yüzden, hepsi de sermayenin, bizzat hızlandırmış olduğu arzunun görülmemiş özgürleşmesini etkisizleştirmek için bulduğu araçlar olan psikiyatrinin baskıcı güçleri, anti-psikotik ilaçlar ve akıl hastanesi devreye girer (Deleuze ve Guattari 2004: 266). Diğer yandan nevrotik, kusursuzca gerçekleştirilebilir ve nevrotik rahatsızlık, sermayeye yepyeni bir piyasa seti sunar (terapi, anti-depresanlar vs.). Bu nedenledir ki Deleuze ve Guattari psikanaliz pratiğini “artı değer emilimine hizmet eden devasa bir girişim” olduğu için eleştirir (Deleuze ve Guattari 2004: 260). Diğer bir deyişle, psikanaliz anti-üretimin, gerçekleşmenin bağlı olduğu o burjuva çileciliğin yayılmasına katkıda bulunur, çünkü fantezi alanındaki tüketim hiç de tüketim değildir.

O halde gerçekleşme, hem üretime hem de tüketime karşıttır. *Difference and Repetition*'da, Deleuze, virtüeli olanaklıdan ayırt eder ve olanaklının *gerçekleştiğini*, oysa virtüelin *edimselleştiğini* ileri sürer: “Olanaklı olan, gerçek olana karşıttır; dolayısıyla olanaklının içinden geçtiği süreç bir ‘gerçekleşme’dir. Tersine, virtüel, gerçeğe karşıt değildir; o kendi başına tam bir gerçekliğe sahiptir. Onun içinden geçtiği süreç edimselleşme sürecidir” (Deleuze 1994: 211). Şizonun işgal ettiği toplumsal sınır, hiçbir şekilde gerçekleştirilemez (gerçekleşmesi onun yerinden edilmesidir), o ancak edimselleşebilir. Öyleyse, edimselleşme gerçekleşmeye karşıt olduğu ölçüde, her edimselleşmenin hâlihazırda bir karşı-edimselleşme olduğunu söyleyebiliriz, elbette bu karşı-edimselleşme buna denk gelen gerçekleşmenin bozumunu (*de-realisation*) içeriyorsa. Aslında bu, Marx'ın kârın düşme eğilimini etkisizleştiren etkilere dair kavrayışıyla da uyumludur, çünkü bu etkiler kelimenin tam anlamıyla sermayeyi yıkıcıdır. Öyleyse karşı-edimselleşme, sermayenin kendi kendini yıkımının bir parçası olarak görülme-lidir, çünkü sermayenin bağrında gerçekleştirilemez olan bir şeyin üretimini gösterir. Düşme eğilimi ve onun etkisizleştiri-

rilmesi düzenleyici olduğu sürece, bu, sermayenin içkinleşmesini güvenceye alır. Meşru tüketim, öte yandan, düzenlemeleri ortadan kaldıran bir karşı-edimselleşme olur; hem arzulamada hem de toplumsal üretimde *ortak* olan sınırın yerinden edilmesidir, yoksa birinin diğerinin içine yerleştirilmesi değil.

Gerçekleşme farkın hesaplanmasını, ya da feshedilmesini içeriyorsa, öyleyse meşru tüketim daima hesaplanamaz ya da gerçekleştirilemez bir şeyi, bir *kalanı* içerir: “birleştirici sentez ... kalanın ya da artığın hakiki bir göçünü ima eder” (Deleuze ve Guattari 2004: 359). Öyleyse şizo, işçi gibi, “üründen bir pay” alır, “her bölüşmeden sonra kalan”dan bir şey alır (Deleuze ve Guattari 204: 17). Ancak emek gücünü yeniden üretmeye hizmet eden ücretlerden farkı olarak, bu pay gerçekleştirilmemiş olarak kalır. *Difference and Repetition*’da Deleuze bu süreci şöyle tarif eder: “Tanrı dünyayı hesaplayarak yaratır ama hesapları hiçbir zaman tam olarak, hakkıyla [*juste*] tutmaz ve sonuçta ortaya çıkan bu kesinsizlik ya da adaletsizlik, bu indirgenemez *eşitsizlik*, dünyanın koşulunu oluşturur ... [E]ğer hesap tam tutmuş olsaydı dünya falan da olmazdı. Dünya bir ‘kalan’ olarak düşünülebilir” (Deleuze 1994: 222, vurgu bana ait). Bu kalanların, sermayenin tüketemediği şeyler olarak, sermayenin organsız bedeninin her yerine göç ettiği görülebilir ve bizler kendi organsız bedenlerimizi bu kalanlardan oluştururuz.¹⁶

V. Sonuç

Anti-Ödipus bize sermayenin nasıl “daima daha büyük bir ölçekte yeniden üretilen, ihtiyaçlarına göre aksiyomlarını sürekli olarak çoğaltan, arzuyu kendi bastırılmasını arzulamaya belirleyen imgeler ve imgelerin imgeleriyle dolu olan bütün bir içkinlik sahası” oluşturduğuna dair tutarlı ve ikna edici

16 Örneğin finansın kendisi, bankacılık gücü yoluyla gerçekleşmeyi kolaylaştıran bir akışı temsil etse de (kredi parası satın alma gücü oluşturur), gerçekleştirilemez (Deleuze ve Guattari 2004: 249; ayrıca bkz. Deleuze 2006: 12).

bir açıklama sunar (Deleuze ve Guattari 2004: 407). Deleuze ve Guattari bizi bu içkinleşme sürecini, sermayenin organsız bedeninin üç farklı düzlemi üzerinden düşünmeye teşvik eder. İlk olarak, işçi ve kapitalist ya da arzu ve makine arasındaki eşitsiz üretim ilişkisinin düzlemi gelir. Bu, emek kapasitesinin sahibi ile üretim araçlarının sahibi arasındaki, artı değeri oluşturan eşitsiz ilişkideki diferansiyeldir. İkincisi, üzerinde, paranın iki karşılaştırılmaz biçiminin, bir yanda ücretlerin ve satın alma gücünün akışı ile diğer yanda finans ve kredinin akışının, sermayenin iç sınırını oluşturmak üzere meydana geldiği ayrışma ya da kayıt düzlemidir. Bu, sermayenin, üretim ilişkisini kuran farkın feshedilmesi yoluyla sürekli yerinden ettiği sınırdır. Üçüncüsü ise, sermayenin gerçekleşmenin bir koşulu olarak ihtiyaç duyduğu anti-üretim ile üretimin birliği-dir. Devasa baskı güçleri (Devlet, onun polisi ve ordusu) piyasasının müsaade ediciliğine katılır. Müsaade eden yapı baskıcı yapıdır (Deleuze ve Guattari 2004: 291). Bir yandan üretim için üreten ama diğer yandan katı bir biçimde kapitalist toplumsal oluşum için üreten kapitalizmin ikiciliği bundan kaynaklanır. Psikanalizin oynadığı ideolojik rol, mutlak sınırın, yani tüm toplumların dışsal sınırının, sermayenin iç sınırından türetilen ve yatırılmak ve tüketilmek üzere bilinçdışında imal edilen bu dışsallığın baskıcı bir yanlış imgesi yoluyla, nispi bir sınır haline gelecek şekilde yerinden edilmesidir.

Kaynakça

- Baran, Paul Alexander ve Paul Marlor Sweezy (1968) *Monopoly Capital: An Essay on the American Economic and Social Order*, Harmondsworth: Penguin.
- Baudrillard, Jean (1975) *The Mirror of Production*, çev. Mark Poster, St. Louis: Telos Press. [(2013) *Üretimin Aynası*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi]
- Buchanan, Ian (2000) *Deleuzism: A Metacommentary*, Durham: Duke University.
- Buchanan, Ian (2008) *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: A Reader's Guide*, Londra: Continuum.

- Callinicos, Alex (2003) *An Anti-Capitalist Manifesto*, Cambridge: Polity.
[(2004) *Anti-Kapitalist Manifesto*, çev. Derya Kömürcü, İstanbul: Literatür Yayıncılık]
- DeLanda, Manuel (2008) "Deleuze, Materialism and Politics", Ian Buchanan ve Nicholas Thoburn (der.), *Deleuze and Politics* içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 160-77.
- Deleuze, Gilles (1994) *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton, Londra: Athlone.
- Deleuze, Gilles (2004) *The Logic of Sense*, ed. Constantin Boundas, çev. Mark Lester ve Mark Stivale, Londra: Continuum.
- Deleuze, Gilles (2006) *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*, çev. Ames Hodges ve Mike Taormina, New York: Semiotext(e).
[(2009) *İki Delilik Rejimi Metinler ve Söyleşiler 1975-1995*, çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul: Bağlam Yayıncılık]
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (2004) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, Londra: Continuum. [(2012) *Anti-Ödipus, Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları]
- Garro, Isabelle (2008) "Molecular Revolutions: The Paradox of Politics in the Work of Gilles Deleuze", Ian Buchanan ve Nicholas Thoburn (der.), *Deleuze and Politics* içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 54-73.
- Goux, Jean-Joseph (1990) *Symbolic Economies: After Freud and Marx*, çev. Jennifer Curtiss Gage, New York: Cornell University.
- Hallward, Peter (2006) *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Londra: Verso.
- Hardt, Michael ve Antonio Negri (2000) *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University. [(2001) *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrintı Yayınları]
- Harvey, David (1982) *The Limits to Capital*, Oxford: Blackwell. [(2012) *Sermayenin Sınırları*, çev. Utku Balaban, Ankara: Tan Kitabevi Yayınları]
- Holland, Eugene W. (1999) *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*, Londra: Routledge. [(2007) *Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u: Şizoanalize Giriş*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom Yayıncılık]
- Mandel, Ernest (1966) "Surplus Capital and Realization of Surplus Value", www.marxists.org/archive/mandel/1966/10/surplus.htm
- Marx, Karl (1954) *Capital: A Critique of Political Economy*, c. 1, ed. Friedrich Engels, çev. Samuel Moore ve Edward Aveling, Londra: Lawrence and Wishart. [(2000) *Kapital*, Birinci Cilt, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları]
- Marx, Karl (1970) *A Contribution to the Critique of Political Economy*, ed. Maurice Dobb, çev. S.W. Ryazanskaya, Londra: Lawrence and Wishart.

- [(1993) *Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları]
- Marx, Karl (1972) *Capital: A Critique of Political Economy*, c. 3, ed. Friedrich Engels, Londra: Lawrence and Wishart. [(1997) *Kapital*, Üçüncü Cilt, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları]
- Marx, Karl (1973) *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus, Middlesex: Penguin. [(1999 ve 2003) *Grundrisse 1 ve 2*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları]
- Marx, Karl (2000) *Selected Writings*, ed. David McLellan, Oxford: Oxford University Press.
- Massumi, Brian (1987) "Realer than Real: The Simulacrum According to Deleuze and Guattari", www.anu.edu.au/HRC/first_and_last/works/realer.htm
- Patton, Paul (1988) "Marxism and Beyond: Strategies of Reterritorialization", Carly Nelson ve Lawrence Grossberg (ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, Chicago: University of Illinois Press, s. 123-37.
- Reynolds, Jack (2007) "Wounds and Scars: Deleuze on the Time and Ethics of the Event", *Deleuze Studies*, 1:2, s. 144-66.
- Thoburn, Nicholas (2003) *Deleuze, Marx and Politics*, Londra ve New York: Routledge. . [(2009) *Deleuze, Marx ve Politika*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom Yayıncılık]
- Žižek, Slavoj (2004) *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*, New York ve Londra: Routledge.

MÜTTEFİK OLARAK MARX: MARKSİZMİN DIŞINDA, MARX'IN YANINDA DELEUZE*

ALDO PARDI**

Deleuze, aralarında süreksizliği temsil eden ve bir devrim kuramı üretenleri tanımlayabilmek için Marksist kavramları yeniden çalışır. Marx önemlidir, çünkü Spinoza ve Nietzsche'yle birlikte, aşkınlık ve tek seslilik gibi geleneksel felsefenin totalitarizminin altında yatan kavramları geride bırakma projesinin bir parçasıdır. Deleuze, içinde üretim yapılarının, "varlık" ya da "öz" gibi evrensel kavramların hâkimiyeti tarafından dikey olarak düzenlenmediği, ama kavramsal olarak tekil ilişkilerin çokluğu içinden yatay olarak aktığı farklı bir kuram oluştura-
bilecek kavramları aramaktadır. Farklı bir kavramlar dizisinin üretimi, aşkınsal felsefenin önceki nosyonlarıyla yüzleşerek felsefenin kendisini bir savaş alanına çeviren stratejik ve taktiksel bir işlemdir. Marx bu taktiksel yaklaşımın genel yöntemini iki temel kategori üzerinden sunar: üretim ve çatışma. Deleuze, Marx'ın kuramsal yöntemini uygular ve Marx'a ait temel kavramlardan yararlanıp geleneksel Marksizme meydan

* Daniel Richter tarafından İngilizceye çevrilmiştir.

** Lille III Üniversitesi.

okuyarak, kuvvet, değişkenlik, fark, tekillik, üretim ve savaş makinesi gibi kavramlara dayalı bütünüyle farklı ve devrimci bir felsefi yapıya ulaşır.



Marx bizim yanımızda. Yani, olası bir devrime uygun bir düşünceyi yeniden inşa etmek, Marx'ın eşliğini aşmak anlamına gelir. Marx her zaman bir silsilenin başlangıcını temsil ederek, bir aile ağacı içindeki rolleri ve konumları tayin eden ve dağıtan en büyük ağabey gibi düşünülmüştür. Yarı-baba ve yarı-anne olarak algılanan Marx, kişinin kendisini tanıması ve bir kimlikle ilişkili olarak tanımlaması için gerekli ve yeterli başvuru kaynağıydı. Marx aynı zamanda bir düşünce uzamı ve bir etkinleşme alanı, adına gerçekleştirilmiş tüm olayları zaten önceden tamamlamış bir öncüldü. Kökenin ilk tasarımı, tarihin zorunlu süreci ve onu ileriye iten motorun kimliği idi. Marksizmle ilişkili her olay, tarihin o zamana kadar kıvrımları arasında saklı tuttuğu bir potansiyelin gerçekleştirilmesiydi ve kendini de öyle sundu. Dolayısıyla Marx'ın kendisi, düşüncenin genel biçiminin ikonografik bir imgesi olarak, bu potansiyeli içeriyordu. Peki ama hangi düşünce? Marx hangi düşünceyi ete kemiğe büründürdü? Marx'ı, düşünsel bakımdan zaten mevcut ve verili olan bir devrimin ilk çocuğu yapmakla Marksist geleceğin her zaman ulaşmak istediği soyağacı: *üretim* ve *el koyma* arasında belirlenmiş zorunlu geçiş olarak tüketim ve birbirlerini tamamlayan bu iki uğrağı çalıştıran motor. İlki, "ihtiyaç ve tüketimin doğal diyalektiği" ya da "doğa" olarak adlandırıldı. Diğeri ise "öznellik" olarak adlandırıldı. Doğa, üstün bir sistemin, bedensel organizmanın içinde düzenlenmiş bir organik işlevler ağı içinde dolaşan diyalektik bir süreçtir. Üretim, doğanın biyolojik eklemlenmelerinin dışsal bir uygulaması olarak, bu biyolojik eklemlenmeler de tek bir modelin oluşumu olarak

görünür. Bu model, organizmanın doğal karakterinin tamamlanmış figürü olarak kalır ve onun tezahürlerine ideal olarak rehberlik etmez.

İşlevi tatmine bağlayan süreklilik, ihtiyaç tarafından güvence altına alınır. İhtiyaç, işleve yapısını veren, girişimlerini yönlendiren ve mekanizmasını oluşturan her bir dışlıye anlam kazandıran *a priori* bir biçimdir. İhtiyaç, tüketimi sürekli bir geri kazanma ve kendisine katma çabası haline getirerek, şeye bir işlevin imgesini veren oyma aletidir. İşlevi kendisinden öteye iten motordur. Bedenin doğanın bedeniyle örtüşeceği aynada kendini keşfeder. Doğal organizma, tamamlanmış bütünlüğünün ifadesinde doğanın kendisidir, kendi çatlaklarında zaten öngörülmüş olan kararlılık sayesinde edimselleşen biçimdir. Doğa bir altkatman, Husserl gibi ifade etmek gerekirse, “ana madde” değil, fakat tek içeriktir, her fenomenin varoluşuna nezaret eden ontolojik ufuktur.

Doğa kendisini kendisinden ileriye yansıtır. Konumsal gösteren ve kesin gösterilen olarak “Özne”dir. Doğa kendisini, kendi zorunluluklarını tamamladıkları biçim içinde bulan çevrimlerin ortalanmasına adar. Bunların her biri, kendi bedeni üzerinde doğayı yeniden karıştıran özdeşlik mantığının bir çeşididir. Homojenliği, onu etkinleştiren çekimin merkezkaç hareketi sayesinde kendisini olumlar. İçeriği kendisinden başka bir şey değildir, zaten olduğundan başka bir niteliği çağrıştırmadığı için kökeninden asla sapmayan bir tezahürdür. Doğa, bütün süreçleri birleştirerek yöneten akıl ilkesidir. Doğanın yansımaları, kendini ifade ederken büründüğü figürlerdir. Doğa görünmez ve görünür olandır, her yerde ortaya çıkan bir kaynaktır. Bu kökensel çekirdek, doğanın özelliklerinde sonsuza kadar kalır ve doğa bu özellikleri zaten kendi yönelimselliklerinin içine geri döndürdüğü için onları asla aşamaz. Doğa, varolanları tek bir anlamın izlerini nakşeden üst bir göstereenin göstergeleri haline getirerek kendisini ifade eder. Nesneler

kendilerini genel bir ilkenin aşkın dönüşü olmaya indirgerler. Her yerde öznel totalizasyon süreçleri vardır. Bir bedene ilişkin bir işlevin varlığını varsaydığımızda aynı zamanda onun yansıtıcı eşinin mevcudiyetini, şeyi ve onların kökensel birliğini kabullenmiş oluruz. Bu noktada nesne, kendisine öznel bir yansıtma verir. İhtiyaçlar her zaman ilkenin aşkınsal özünün doğal ihtiyaçlarıdır, hatta kökensel yönelimsellikleridir. Doğanın tezahürlerini farklılaştıran şey içerikleri değil, onların biçimlenme eğimleridir. Diyalektiğin, daha üstün bir tezahüre geçişi etkinleştiren henüz embriyonik ve basit daha alt uğrakları olan verili durumlar bulacağız. İnorganik olanın organik olana doğru sürüklenmesini ve oradan daha üstün yaşam biçimlerine, en sonunda güdümlenme ve idare etme kapasitesiyle ve ilkeye yakınlığının göstergesi olan dilsel potansiyeliyle insana sıçramasını sağlayan tüm bir geçiş hiyerarşisini izleyebileceğiz. İnsana ulaştığımızda, kendimizi bütünlüğün düzeyine yerleştirdik. İnsan aklı sadece, doğanın kesin kuruluşunu niteleyen aşkın içeriklerin karar verilmiş konumudur. İnsan, doğanın totalizasyon çizgilerinin uygun ifadesidir. İnsan, kendinde verili olarak doğadır, dışa doğru patladığı için yaşamdır, kendisini ete kemiğe büründüren aklın aşkınlığıdır. İnsanın bedeni, eti; onun varlıkları kuşatan yönelimsel yansımasını ve birbirine geçmiş anlamlama bağları sayesinde totalizasyonunu ifade eder. İnsan ihtiyaçlarını karşılar ve tüketmek için çalışır: İnsanın üretken faaliyeti, anlamın ve anlamlamanın özdeşliğidir. İnsan için diğer doğal varlıklarda ne olduğu kendi içinde değerli değildir. İnsanın farklı tezahürleri, tamamlanmış bir anlamlama ifadesinin referans noktaları değildir. İnsan ve gösteren birdir. İnsan, diğer canlı ve cansız öğeler için (çünkü onlar da organik-olmayan tarafından tasavvur edilmiş daha üstün aşamadırlar) kriter işlevi gören modeldir. İnsan, yaşayanların ortasındaki evrenseldir. İnsan, işlevler ve şeyler arasındaki özdeşliği kendinde sentezlediği ve onları anlamlama

zincirleri boyunca dağıttığı için insanın varoluşu, totalizasyondur. İşlevler ve şeyler, zirvesinde düşünce ve hatta dil olan piramit şeklindeki örgütlenmelerde, anlamlama zincirlerinin sıralanışını göstermez.

İnsanda, organizma ve şey birbirini tüketim tarafından sağlama alınan mükemmel bir özdeşlikte tamamlar. Tüketim, herhangi bir şeyi insanın amacı haline getiren bağıdır: bütünüyle insani bir dünyada insan yaşamının terse çevrilmiş, parçalanmış diğer boyutu, öteki yüzü, ikinci yönü. Tüketim, varlıkların, insanlaştırılmış doğanın genişletilmiş evreninin sadece parçaları, yani insani bir gösteren olmadıkça var olmayan bir ortamın tamamlayıcı modülleri olduğunu gösterir. Onun yansımalarından, kendini eylemlerinde sunan bir evrensel ilkenin sapmalarından ortaya çıkan bir anlamlama düzenine göre yönetilir ve dağıtılırlar.

İnsandan söz ettiğimizde, doğrudan toplumdan bahsediyoruz. Doğanın insanda totalizasyonu, genel bir kolektivite, insanın nitelikleri ve bu niteliklerin yönelimsel içeriklerinin küresel bir ufku, varoluşun tüm uzamını kuşatan kapsamlı bir ortam olarak bir insan tanımını öngörür. Toplum kendi totalizasyonu içinde insandır. Kesin gösteren, anlamlama ve anlam arasındaki bütün denkliği kendi içindeki bütün kısımlarda korur. Bir kez daha, anlam çizgilerini oluşturan bütün biçimleriyle toplumsal özelliğin etkin gerilimini düzenleyen bir mantıksal dizim değerini kazanan, tüketim çevrimidir. Varlıkları, insan ifadesinin eritme ocaklarında biçimlendiren yatıştırma süreci, totaliter aklın delici çığlığının yankılanmasına neden olur. Her varlık onun mükemmelliğini yücelten şarkıdır; her şey onu gösteren bir göstergedir; tüm hareketler onu gösteren işaretlerdir, kaynağını, ışığını çağrıştıran tek bir güneşin ışınlarıdır.

Doğada sadece içerisi var olur. Bu mutlak içerisinin biçimi ve edimselleşmesi, tüketimdir. Özne, ele geçirebildiği ölçüde kuran, bütün bir öznedir. İnsan, tanımı itibarıyla *ihtiyaçları* olan

ve *bu yüzden* konuşan ve çalışan bir varlık olduğu için, kendi maddileşmesini aşkın ilkenin düzeyinde gerçekleştirir. İnsan eylemlerinin, kendisini toplum olarak bütünleştiren evrensel köken olması verili olduğu için, insan ihtiyaçlarını karşılar. İnsan, rasyonel değeri temsil eden genel bir toplumsal ortamdan önce gelir. Bu haliyle bir birey düşüncesinin imkânsız olduğunu söyleyebiliriz. Paylaşılan ortamlarda uzaktan karşılaşılan bakışlarla insandan insanlığı yeniden kurmaya çaba gösterildiği her seferde, kimi zaman korkuyla, insanın, kendi biçimiyle toplumu içeren bir kavram olduğu keşfedildi. Ama daha da önemlisi, bu insan toplumunun, o ya da bu şekilde *düzenleniyor*, yani yönetiliyor olmasıdır. İnsanın özünü sergileyen evrensel rasyonalite, bir düzen uyarınca kendi tezahürlerini etrafa yayar. Eylemleri temsil etmeyen toplum, kendisinde, amaçlarına ulaşmak için üretme imkân veren mantığı bulur. Toplum her zaman rasyoneldir, işlev bozukluklarında bile. Toplum, göstereni, zorla anlama sürükleyen işleyiş içinde hareket eder.

İnsan toplumu eylemler ve anlamlandırmalar arasındaki özdeşliği kendi içinde tutarken tezahürlerini yöneten şeffaf bir topluluktur. Diğerleri yanında, Marksist düşüncülerin de sahip çıkmayı arzuladıkları miras budur. İhtiyaç/üretim ve özne/toplum, ontolojik ilkenin biçimleri içinde dolaşımını gerçekleştiren şebeke ve varolanın aşkınsal koordinatlarının tamamlanmış bir tanımını veren şemadır. Marksizm, tarih sorununu sona erdirerek, düşünceyi amacına ulaştırabilecek bir kavrayıştır. Kendi bölünmeleri ve ikilikleri içinde sıkışmış, evrensel bir tarih kuramının dört tahta bacağını amacına uygun şekilde bir arada tutmayı başaramamış olan burjuva düşüncesinin sınırlarının ötesine gitmiştir.

Ama yine, hangi düşünce? Tarih neden düşünce için bir sorundu? Bu sorular bir kez daha açık ama sorulmamış olarak kaldı. Aslında, ünlü “düşmanlık” alanını kuşatan soruların aynısıydılar. Eğer bu düşünce Marx’ın felsefesi için temel olsaydı,

sonuçları diğer felsefelerinkilerden ayırt edilemezdi. Marx'ın felsefesi onlarla karşılaştırıldığında elbette ileri bir adımdı. Ama kategoriler, kuramsal yapılar ve sonuçlar aynı alana yerleştirilmişti. Marksizm tarafından hedefe konulan tarih sistemi, Marksist-olmayan düşünceyi de işaret ediyordu. İhtiyaç, üretim ve şeyi bağlayan döngüsellik ve onlardan çıkarılabilecek tarihsel özneleşme süreci, aşkınsal bir biçimin konumunu olası bir ontolojinin temel görevi haline getiren tüm kuramların hareket noktasıydı.

Bu fetih stratejisinin, düşüncenin sıra dışı stratejik zekâlarla yönetilen bu emperyal seferinin geçişlerini inşa edebiliriz. Olan her şeyin asimetrik dengesini, onu madde ve idea arasındaki bir hiyerarşi içinde düzenleyerek bulan dört bilgi türünün Platoncu bölünmesiyle başlayabiliriz. Üretken etkinleştirme sayesinde, ruhların tamlığını, aynı gerçeklik niteliğine sahip bir evrensel tözün eklemlenmesi haline getiren Aristo'yla devam edebiliriz. Sonra, zamanı, sonlu olanın ötesine sıçrama ihtiyacına ve bunun kendini, her şeyi ele geçirmek için, her yere yayılan evrensel ilkenin içinde doğrudan kurmasına imkân veren totalizasyon hareketi olarak kavrayan Augustine'e geçebiliriz. Hobbes'un, tarihi, artık toplumsallaşmış, aşkınlığının asıl temelini kendi toplumsal biçiminde bulan bir ilke içinde, ihtiyaçları, yani dürtüleri tatmin eden çizgisel dinamığa oturtmak için, bu ihtiyaçlar tarafından üretilen yarılımları nasıl oluşturduğunu görebiliriz. Descartes'ı ve ihtiyacın varlığının, onu, öznel yansımaların mutlak niteliği ve aşkın boyutları arasındaki tekabüliyeti yeniden düzenleyen ideal eşitliğe tabi kılmak için gerekli olan, olumsuzlanması işlemine atıfta bulunabiliriz.

Ama yüzyıllar boyunca süren bu uzun arayışı tamamına erdiren kişi, Hegel'dir. İhtiyaçların olumsuzlukta yayılması, aşkınlığının gerçekleştirilmesi projesini, onu tek ve benzersiz bir totalizasyon hareketinde birleştirerek Hegel gerçekleştirmiştir. Sonlu olanın yarılımlarında olumlanan, ilkenin kendisidir;

çünkü bu yarılmalar sadece, bütünüyle yayılmayı sağlayan birleştirici ve zorunlu yolculuktur. İlkenin hareketinin ötesinde varlık yoktur. Her şey yokluktan çıkar: kurucu temelin evrenselliliğinin dışında var olan gerçekliğin yokluğu. Zaten kendisinin ötesidir, herhangi bir parçasında tamamlanışının kutsanmasına yansıtılmıştır. Olumsuzun olumsuzluğunu, her uğrağın kendi tezahürünün bir göstergesi olduğu çizgisel bir süreç haline getirerek, kendisini dayatır. Kendi mutlak varlığının içsel amacı olarak, kendi amacında vardır. Mutlak tindir, gerçeği kendi taşkınlığına göre düzenleyen aşkın bir ilkedir. Hegel’de olumsuzluk ve temel arasında artık bir mesafe yoktur. Mutlak tin, aynı zamanda olumsuzluk ve kalıcılıktır. Hegel’in işlemi hiç duyulmamış bir işlemdir: Tüm varlıklar bir hiyerarşi içinde düzenlenir ve onları kendi düzeni içinde sıraya sokan bir egemenlik sistemine boyun eğmeye zorlanırlar. Bu, onlara zorla konumsal bir sıra, yani bütünün cisimleştiği parçasıyla orantılı bir belirlenmiş değer tayin etmekle sınırlı değildir. Mutlak tin, aynı zamanda varlıklara biçimlerini, imkânlarını, davranışlarını ve dolayısıyla amaçlarını dayatır. Tüm nesneler, tek bir etkinleştirme kaynağının amaçlarıdır. Mutlak tin öznedir, tinsel bedeninin sahibidir: Karşıtların diyalektiği, olumsuzlamanın olumsuzlanması, onun etkinleşmesini ifade eder. Tarih onun mülküdür ve onun tarafından kontrol edilir. Sıra dışı, hükmedici bir güçtür ve nihai olumlanmasının devlet olması bir tesadüf değildir. Hegel’e saldırmak, totaliter aşkınlık düşüncesinin havan tokmağını terse çevirmektir. Deleuze bu noktayı iyi anlamıştı: “Yaşama ‘yük bindirme,’ onu tüm bu yükler yüzünden kımlıdayamaz hale getirme, devlet ya da dinle barıştırmak, ona ölümü kazıma girişimi, yaşamı olumsuzun hâkimiyetine sokmaya yönelik bu canavar girişim, bu hınç ve mutsuz bilinç girişimi felsefi olarak Hegel’de vücut bulur” (Deleuze 2004b: 144).

Ayrılmış ama içkin mekanizma olarak devlet, gerçekliğin tüm hareketini dizginleyen yapıdır. İhtiyaç, emek ve tüketim,

gerçekliği asimile etmek için devlet tarafından tamamlanan harekettir. Bunlar, kendisini “sivil toplum” adı altında, düzen biçiminde ve kendi içinde bütünleşmiş (dolayısıyla kolektif), dogmatik ve kurucu bir aygıtın bütünleştirici ifadesi olarak bir hiyerarşi içinde örgütlü insan toplumu biçiminde sunan bu bütüncül bilinç tarafından içerilen özelliklerdir. Başka bir deyişle, devletin üstünlüğü, kendi normunu dayatan mutlak akıl, kökensel ve evrensel bilinç olarak kendi doğası tarafından açıklanır. Gücü, üstün yasasını ve sonsuz kontrol gücünü olumlar.

Peki başka bir yönde, başka bir projeye başlamak mümkün müdür? Farklı bir rota aramak mümkün müydü? Bir özgürleşme yoluna varmak için tahakkümün tarihi boyunca ilerlemek ümitsiz bir girişim miydi? Kuramı, gerçekliğin her katmanını muazzam bir tahakkümün nesnesi yapan iktidarı göstergenin içinde olumlama gibi doğal bir görevden kurtarmak mümkün müydü? Sorun, kendine düşüncenin içinde alternatif bir güç olarak manevra yaptırmaktı. Fiili tahakküm biçimine, yani kapitalizme karşı mücadele eden kurtuluş deneyimlerine katılabilmek için, göstergeleri boyun eğmeye zorlamış iktidara karşı savaşılmaması gerekiyordu. Ayrıca Batı felsefesinin çelik noktası olan Hegel, burjuvazi yönetimini devlet biçimi altında mutlak aklın tamamlanmış gerçekliğine dönüştürmek için, tarihi, aşkın ilkenin yaşayan mevcudiyeti yapmaktan sorumluydu. Aşkınlık üzerine kurulmuş bir yönetimin dayatılmasına yol açan sorunlardan kurtulmak gerekiyordu. Özgürleşme yoluna çıkmak, doğayı öznenin somutlaşması ve özneyi doğanın özel adı haline getiren diyalektik oyunun dışında bir kuram geliştirmek anlamına geliyordu. Haritanın üzerine “başka” bir proje konulmalı, düşüncüyü bir bütünleşme yerine bir kaçış haline getirmek gerekiyordu. Bu “sınırdaki” deneyimin taktik ve stratejisi iki yönlü olmalıydı: 1) aşkınlık ve onu sürdüren olumsuzluk fikri ayrımının kaldırılması; 2) totalizasyon sürecinden kurtulmayı sağlayacak bir yarılmanın olumlanması.

Deleuze, felsefeyle bu yönden ilgilenir. Kuramsal çalışmalarının başlangıcından beri, özgürleşme imkânına açılacak fayların peşinde felsefeyi boydan boya kat ederek yatay bir harekete atılır. Bu, normalleştirici aşkınlık ve egemenlik kavramlarına karşı hakiki bir savaş stratejisidir.¹ Elbette, bu açıkça ilan edilmiş, kişinin sadece kendisini övmesine neden olan iyi işlerinde kendisini tanımasıyla onu narsist bir biçimde rahatlatan küçük bir haz sunan türden bir mücadele değildi. Mesele, her şeye gücü yeten izlenimi veren, suçlulara özgü ufak tefek tatminler meselesi de değildi. Deleuze’de karşısında savaştığı idealarla bu türlü gizli suç ortaklığından eser yoktur. O, kurtulduklarına inanırken çok daha fazla bağımlı kaldıkları baba-kuramlarının idealleştirilmesine, bir çeşit sonsuz ergenlik içinde bağlı kalan birçok filozof gibi, ilgi arayan numaralarla kendini olumlamanın peşinde değildi. Deleuze, kendi kuramsal vuruş güçlerini, yaptığı işle tek vücut olan bir zanaatkârın odaklanmış sessizliğiyle parça parça inşa etti. Yaratım süreci sadece dışarıdan gelen ve zanaatkârı ortak bir dönüşüm alanı haline getiren bir biçimlendirme hareketi olduğu için zanaatkârın kendisi olmayan yaratım sürecine tamamen batmış gerçek bir zanaatkâr gibi, Deleuze de kolektif bir inşa olarak aniden ortaya çıkan bir çalışmanın parçalarının bir araya getirilmesini, mütevazı bir ifadeyle, konuşturan ve asla, kendi kendisine musallat olmuş paranoyak bir bireyin sadece kendine göndermesi olan velvellerine dönüşmeyen sessiz bir sakinliği büyütür.

Deleuze’ün yaptığı şey, kaçışa yönelen kuramsal bir hareketin devrimci eylemiydi. Deleuze kendisini, sanatta ve edebiyatta yeni gösterge rejimleri üreten kopuş deneyimlerini algılayabilecek şekilde konumlandırarak, düşüncüyü, bir kuvvetler kümelenmesinin parçası haline getirmek, onu artık bir bilgenin, bir “filozofun” kendi başına ürettiği bir şey olmaktan çıkarıp, egemenliğe karşı alternatiflerin çoğulcu alanlarını oluşturu-

1 Bunun üzerine ayrıca bkz. Delco (1988).

ran tüm çözümlerin kolektif inşası kılmak üzere, kendisine bulaşılmasına izin verir.

Düşünce kendisini bir üretken kurtuluş aygıtının ağı olarak yeniden oluşturmalı. İkinci tezahürlerinin üstüne bindirilmiş bir toplumsal altyapıya geri dönmek yerine, kendi içinde kendini toplumsallaştırmalı. Bir kurum haline gelmeli:

Zekânın bireysel olmaktan çok toplumsal bir şey olduğu ve toplumsallıkta onu mümkün kılan ara ortamı, üçüncü terimi bulduğu fikrini kabul etmek gerekir. Eğilimler bakımından toplumsal olanın anlamı nedir? Koşulları bir öngörü sistemi-ne, iç etkenleri onların belirişini düzenleyerek türün yerini alan bir sisteme dâhil etmek. Kurumun yaptığı tam da budur. Uyuduğumuz için gecedir; yemek yediğimiz için öğle vaktidir. Toplumsal eğilimler yoktur, yalnızca eğilimleri tatmin etmenin toplumsal araçları, toplumsal oldukları için özgün araçları vardır (Deleuze 2004b: 21).

Kuramla, yasayı iktidardan ayıran bir eğri olarak uğraşmalıyız, düşünceyi bükebilen ve içinde radikal yarılımları kışkırtan tamamen yeni bir alet çantası oluşturmalıyız. Bu anlamda Deleuze, hareket ve değişimi güvencesiz dengeler haline getiren ve onları ortaya çıkaran toplumsal bileşenler ya da üretildikleri alan tarafından daima sorunsallaştırılan düşünce pratiklerini baştan sona kat ederken, geleneksel kavramları, özellikle de “doğa” ve “özne” kavramlarını dağıtır. Deleuze, Hume (Deleuze 2001a), Bergson (Deleuze 2001b) ve Kant (Deleuze 1984) üzerine çalışır. Hume’da duyulur süreçlerden, toplumsallaşmış bir imgelem oluşturan aktarımcı bir karşılaşmadan ibaret doğa fikrini yeniden ele alır. Bu fantazma, bir yandan duyulur uyaranları yönetmenin kısmi mekanizmasıdır, öte yandan ise onu etkinleştiren pratiklerin düzenlenmesinin şemasıdır. Hume’un sorunu, doğal çağrışımların; kısmi düzenleme pratiklerinin karmaşık sistemlerinin yönetim süreçlerindeki kısmi uygulamaların ontolojik doğasından ziyade hukuki doğasını vurgulamasıdır.

Bergson, olası bir ontolojinin merkezindeki değişim temasını öneren ilk filozoftur. Bergson'dan sonra, gerçeklik sadece, onun yan anlamlarını değiştirerek geçip giden zamanın bakış açısından ele alındığında görünür. Bu geçiş verili bir şimdii, yani kendini her seferinde yeniden olumlayan bir durağanlığın geri dönüşünü gerçekleştirmez. Kendini zaten geçip gitmiş bir an olarak sunan şey, geçmiştir. Gerçeklik, kendini geride bırakan bir sıçrama tarafından her zaman geride bırakılan bir ileri sıçramadır. Tüm varlıkları, kurulu biçimlerinin ötesine yansıtarak kendi yanı sıra taşır, zaten olmuş ve buna rağmen kendini yeniden gerçekleştirme sürecinde olan bir dönüşüm. Yaşam, kopuş ve fark sayesinde yaratan bir evrim olduğu için, kayıp ve unutulur:

Öyleyse Bergson'un sorusu, neden hiçlik yerine herhangi bir şey var değil, neden başka bir şey yerine bu şey var? sorusudur. Neden sürede böyle bir gerilim var? Neden bir başka hız değil de bu hız? Neden bu oran? Ve neden bir algı şu belli anıyı çağrıştırıyor ya da başka frekansları değil de şu belli frekansları kendinde topluyor? Bu, varlığın fark olduğunu söylemektir, varlığın hareketsiz ya da farksız olmadığını, sahte bir hareketten ibaret bir çelişki olmadığını söylemektir. Varlık tam da şeyin farkıdır, Bergson'un sıkça nüans dediği şey budur (Deleuze 2004b: 25).

Kant bilgi kuramını ikili bir yarılma hareketi üreterek devrimcileştirir. Bir yandan düşünce ve doğrudan verili duyulur olan arasındaki ilişkiyi engeller; diğer yandan, evrenselliği, olumlu tezahürü olmayan bir varlığın boş temsillerinden başka bir şey olmayan geleneksel metafiziğin temellendiği ideaların (Tanrı, ruh ve dünya) bireyselleşmesi olmaksızın, parçalar. Yetiler ve özellikle bilme yetisi, işlevsel ilişkilerle bağlanmış, kendi uygun içeriklerince nitelenmiş fikirlerle iç içe geçen sezgisel dinamikleri destekler. Genel karakterleri biçimlerinin belirlenmemişliğinden kaçmaz; bu karakter, her türlü deneyime, ne olursa olsun daha yakın olan iki koordinatın, mekân ve

zamanın aldığı şekillerin zorunlu etkileri olmaktan ziyade onların sonucudur. Duyulur öğeleri, zamanın anları tarafından izlenen parabol uyarınca her bir mekânsal noktanın bir sonrakine bağlandığı sıralı ilişkiler içinde düzenleyerek, diziler halinde yeniden birleştiren eşleştirme hareketlerini yönetirler. Mekân ve zaman, nesnel sentezlerin kuruluş ilkeleri oldukları için, her bir gerçek tezahürden önce ve sonra gelirler. Duyulur tüm öğeleri içlerinde taşırlar, çünkü bu öğeler yalnızca onların fenomenleri, tüm varoluşun yayılımını yeniden bağlantılandıran *a priori* normal ilişkiler ağının *a posteriori* kısmı uçraklarıdır. Mekân ve zaman, gerçekliğin, anlaşılabilir kalıcılık bakımından tutarlılığını yöneten evrensel biçimlerdir. Onları kendilerini bir araya getiren norma geri döndürerek onlara biçim ve işlev atayan bir dinamik içindeki sonsuz noktalar kompleksini serbest bırakan, yakınlık mantığıdır. Mekân ve zaman, şeylerin üzerinde kalırlar, varlıkların sunuluşunun fenomenal kipliklerini seçen ideal bir oluşumun ilkeleridirler. Bir kavram, varolan bir verili şey, nesnel boyutunu onu hepsini aşan bir yasa tarafından oluşturulmuş öğelerle birleştiren düzenlenmiş kümelenmelerde bulur. Dolayısıyla mekân ve zaman, deneyimi bilgilendiren normalleştirici bir faaliyetin aşkınsal ilkeleridir. Evrenseli harekete geçirecek mevcudiyeti temsil edecek şekilde, bükülüşleri ve dönüşleri ile vazedilen normu olumlayarak, var olanın tamamını doldurmayı başarırlar. Mekân ve zaman, ampirik gerçeklikten kopuk kalmalıdır.² Belli ve genel bir fiziksel denklem içinde, somut karakteri mekân-zamansal ilişkilerdeki eşdizimlilikleri tarafından sağlanan sonsuz sayıda duyulur izlenimi bölümlere ayırırlar. Mekân ve zaman, tekil olarak verili olanla, kendi niteliğini bulamayan içeriksiz boş bir kutu ile karıştırılamaz. Varlığın içini bir uçtan bir uca kazan karma-

2 “Fenomen mekân ve zamanda belirir: Mekân ve zaman bizim için mümkün tüm belirişlerin biçimleri, sezgimizin ya da duyumsamamızın saf biçimleridir. Böyle oldukları için onlar sunuluşlardır [*presentation*]; ama bu kez *a priori* sunuluşlar” (Deleuze 1984: 8).

şık evrimlerin etrafını sararken, bir yandan da onları, kendilerini uygun çeşitlemeler olarak aşan disiplin edici bir gücün uygulanma noktaları olmaya zorlar.

Kantçı evren, mekânın zaman birimlerine göre düzenlendiği, bir denklemin sonsuz dışavurumudur. Nesnelerin mekândaki eşdizimlilikleri, bunların ilişkilerini düzenlemeyen zamansal diyagramların bir işlevidir. İşte bu nedenle komuta eden, ideayı ya da yasanın etkin ifadesini, normun içine dâhil ettiği duyulur gerçeklikten ayıran şey, zamandır. Ama kavramı tekil maddeden sonsuza kadar ayıran yarılma, engeller dayatırken varlığını sürdürmeye devam eder. Bu engeller, nesneye “normal” niteliğini veren kategorik şebekeden geçmeden, evrensel olanı verili bir evrenselin dolaysız kavrayışı içinde temellendirmeye çalışan her varoluş konumuna engel olur. Akıl, tek bir hareketle sonsuza ulaşmayı arzuladığında, kendi belirsizliklerinin içine düşer. Kendine bir ilk ontoloji değerini vermek isteyen her türlü metafiziğin yenilgisi budur. Varolanı yöneten genel norm, tikelin aşarken onu gerisin geri küresel uygulanışına sonsuzca bağlayan kuruluş dinamiğini ele geçirerek kendisini kurar. Yasa, sentetik düzenleme mekanizmalarının genel katmanlaştırılmasından doğan kategorik bir içeriktir. Bu nedenle mekan ve zaman daima ideal etmenlerdir ve gerçek dizilerin aşkınsal kuruluş etkinliği, kavramların, formel süreksizliklerin çoğul olmalarına rağmen tekil dizinleri biçiminde üretimidir. Bundan, yargıların, durmaksızın gelişen bir ideal düzlemin aynası olan bir bilgi etkinliğinin *a priori* faal sezgileri olduğu çıkar.³

Deleuze, bu yazarlara baştan savma bir yorum atfetmek için yaklaşmaz. Onların “hakiki” ruhunu, okura ölü bir değerlendirme biçiminde sunmak üzere, ortaya çıkarmaz.

3 “Temsilde [*representation*] önemli şey *-re* öntakısıdır: Temsil (*representation*, yeniden-sunuş) sunulan şeyin etkin bir şekilde ele alınmasını ima eder; dolayısıyla, duyumsamayı niteleyen edilginlik ve çeşitlilikten ayrı bir etkinliği ve bir birliği ima eder” (Deleuze 1984: 8).

Deleuze'ün okuması, kuramın içinde politik bir konumu olumlayan kuramsal bir projeyle ilişkilidir. Deleuze'ün yolu, kendi yolcululuklarının ihtiyaçlarına göre filozoflarla kesişir, felsefenin içinde yabancı bir eşdizimlilikten ortaya çıkan tuhaf buluşmalarla ilerler. Onun düşünce deneyimi, tabandan zirveye giden dikey bir hat izlemez, yarılmalar sayesinde her bir tezin aynı anda bir kopuş, bir örtüşme ve bir kümelenme olduğu kavramsal bir inşa düzlemini kuşatırken yatay olarak hareket eder.⁴ Bu mübalağaları tarif ederken kuram, kendisini, kavramlarının özdeşliğini bozan çatlakların kışkırttığı şekillenmelere sunmak üzere ruhani hayaletinden ayrılır. Felsefe artık özü açığa çıkaran yıldırım ışığı değil, birbirlerine geçen öğeler arasındaki ilişkilerin tiyatrosunda ikamet eden fark pratiğidir.

Varsayımları Platon tarafından tanımlanan, “olumsuz” ideası ile Hegel tarafından sonucuna ulaştırılan, doğa-öznellik arasındaki diyalektik ikilik tarafından içi oyulmuş totalizasyon şebekesini arkamızda bırakmalıyız. Deleuze, düşünceyi, içerdiği özgürleşme gücünü açığa çıkarmak üzere, farkta üretmeye başlar:

Fark kötülükmüş ve zaten olumsuzmuş gibi, sanki olumlama-yı sadece kefaretle, yani aynı anda hem inkâr edilenin hem de bizzat olumsuzlamanın yükünü üzerine alarak üretebilirmiş gibi düşünülüyor. Özdeşlik ilkesinin yüksekliklerinden yankılanan, hep aynı eski lanet: Kurtarılacak olan, yalnızca temsil edilen değil, sonunda farkı özdeş olana ulaştırmak için tüm olumsuzu koruyan sonsuz temsildir (kavram). *Aufheben*'in tüm anlamları arasında hiçbiri “[yukarı] kaldırmak”tan daha önemli değildir. Gerçekten diyalektik bir daire vardır, ama bu sonsuz daire her yerde sadece bir tek merkeze sahiptir; tüm diğer daireleri, tüm diğer geçici merkezleri kendi içinde tutar. Diyalektiğin nakaratları ya da tekrarları sadece bütünün, tüm biçimlerin ve tüm anların devasa bir bellekte korunmasını ifade eder (Deleuze 2008: 65).

4 Bunun üzerine ayrıca bkz. Fadini (1988) ve Montebello (2008).

Bu yönetime göre, kendisini bütünsel nosyonlar üzerinden gerçekleştirmeyen bir motorun zorunlu viteslerinin yerini sap-tamak için felsefelere değinilir. Felsefe, aşkınlık ve onun hiye-rarşilerinin egemenliğinde bir delik açan bir çeşit matkap gibi hareket etmelidir. Deleuze, farkı kendi sorunsallarının mer-kezi haline getiren kuramları, spekülâtif bilgiyi bir sorgulama pratiğinin çözümü olarak değil çıkış noktası olarak alan tezle-ri ele alır. Deleuze, Hume’la, Kant’la ve Bergson’la bu şekilde, yani düşüncede kışkırttıkları krizler açısından buluşur. Bun-ların, düşüncenin tam da sınırında, keyfi yorumlama işlemleri olduğu söylenmişti ve bu doğrudur da: Hume’un dengesini kurumların sempatiye bağımlılığında bulduğunu, Bergson’un, zamanı duyulmamış yaratımlar gerçekleştiren mutlak bir ki-şisel varlığa yönelen bir yaşam gücü (*un élan*) haline getirerek, değişimi aşkınlığa daha da tabi kıldığını ve Kant’ın genel ide-anın ontolojik üstünlüğünü, onu duyulur olanın tikelliğine doğrudan dâhil etmek için, mekânın ve zamanın içkinliğine doğru büküğünü kasten bir yana bırakırlar. Ama Deleuze bu kavramsallaştırmaları ontolojinin temellerine vurmak için kullanacak ve en güvenli gözüktüğü yerden, yani gerçekliği “doğa” ve “özne” arasındaki yansıtıcı oyunda düzenleyen şe-bekeden girerek bizzat onun alanını işgal edecek kadar bunun farkındaydı. Onlar sadece aşkınlık kuramlarının savunmala-rını kırmaya ve onları tahrip etmeye başlamaya yarayan köp-rübaşlarıydı: “Tam da demin bahsettiğim sahneleme ve kolaj ölçütlerinden yola çıkarak, bir bütün olarak muhafazakâr ka-bul edilen bir felsefenin içinden, gerçekten tekillik olmayan o tekillikleri çekip çıkarmak bana meşru görünüyor. Bergsoncu-luk ve onun yaşam, özgürlük ya da akıl hastalığı imgeleri için yaptığım şey budur” (Deleuze 2004b: 144).

Bir konum alabilmek için, öncelikle düşmanın hatlarını dağıtmalıyız. Bu eylem, göstergeler alanını referans konumu sorunundan kopararak yerine getirilmeliydi. Gösterimi, teza-

hürü ve hatta anlamlamayı bağlayan kapalı üçgenleştirmeyi paradoksun çekiciyle kırarak anlamlamaya müdahale edilebilir, böylece kesintisiz yüklem dizileri, anlamın çoğul çizgilerini kesen noktalar üreten önermelerin çoğalışında tüm bunların saçılması sağlanabilir. İlkinin yapmak, *Proust ve Göstergeler*'in (Deleuze 2000) göreviydi; ikincisi ise *The Logic of Sense* (Deleuze 2004a) [*Anlamın Mantığı*] tarafından yerine getirilir. Ama bu hâlâ yeterli değildir. Aşkınlığın çözülüp dağıtılması; ancak merkezi yapının çözülüp dağıtılmasına aynı anda yeni bir kavram cephaneliğini olumlamaya muktedir aygıtların kavramsal totalizasyonları eşlik ederse, felsefi alanı gerçekten altüst edebilir: Artık kökenler ve amaçlar gibi çiftanlamlı ve kutuplu bir tasarlamının kapalı devresindeki değerli aşkın idealar değil, ayrılmanın ve bağlanmanın temas bölgeleri, bağlayıcıları, baskı noktaları; çatışmalı bir alanda öğelerin çoğulluklarının bölündüğü, ayırma ve gruplamanın pratik uygulamaları, yarıma tarafından gerçekleştirilen seri örgütlenmenin yatay düzlemi söz konusudur. Deleuze bu görevi, *hınç* tarafından tahakküm altına alınmış düşünceden bir kaçış arayışının öncesinde ve onun yanı sıra başarmıştır.

Deleuze, Nietzsche'nin düşüncesinin olumlayıcı pratiğini dinleyebileceği bir konum alarak başlar. Nietzsche'yi tekil öğeleri birbirleriyle ilişkilendiren çatışmalı temasların olumluluğuna oturarak ona duyulur olanın yoğunluğunu verir: Deleuze'ün ikinci kitabı *Nietzsche ve Felsefe*'nin (Deleuze 2002) teması budur.⁵ Söz konusu bileşenlerin niteliği, daha önceden verili özsel bir doğayla ilişki uyarınca, olumsuzluk üzerinden tanımlanmaz. Bunlar, asimetrik ilişkilerin terse çevrilmelerinde, karşılaşmalarının etkilerinde çözülür ve yeniden birleştirilir. Bu nitelik, değerlendirme yoluyla, yani kuvvetleri, çoğul ve tekil kümelenmeler içinde gruplanmış diğer kuvvetlerden ayırarak onları kendi aralarında yeniden gruplayan bir bölünme

5 Burada Zourabichvili'ye gönderme yapıyorum (1994).

çizgisi sayesinde keşfedilir. Karmaşık ve eklemellenmiş bedenleri kaynaştıran şey, Nietzsche'nin "istenç" diyeceği şeydir. Bu nedenle, kısmi dilimlerin içeriği, pürtüklü bir çatışma alanındaki yönelim ve konum tarafından tanımlanır.

Bu bölünmeler, oluşumları, her özdeşlikçi oluşum çabasına zarar veren çatışmalı oyunlara tabi tutarak, çaprazlamasına keser. Şok darbeleri, nihai kombinasyonu hiç üretmeden sürekli aynı kipsellik içine düşen zar atımına benzer şekilde, yorulmaksızın tekrarlanır. Kümelerin ayrıştırılması, bir grubun nesnelerini bir başka grupta birleştirmek için ortadan kaldıran bölünmenin kesintiye uğramasını engeller. Şeyler, onları sonsuz yarıma dizilerine dağıtan bir savaşa, çatışmalı ayrışma ve diferansiyel oluşum hareketleri tarafından olumlandıkları zahmetli bir dünyaya girer. Onlar kendi savaş taktikleri tarafından açılmış olan alanı boydan boya kat eden kuvvetlerdir, duyulur bedenlerdir. Hakiki bir çöl olan bu alan zamanı bilmez, çünkü o, etkilerin sonsuz çoğulluğunun ebedi dönüşüdür, kendini dönüştüren ve yarılmaların yaratmış olduğu figürlere göre oluşan dilimlenmiş bir yüzeydir.

"Düşünmek" artık özcü bir bakışla, varoluşu kendi ilkelerine göre yargılarken onu küçümseyen düşünümle ilgili değildir; o eylemdir, stratejik pratiktir, kavramsal bedenlerin kuruluş politikasıdır. Bu ilişkisel etkinleştirme, hiçbir şeye gönderme yapmadığı sürece olumlayıcıdır. Kuvvetlerin dinamiği, onların içeriğini ve anlamlandırmasını ortaya koyar. Onların hareketlerini üreten politik görevleri ifade eder. Bunların oluşu, karşıdarbelerinin neden olduğu değişikliklerden başka bir referansa sahip olmadığı sürece zorunludur. Nietzsche'nin bahsettiği zorunluluk, politik bir kartografi ortaya çıkaran stratejik bir satranç tahtasının her zaman konumlandırılmış tanınmasıdır. Düşünce topolojik bir sanattır, bedenlerin birbirine çarptığı ve dünyayı ayrı alanlara böldüğü yerlerin coğrafi gösterimidir.⁶

6 Bkz. Agostini (2003).

Bir kuvvet asla evrensel hale gelemez. O, tekil öğelerin belirlenmiş karşılaşmaları tarafından meydana getirilen çoğul bir durumun ürünüdür.⁷ Bir beden, diğer kuvvetlerin çoktan yerlerini almış oldukları bir manevralar sahasıyla ilişkiler içinde konumlanmıştır. Bir beden bileşikse, bu bileşim, alanda bulunan komplekslerin parçaları olan öğelerin ele geçirilmesiyle oluşur. Eğer bir toplam parçalara ayrılıyorsa, bu, kendi toplanma sürecine onu katabilen bir aygıt tarafından yutulduğu içindir.

Bedenleri, egemen olan ve egemen olunan olarak ayıran şey, bu stratejik satranç tahtasıdır. Egemen olan kuvvetler, bedenlerine bileşimler ekleyerek oluşlarını başarmış olanlardır. Bu nedenle etkin toplanmalardır. Egemen olunan kuvvetler ise bir parçalanma sürecine, etkinleşmenin ikinci biçimine maruz kalır ve egemen olan kuvvetlere boyun eğerler. Bu fark, kuvvetleri niteliksel olarak ayırır ve onları farklı doğalar olarak ayırt eden denklemin izini sürer; yani onların etkinleşme potansiyelini tanımlayan diferansiyel ilişkiyi. Bundan, kuvvetlerin niteliğinin bir *nicelik* meselesi olduğu sonucu çıkmaz: Bedenler ne kadar çok bağlanma noktası yaratırlarsa, oluşum güçleri o kadar artar ve kuvvetler o kadar olumlayıcı hale gelir. "Güç istenci" kavramı, bedenlerin tekil kümelenmelerini gerçekleştiren asimetrik ilişkilerin soybilimini çaprazlamasına kesen bir egemenlik vazeden pratik eylemi ifade eder.

Kuvvet-egemenlik: Bunlar yeni bir düşünce imgesinin ilk kategorileridir. Düşünce imgesini, kişisel olmayan bireyleşmelerden ya da birey-öncesi tekilliklerden oluşan asla-bitmemiş bir dünya olarak onu uygunsuz bir biçimde yerinden çıkarırlar.⁸ Hal böyleyken onu, başka bir kuramsal işlem olmaksızın çatışmaların yaşamsallığının patlak verdiği bu pratik boyuta geri yönlendirmek mümkün olmayacaktır. Bu müdahale, va-

7 Bkz. Hayden (1998).

8 Burada özellikle Sibertin-Blanc'a gönderme yapıyorum (2006: 717-93).

rolanın aşkın bir özün koşullanmamış üstünlüğüyle çerçeve-
lenmesini engellemelidir. “Olumsuz”un figürleri, varlıkları her
zaman onların ötesinde, tek bir yoğunlaşma noktasında donup
kalmış olan varlıktan uzaklaştırırken, aynı anda onları nihai
ilkeye olan yakınlıklarıyla orantılı olarak alt gruplara böler.
Olumsuzun ortadan kaldırılması, mümkün tüm ontolojilerin
kesin olarak yasaklanmasından geçmelidir. Hiçbir ontolojik
değere sahip olmayan kavramlar inşa etmeliyiz ve hiçbir birli-
ğe indirgenemez olan bu dünyada duyulur bedenler arasındaki
karşılaşmalarının politik etkileri üzerine çalışarak başka bir
anlamda kuramsal olarak eylemeye başlamalıyız. Bunu yap-
mak, kuramı aynı eyleme, yani tüm varlıklara Bir ve Aynı olanı
dayatan analogik yargıyı mekanik bir şekilde tekrarlamaya zor-
layarak, evrensel olanın ve (ayrıca onun olumsuz imgesi) tekil
olanın, kuramın tüm uzamını ele geçirmesine imkân veren
karşılıklı çağırışimler çizgisinden vazgeçmek anlamına gelir.
Nesneleri, çiftanlamlı genel bir ilişkinin basit varyantları hali-
ne getiren ve dikey hareket eden kısır döngüyü, onları dışsallı-
ğı olmayan, sadece tekil varyasyonlara izin veren *içkinliğin* aş-
kınsal koşulu olan bir düzlemde eşitleyerek kesintiye uğratırız.
Spinoza’nın “töz” kavramı ve kudret kuramı, farka, tüm kurucu
ontolojilere saldırma kuvveti verir (Deleuze 1992). Sadece tek
bir düzlem, aşkın içeriklerin en üst düzeyliliği ve ideal tutarlılı-
ğının formel varyasyonlara indirgendiği eşitlikçi boyut vardır.
Görünürde, her bir varlık bir öz iddiasında bulunur. Varoluşun
tüm düzeylerini kuran üst düzeyli varlıkların çoğulluğunu ka-
bul etmeliyiz. Peki ama bu varlıklar arasında ontolojik kuru-
luşun farkını nasıl keşfedebiliriz? Bu “minör” özlerin varlığı,
varlığın mutlak doğasına nasıl temas etmeyebilir? Burada, tüm
haklarını talep edecek olan bu tözlerin bir çoğalışı söz konusu
olacaktır. İlk özün aşkın kuruluşunu paylaşmaya razı olmak
zorunda kalacaklar. Peki ama aynı doğanın öğeleri nasıl farklı-
laşır? Varlıklar ve varoluş arasındaki ilişki ve bunu takip eden

“genus proximo et differentia specifica” [yakın cins ve türsel fark] ayrımı, kendi mantıksal olanaklılıklarında ortadan kaldırılır. Sadece tözün tüm öğeleri eşitleyeceği sonsuz içkinlik vardır. Aşkın bir kerte vazeden bir yüceltme hareketi, kendi önvarsayımlarından yoksun bırakılır. Aşkınlık yoksa, özlere metafizik bedenlerini veren ruhani doğayı ele geçirmek mümkün değildir. Töz sadece tek bir maddi bloktur (Deleuze 1992).

Öte yandan, bir şeyin kendisini ilk öz olarak önerirken totalize olması imkânsız olduğuna göre, töz de hiçbir zaman, kendisini şeylerin arkasındaki yaratıcı kişilik ya da ilk neden olarak olumlayarak, geriye dönük biçimde totalize edilemez. Spinoza'nın Descartes'a karşı ileri sürdüğü temel iddia budur. Töz, totalize edilemez olan tekilliklerden başka bir şey olmadığı için, tekil tezahürlerinde var olur. Hiçbir evrensel kendilik bulunmadığına göre, töz kendi kontrollü sonsuz modülasyon dizileri içinde değişiklik gösterir. Kuramsal olarak sadece ikisini, yani düşünce ve uzamı bilsek bile sıfatlar, sonsuzdur ve tözü, var olan tekilliklerin maddi ve eşitlikçi düzeyinde yeniden dolaşıma sokarak işler. Sıfatlar, tözün sonsuz çoğullaşma kipliklerini kapsar. Tözü içsel çoğulluklarını belirlemeyen tekil oluşumlar içinde öğütmeye devam eder. Hiçbir şey temasların ve ayrışmaların bu kolektif dağılımını kesintiye uğratmaz. Bu, varlıklar için aşılamaz sınırı ortaya koyar. Tözü, tekil ve çoğul kiplerin kümelenmesi yapan ve onlara bir öz, yani tözünkünden farklı bir oluşum nedeni atfeden kuramsal motivasyon budur. Tözün bir oluş ufku olarak patlayışı, bu fark tarafından açılan fay hattıyla gerçekleşir.

Şimdi bir adım geri gitmeliyiz: Asla özdeş bir özün yüzle-ri gibi kendilerini göremeyen kipler birbirlerine dış hatlarıyla, duyulur kabuklarıyla temas ederler. Birbirleriyle karşılaşır ve tıpkı dev bir üretim makinesinin parçaları gibi kendi üyelerini birbirine bağlayarak, ilişkisel konfigürasyonlar oluştururlar. Töz, kendi üretim gücünde yaşayan, parçalara ayrılmış bir

fabrikadır ve *üretim* tözün oluşunun özgül biçimini ifade eden kavramdır.

Kuvvet-egemenlik ve içkinlik-üretim: Aşkınlığın ve Bir düşüncesini yapıbozuma uğratan bu uzun dolambacın sonunda Deleuze tarafından keşfedilen yeni şebeke budur. Şimdi, olumlu düşünmeye yeniden başlamak mümkündür. İhtiyaç ve öznel yansıtma arasındaki basit özdeşleştirmede “krizi kışkırtmaya” yarayan “eleştirel” bir kuram kurmak ve devrimci bir dönüşüm kuramı ortaya çıkarmak için tanıma çemberinden kopmak mümkündür.

Bu uğrakta Deleuze, düşmana hiçbir şey bırakmayan kavramsal aletleri alır. Marx’a geri döner. Ama başka bir Marx’a, çatışma kuvvetlerinin, toplumsal güç ilişkilerinin, egemenlik sistemlerini dayatan stratejilerin ve savaş taktiklerinin ve onlara karşı çıkan grupların Marx’ına. Toplumsal bedenin düzene uyumunu parçalayan ve onu yorulmak bilmeden dönüştüren kanlı mücadelelerin Marx’ıdır bu. Devrimi, kuramının pratiği ve içeriği haline getiren ve aynı göstergelerin tüm deneyimlerine, tüm düzeylerde ve her yerde yakın olan devrimci bir Marx.⁹ “Marx” çoğul bir addır, bir ittifakın mührüdür: İnsanın yanında dövüşen, hedefler ve planlarla saldıran, aynı siperlerde yaşayan yoldaştır.

Geleneksel Marksizm Marx’ı doğal yerinden, yani politikadan, iktidara ve onun fiili biçimine karşı mücadeleden çekip aldı. Bu tuhaf bir tersine çevirmeydi: Onu, kuramsal projesinin anlamını, yani kuramda ve toplumda devrimci bir politik pratik içinde olmayı yalnızca onun açıklayabileceği yerden, böyle bir kısırlaştırmanın bir alternatife giden yolu açacağını umarak, çekip çıkardılar. Hayır, Marx diyalektiği, Hegel’in başaramadığı olası tamamlanışına götürerek gerçekleştiren kuramcı değildir.¹⁰ Bu

9 Bu hususta Deleuze, Althusser’le aynı kuramsal hareketi yapar. Bkz. Althusser (1969); Althusser ve Balibar (1970: 182-94).

10 Gianfranco La Grassa, diyalektik olmayan eleştirel bir Marx okumasına büyük bir katkı yapmıştır (Kautsky’nin ve Bernstein’in belirlenimci

öznenin diyalektik gelişimini açıklayacağı varsayımıyla, doğayı bir öznenin üzerine bindirecek en verimli kategorileri tanıtan o değildir. Muzaffer güçlerin belirlenmiş bir aygıtı (üretim tarzı) tarafından vazedilen koşullar, yani kapitalizm altında, kararlı Marksist analiz bir saldırıdır, bir alternatif yönünde toplumsal alana bir politik yatırımdır. Marx'm yanında mücadele etmek için, hem kavramsal hem de toplumsal pratik anlamında başka bir rejime gidecek bir kaçış yolu açmak üzere, üretimi, egemenliği ve güç çatışmasında toplumsal alanın içkinliğini eksene koyan başka bir kavramsal strateji izlenmelidir. Mesele artık kapitalizmi "eleştirmek" ya da onun geri kalmışlığını, çelişkilerini veya mantıksızlığını vurgulamak meselesi değildir. Bunlar, bizzat özdeşlikçi öznenin, bu durumda sermayenin, bütün bir tarih boyunca yayılması üzerinden eşitlikçi kapitalist mübadele ideolojisini yeniden ürettikleri için kısır pozisyonlardır. Bu özne kendi ihtiyaçlarının tatmin edilmesinde tanınabilir: Doğanın zirvesi ve çiçek açmasıdır, özetle var olan bütünlüğün özüdür (Smith ve diğer klasik economicilerin *homo oeconomicus*'u). Buna yönelik mümkün tek eleştiri Marx tarafından zaten yapılmıştır. Sermaye, bir üretim tarzı oluşturan bir kuvvetler bileşimidir. Tamama erdirilecek bileşenlerin doğası tarafından harekete geçirilen nötr bir hareket değildir. Çoklu biçimleri ve tabakalarıyla zorla çalıştırılan emeğin üzerine, sermayenin iktidarının işareti kazanmıştır: Emek, "emek gücü" haline gelmiştir.¹¹ Kapitalist egemenliğin ağırlığı altında hareket etmek, konuşmak ve düşünmekle sınırlanmıştır. Kapitalizm, amacı artı değer üretimi olan bir ilişkiler sisteminin muazzam ayrıştırma ve yeniden bağlantılandırma kuvvetidir. Kapitalizm, feodalizmdeki gibi, feodal

ve idealist damarını izleyerek, ama aynı zamanda Luxemburg, Korsch ve Lukacs'ın hiper-öznel ve çok daha idealist diyalektiğine benzer şekilde). Bkz. La Grassa, Turchetto ve Soldani (1979); La Grassa (1989, 2002); La Grassa ve Preve (1996).

11 Kanımca, bu konuda Marksist kuram içinde yapılan en önemli katkı, Raniero Panzieri'ye (1973, 1977) aittir.

lordun zenginliği kendi üstünlüğünün göstergesi yapmasına izin verecek şekilde çalışmaz. Feodal dönemin fikirleri, küçük mü-kemmelleşme dereceleriyle ilerleyen bir doğa versiyonuyla iliş-kili değildir. Bu, kapitalizmin doğasıdır, feodal kodu söküp atan ve onu, sömürü için duyulan benzersiz ihtiyacın kapsayıcı hare-ketini ortaya çıkaran bireysel öznelerin dünyasına yansıtan kod çözümü. Emegın kapitalizme boyun eğmesi; yönetme, seçme ve kontrol aygıtlarının iktidarıyla dolup taşan kapalı bir toplumsal bedenin içinde ifade edilir. Bu aygıtlar, öznelerini, onların işlev-lerini *birleşimle* oluşturulmuş birikim döngüsüne indirgeyerek disipline eder: “Kapitalizmin ve onun parçalanmasının, sadece kodu çözülmüş akışlar ile değil, akışların genel bir kod çözümüyle, yeni devasa yersizyurtsuzlaşmayla, yersizyurtsuzlaşmış akış-ların birleşimiyle tanımlanmasının nedeni budur. Kapitalizmin evrenselliğini temin eden şey, bu birleşimin tekil doğasıdır” (De-leuze ve Guattari 2000: 224). Kapitalizm, feodalizmin kalbinde-ki içsel bir zorunluluktan gelişmez. İttifaklardan, savaşlardan ve kendisini bir güç olarak düzenlemek ve bir üretim tarzı olarak olumlamak için geliştirdiği taktik pozisyonlardan oluşan bir soybilimi vardır.

Deleuze, aynı kuramsal cephede yer alarak ve kendisini Marx'ın *başka* bir toplumsal üretim mekanizması, artı değer için değil *ortak olan* için çalışan bir mekanizma kurabilecek devrimci mücadeleleriyle birleştirerek, *tam burada* Marx'a geri döner. Her tarihsel oluşumun mücadele sonucunda çıkan bir eğilim olduğu-nu ilk duyuran, Marksist devrimdir. Her tarihsel oluşum, çoklu bileşenler biçiminde tabakalandırılmış örgütlü bir karmaşanın yatırımıdır ve düşman kuvvetlere hâkim olmak, onları bir üre-tim mekanizmasının maddesine ve dişlilerine indirgemektir. Orada değişikliklere, diğer bir deyişle, dönüşümlere neden olur.¹² Devrimci dönüşümler bakımından tarihin yolu açan kavram

12 Etienne Balibar bunun üzerine, Deleuze'ün çok iyi bildiği, çok önemli bir makale kaleme aldı (bkz. Balibar 1970: 199-308).

“üretim”dir. Bu dönüşümlerin farklı kiplikleri ve yönleri vardır ve Deleuze onları haritalandırmaya çabalar. Sermaye, feodal rejimi başka bir üretim sistemi kurarak devrimcileştirir. Feodalizm, *Urstaat*'m (kökensel devlet) egemenliğini devirir, tıpkı üretimin barbar bağlantılarını, parçalarını tamamen farklı bir boyun eğdirme aygıtına dolayarak zapt ettiği gibi. Her yerde çatışma vardır, çünkü her yerde üretim vardır. Bağlantıların, örtüşmelerin ve bağlantı kopuşlarının ortaya çıkışı, yani “üretim,” bu tarih kabulünün tamamlanması imkânını sunan kategoridir.

Tarih antagonist üretimlerin savaş alanıdır, çünkü her şey üretimdir:

üretim doğrudan doğruya tüketim ve bir kaydetme sürecidir; kaydetme süreci ve tüketim, üretimi dolaysız bir şekilde belirlemekte ama onu üretimin bünyesinde belirlemektedir. O halde her şey üretimdir: üretimlerin üretimi... Kaydetme süreçleri anında tüketildiği, harcandığı ve tüketimler derhal yeniden üretildiği için her şey üretimdir. Sürecin ilk anlamı şöyledir: kaydetmeyi ve tüketimi bizzat üretime dâhil etmek ve böylece bir ve aynı sürecin üretimleri haline getirmek (Deleuze ve Guattari 2000: 4).

Tarihin bedeni, üretim tabakalarının üst üste konduğu bir kümelenmedir.¹³ Egemenlik ve kaçış arasında bölünmüş soybilmeler tarafından izleri takip edilen, bu eklemlenmiş üretim, onun sentezleri ve dönüşüm etkileridir. Üretim tarzları, yenilmiş kuvvetleri onları gerçekleştiren motorlara bağlayarak işler. Bu yenilmiş kuvvetler, üretim tarzının kendini beslemesini ve kendi aygıtlarını yeniden üretmesini sağlayan maddelerdir.

“Varlık” sözcüğünün artık herhangi bir anlamı yoktur.¹⁴ Her yere dağılmış gürültülü motorların hareketli parçalarını

13 Bkz. Balibar (1970: 199-308).

14 Bu nedenle Deleuzecü bir ontolojinin var olduğuna inanmıyorum (ve bu yüzden Deleuze'ün kuramının ontolojik yorumları, Deleuze'ün yaklaşımının yanında veya karşısında olsa da, yanıltıcıdır). Deleuze hakkında bu tipik hatayı yapan bir çalışma için bkz. Bergen (2001).

kasvetli imgelere, anlamlamanın fantazmalarına indirgeyen analogik referansı anıştırır. Kuvvet – içkinlik – egemenlik – üretim; diyalektik tarafından inşa edilmiş kafesleri parçalayan kavramsal makineler, bu kavramlar sayesinde oluşturulur.

Savaş konjonktürlerine bağlı bu stratejik plana benzeyen tek mantık, boyun eğdirerek değiştirme mantığıdır ya da hat-ta kısmi kolektif varlıkların diğer kısmi kümelenmeler yoluyla yönetilmesini olumlayan politik girişimdir. Aynı şey *Urstaat* için de geçerlidir. Deleuzecü hiçbir kavram bu kadar az anlaşılmamıştır. *Urstaat* tarih boyunca düzenli olarak temsil edilen ideal bir devlet modeli değildir. *Urstaat* belli güç gruplarının eşleştirilmesinin aygıtıdır. Bu güçler, belirli bir toplumsal oluşumu meydana getiriyorsa ve bu toplumsal oluşum bir *Urstaat* oluşumuyla politik bakımdan uyumluysa, emek sürecinde onun üstünlüğünü kurmaya yarayacak, piyasa da dâhil, maddi üretim ve mübadele sistemlerinden oluşan bir birliği zorunlu kılar. *Urstaat* nosyonu, devleti insanın toplumsal doğasına dair mitlerden (yani ideolojiden) ve toplumsal pratiklerin kendilerini hukuki bir aygıt içinde düzenlemeye yönelik doğal eğilimlerinden çekip almaya imkân verir. Devlet aynı zamanda, bir toprağı fetheden ve onun üzerine kendi işaretlerini kazıma hakkını kendilerinde bulan sürüler tarafından bir toplumsal bedenin kuruluşu ile üretilmiş bir etkidir.

Devlet bir kez diğerleri gibi bir üretim konusu haline getirildiğinde, çeşitli rejimlerin hukuki süreçlerinin –Deleuze’ü son derece büyüleyen içtihat– değişimlerinin izini yeniden sürebiliriz. Bu uğrakta kapitalizm altında kurulan devlet oluşumu, kutsal cazibesini kaybeder. Devletin biçimlerinin konjonktüre bağlı diferansiyel özgünlüğü, bize kapitalist devlet aygıtlarına ait içeriği keşfetme olanağı sunar. Artık devlet, feodalizmdeki gibi kendi başına toplumun tüm üyelerini yönlendiren pusula ibresi değildir. Kapitalizm kod çözümü yoluyla çalışır. Sömürünün belli aşamalarından artı değer elde etmeye devam et-

mek için nesnelerini sürekli yeniden işlemelidir. Kapitalizmin merkezinde devlet yoktur, çünkü kapitalizm kendi kendisinin merkezidir. Durmak bilmeyen bir hareket içinde karşılaştığı her şeyi kendine katarak, doğasını değiştirerek, karşılaştığı şeyi ve hatta temel eğiliminin karşısında olsa bile kendini de modelleyerek şizofrenleştirir. Kapitalizm toplumun bütün bedenini işgal ederken kendini katmanlaştırmalıdır. Arkasında bıraktığı kuramın embriyon halindeki kısımlarında da görüldüğü üzere, Marx bunu o kadar iyi anlamıştı ki, kapitalist devleti, kendisini tabi kılınmış bir öge olarak muhafaza eden çok daha soyut kategorilerden somut olarak gerçekleştirilen somut bir kategori olarak ortaya koyabilmişti (Marx 1970).¹⁵ Devlet, sermayenin “yaratıcı” evrimlerinin itkisi altında diferansiyel ve katmanlaşmış bir tarzda oluşur. Kapitalist norm, devletin dünyasını doğrudan yönetir ve onu anonim ve belleksiz noematik çekirdeklere benzer yönelimsel gerilimlerinden fıskıran üretici akışlar, dilimlenmiş katmanlar içinde düşünür.

Böylece minör akışların, boyun eğdirilmişler tarafından izlenen ama kurtulmayı sağlayamayan şizofrenik çizgilerin gerçek değerini takdir edebiliriz. Şizofrenik çizgiler, kapitalist kod çözümünü ve onun yasasını reddederler ve bu reddedişin içinde, ikincil sorunlardan bağımsız olarak, sınır ihlallerini değil, alternatif bir toplumsal bedenin dilimlerini, tamamıyla başka bir “socius” bulurlar.

Deleuze’ün belirttiği gibi, her şeyi boyun eğdirerek kendine katan sermayenin bedeninde asla iki sınıf yoktur, sadece kapitalist aksiyomatığın yeniden üretiminin tek bir fabrikası vardır. Tersine çevrilmiş sermayenin sonucu olarak ortaya çıkan yeni eksiksiz beden, ne bir gelişmedir ne de kapitalizmin (özellikle “üretici güçler”in “devlet tarafından” “toplumsallaştırılma”sı denilen) karşıtıdır; o, birikimin içsel mantığının nihai sonucudur. Toplumsallaşma benzersiz bir molar yapının iki karşıt

15 Bunun üzerine bkz. Bidet (1985).

kutbunun ya da sınıfının kurgusal karşıtlığından doğdu. Toplumsallaşma devam ettikçe, sadece “kolektif” devlet biçiminde terse çevrilmiş olarak, totaliter makineyi yeniden üretti. Oysa “farklı” bir *socius*, “kendilerini bu aksiyomatikten kurtardığı gibi despotik gösterenden de kurtaran, bu duvarı ve bu duvarın duvarını kırıp geçen ve organsız eksiksiz bedende akmaya başlayan” kuvvetlerden oluşur (Deleuze ve Guattari 2000: 255). Bu kuvvetler, despotluğa doğru ilerlemeye çalışmayan ama “minör” bir boyutu sürekli koruyarak, yani çatışmaları sonlandırma çabası içinde kendilerini asla totalleştirmeden özgürleşme üreten makinelerdir.

Kapitalist kod çözücü akışlar her yerde üretilir. Kendilerini tekrar tekrar, bir beden içinde, yani artı değerın bedeni içinde yuttukları öznelere yönelmek için, kaynak depolarlar. Kuvvet, örgütlenme ve verimliliği birleştiren bu hareket, aynı zamanda tepkiler de üretir. Gitgide açık hale gelen bir çarpışma mantığı; sermayenin yönetilen konjonktür üzerindeki egemenliğine karşı mücadele eden diğer bütün deneyimlere müttefiki olarak yaklaşan tekil özgürleşme makinelerinin akışlarının içinde oluştuğu cephelere kendisini dayatır. Bunların başka bedenler inşa etmeyi başarıp başaramayacakları söylenmez, ama tahakkümün baskısı altında, tamamen farklı bir yön, mimari ve işleve sahip makineleri oluşturan çalışma süreçleri işlemeye başlar. Akışları despotik bir aksiyomatik içine kapatan molar beden, kapitalist dişlilere onların oluşumundan halihazırda farklı olan bir toplumsal eğilimin silahlarıyla saldıran moleküler eylemlerle karşı karşıya kalır. Özgürleşme makinelerini aksiyomatikleştirme makinelerinden ayırabilecek tek kuramsal (ve kesinlikle politik) kriter budur. Bu yıkım eylemi her düzeyde meydana gelir. Tıpkı göstergelerde olduğu gibi işleyişte de bir çarpışma vardır. Birbirlerine benzemezler, hatta aynı kiplikleri ya da hareketleri bile paylaşmazlar. Ama hepsi belirleyicidir. Tıpkı sermayenin, kendi şiddetini dayatarak toplum-

sal beden bütünü üzerinde yayılması gibi, çeşitli çatışmalar da sermayeyi boydan boya kat eder. Ayrıca, göstergeler de bir savaş alanıdır, kendi rejimlerini olumlama mücadelesi içinde birbirleriyle karşı karşıya gelen bir kuvvetler meselesidir. Göstergelerin bedenini *üreten* karşılaşmalar, aynı zamanda çatışmaların kartografyası üzerine çizilir. O gerçek bir bedendir, birbirine dokunan, bağlanan ve birbirinden kopan ve mücadele eden anlamlama öğeleri arasındaki ilişkilerin meydana getirdiği maddedir. Göstergeler duyarlıdır ve fiziksel bedenin duyarlı işlevlerine yakınlıklarının nedeni, bu duyarlılıkta yatar. Şizo, göstergeler düzeyinde gelişen bir mücadele tarafından parçalara ayrılmış bir kümelenme olduğu için, şizofren tarafından yürütülen mücadele, tıpkı fabrikadaki mücadele kadar merkezidir. Bu mücadele, göstergeleri üretim ve çatışmanın içkin düzlemine sokmak için, kapitalizmin analizini üretim göstergesi altında şizofreni analizine yeniden eklemeyi içerir. Sermayenin müttefiki olan kod çözücü kuvvetler, bu katmanda da bulunur. Anne ve Baba adını alırlar ve içinde oluştukları fabrika, ailedir. Sermayenin aksiyomatığının maddiliği kadar maddi olan bu figürler, psikanalistin muayenehanesinde etkindir. Burada, despotik anlamlamaya indirgenemez olan gösteren öğelerin serbest bırakılması ile kışkırtılan kopuşlar ele alınır, keşfedilir ve yeniden boyunduruk altına alınır. Ama mücadele bitmez. Şizo yeni bir göstergeler rejimi yaratmaya devam eder; onu sermayenin totalleştirici aksiyomatığından uzaklaştırmak için, anlamın üretildiği fabrikaya döner. Şizo kendi içinde, tam da kendi bedeninde, bir ileri cephe, indirgenemez bir üretim zincirine komuta eden gösteren kuvvetlerinin sahasıdır.

Socius'un katmanlarını yırtıp parçalayan çatışmalar arasındaki ilişkiler, her birine denk gelen savaş alanının evrimine boyun eğdirilir. Bu ilişkiler, ittifaklar ve birleşmeler için nedenler inşa edebilirler. Hatta bazen birbirlerine paralel işlerler. Ama yine de farklı kalırlar. Onların totalizasyonunu engelle-

yen tam da bu ayrımdır. Stratejik bir zekâ ile yönlendirilirse, bu ayrım ya bir güvence ya da mükemmel bir silah haline gelir: Düşmanın emirlerini engelleyebilir, ki bu her zaman var olan bir risktir. Onun totalleştirici (molar) yapılarını parçalamaya devam ederek, savunma hattına saldırır. Ayrıştırma eylemi, tekilleşme süreçleri yoluyla bu yapıları boydan boya kat eder. Despotik makine, yeni çatışma uzamları açmaya ve totaliter üst üste bindirmeleri durmaksızın yapıbozumuna uğratmaya çalışan özgürleşme dişlilerinden yapılmış bir yarılma fabrikasının mutlak demokrasisini pratiğe döken toplumsal bir bedenin üretilmesiyle devrilmişti.¹⁶

Düşünce aynı zamanda dilde, imgelerde ve seslerde titremler yaratan istikrarsız dengelere ya da bilinçdışının biçimsel kümelenmelerine geri döndürülür. Yarılmalarla ortadan kaldırılır ve bu saydıklarımız gibi tersine çevrilir. Düşüncenin hiçbir üstünlüğü yoktur. Düşünce ve saçmalık aynı şeydir, çünkü idealar kısmi katmanlar tarafından üretilen kısmi öğelerdir, bölünmüş bir toplumsal bedenin, tüm katmanlar üzerinde işlemekte olan çatışmalarla çaprazlamasına kesilmiş bir bedenin parçalarıdır. Kuram, mücadelelerin tekil çoğalışındaki tekil bir andır.¹⁷ Kendisini *bir* çarpışma cephesi olarak keşfetmeli ve ayrıcalıklarından vazgeçmelidir. O artık eğitimliler, yöneticiler, kolektif veya organik entelektüeller üzerinde, onların üzerlerine aklın işaretlerini kazıyarak parlayan ışık değildir. Düşünce, bir savaş makinesidir, kavrama müdahale eden bir çarpışma aygıtıdır.

Yarılmaları yaratan ve kendisini sermayenin paranoyak disiplininin kurtarmak için üretilen bir kuram, Marx'ın canlanışında bulunur. Bu kuram, aynı siperlerdedir. Böylece oğlun onurunu kardeşlerine bahşeden babanın adını kutsayan pey-

16 Vaccaro (1990) bunun üzerinde çalışmıştır.

17 Bu fikri Deleuze'un Spinoza üzerine derslerinin İtalyanca çevirisine yazdığım girişte geliştiriyorum (Pardi 2007).

gamber olmaktan, egemen ilkenin, yani üretici güçlerin diyalektikliğinin ayrıcalıklı bir sesi ve bunun asil biliminin yöneticisi olmaktan çıkar. Marx bakir bedendir. Bir alet çantası ve devrimci bir harekettir. Marx kuramda kaçış rotaları kazar ve sokaklarda diğer yoldaşlarla birlikte savaşı. Ne kadar çok insan (aklımıza “pek insanca olan” bazı İtalyan kuramcılar geliyor, örneğin Della Volpe¹⁸ ya da Luporini¹⁹ gibi) fetişizmin yalnızca Marx'ta düşüncenin işleviyle ve dolayısıyla Marx'ın bir araya topladığı kuram içindeki savaş makinesiyle ilişkili olarak anlaşılabilirliğini unutarak, “fetişizm” sorunu üzerine, hatta ideoloji sorunu üzerine çok uzun süre kafa yordu. Fetiş, sermaye için ve sermayeyle mücadele eden despotik bir aksiyom tarafından tasarlanmış göstergelerin askeri fethidir. Dahası, fetiş analizinin, fetişin yerine başka bir totaliter hakikat geçirmekle hiç ilgisi yoktur. O, kuramı alternatif üretim akışları içinde yeniden canlandıran kaçıştır, genel bir tahakküme karşı geçekleştirilen, anlamlama üretiminin katmanlarının her yerinde çatışmalar ortaya çıkarmak için kuramı özgürleştiren saldıdır. Marksist fetişizm kuramı, tüm göstergeler üzerinde tek bir yasayı olumlayan totaliter bir soyutlamanın bileşiminin çözülüp dağıtılması olduğu ölçüde, analizdir. Ya da daha ziyade, *en kusursuz* despotik göstergeye, yani paraya vuran bir kuvvettir.²⁰ Marx, fetişe saldırdığında zaten başka bir yere geçmişti. Marksist kuram, çoklu bir ittifaklar bedeni, iktidara ve onun boyun eğdirme makinelerine karşı tekil savaş taktiklerinin bir isyanı haline gelmiştir. Marx özdeşliğini kaybeder ve binlerce büyüme içinde, özgürleşmenin çoğul makinelerinin çoğalışı içinde açılmaya başlar. Artık Marx'la, özgürlüğe alan tanımayacak kadar dar olan evlerin, özdeşlikçi silsilelerin sıkışık atmosferinde karşılaşmıyoruz. Her zaman gelecek olan bir özgürlüğün yo-

18 Bkz. Della Volpe (1964, 1968).

19 Bkz. Luporini (1974), birkaç nesil boyunca İtalyan kuramcılar için temel olmuş bir makale.

20 Marx'ın kuramında paranın rolü üzerine, bkz. Duménil (1978).

ğün neşesiyle, tüm karşılaşmaların mümkün olduğu çöle giden yolda kapitalist şehri göçebeler olarak kat ederken, aşkımlığın olmadığı demokrasiyi üretirken karşılaşıyoruz.

Kaynakça

- Agostini, Fabio (2003) *Evento ed immanenza*, Milano: Mimesis.
- Althusser, Louis (1969) *For Marx*, çev. Ben Brewster, Londra: Penguin Press [(2002) *Marx İçin*, çev. A. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları].
- Althusser, Louis ve Etienne Balibar (1970) *Reading Capital*, çev. Ben Brewster, Londra: New Left Books [(2007) *Kapitali Okumak*, çev. A. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları].
- Balibar, Etienne (1970) "The Basic Concepts of Historical Materialism," Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital* içinde, Londra: New Left Books [(2007) *Kapitali Okumak*, çev. A. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları].
- Bergen, Véronique (2001) *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris: L'Harmattan.
- Bidet, Jaques (1985) *Que faire du "Capital"? Matériaux d'une refondation*, Paris: Klincksieck.
- Delcò, Alessandro (1998) *Filosofia della differenza. La critica del pensiero rappresentativo in Deleuze*, Locarno: Pedrazzini.
- Deleuze, Gilles (1984) *Kant's Critical Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, Londra: Athlone Press [*Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınları, 2002].
- Deleuze, Gilles (1992) *Expression in Philosophy: Spinoza*, çev. Martin Joughin, New York: Zone Books.
- Deleuze, Gilles (2000) *Proust and Signs*, çev. Richard Howard, Minneapolis: University of Minnesota Press [(2004) *Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınevi].
- Deleuze, Gilles (2001a) *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, çev. Constantin Boundas, New York: Columbia University Press [(2008) *Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay, İstanbul: Norgunk Yayıncılık].
- Deleuze, Gilles (2001b) *Bergsonism*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, New York: Zone [(2006) *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom Yayıncılık].
- Deleuze, Gilles (2002) *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson, Londra: Continuum [(2010) *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayıncılık].
- Deleuze, Gilles (2004a) *The Logic of Sense*, ed. Constantin Boundas, çev. Mark Lester ve Charles Stivale, Londra: Continuum.
- Deleuze, Gilles (2004b) *Desert Islands and Other Texts, 1953-1974*, çev. Mic-

hael Taormina, ed. David Lapoujade, Los Angeles: Semiotext(e) [İssız Ada ve Diğer Metinler, çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer, Bağlam Yayınları, 2009].

Deleuze, Gilles (2008) *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton, Londra: Continuum.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (2000) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press[(2012) *Anti-Ödipus, Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları].

Della Voçe, Galvano (1964) *Chiave della dialettica storica*, Roma: Samonà e Savelli.

Della Voçe, Galvano (1968) *Critica del gusto. Crisi dell'estetica romantica*, Roma: Samonà e Savelli.

Duménil, Gérard (1978) *Le concept de loi économique dans "Le Capital"*, Paris: Maspero.

Fadini, Ubaldo (1998) *Per un pensiero nomade*, Bologna: Pendragon.

Hayden, Patrick (1998) *Multiplicity and Becoming: The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*, New York: P. Lang.

La Grassa, Gianfranco (1989) *L' "inattualità" di Marx*, Milano: Franco Angeli.

La Grassa, Gianfranco (2002) *Fuori dalla corrente. Decostruzione – ricostruzione di una teoria critica del capitalismo*, Milano: Unicopli.

La Grassa, Gianfranco ve Costanzo Preve (1996) *La Fine di una teoria: il collasso del marxismo storico novecentesco*, Milano: Unicopli.

La Grassa, Gianfranco, Maria Turchetto ve Franco Soldani (1979) *Quale Marxismo in crisi*, Bari: Dedalo.

Luporini, Cesare (1974) *Dialettica e Materialismo*, Roma: Editori Riuniti.

Marx, Karl (1970) *A Contribution to the Critique of Political Economy*, ed. Maurice Dobb, çev. S.W. Ryazanskaya, Londra: Lawrence and Wishart [(2011) *Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları].

Montebello, Pierre (2008) *Deleuze: la passion de la pensée*, Paris: Vrin.

Panzieri, Raniero (1973) *Scritti: 1956–1960*, Milano: Lampugnani Nigri.

Panzieri, Raniero (1977) *La ripresa del marxismo – leninismo in Italia*, Roma: Nuove Edizioni operaie.

Pardi, Aldo (2007) "Prefazione, Gilles Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* içinde, Verona: Ombre Corte.

Sibertin-Blanc, Guillaume (2006) *Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, Lille: Ph.D dissertation.

Vaccaro, Gian Battista (1990) *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Milano: Franco Angeli.

Zourabichvili, François (1994) *Deleuze, une philosophie de l'événement*, Paris: PUF.

FETİŞ HER ZAMAN AKTÜEL, DEVİRİM HER ZAMAN VİRTÜELDİR: NOOLOJİDEN NOOPOLİTİKAYA

JASON READ*

Çoğu anlatıma göre Deleuze'ün Marx'la ilgilenmesi Félix Guattari ile birlikte yazdığı *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin iki cildiyle başlar. Oysa Deleuze'ün *Difference and Repetition*'ı, düşünce imgesinin eleştirisi ve sermayenin eleştirisi arasında bir bağ olduğunu öne sürerek, Deleuze'ün sağduyu eleştirisi ve Marx'ın fetişizm kuramı arasında bir bağlantı ima eder. Bu bağlantı, nooloji ya da düşünce imgesi üzerine ilk metinlerinde ortaya çıkışından *A Thousand Plateaus*'da devlet düşüncesine dair eleştirinin geliştirilmesine kadar izlendiğinde, başlangıçta bütünüyle felsefe-ötesi, felsefenin önvarsayımlarıyla ilgili bir problem olarak görünen şeyin, sadece politik bir problem olmakla kalmayıp, aynı zamanda devrimci düşüncenin ne anlama geldiğinin yeniden incelenmesini mümkün kılarak, nihayetinde düşünce ve politika arasındaki birleşmenin asıl doğasıyla ilgilendiği iddia edilebilir. Bu, noolojiden noopolitika'ya geçiştir. Sonuç itibarıyla devrimci düşüncenin, şimdiki

* Southern Maine Üniversitesi.

zamanda gelecek devrimin göstergelerini ayırt etmeye çalışan bir eskatoloji değil, toplumun fetişini aşan her şeye, toplumu kuran ama onun temsilini aşan virtüel ilişkilere ve mikropolitik dönüşümlere yönelmiş bir düşünce olduğu ileri sürülebilir.



Marx ile Deleuze arasındaki ilişkiyi tartışmak için en bariz başlangıç noktası, Marx'ın metinlerini yersizyurtsuzlaşma, arzulama-üretimi ve soyut makineler kavramsallaştırmalarının arka planını sağlayacak şekilde ele alan *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin iki cildi gibi gözükebilir. Yine de *Difference and Repetition*'da, dolaylı ve birbirinden farklı olsalar da temel problemlerin esas olarak örtüştüğünü öne süren birkaç Marx referansı vardır. Bir ilk kışkırtma ve yönlendirme için şu iki ifadeyle başlayabiliriz, ilk ifade şudur: "Değerin tanınmasına dair toplumsal bilincin ya da sağduyunun doğal nesnesi, fetiştir." Birkaç satır sonraki ikinci ifade ise şöyledir: "Toplumsallaşabilme yeteneğinin aşkın nesnesi, devrimdir" (Deleuze, 1994: 208). Bu pasajlarda Marx'ın düşüncesinin abc'sini temsil eden temel terimlerden ikisini görürüz: fetişizm ve devrim; birincisi yanlış bilinçle, temelde yanlış bir dünya kavrayışla eşanlamlıdır, ikincisi ise yanlış bilincin ve yanlış dünya kavrayışının alt üst edilmesidir. Bu terimlerin alıntılanması, Deleuze'ün düşüncenin imgesini, tanınmaya ve özdeşliğe dayalı olmaktan paradoksal bir fark düşüncesine dönüştürme projesinin içine oturur. Elbette bu iki düşünürü ve problemi ilişkilendiren şeyin, bağlamın olumsal ve yüzeysel bağından başka bir şey olmadığını iddia etmek mümkün: Marx 1960'larda Fransa'da temel, hatta zorunlu bir referans noktasıydı ve bu nedenle adının zikredilmesi belli bir mekân ve zamanda yazmanın bir yan ürününden daha fazlasını ifade etmez. Oysa yüzeyin altı kazınırsa, problemlerin yüzeysel

olarak eşleştirilmesinin, çok daha önemli ve düşünçenin politikası olarak adlandırılabilir şeyin ne olduğuna dair temel probleme dayalı bir kesişimi gösterdiğini görmek mümkün: farklı toplumsal ilişkilerden belli düşünce imgelerinin nasıl ortaya çıktığını ve sonra bu ilişkileri nasıl etkilediklerini inceleyen bir politika.

Bu problem her düşünürde farklı biçimler, kavramlar ve adlar alır. Deleuze için problem, *Difference and Repetition*'da felsefedeki hâkim düşünce imgesi problemi olarak ortaya çıkar ve Guattari ile yaptıkları ortak çalışmalarda “düşünce imgelerinin ve onların tarihselliğinin incelenmesi” olarak tanımladıkları nooloji olarak devam eder (Deleuze ve Guattari, 1987: 376). Deleuze'ün (ve Guattari'nin) temel noktası şudur: Felsefe, öñvarsayım-sız işleme, kendisini esasen temelli ve rasyonel bir söylem olarak oluşturma çabasına rağmen, her zaman düşünmenin ne anlama geldiğine dair örtük bir fikre, bir düşünce imgesine dayanır. Düşünce politikasının problemi, Marx'ın yazılarında, biraz daha farklı bir biçim alır, öyle ki Marx'ın çalışmalarının ele aldığı bir problem olarak bile görünmeyebilir. Oysa Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde iddia ettiği gibi, Alman İdealizmi'nin ve dolayısıyla bir dereceye kadar tüm felsefenin temel hatası, “kendi maddi koşulları” ile bağlarını göz ardı etmesi olmuştur.¹ Marx'ın çalışmalarının temel politik ve felsefi kavramları – üretim tarzı, ideoloji ve meta fetişizmi – hep, şu ya da bu biçimde, düşünce ve onun koşulları arasındaki ilişkiyi ele alır; düşünçenin koşulları kavramsal değil maddidir; her felsefenin, her düşünçenin kurucu dışarı-sı olan toplumsal koşullar vardır.

1 Pierre Macherey *Alman İdeolojisi*'nin bu boyutunu şöyle vurgular: “Marksizmin araştırdığı ilk nosyon olmasının nedeni budur: Felsefe, saf bir spekülasyonun olacağı kadar bağımsız bir spekülatif faaliyet değildir, ama kendi tarihsel koşulları olan ‘gerçek’ koşullara bağılıdır; ve bu nedenle, yeri gelmişken söylenmiş olsun, izleri yeniden takip edilebilecek ve anlaşılabilir bir felsefe tarihi vardır” (Macherey 1998: 9).

Her bir durumda önvarsayımlarla kastedilen şey, temelde birbirine karşıtmış gibi görünebilir. İlk durumda, tüm düşünüşün varsayması gereken yönlenme ve imge, kavramsaldır; ikincisinde ise önvarsayımlar, tanım gereği düşünölmekten ziyade yaşanan ve Marx'ın “*Yaşam bilinç tarafından belirlenmez, ama bilinç yaşam tarafından belirlenir*” temel savına yansıyan, maddi koşullarla ilgilidir (Marx ve Engels, 1970: 47). Söylemek istediğim, Deleuze ve Marx'ın aynı oldukları değil, daha ziyade ikisi arasındaki farkların -Deleuze'ün kavramsal düşöncenin altında yatan kavram-öncesi varsayımlara ve Marx'ın düşönceyi imkânlı kılan maddi koşullara odaklanmasının- temel bir felsefi probleme şekil ve anlam verdiğidir. Bu temel problem Deleuze ve Guattari'nin düşönce imgesi problemini ele almaya devam eden yazılarında, *Difference and Repetition*'da ve *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin iki cildinde oluşturulur ve dönöştürölür; bu öyle bir problemdir ki maddilik ve soyutlamanın genel problemine sıkıca bağılı kalır. Göreceğimiz üzere, problemin iniş çıkışları dışsal koşullar, yani düşönce ve emeğin çağdaş kapitalizmde değışen ilişkisi tarafından olduğı kadar, içsel etmenler ya da bir düşönce çizgisinin gelişimi ve gözden geçirilmesi tarafından da belirlenir. Ancak maddi koşullar ve kavramsal önvarsayımlar arasındaki bu bağılantıyı izleyerek devrimci düşöncenin yeni bir tanımına varabiliriz; artık devrimci düşönce, şimdiki zamanda gelecek devrimin göstergelerini ayırt etmeye çalışan bir eskatoloji değil, bir fetiş olarak toplumu aşan her şeye yönelen, sınırlandırılmış her türlü toplumun ötesine geçen bir toplumsallık kuran virtöel ilişkileri ve mikropolitik dönöşömleri açığı çıkaran bir düşöncedir.

I. Toplum bir fetiştir

Deleuze, düşönce imgesi fikrini geliştirirken, başlangıç odağı olarak ideolojiyi değil, fetiş ya da meta fetişizmini alır. Marx ve Deleuze'e ilk bakışımızda bu iki problemi, ideoloji ve

meta fetişizmini, Marx'ın düşünceyi sorgulamasının genel bir tanımını için *Alman İdeolojisi*'ne dönerek, görece birbiriyle değiştirilebilir olarak ele aldık. Deleuze'ün "ideoloji" terimini 1970'lerde reddettiği iyi bilinir; Michel Foucault ile yapılan ünlü bir tartışmada netleştiği üzere, ideoloji kavramı, toplumsal ilişkileri, bilgiyi ve entelektüeli konumlandırış şekli yüzünden reddedilir. İdeoloji, hem kandırılmış kitleleri hem de hakikate sahip bir entelektüeli önvarsayar. Deleuze için ideoloji nosyonu, gerçek problemi, arzunun yatırımları ve üretimlerini gizler (Deleuze ve Foucault, 2004: 212). Bu, ideolojinin reddedilişini açıklar ama fetişizmin benimsenmesini açıklamaz. Deleuze'ün *Difference and Repetition*'daki genel projesinin yanı sıra meta fetişizmi probleminin genel hatlarının incelenmesi, daha derin bir bağlantıyı kurmaya başlar; bu bağlantı entelektüelin rolüne dair polemiklerle daha az, ama düşünce ve toplumsal düzen arasındaki ilişki sorunuyla daha çok ilintilidir.

İlk bakışta, bir düşünce imgesinin eleştirisine model olarak meta fetişizminin sečilmesi, tuhaf bir hareket gibi görünür; ideoloji, düşünce ve onun önvarsayımları arasındaki ilişkinin sorgulanmasına açık bir konum gibidir. Nihayetinde, *Alman İdeolojisi*'nde, ideoloji, yalnızca, (Alman) idealizminin, kendi maddi koşullarını görmezden gelerek toplumun gerçek temelini kavramakta başarısız olmakla kalmayıp ayrıca sınıf çıkarlarına nasıl hizmet ettiğinin de farkında olmayan bir düşünme tarzının diğer adıydı. Bunun aksine meta fetişizmi, çok daha belirli bir problemle, yani politik ekonominin epistemolojik statüsü ve onun değer anlayışıyla sınırlanmış gibi görünür. Deleuze'ün ve Marx'ın eleştirilerinin konusuna, yani felsefe ve politik ekonomiye odaklandığımızda gördüğümüz fark budur. Yine de her bir kavramın, düşünce ve onun toplumsal önvarsayımları arasındaki ilişkiyi nasıl ifade ettiğini incelersek farklı bir resim ortaya çıkar. Marx aısından ideoloji, kafa ve kol emeği arasındaki bölünme ve kapitalist topluma tabi sınıf bö-

lünmeleri gibi toplumsal koşullar içinde köklenirken, bu koşullarla ideolojinin biçimi ya da içeriği arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Diğer bir deyişle, her ideolojiyi hâkim sınıfın hâkim fikirleri haline getiren maddi koşullar, yani üretim araçlarının sahipliği olmasına rağmen, ideolojinin alacağı belirli şekli, bu fikirlerin her bir durumda ne olacağını dikte eden hiçbir şey yoktur. Bu nedenle, Marx'ın, ideoloji eleştirisiyle felsefenin iddialarını toptan itham etmeyi amaçlamış olması mümkünken, ideoloji terimi genellikle çoğul olarak anlaşılır. Düşünceyle sadece dışsal tarihsel ilişkileri olan çeşitli ideolojiler vardır. Ama meta biçiminin fetişleştirilmesi, kapitalist toplumsal ilişkilerin zorunlu bir tezahürüdür. Meta fetişizmi hakkındaki bölümün, farklı toplumlara – Robinson Crusoe, ortaçağ toplumu ve “özgür bireyler topluluğu”na – dair bir tartışmayla bitmesinin nedeni budur, çünkü fetişizm pratikte ancak toplumsal ilişkilerdeki bir değişimle aşılabılır (Marx 1976: 171). Bu yüzden fetişizmin karşıtı, aydınlanma değil devrimdir. Kapitalist toplumda farklı üreticilerin yalıtılması yani özel endüstrinin ayrılması, toplumsal ilişkilerin şeyler arasında bir ilişki biçiminde görünmesine neden olur; çeşitli metaların değeri, onların sayısız nitelikleri kadar gerçek görünen bir nitelik, toplumun toplumsal ilişkilerinin bozulmuş bir biçiminden başka bir şey değildir. Bunu iki sonuç takip eder: İlk olarak, içeriğe değil biçime vurgu yapılır. Meta biçiminden yola çıkarak bir felsefe eleştirisi geliştirmeye yönelik herhangi bir girişim, başlangıç noktası olarak, ideoloji eleştirisindeki gibi, o veya bu içeriğin ya da kavramın eleştirisini almak yerine, görünüşte düşünce için en zorunlu ve kaçınılmaz olanın, yani onun biçiminin toplumsal nedenlerine dair çok daha çetrefilli bir problemten başlar.² İkincisi, fetişin en temelde toplumsal ilişkilerin, top-

2 Deleuze'ün, düşünce biçimini, meta biçimiyle, farkın karşısında özdeşliğe ayrıcalık veren bir biçimle karşılaştırma yöntemi, Theodor Adorno'nun *Negative Dialectics*'teki eleştirisine benzer.

lumsal ilişkileri şeylerin bir niteliği olarak gören bir yanlış kavranışı olduğu göz önüne alındığında, karşıtlık sadece hakikat ve yanlış arasında değil, bir fark ve özdeşlik düşüncesi, ilişkiler ve şeyler düşüncesi arasındadır.³ Bu tam da Deleuze'ün meta fetişizmi hakkında vurguladığı şeydir: "Örneğin Marx'a göre, fetişizm, aslında bir saçmalık, toplumsal bilincin bir yanılsamasıdır, tabi bundan anladığımız şey, öznel bir yanılsama değil de kendi gerçekleşme sürecinde toplumsal bilincin koşullarından doğmuş nesnel ya da aşkınsal bir yanılsama olduğu sürece" (Deleuze, 1994: 208). Marx'ın meta fetişizmi anlayışında Deleuze için önemli olan, düşüncenin sınırlarına dair yeni bir kavrayıştır, hatanın ampirik sınırlarına ya da yanılsamaların öznelliğe bağlı aşkınsal koşuluna hiç değil, ilişkileri nesnelere dönüştüren toplumsal olarak üretilmiş sınırlara dair yeni bir kavrayıştır.

Deleuze'ün fetişizm anlayışını ve bunun Deleuze ve Guattari'nin Marksizmle sonraki ilişkisine nasıl bağlandığını kavramak için, *Difference and Repetition*'ın kritik arkaplanını oluşturan kavramları, özellikle de bir düşünce imgesi olarak sağduyu eleştirisini, en azından kısaca açıklamak gereklidir. Deleuze için sağduyu, düşüncenin belli bir önvarsayımdır; bu önvarsayım nesnel olmadığı gibi belirli bir kavram ya da tanım da değildir, ama düşünmenin ne demek olduğuna dair ima edilmiş bir anlamdır. Önvarsayılan, özdeş bir nesne, temelde aynı kalan bir şey ve çeşitli yetiler aynı nesnede birleştiği için öznenin birliğini vazeden bir temsil idealidir; aynı özne tarafından duyumsanan, görülen ve hatırlanan, aynı şeydir. Hakikat, tanımadır: Hata ise yanlış-tanımadır. Tanıma, sağduyuya hükmeder; bilmek tanımadır, örneklerinin çokluğundan aynı

3 Lukacs, Adorno ve Negri'yi takip eden John Holloway, bu fetişleştirme fikrini, yapma ve yapılmış, özne ve nesne, fark ve özdeşlik arasındaki ayrılma üzerinden genelleştirmiştir. Holloway'ın kavrayışı, yukarıda alıntılanan Adorno'nun kavrayışı gibi, Deleuze ve Marx'ın kesişimi ile ilgisiz değildir (bkz. Holloway 2005).

olanı çıkarmaktır. Buna karşı Deleuze, tanımaya değil de karşılaşmaya dayalı bir karşı-düşünce imgesi önerir. “Dünyadaki bir şey bizi düşünmeye zorlar. Bu bir şey bir tanıma nesnesi değil, temel bir karşılaşma nesnesidir” (Deleuze, 1994: 139). Tanıma, farklı yetilerin aynı nesneye yaklaşmasına dayanırken; karşılaşma, sağduyudan kopma, onların temel uyumsuzluğuna dayanır. Düşünülen, duyumsanan ya da hatırlanan şey, bu yetilerin her birini kendi sınırlarına götürür ve bir tür kriz durumu hariç diğer yetilerle iletişime girmez. Bu, yetilerle kendi ayrık ilişkisi olan bir toplumsallığı içerir; tanınmaz, bir bilgi nesnesi değildir, sadece yaşanabilir. Deleuze’ün yazdığı gibi:

Toplumsal çoğulluğu alın: Bir yeti olarak toplumsallığı belirler, ama aynı zamanda, içinde çokluğun vücut bulduğu aktüel toplumlarda yaşanamayacak olan, ama sadece toplumsal ayaklanma unsurunda yaşanabilecek ve yaşanmak zorunda olunan toplumsallığın aşkın nesnesini de belirler (diğer bir deyişle, özgürlük, her zaman eski bir düzenin artıkları ve yenisinin ilk meyveleri arasında saklıdır) (Deleuze, 1994: 193).

Sağduyu toplumsallığı nesneleştirir, toplumu görülebilen, hatırlanabilen ve düşünülebilen bir şey haline getirir. Marx’ın meta fetişizmi anlayışına çok da uygunsuz düşmeyen bir terim kullanırsak, sağduyu toplumsallığı şeyleştirir; toplumsal ilişkilerin kuruluş sürecinin, pratiğinin yerine ürünü koyar. Bunun aksine, ayaklanma ve kargaşa anlarında, gerçekten varolan her toplumu aşan bir toplumsallık, varolan her toplumsal düzenin her zaman ötesinde bir virtüel toplum ortaya çıkar. Deleuze’ün düşüncesinde virtüel, (daima gerçeklikten türetilen ve bir özdeşlik ilişkisine kapatılmış bir kavram olan) mümkün anlamına gelmediği gibi gerçektir anlamına da gelmez: Deleuze’ün yazdığı gibi, soyut ve gerçektir. Bu, her toplumun, her toplumsal eklemlenmenin başka türlü de gerçekleşebileceği, farklı ilişkileri de olabileceği ve dolayısıyla da virtüel bir bulut tarafından çevrelendiği anlamına gelir (Deleuze 1997: 148). *Difference*

and Repetition'da bu noktada bu devrimci fikir, bu devrim fikri, sadece kargaşa anında görülür. Bu nedenle bu metinde toplumsallığın aşkın nesnesinin anarşi olarak adlandırılması rastlantı değildir (Deleuze 1994: 143). Deleuze'ün Guattari ile yazdığı sonraki metinlerinde, bu virtüel toplumsallık ve ekonomi ya da daha spesifik olarak emek arasındaki bağlantı güçlendirilecektir. Anarşiden emeğe geçiş sadece anarşizm ile Marksizm arasında 19. yüzyıla özgü bir tartışmayı yeniden canlandırmak meselesi değildir, aynı zamanda odağı, devrimci bir an olarak virtüelden sürekli bir mevcudiyete - içkin bir duruma - kaydırarak meselesidir.

II. Üretim/temsil

Deleuze'ün iddia ettiği üzere, toplumsal idea, virtüel bir çoğulluk olarak toplumsallık, farklı toplumların çok sayıda farklı yolla gerçekleştirdiği bir yapı olarak görülmelidir. Deleuze'ün yazdığı gibi:

Toplumsal idea, toplumların nicelleştirilebilmesinin, nitelleştirilebilmesinin ve potansiyelinin ögesidir. Farklılaştırıcı öğeler arasındaki çoklu ideal bağlantılar sistemini ifade eder: Bunlar somut bireyler arasında değil, emek gücünün atomik taşıyıcıları veya mülkiyetin temsilcileri arasında kurulan üretim ilişkilerini ve mülkiyet ilişkilerini içerir. Ekonomik olan, böyle bir toplumsal çoğulluk tarafından, diğer bir deyişle bu farklılaştırıcı ilişki çeşitleri tarafından oluşturulur (Deleuze, 1994: 186).

Deleuze burada, Louis Althusser ve Etienne Balibar'ın, tarihi, onun dönemleştirilmesine imkân veren teleolojik ilerleyişi olarak değil, bir ilişkiler sisteminin farklılaştırıcı edimselleşmesi olarak anlamayı mümkün kılan Marx okumasını benimser. Althusser ve Balibar'ın görüşüne göre "üretim tarzı" en temelde "ilişkiler arasında bir ilişki'dir (Althusser ve Balibar 1970: 224). Bu yapı ya da ilişkiler arasında ilişki, birbirlerini etkileyen ve birbirleriyle ilişkili ekonomik, politik, ideolojik

vb. farklı pratiklerden oluşur. Bu ilişkiler yapısında, ekonomik olan belirleyici kalır, ama toplumun diğer yönlerine, sadece kaba zorunluluğunu dayatarak etki etmez; onların farklılaştırıcı ilişkilerini belirleyerek, bu ilişkilerden ya da pratiklerden hangisinin baskın olduğunu belirleyerek onları etkiler. Bunun klasik örneği, Marx'm Ortaçağ'da dinin baskın olarak belirlendiğini iddia ettiği feodalizm tartışmasından gelir (Marx 1976: 176). Kurucu ilişkiler çoklu farklı şekillerde, farklı pratiklerin, hâkim ekonomik, politik veya dini pozisyonu işgal etmesiyle ve bu farklı oluşumlar arasındaki farklı ilişkilerle eklemelenebilir. "Ekonomik olan, böyle bir toplumsal çoğulluk tarafından, diğer bir deyişle bu farklılaştırıcı ilişkilerin çeşitleri tarafından oluşturulur" (Deleuze, 1994: 186). Ekonominin böyle kavramsallaştırılması, farklı üretim tarzlarının farklılaştırıcı eklenmesini vurgulamak için, her türlü teleolojiden, birbirlerini doğrusal bir ilerleme içinde takip eden farklı üretim tarzları anlayışından kopar. Deleuze ekonominin belirleyici doğasını vurgularken kastettiği, tarihsel zorunluluğun ya da altyapının belirleyiciliği değil, farklı yollarla çözülen bir problemin belirleyiciliğidir. Toplumsal ilişkilerin hakikati, somut olanda değil, farklı toplumsal ilişkiler arasındaki ilişkilerde, dolayısıyla soyutlamada, virtüelde bulunur.

Deleuze, bu farklılaştırıcı ilişkinin temeline "soyut emeği" koyarak Althusser ve Balibar'dan ayrılır. Deleuze'ün yazdığı gibi, "Marx'ın 'soyut emek' dediği şeyde soyutlama, üretkenlik koşullarından, emek gücünden ve toplumdaki emek araçlarından değil, emek ürünlerinin belli niteliklerinden ve emekçilerin niteliklerinden ibarettir" (Deleuze 1994: 186). Deleuze'ün bu tanımı, Marx'ın kavramının daha sonraki çalışmalarında giderek artan bir önem kazanacak olan iki yönünü vurgular: özne ve nesneye kayıtsızlık olarak ama yine toplumsal açıdan belirlenmiş soyutlama. *Anti-Ödipus*'ta, Deleuze ve Guattari arzulama-üretimi kavramını geliştirirken Marx'ın soyut

emeği keşfini – ya da daha doğrusu bu keşfi Adam Smith ve Ricardo'ya atfetmesini– öne çıkarırlar. Deleuze ve Guattari'nin yazdığı üzere,

Marx şöyle der: Luther'in meziyeti, dinin özünü, artık nesnelerde değil, ama içsel dindarlıkta saptamış olmaktadır; Adam Smith ve Ricardo'nun meziyeti ise zenginliğin özünü ya da doğasını artık nesnel doğada değil, ama soyut ve yersizyurtsuzlaşmış öznel öz, üretimin genel faaliyeti olarak saptamış olmaktadır (Deleuze ve Guattari 1983: 270).

Bu, yersiz-yurtsuzlaşmanın paradigmatik hali değilse de temel bir örneğidir. Önceki politik economiciler başlangıçta zenginliğin kaynağını, toprak gibi ayrıcalıklı bir nesnede ya da tarım emeği gibi belli tür bir faaliyette aramışlarken, Smith ve Ricardo'nun politik ekonomisi zenginliğin temelinde soyut bir öznel faaliyet olarak emekten başka bir şey olmadığının farkına varır. Deleuze ve Guattari, doğrudan, politik ekonominin bu soyut faaliyeti keşfeder keşfetmez, onu biriktirilmiş sermayenin boyunduruğu altına alıp yeniden yerliyurtlulaştırarak nesneleştirdiğini ileri sürerler. Dolayısıyla kapitalizm Deleuze ve Guattari'nin üzerinde durdukları temel noktanın ibret verici örneğidir: Yersizyurtsuzlaştırma yerliyurtlulaştırmadan ayırlamaz. Marx'ın politik ekonomi eleştirisini böyle, sadece soyut öznel faaliyeti yeryüzünün hâkimiyet altındaki topraklarından özgürleştiren bir eleştiri olarak değil, aynı zamanda bu faaliyetin sermayenin ve devletin hâkimiyet alanları tarafından nasıl ele geçirildiğini de araştıran bir eleştiri olarak sunarlar.

Marx'ın, *Kapital*'in giriş bölümünde tanımladığı şekliyle soyut emek, sadece kendi belirli somut varlık tarzına kayıtsız ya da ondan soyutlanmış emek değildir. Aynı zamanda ve belki daha da önemlisi, kendisini icra eden farklı bireylere rağmen, birbiriyle değiştirilebilir ve eşdeğer kılınmış emektir. Değişim-değerini olanaklı hale getiren şey, bu görünmez ama somut birimdir. Emeğin görünmezliği, değer sorununun ve meta

fetişizminin temel probleminin ana hatlarını çizer; buna göre çeşitli metallerin eşdeğerliliğinin temeli teoride gizlidir çünkü pratikte zaten her zaman cevaplanır. Pratikte soyut emek toplumsal olarak gerekli bir soyutlamadır; farklı türde işleri bir-biriyle değiştirilebilir hale getiren makine ve teknolojiler tarafından mümkün kılınan bir soyutlamadır. Toplumsal ve teknik gerçeklikler ne zaman değişirse, ne zaman yeni bir makine ya da yeni, daha verimli bir emek süreci icat edilirse, soyutlama o zaman pratikte bir gerçeklik olarak hissedilir (Marx, 1976: 135). Bu haliyle soyut emek sadece kapitalizmin oluşumu ile ortaya çıkar. Marx'ın yazdığı gibi: "En genel soyutlamalar sadece olabilecek en zengin somut gelişmenin ortasında doğar" (Marx 1973: 104). Sadece kapitalist toplumda, parasal ilişkilerin yükselişi ve geleneksel meslek ve faaliyetlerin yıkılışıyla birlikte, "emek" diye bir şey, somut faaliyetleri yerinden eden soyut bir faaliyet olarak ortaya çıkar. Ancak, Marx'ın meşhur savına göre, nasıl ki "insan anatomisi maymunun anatomisine dair bir anahtar içeriyorsa," biz de diğer toplumları, tarihsel olarak üretilmiş bu faaliyetin perspektifinden, üretim tarzları tarafından belirlenmiş olarak, emeğin eklemlenmesi, dağılımı ve kullanımına dayalı olarak anlayabiliyoruz. Deleuze ve Guattari'nin soyut öznel faaliyet ya da arzulama-üretimi dedikleri şey konusunda aldıkları pozisyon tam da budur: Soyut öznel faaliyet ya da arzulama-üretimi, tarihin sonunda, kodların ve üretmeye dair genel zorunluluğun yıkılışında ortaya çıkar, ama diğer toplumları, tam da arzulama-üretimini kodladıkları ya da reddettikleri tarzla anlamayı mümkün kılar. En temel soyutlamalar, soyut emek ya da arzulama-üretimi, toplumun başlangıcında, ilkel durumda değil, en karmaşık toplumlarda bulunur.

Difference and Repetition'dan alınmış yukarıdaki pasajlara, onların *Anti-Ödipus*'taki gelişimine bakarak geri dönersek, önceki metinde Deleuze'ün Marksist düşüncenin çok farklı iki

anlatımını bir araya getirdiğini görebiliriz. Ekonomiye farklılaştırıcı ilişkiler serisi olarak öne süren ilk anlatım Althusser ve Balibar'dan alınırken; soyut emeğe odaklanan ikincisinin, Marx dışında belirli bir yerden etkilenmiş gibi görünmez, ama Alfred Sohn-Rethel, Moishe Postone ve Paolo Virno tarafından farklı anlamlarda geliştirilmiş "gerçek soyutlama" fikriyle ortak tınıları vardır. Bu iki düşünce çizgisi Deleuze ve Guattari'nin çalışmaları boyunca devam eder: Birincisi, ilişkilere yaptığı vurgu ile soyut makineler gibi kavramların temelini oluştururken; ikincisi Deleuze ve Guattari'nin arzulama-üretimini kavramlaştırmasının altında yatar. Bu iki düşünce çizgisinin birbirine yaklaştığı yer, onların soyutlama nosyonunu yeniden şekillendirdikleri yerdir: Soyutlama artık bir düşünce faaliyeti değil, maddi ilişkilerin, bir anlamda hâlâ temsil edilemez olan ilişkilerin ürünüdür. Bu iddia, Marx'ın, paradoksal olarak "soyut emek" ve "artı değer" gibi soyut kavramlarının statüsüne odaklanan kendi eleştirel projesinin kavrayışına borçludur (Althusser ve Balibar 1970: 80). Emek, sadece kapitalizmin eleştirisi perspektifinden bakıldığında hem insanın doğayla metabolik ilişkisinin bir parçası olarak kesinlikle gerekli hem de kendi belirli nesnesine ya da öznesine bir kayıtsızlık olarak temelde soyut görünebilir. Bu kayıtsızlık gerçeğe dönüştürülmeli, belli türde bir iş, bir emek biçimini almalıdır. Bu gerekli soyutlama, ancak belirli somut formülasyonlarda görünebilir. Buradan yola çıkarak Deleuze'ün, *Difference and Repetition*'da "sadece ekonomik toplumsal problemler vardır" şeklinde ifade ettiği iddiasını daha iyi kavrayabiliriz (Deleuze 1994: 186). Ekonomi hem kesinlikle gerekli, varoluşun en temel ihtiyaçlarını karşılayan bir şeydir, hem de esasen soyuttur, yalnızca çeşitli pratikler arasındaki farklılaştırıcı ilişkiden ve sadece onların karşılıklı ilişkilerinde somutlaşan yapılardan oluşur. Bu, her toplumun karşılaştığı, ama sadece belli eklemlenmelerle, belli toplum-

sal oluşumlarla çözülebilen bir sorundur. Soyutlayıcı öznel faaliyetin, ne olursa olsun her türlü faaliyetin eklemelenmesi olarak anlaşılan ekonomi, sadece belirli eklemelenmelerinde, bu virtüel ilişkiler setinin belli somut gerçekleştirmeleri olarak varolan bir şeydir. Yersizyurtsuzlaştırma yerliyurtlulaştırma-
madan ayrılamaz.

Anti-Ödipus'ta, tanımanın, düşüncede özdeşliğin eleştirisi, bir düşünce imgesi eleştirisi olma konumundan üretim ve temsil arasındaki karşıtlık konumuna yerleştirilir. Burada, Ödipus tiyatrosunda, bilinçaltı fabrikasına, arzulama-makine-
lerinin işleyişine karşı çıkan polemikçi bir ton vardır. Ama aynı zamanda fetişizm fikri genişletilir ve derinleştirilir. Deleuze ve Guattari'nin yazdığı gibi:

Bir kez daha Marx'ın ikazlarından birini hatırlayalım: Buğdayın sırf tadından onu yetiştireni tahmin edemeyiz; ürün bize sisteme ve üretim ilişkilerine dair hiç bir ipucu vermez. Kuramcı ürünü, *bağlı olduğu gerçek üretim süreci yerine, neden-selliğin, kavrayışın ya da ifadenin ideal biçimleriyle* ne kadar yakından ilişkilendirirse ürün de o kadar özgül, akıl almaz derecede özgül ve kolayca tanımlanabilir görünecektir (Deleuze ve Guattari 1983: 24).

Tıpkı ürünlerin, metaların kendi üretim süreçlerinin anlaşılmasını güçleştirmesi gibi, kurumlar, yapılar, toplumun kendisi de onları oluşturan virtüel ilişkilerin anlaşılmasını güçleştirir; çözüm içinden çıktığı problemi gizler. *Anti-Ödipus*'ta Deleuze ve Guattari, *Difference and Repetition*'daki bu fetiş fikrini açar ve geliştirir: fetiş, socius haline gelir. Mesele sadece ürünün, yani toplumun, onu meydana getiren üretken ilişkilerin anlaşılmasını güçleştirmesi değildir, onları bilfiil ele geçirmesidir. Deleuze ve Guattari'nin yazdığı gibi:

arzulama-üretimi biçimleri gibi, toplumsal üretim biçimleri de üretken olmayan sebepsiz bir durağanlığı, sürece eklenmiş üretim-karşıtı bir öğeyi, *socius* olarak işleyen eksiksiz bir

bedeni içerir. Bu *socius*, dünyanın, tiranın ya da sermayenin bedeni olabilir. Marx'ın, emeğin ürünü değil ama onun doğal ya da ilahi önvarsayımı olarak görünür derken kastettiğı beden budur. Aslında, bu beden kendisini sadece bizatihi üretken güçlere karşı durmayla sınırlamaz. Üretim güçlerinin ve faillerinin paylaştırılacağı bir yüzey oluşturarak, böylelikle tüm üretim fazlasını temellük ederek ve şimdi bir sözde neden olarak ondan doğuyormuş gibi görünmeye başlayan sürecin hem bütününe hem de parçalarını kendine mal ederek, üretimin tümüne gerisin geriye düşer (Deleuze ve Guattari 1983: 10).

Tıpkı despotun tabiyetin sonucu değil de nedeni olarak görünmesi gibi, sermaye de emeğin sonucu değil de nedeni olarak görünür. Üretim koşullarıyla, onu mümkün kılan virtüel ilişkilerle bağlantısı koparıldığında, toplum, *socius*, sadece özerk, paradan para üreten biçim olarak görünmekle kalmaz, aynı zamanda neden olarak görünen bir sonuç gibi ortaya çıkar. Toplum sadece farklılaştırıcı ilişkilerden, onu oluşturan üretim ve arzudan önce varolmuş gibi değil, aynı zamanda bu ilişkilerin üzerinde onların gerekli koşulu olarak yükseliyormuş gibi görünür.⁴ Fetiş öyle bir sağduyu haline gelmiştir ki yapıları, kuralları ve hedefleriyle birlikte toplumu, arzunun, algının ve üretimin toplumsal ilişkilerinden önce varolan ve onları kuran bir şey olarak görürüz.

4 Bir kez daha, referans noktası, Althusser ve Balibar'ın *Kapital'i Okumak* kitabı olarak görünür. Bu metinde Althusser, toplumun farklı ve farklılaştırıcı pratiklerinin bir tabi kılma biçimi sayesinde bir arada tutulmasının yolu olarak "toplum etkisi'ne gönderme yapar. Althusser'in yazdığı gibi: "Bu 'toplum etkisi'nin üretim mekanizması, ancak toplum olarak toplumla bireylerin somut, bilinçli ya da bilinçsiz ilişkisini oluşturan etkiler biçiminde kendilerini üretmeye varacakları noktaya kadar, yani insanların kendi fikirlerini, projelerini, eylemlerini, davranış ve işlevlerini, bilinçli bilinçsiz olarak, toplumsal olarak içinde yaşadıkları ideolojinin fetişizm etkilerine (ya da "toplumsal bilinç biçimleri" – *Katkı'ya Giriş*) kadar mekanizmanın tüm etkileri sergilendiğinde tamamına varır" (Althusser ve Balibar 1970: 66).

III. Noopolitikaya dönüş: devlet düşüncesi sorunu

Noolojinin ve düşünce politikasının çizgisini *Difference and Repetition*'dan *Anti-Ödipus*'a kadar takip etmek, bizi sorunun oldukça tuhaf bir şekilde derinleşmesine doğru götürür. *Difference and Repetition*'da eleştiri, tanınmayı düşüncenin temel işlevi olarak alan belirli bir "düşünce imgesi'ne odaklanmıştır. Toplumsal düzeyde, bu tanıma nesnesi, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bu özdeşlik, bir anlamıyla fetiş olarak toplumdur. Bunun aksine Deleuze, düşüncenin aşkın nesnesi-ne, herhangi bir düşünce yetisini, olası herhangi bir kavramsal-laştırmayı aşan soyut ve farklılaştırıcı ilişkilere odaklanmıştır. Fark, düşüncenin kışkırtmalarını sağduyuya karşıt koyar ama yine de düşüncenin içinden geçer. Oysa *Anti-Ödipus*'ta, karşıtlığın zemini kayar; karşıtlık artık düşüncenin farklı figürleri arasında değil, temsil ve temsili aşan üretim güçleri arasındadır. Temel karşıtlık, toplumsal ilişkilerin nasıl üretildiği ile nasıl temsil edildiği arasındadır: Ya da Deleuze ve Guattari'nin ifade ettiği gibi, arzunun nasıl üretildiği ile nasıl kaydedildiği arasındadır. Bu nedenledir ki düşünce imgesi, ya da Deleuze ve Guattari'nin nooloji dediği şey, *Anti-Ödipus*'ta kaybolur. Düşünce imgesi problemi, onun yerine temsil ve üretim arasındaki keskin karşıtlığın geçmesiyle ortadan kaybolur.⁵

Anti-Ödipus'tan *A Thousand Plateaus*'a geçişi nitelendiren pek çok terminolojik, içeriksel ve üslupsal kayma arasında ikisi bizim buradaki projemizle ilgili: birincisi, zaten belirttiğim gibi, noolojinin ve bir problem olarak düşünce imgesinin geri dönüşü; ikincisi ise emeğin ya da daha doğrusu üretimin, tem-

5 Etienne Balibar *Alman İdeolojisi*'nin sınırlarına dair, burayı ilgilendiren bir yorum önermiştir. Balibar'ın iddia ettiği gibi, idealizm, ideoloji ve tahakkümün güçlü özdeşliğinin karşılığı, madde, üretim ve özgürleşmenin proletaryanın bedeninde özdeşleşmesinde bulunur (Balibar 1994: 93). Basitçe söylenirse, Marx'ın metninde proletaryanın ideolojisi ve teorisi yoktur, Marx'ın iddia ettiği gibi, teorik yanılsamaları, tarihin saf gücüyle çözülmüştür.

sili aşan şey olarak ortadan kayboluşu. *A Thousand Plateaus*'da kaybolan şeyin, üretim ya da emek ile temsil ya da düşünce arasındaki polemikçi yarık olduğunu belirtmek daha doğru olabilir; emek görüldüğünde, temsil mantığı ile kesin bir kopuş olarak değil, bir kapma ve boyun eğme figürü olarak görünür. Bu iki değişiklik birlikte ele alındığında *Anti-Ödipus*'u nitelendiren karşıtlığın, yani düşünce ve üretim arasındaki karşıtlığın esaslı bir dönüşümünü öne sürer. Üretim artık temsilin mutlak dışarısı değildir, düşünce de üretimle asla kesişemez olan bir temsile indirgenmez: Düşünce artık sağduyunun fetişiyle – nasıl üretildiğini hiç kavramadan buğdayı tatmayla – sınırlı değildir, kendisi de üretken bir güçtür. Düşünce ve üretim aynı yersizyurtsuzlaştırma ve kapma ilişkilerine bağlı hale gelir.

Eğer dikkatimizi *Anti-Ödipus*'a geri çevirirsek, emek meselesinin asla ilk bakışta görüldüğü kadar basit olmadığını, üretim sorununun dönüşümünün ise metnin içindeki gerilimlerde zaten gösterildiğini görebiliriz. Deleuze ve Guattari kendi soyut öznel faaliyet kavramlarını ya da “arzulama-üretimini,” her ne kadar soyut emek üzerine temellendirmiş olsalar da, bu anlayış belki de her zaman Marx'ın metniyle paralel değildi (Deleuze ve Guattari'nin metnin en tuhaf öğelerinden biri, Marx'ın Smith ve Ricardo tarafından temsil edilen kopuşu kavrayışına gönderme yaparken, sıklıkla Foucault'nun *Şeylerin Düzeni*'ni, bu metinde klasik bir temsil çağı ile modern bir üretim çağı arasında çığır açıcı bir ayrım tespit ederek alıntılarını yapar). Marx için, soyut emek, değişimin, sermayeyi mümkün kılan değişimin olanaklılık şartıdır; bu nedenle ilk ve en önce, farklı somut emek türleri arasında kurulan bir eşdeğerliktir. Marx bu eşdeğerliğin temeli konusunda biraz kararsız kalır, bu temeli bazen antropolojik bir sabite atfeder, bazen de emeği eşdeğer ve değiştirilebilir kılan makine ve tekniklere atfeder (bkz Read 2003: 74). Deleuze ve Guattari, standart bir emek miktarı fikrinin kendisinin keyfi bir

dayatma olduğunu iddia ederek, soyut emeğin altında yatan herhangi bir antropolojik sabitin varlığını tanımaz. Deleuze ve Guattari'nin odaklandığı şey, soyut emeğin altında yatan şeyin eşdeğerlik, bir kişinin emeğinin diğerlerinininkine eşit olduğu değil, emeğin soyutlanması ya da daha doğrusu yersiz-yurtsuzlaşması, kendi nesnesine ya da konusuna kayıtsızlaşmasıdır. Belki de bu nedenle *Anti-Ödipus*'ta Deleuze ve Guattari makinelerin, gerçek makinelerin artı değer üretimindeki rolünü ele alır. Eğer emek belli öznellik biçimlerinden, belli bir tür emekçi olarak demirciden ya da ayakkabıcıdan ve belli nesnelerden, topraktan ya da endüstriden soyutlanabilirse, neden aynı zamanda insanlıktan, insan elleri ve akıllarından da tamamen soyutlanamamış? Soyut emek makinenin bir parçası haline gelir; sadece Marx'ın iddia etmiş olabileceği, bedenin salt motor gücünün yerine makinenin geçmesi anlamında değil, ama soyut öznel faaliyetin, bilgininki dâhil olmak üzere, makinenin parçası haline gelmesi anlamında. Deleuze ve Guattari'nin yazdığı gibi: "İşçinin en temel emeği, sermayenin ne kadar parçasıysa bilgi, enformasyon ve uzmanlaşmış eğitim de ('bilgi sermayesi') o kadar parçasıdır" (Deleuze ve Guattari 1983: 234). Makine düzeneği her bir anlatıda esasen farklı bir rol oynar: Marx'ın anlatısında makine, işçinin becerilerini ve bilgisini, geride herkes tarafından yapılabilir olmasıyla esasen soyut bir emek kalıntısı bırakarak içselleştirirken, Deleuze ve Guattari'nin anlayışında, özneliğin soyutlanması, makine ve insan arasındaki bölünmeyi, her ikisini de oluşturarak ve aşarak engeller. İlkinde makine soyut emeği, tamamen değiştirebilir insan faaliyeti biçimi olarak mümkün kılarken, ikincisinde makine soyut emeği cisimleştirir.

Bu noktada Marx'ın soyut emek anlayışını Deleuze ve Guattari'den ayıran uçurumu görebiliriz. Marx için soyut emek ilk ve en önce gelen bir eşdeğerken, birinin emeğini diğerlerinin emeğiyle değiştirmeyi mümkün kılan şeyken; Deleuze ve

Guattari için soyut emek, her şeyden önce bir akış olarak, belirli bedenler ve nesnelerden ayrı bir şey olarak, eşdeğeri ancak zorla el koymanın sonucu olabilecek bir şey olarak tanımlanır. Bu son nokta çok önemlidir, Marx her zaman değişimin eşdeğerlerinin altında yatan güç asimetrilerini kazıp ortaya çıkarmışken, Deleuze ve Guattari bu noktayı farkın özdeşlikten önce geldiği fikrinden yola çıkarak radikalleştirirler. 1970'lerde bir seminerde Deleuze artı değerin aritmetik ve farklılaştırıcı anlayışları arasında bir ayırım yapar.⁶ Birincisinde, emeğin nicelleştirilebilir doğası verilidir ya da varsayılr ve tek fark, ücret (gerekli emek) ile kâr arasındaki nicel farktır. İkincisinde yani farklılaştırıcı anlayışta, eşdeğerlik yoktur, sadece emek akışı ile ücretlerin akışı arasında bir karşılaşma vardır. Emek ve sermaye arasındaki değişimin bir temeli yoktur, bu değişimin koşulları ilişkiyle kurulur. Sömürünün skandalı, emeğe yetersiz bir ödeme yapılması değil, herhangi bir ödeme yapılmasıdır: Bir para biriminin bir emek zamanı birimine eşdeğer hale gelmesidir (Deleuze ve Guattari 1983: 249). Bu farklılaştırıcı anlayış, aynı zamanda bilimsel ya da teknik bir emek kuramını mümkün kılar. Tıpkı emek akışı ile para akışı arasında bir karşılaşma olması gibi, para akışı ile bilgi akışı arasında da bir karşılaşma vardır. Deleuze ve Guattari'nin iddia ettiği gibi, teknolojik yenilikler sadece artı değeri artırabiliyorlarsa üretimi dâhil edilirler. Teknolojik yenilikler, kendilerini gerçekleştirebilmek için para akışına bağımlıdırlar. Bu, üretimin ölçeği ve emeğin maliyeti gibi çoklu etmenlere, teknoloji ve toplumsal ilişkilerin inanılmaz derecede eşitsiz gelişimini mümkün kılan etmenlere bağımlıdır (Deleuze and Guattari 1983: 233). *Difference and Repetition*'da ifade edildiği üzere, toplum ancak farklı akışlar arasındaki, yani para, emek ve bilgi akışları arasındaki farklılaştırıcı ilişkiler seti olarak varolur.

6 21/12/1971 tarihli derse buradan ulaşılabilir: www.webdeleuze.com/php/index.html.

A Thousand Plateaus'da, Deleuze ve Guattari kapitalizmi nitelenmemiş bir faaliyet, ne olursa olsun herhangi bir faaliyet ve belirlenmemiş bir nesne, ne olursa olsun herhangi bir nesne arasındaki karşılaşmada oluşan bir şey olarak sundukları önceki formülleştirmelerini yinelerler (Deleuze ve Guattari 1987: 453). Ancak, bu noktada artık üretim ve emek yersizyurtsuzlaşmış öznel faaliyetin paradigmatik oluşumu olarak sunulmaz; daha ziyade, bu faaliyete zorla el konulmasının tarzına içkindir, bir kapma aygıtıdır. Soyut öznel faaliyet modeli artık soyut emek değil, özgür eylemdir: Bu soyut öznel faaliyetin figürü de artık arzulama-üretiminin fabrikası "şizo" değil, bir göçebe ve onun savaş makinesidir. İsimler ve figürler düzeyindeki bu radikal kopuş, birçok açıdan kavramlar ve sorunlar düzeyinde bir sürekliliği gizleme riski taşır. Görmüş olduğumuz gibi, Deleuze ve Guattari *Anti-Ödipus*'ta soyut emeğe başvurduklarında, vurguladıkları şey, hiçbir zaman ölçülebilir soyutlama, emeği değiştirilebilir ve takas edilebilir kılma kapasitesi değil, emeğin nesnelere ve öznelere nitel kayıtsızlığıdır. *A Thousand Plateaus*'da "kapma aygıtı" ile özdeşleştirilen şey, tam da farklı faaliyetleri karşılaştırılabilir kılan bu kapasitedir. Faaliyet, özgür faaliyet, diğer faaliyetlerle karşılaştırılabilir hale getirilerek, onu iş olarak tanımlayan soyut bir standarda, bir artıktan ayrılamaz olan bir standarda tabi kılınarak kapılır. İki akış, para ve emek akışı arasındaki karşılaşma, ilkinin ilişkinin koşullarını kurması yüzünden her zaman asimetriktir. Emek artık, emeğin hayatta kalmak için gerekenden fazla ve onun ötesinde olan basit niceliksel farkı değil, eşdeğerlik terimlerini belirleyen kurucu fazlalıktır. "Emek artık, emeği aşan şey değildir; tam tersine, emek artık, emekten çıkarılmış ve onu var-sayan şeydir" (Deleuze ve Guattari 1987: 441). Emek genel bir insan kapasitesi olarak varolmaz, fakat onu sömüren, bir artık oluşturan eylemin kendisi tarafından oluşturulur. Deleuze ve Guattari'nin yazdığı gibi:

İş-modelini her faaliyete dayatın, her eylemi mümkün ya da virtüel işe çevirin, özgür eylemi disipline sokun, ya da (aynı şeye denk gelecek şekilde) sadece işe referansla varolan “boş zaman”a indirgeyin. şimdi neden İş-modelinin, hem fiziksel hem toplumsal yönleriyle, devlet aygıtının esaslı bir parçası olduğunu anlıyoruz. (Deleuze ve Guattari 1987: 490)

Bu pasajın gösterdiği gibi, devletin temel rollerinden biri, farklı faaliyetlerin karşılaştırılmasının standardı olarak içi yaratmaktır. Bunun dışında tutulan, ölçülemeyen ya da değiştirmeyen şey, yani üretken olmayan emek ve boş zaman haline gelir. Klasik Marksist kuramın terse çevrilmesi sayılabilecek şekilde, Deleuze ve Guattari merkezi komuta gücü olarak devletin, ayrıık insan uğraşları arasındaki organize ilişkiler seti olarak ekonomiden önce geldiğini iddia ederler. “Bir üretim tarzını önvarsayan şey devlet değildir; tam tersine, üretimi bir tarz haline getiren şey devlettir” (Deleuze ve Guattari 1987: 429). Üstelik Deleuze ve Guattari, bu süreci piyasadan ziyade devlete atfederek, yukarıda ele alınan iki sorunun, yani noolojinin dönüşünün ve emeğin değişen statüsünün bir anlamda ilişkili olduğunu önermeye başlarlar. Devlet sadece, farklı türde emeklerin değişiminin (ve metaların ve bu değişimle üretilen artığın) altında yatan eşdeğerliği mümkün kılan güç ilişkilerinin adı değildir, aynı zamanda bir düşünce modelidir. Devlet şiddetinin meşrulaştırılmasından ayrılamaz olan güç asimetrisini hukukun tarafsızlığıyla silerek, emek ve sermaye arasındaki farklılaştırıcı ilişkilerin temelsiz doğasını bulanıklaştıran bir düşünce modelidir. Bu meşrulaştırma devleti makul yapacak belirli bir anlatıya, belirli bir kavramsal içeriğe değil, devletin bizzat akılla özdeşleşmesine dayalıdır.

Devlet düşüncesi eleştirisi sağduyu eleştirisi üzerinden geliştirilir; her iki durumda da mesele, “herkes tarafından bilinen,” varsayılan bir birliktir, devlet söz konusu olduğunda bu birlik evrenselliğe yükseltilir. Deleuze ve Guattari’nin yazdığı gibi:

Klasik düşünce imgesi ve onun neden olduğu zihinsel uzamın pürtüklendirilmesi evrenselliğin peşindedir. Gerçekte iki “evrensel” ile çalışır; varlığın son dayanağı ya da her şeyi kuşatan ufuk olarak Bütün ve varlığı bizim-için-varlığa çeviren ilke olarak özne. İmparatorluk ve cumhuriyet (Deleuze ve Guattari 1987: 379)

Bu pasajda çarpıcı olan, devletin iki evrenselle, “bütün” ve “özne” ile işlev görmekle özdeşleştirilmesinin, Deleuze ve Guattari’nin sermayeyi tanımlamak için kullandıkları genel formüle çok yakın olmasıdır: nitelenmemiş öznel bir faaliyet ile belirlenmemiş bir nesne arasındaki karşılaşma. Hem sermaye hem de devlet ya da en azından devlet düşüncesi, bir nesneyle ve her durumda genel ve evrensel olan bir özneyle ilişkili olarak işler. Aralarındaki önemli fark şudur: Sermaye soyut faaliyetler ve nesneler arasındaki farklılaştırıcı ilişkilerle uğraşırken, devlet bu soyut ilişkileri eşdeğer olarak, esasen farklılaştırıcı ilişkileri bir meşruiyet imgesiyle üst kodlayarak sunar. Sermaye iki akış arasındaki karşılaşma, para ve emek ya da işçi ve kapitalist terimlerinin devlet tarafından birbiriyle değiştirilebilir şekilde sunulur meşrulaştırıldığı asimetrik, olumsuz ve temelsiz karşılaşma üzerine kuruludur. Devlet için bir işçi ya da bir kapitalist olmaktan kaynaklanan sınıf farkı önemsizdir, onlar çıkarları doğrultusunda değişim yapmaya istekli ve “insanın doğuştan gelen haklarının cennetinde” yaşayan eşit öznelerdir (Marx 1976: 280). Deleuze ve Guattari’nin iddia ettiği gibi, devlet düşüncesinin içselliği, farklı özneler arasında ortak bir akıl zemini öne sürerek, öncelikle kapitalist ve işçi ya da yöneten ve yönetilen arasındaki bir özdeşlik ilişkisidir. “Devlet yasa koyucu ve yasaya tabi olan arasındaki ayrımı resmi koşullar altında, düşüncenin, kendine düşen kısımda, onların özdeşliğini kavramsallaştırmasına izin vererek gerçekleştirmelidir” (Deleuze ve Guattari 1987: 376). Deleuze ve Guattari’nin sermaye ve devlet eleştirisi, ikisi arasındaki ayrımı çökertme riskini taşır, yalnızca sermaye ve devletin ikisinin birden ev-

rensellik ve soyutlama figürleri olarak tanımlandığı noktaya yönelen bir çökertme değil, karşıtlığın, devlete karşı göçebelik (ya da *Anti-Ödipus*'ta faşizme karşı şizo) gibi basit bir ikiliğe indirgendiği noktaya yönelen bir çökertme.

Devlet ve göçebe arasındaki çatışmayı zamansız, ya da en azından tarih-üstü sunma eğilimine rağmen Deleuze ve Guattari çatışmanın koşullarını onu felsefeden – orada bu çatışma Descartes'tan Hegel'e uzanan uzun devlet düşüncesi çizgisi ve göçebe düşünce arasındaydı – bilime kaydırarak temelden değiştirir. Deleuze ve Guattari'nin iddia ettiği gibi, devlet bilimi öncelikle, hilomorfiktir, biçim ve içerikle işler, biçimlendirilmiş ve sabitlenmiş bedenlere ayrıcalık verir. Oysa “göçebe bilim” hareketlerle, tekilliklerle, niteliksel dönüşümlerin meydana gelişine yol açan olaylarla işler (Deleuze ve Guattari 1987: 372). Bu iki bilim biçimi arasındaki karşıtlık sadece görünürdedir: Devlet bilimi sürekli olarak göçebe bilimin keşiflerine muhtaçtır. Böylece göçebe bilimin dalgalanmaları, devlet biliminin sabit koordinatları ve kategorileri sayesinde yeniden yerliyurtlulaştırılır. Bu bilim kavramı hakkında iki şey söylenebilir: İlk olarak, *Anti-Ödipus*'un merkezinde yer alan bir temayı, bilgiyi yersizyurtsuzlaştırıcı/yersizyurtsuz bir güç olarak yeniden sunar. İkincisi, yersizyurtsuzlaştırılmış emeğin durumu, ancak mülkiyet ve sermaye üzerinden yeniden yerliyurtlulaştırılabilecek olan emeğin durumuyla aynıdır. Göçebe bilimindeki yersizyurtsuzlaşmalar, kendilerine yabancı ölçü ve kavramlara tabi kılınsalar da devlet bilimine içkindir. Göçebe bilim fikri Deleuze ve Guattari'nin felsefe tarihine dair, başka türlü ifade edemeyecekleri bir noktayı ifade etmelerini sağlar: Devlet düşüncesi göçebe düşünceye bağımlıdır, fark özdeşlikten önce gelir, yersizyurtsuzlaşma yerliyurtlulaşmanın öncülüdür. Deleuze ve Guattari için, bilgi ve emek, düşünce ve eylem, aynı kapma aygıtına, arzu ve eylemin farklılaştırıcı ilişkilerinden niceliksel olarak değiştirilebilir birimler oluşturan

aynı homojenleştirme ve standartlaştırma sürecine tabidir. *A Thousand Plateaus*'da artık temsil ve üretim ya da düşünce ve eylem arasında bir bölünme yoktur, her biri kendi yersizyurtsuz boyutuna, göçebe bilimine ve özgür faaliyetine sahiptir ve bu nedenle benzer kapma aygıtlarına tabidir. Bu benzerlik, bilincin hayatla ilişkisi sorusunu kapatmaz, ama onu kendi tarihselliğine açar.

IV. Üretimden icada: noopolitika sorunu

Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarının çok sayıdaki okuyucusu ve yorumcusu arasında, İtalyan yorumcular, özellikle Antonio Negri ve Maurizio Lazzarato, onların yazılarının tarihsel boyutunu vurgulaması açısından benzersizdir. Başlangıç olarak, Negri'nin bu tarihsel boyuta dair kavrayışı, Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarının "68 Mayıs" düşüncesinin, o geçmiş coşku ve devrimsel aşırılık anının bir örneğini temsil ettiğini ileri süren kolaycı bir iddia değildir. Özellikle Negri için bu çalışmaların merkezinde daha ziyade tam da burada incelediğimiz şey vardır: emeğin değişen yapısı ve onun düşünce problemi ile ilişkisi. Negri, *Anti-Ödipus*'da sıklıkla kullanılan makineler ifadesinin, analogi değil, insan ve makinenin karşılıklı etkileşimlerinden oluşan çağdaş kapitalizmin karmaşıklığını kavramaya yönelik çaba olduğunu iddia eder. Aynı şey *A Thousand Plateaus*'yı oluşturan asamblejlar ve makineler için de söylenebilir (Negri 1995: 104). Negri'nin altını çizdiği ve çok sayıda diğer okuyucu tarafından genellikle gözden kaçırılan şey şudur: Temsil ve üretim arasında bir ikiliği kabul etmememiz, sadece kuramsal entelektüellik yüzünden değil, böyle ikilikler, artık temsillerin kendilerinin üretken olduğu güncel gerçekliğe uymadığı içindir. İlk Aristotile tarafından dile getirilen ve Hannah Arendt tarafından modern zemine oturtulan emek, eylem ve zekâ şemasının kendisi, bilginin üretken olduğu ve eylemin belirsizliğinin ve çoğulluğunun hizmet endüstrisinin

bir parçası haline geldiği günümüz gerçekliğinden kopuktur.⁷ Bu nedenle emek, öznellik ve düşünce- nin ilişkisine dair felsefi konumların, *Anti-Ödipus*'tan *A Thousand Plateaus*'ya kayışının kendisi, sermayenin dönüşümünün bir ürünüdür.

Negri'nin okuması, Marx (ya da Marksist sorunsallar) ve Deleuze ve Guattari arasındaki ilişkiye yaklaşmanın farklı bir yolunu açar ya da daha ziyade buna dikkat çeker. Mesele artık sadece, Marx'tan ve Marksistlerden gelen belli sorunların, toplumu bir fetiş olarak kavramanın temelini sağlayarak Deleuze'ün çalışmalarını nasıl etkilediği değil, Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarının Marx'ın kavramlarının yeniden incelenmesini nasıl kışkırttığı ve devam ettirdiğidir. Ya da böyle bir bölünme yapay olacağı için meselenin özüne inersek, önemli olan, sermayenin çağdaş dönüşümleri ışığında emeğin yeniden tanımlanması da dâhil olmak üzere Marksist düşünce- nin temel sorun ve endişelerinin, Deleuze ve Guattari'nin kavrayışına nasıl içkin olduğudur: Tıpkı Deleuze ve Guattari'nin yersizyurtsuzlaşma, nooloji ve virtüel kavramlarının Marx'ın düşüncesinin yeniden incelenmesini mümkün kılması gibi.

Deleuze ve Guattari'yi şimdiki zamanın düşünürleri olarak okumak açısından Negri'yi takip eden tüm post-otonomist düşünürler arasından belki de en ilgi çekici ya da bizim meselele- rimizle en çok ilgilenen Maurizio Lazzarato'dur. Lazzarato'nun ana projesi, güncel konjonktörü hem nooloji yani düşünce im- gesi hem de soyut özne- li faaliyet ile emeğin kesişiminin ince- lenmesi perspektifinden yeniden düşünmeyi gündeme getirir. Lazzarato başlangıç noktası olarak Deleuze ve Guattari'nin sermayenin temeli olarak tanımladıklarını, genel bir özne, herhangi bir özne- li faaliyetin öznesi ile belirsiz bir nesne ara- sındaki karşılaşmayı alır (Lazzarato 2004: 13). Deleuze ve

7 Emeğin (ya da poesisin), eylemin (ya da praksisin) ve düşünce- nin (ya da teori- nin) klasik şemasının parçalara ayrımı ile ilgili bu tartışmanın en öz formül- leştirilmesi Paolo Virno'nun çalışmalarında bulunur (bkz. Virno 2004: 51).

Guattari'nin yersizyurtsuzlaşma kavramı sayesinde, belirli faaliyetlerden ve nesnelerden soyutlanma fikri üzerindeki vurgusundan başlayan Lazzarato, bu soyut faaliyeti iş figürü üzerinden düşünmenin yeterli olup olmadığı sorusunu ortaya atar (Lazzarato 2004: 13). Marx her ne kadar kendi sermaye anlayışını, bir şekilde herhangi bir nesne ya da meta üzerinde çalışan soyut öznel faaliyet olarak emek üzerinden temellendirse de, yine de bu ilişkiyi öncelikle alet kullanarak üretim yapan bir öznenin nesne üzerindeki eylemi olarak düşünür (Marx 1976: 284). Diyalektik yöntem içinden baktığımızda, bu eylemin özneyi dönüştürdüğünü eklememiz mümkün olsa da, söz konusu faaliyet şemasının, işin nesneleri dönüştürmekten çok perspektifleri, arzuları ve ilişkileri dönüştürmekle ilgili olduğu çağdaş üretim ilişkilerini açıklayıp açıklayamadığı temel bir soru olarak kalır. Bu nedenle Lazzarato için Marx'ın perspektifi iki açıdan kısıtlıdır: Birincisi, emeğin genel şeması olarak bir öznenin bir nesneyi dönüştürmesi fikrini alması açısından ve ikincisi bu faaliyeti soyut ve birbiriyle değiştirilebilir bir faaliyet olarak, sadece bu genel faaliyetin temelinde etkileşime giren özneler öne sürerek anlaması açısından (Lazzarato 2002: 25). Her durumda dışarıda bırakılan farktır, ne niceliksel ne de emek zaman ölçüsüne tabi olan farktır. Soru bir öznellik, yani bir nesneyi dönüştürme kapasitesi olarak tanımlanmış değil ama zamansallık, icat ve ilişki olarak anlaşılan öznellik sorusudur (Lazzarato 2004: 144).

Lazzarato için sermayenin altında yatan soyut öznel faaliyeti anlamanın doğru temelini sağlayan düşünür Marx değil, öznelliği bir icat, taklit ve rekabet ilişkisi olarak anlamaya çalışmış olan Gabriel Tarde'dır (Lazzarato 2002: 39). Lazzarato emeği yeniden tanımlamak ya da emeğin yerine "uzaktan eylem," zihinleri etkileyen zihinler fikrini koymak için ve nooloji sorununa daha doğrusu noopolitikaya geri dönmek için Tarde'in özneliğin toplumsallığını yeniden inceleyen çalışmasını kullanır. Noopoli-

tika zihinlerin zihinler üzerindeki eylemi, birbiri üzerine uzak-tan etki eden öznelliklerin belleği, arzuları ve dikkati etkileyen eylemi olarak tanımlanır (Lazzarato 2004: 85).

Deleuze ve Guattari'nin düşünce imgeleri çalışmasıyla terminolojik benzerliğine, nooloji ve noopolitikanın altında yatan "noo'lara, rağmen Lazzarato'nun referans noktası, Deleuze'ün, devlet düşüncesi ve göçebe düşünce arasındaki çatışmayı ele alan *A Thousand Plateaus*'dan çok, yeni iletişim teknolojileri sayesinde bedenden ziyade zihin üzerinde işleyen denetim biçimlerine vurgu yapan "Postscript on Control Societies" adlı makalesidir (Deleuze 1995: 181). Lazzarato Tarde'ın halka ve 19. yüzyılda ortaya çıkan medya biçimlerine olan ilgisini, ege-men güçte olduğu gibi iktidarın beden üzerinde giderek daha az, ama algılar, duygular ve bellek üzerinde daha fazla işlediği (Foucault ve Deleuze'den ödünç alınmış) bir gelişim çizgisine yerleştirir. Televizyon, sinema ve internet gibi modern teknolojiler zihinler üzerinde işler; dikkati, belleği ve imgelemi kapalı aygıtlardır. Ürünlerin satılabilmesinden ya da hatta üretilebilmesinden önce, dikkat ve bellek, halklar üzerinde işleyen teknolojiler tarafından kapılmalıdır (Lazzarato 2004: 117). Şeylerin üretiminden ziyade bellek (bir nostalji deposundan kazıp çıkarma çabalarından daha fazla bir şey olmayan çeşitli sinemasal tekrar-yapımları düşünün), inanç ve dikkat üzerinde çalışan yeni bir sermaye biçimine vurgu yapılır. Zihnin zihin üzerine, düşünceler üzerine etki ettiği bu eylem, yeni bir politik ya da toplumsal ilişki tanımlar: Eğer soyut emek dönemi, ayrı bedenleri ve eylemleri soyut ve birbiriyle değiştirilebilir hale getiren politik disiplin politik rejimine karşılık geldiyse, son derece yersizyurtsuzlaşmış emek dönemi de ayrı zihinler, bellekler ve algılar üzerindeki eylemlere karşılık gelir. Lazzarato'nun yazdığı gibi "Noopolitika, belleğin virtüel gücünü denetlemek için dikkati dağıtarak zihin üzerinden işletilir. Belleğin modülasyonu bu nedenle noopolitikanın en önemli

işlevidir” (Lazzarato 2004: 85). Ancak, özellikle maddi olmayan emeğin maddi emeğin yerini almasıyla birlikte yeni olanı geçmiş olandan tam bir kopuş olarak öneren ve çağdaş sermayenin çığır açtığı anlayışını dillendiren çok sayıdaki tartışmanın varlığında beirtilmelidir ki, Lazzarato’nun Tarde’a ilgisi ekonominin dönüşümünden ziyade öznellik ve ekonomi arasındaki ilişkinin farklı kavranışı hakkındadır. Tarde için hem Marksizm hem de marjinal fayda teorileri, belleğin ve arzunun oluşmakta olan piyasalardaki rolünü gözden kaçırır. Tarde’in *La Psychologie Economique* adlı çalışması, malların üretimi ve dolaşımı anlamındaki “ekonomi”nin kendisinin, onu belirleyen daha geniş bir inanç ve arzu ekonomisine ya da dolaşımına gömülü olduğunu iddia eder (Lazzarato 2002: 28). Temsil ve üretim, inanç ve emek arasında hiç bir ayrılık yoktur; önce gelen sonra gelenin temelidir. Mallar ve finans giderek daha fazla inanç ilişkilerine bağımlı hale geldikçe, maddi değil virtüel olan da üretimin merkezi haline gelir.

Lazzarato’nun iddiası her ne kadar Marksist emek fikrine, özellikle üretimi temsilden ayıran uçuruma karşı yapılmış olarak anlaşılabilse de, bizi *Difference and Repetition*’da ekonomi ve virtüelin tanımlanmasına (aynı zamanda *Anti-Ödipus*’taki arzunun üretici gücüne) geri döndüren bir iddiadır. Lazzarato özne ve nesne diyalektiğinin yerini olay ve dünyalar ilişkisinin alması gerektiğini iddia eder. Sermaye sadece, soyut bir öznenin belirlenmemiş bir nesne üzerindeki çalışması değildir, yeni dünyaların, yeni olasılık hislerinin, aidiyet ve duygu yönlendirmelerinin üretiminden ayrılamaz. Her ürün, her girişim, sadece belirli maddi ve teknolojik olasılıkların gerçekleşmesine değil, aynı zamanda belirli öznel olasılıkların, düşünme ve görme tarzlarının gerçekleşmesine yol açar. Lazzarato’nun yazdığı gibi, “Kapitalizm bir üretim tarzı değildir, dünyaların üretimidir” (Lazzarato 2004: 96). Bu dünyalar, inancın ve arzunun, olası olana dair belli bir anlam tanımlayan virtüel

ilişkilerinden ortaya çıkar. Bu sadece, her üründen kendi yaşam tarzından, alışkanlıklarından ve arzusundan ayırlamaz olduğu tüketim için geçerli değildir, aynı zamanda şirketlerin öncelikle beklentiler ve inanç düzeyine göre değerlendirildiği finans sermayesini de etkiler (Lazzarato 2004: 112). Borsa da değerin temelini oluşturan bir inançlar ve arzular alanına gömüldür. Bu üretim ve meydana getirme süreci ya da Tarde'in terimleriyle, icat ve taklit, kabaca inançları, fikirleri ve bilgiyi yayan eylemleri, emeği kapsayan ama onu aşan faaliyetleri içeren faaliyet üzerinden gerçekleşir. Deleuze'ün *Difference and Repetition*'daki Marx okumasının iki noktası, farklılaştırıcı ilişkilerin eklemelenmesi olarak ekonomi ve soyut emek nihayet yakınlaşır: Toplumu oluşturan farklılaştırıcı ilişkiler, soyut özne faaliyet yoluyla edimselleştirilir.

V. Devrim olmadan devrimci oluş

Difference and Repetition'da, Deleuze, farklı toplumların, daha iyi bir sözcük olmadığından, ekonomik denebilecek genel bir sorunun gerçekleşmesi olarak çözölmesi anlamında anlaşılabileceğini iddia eder. Çözüm virtüel bir ilişkiler çoğulluğundan birini gerçekleştirir ve bunu yaparak içinden çıktığı sorunun anlaşılmasını güçleştirir. *Anti-Ödipus*'ta bu genel sorun arzulanma-üretimi ve toplumsal üretim arasındaki ilişkinin belirli biçimini alır; her toplum, her toplumsal üretim biçimi, arzulanma-üretiminin, ona belirli hedef ve amaçlar veren, belirli bir düzenlenmesi ve eklemelenmesinden başka bir şey değildir. Bu görev kısmen toplumun kendisinin bir temsili tarafından, toplumu kendisini oluşturan çeşitli eylemlerden önce varolan bir şey olarak, despot ya da sermaye biçiminde sunan socius'la tamamlanır. *A Thousand Plateaus*'da, nooloji, düşünce imgesi geri döner; artık devlet ve göçebe arasındaki çatışmanın içine yerleştirilmiştir. Düşünce imgeleri arasındaki bu çatışma, sabit biçimlere ve durağan hareketlere öncelik veren bir düşünce tar-

zına karşı fark ve olaylar üzerine kurulu “imgesiz düşünce” arasındadır. Sermayeyi oluşturan güçlerin farklılaştırıcı ilişkisi sadece eşit ve birbiriyle değiştirilebilir öznelere ilgilene devlet düşüncesi tarafından bulanıklaştırılır. Ancak bu noktada, ilişki bir karşıtlıktan daha çok ilkinin ikincisi tarafından kapıldığı bir süreçtir. Tıpkı sermayenin emeği gerektirmesi gibi, devlet düşüncesi de göçebe düşüncenin yersizyurtsuzlaşmasını gerektirir. Bu hattın altını çizdiği şey, sadece her sınırlandırılmış toplumun altında yatan virtüel farklılaştırıcı ilişkiler değildir ya da her toplumun çeşitli toplumsal olasılıkların gerçekleşmesi ve sınırlanması olduğu değildir, ama bu farklı ilişkilerin soyut öznel faaliyet ile üretilmesi ve gerçekleştirilmesidir.

Deleuze ve Guattari bu nedenle “toplum diye bir şey yoktur” tabirinin Margaret Thatcher tarafından meşhur edilmişinden daha radikal ya da en azından daha ilginç bir kavrayışını önerir: Toplum bir fetiştir (her ne kadar inanılmaz derecede yaygın etkileri olsa da), ama yanlış temsil ettiği şey, altta yatan bir “bireyler ve aileler” gerçekliği değil, soyut bir öznel faaliyettir; bu da gerçek olanın, bizzat faaliyetin belirlenimsizliği ve dönüştürücü doğası olduğunu söylemenin başka bir yoludur. Deleuze ve Guattari emek ve devrimci bilinç arasında, Marksizm içinde geleneksel olarak egemen olandan farklı bir bağ yeniden eklemler. Bu, zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayan sınıf olarak proletaryanın öznel biçimini alan emek gücünün diyalektik olumsuzlanması ya da tarihsel telosu ile ilgili bir mesele değildir. Deleuze ve Guattari’de üretim hiç de bir öznenin eylemi değildir, özneliği aşan ve onu kuran bir faaliyet, soyut bir öznel faaliyettir. Onu belirli türde bir faaliyete sınırlandırma, emek olarak saptama çabasını bile aşar. Deleuze ve Guattari’nin iddia ettiği gibi, kapitalizm, özneliği ve nesnelliği oluşturanın esaslı, neredeyse ontolojik bir dönüşümüne yol açar: Nitelendirilmemiş ve küresel bir öznel, belirsiz bir nesneyle karşılaşır ya da daha bilinen terimlerle, emek

gücü metayla yüz yüze gelir. Bu faaliyet ile devrim arasındaki bağlantı, tarihin bir öznesinden değil, daha ziyade virtüel ve aktüel arasındaki ilişkiden, belirli bir toplum içinde toplumu oluşturan yaratıcı faaliyet ve onun aktüel eklemlenmesi ve gizlenmesi arasındaki ilişkiden geçer.

Bu faaliyet sadece mevcut dünyayı değil, Lazzarato'nun iddia ettiği gibi, mevcut olana eşlik eden virtüel haleyi üreterek olası dünyayı da üretir. Devrimci olmak şimdinin altında yatan bu potansiyeli, aktüelin altında yatan virtüeli kavramaktır. Virtüel olan, her emeğin, her eylemin içinde her zaman zaten mevcuttur. Politika artık bu dünya üzerine yürütülen bir mücadele, hatta onun çelişkilerinin bir mücadelesi de değil, ama yeni dünyaların üretimidir. Başka bir dünya her zaman mümkün.

Kaynakça

- Althusser, Louis ve Etienne Balibar (1970) *Reading Capital*, çev. B. Brewster, Londra: New Left Books [(2007) *Kapitali Okumak*, çev. A. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları]
- Deleuze, Gilles (1994) *Difference and Repetition*, çev. P. Patton, New York: Columbia.
- Deleuze, Gilles (1995) "Postscript on Control Societies," *Negotiations: 1972-1990*, çev. M. Joughin, New York: Columbia [(2006) *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayıncılık]
- Deleuze, Gilles (1997) "The Actual and the Virtual," Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues II*, çev. E. R. Albert, New York: Columbia [*Diyaloglar*, çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayıncılık]
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (1983) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press [(2012) *Anti-Ödipus, Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları]
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles ve Michel Foucault (2004) "Intellectuals and Power," çev. Michael Taormina, Gilles Deleuze, *Desert Islands and Other Texts (1953-1974)* New York: Semiotext(e) [(2009) *İssız Ada ve Diğer Metinler 1953-1974*, çev. Hakan Yücefer ve Ferhat Taylan, İstanbul: Bağlam Yayıncılık]

- Holloway, John (2005) *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Londra: Pluto [(2003) *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, çev. Pelin Sıral, İstanbul: İletişim Yayınları]
- Lazzarato, Maurizio (2002) *Puissances de l'invention: Lapsychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- Lazzarato, Maurizio (2004) *Les révolutions du capitalisme*, Paris: Le Seuil.
- Macherey, Pierre (1998) *In a Materialist Way*, çev. T. Stolze, Londra ve New York: Verso.
- Marx, Karl (1973) *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, çev. M. Nicolaus, New York: Penguin [(1999;2003) *Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisinin Temelleri*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları]
- Marx, Karl (1976) *Capital*, Vol. 1, çev. B. Fowkes. New York: Penguin [(2000) *Kapital 1*, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları]
- Marx, Karl ve Friedrich Engels (1970) *The German Ideology*, der. ve çev. C. J. Arthur, New York: International [(2013) *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel Basım Yayın]
- Negri, Antonio (1995) "On Gilles Deleuze and Félix Guattari, A Thousand Plateaus," çev. C. Wolfe, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 18:1.
- Read, Jason (2003) *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*, Albany: SUNY Press [(2014) *Sermayenin Mikropolitikası Marx ve Şimdiki Zamanın Tarih Öncesi*, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayınları]
- Virno, Paulo (2004) *A Grammar of the Multitude*, çev. I. Bertolotti, J. Cascaito ve A. Casson, New York: Semiotext(e) [(2013) *Çokluğun Grameri*, çev. Volkan Kocagül ve Münevver Çelik, İstanbul: Otonom Yayıncılık]

MİNÖR MARKSİZM: YENİ POLİTİK PRAKSİSE BİR

YAKLAŞIM*

EDUARDO PELLEJERO**

1990'da Antonio Negri Deleuze'ün politik felsefesiyle ilgili bazı sorunlara işaret etti. İktidar oluşumlarının kurucu boyutları olarak, altyapılar yerine yaşamı ya da arzuyu koymak elbette Marx'tan vazgeçmek anlamına gelmiyordu, ama bu kesinlikle, kavramsal analiz tablosunda bir değişiklik ve militan praksisle ilgili soruların ciddi şekilde yenilenmesi demekti. Tüm bunları göz önünde bulundurarak, Marx'a duyulan az bulunur bir sadakat hissini ve yeni bilginin, yeni tekniklerin ve yeni politik olguların öngörülemezliğiyle yüzleşmek için, politik düşüncüyü, nesnelerini ve aletlerini yeniden tanımlayarak yenilemekte gibi görünen belli bir entelektüel bağlılık fikrini araştırmayı amaçlıyoruz.



* Metin, Pauly Ellen Bothe ve Davide Scarso tarafından İngilizceye çevrilmiştir.

** Universidade Nova de Lisboa.

1990'da *Futur anterieur* dergisi için Toni Negri tarafından yapılan bir mülakatta, Deleuze Marksizme, yani politik felsefenin kaderinin, sınırlarını sürekli hareket ettiren ve bunları genişletilmiş bir ölçekte sürekli yeniden kuran içkin bir sistem olarak kapitalizmin (ki bu sınır bizzat Sermayedir) analizi ve eleştirisiyle belirlendiği fikrine sadakatini dile getirir. Dahası, politik felsefenin nesnelerinin ve aletlerinin, toplumsal hayatın belirleyicileri olarak makro ve mikro asamblajların difransiyel bir tipolojisi çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunur (Deleuze 1990: 229-39).

İktidar oluşumlarının kurucu boyutları olarak altyapıların yerine yaşamı ya da arzuyu koymak Marx'tan vazgeçmek anlamına gelmez; hele ki, Derrida'nın dediği gibi, çalışmalara tarihselliği ve eskime olasılığı; yani yeni bilginin, yeni tekniklerin, yeni politik verilerin öngörülemezliğiyle yüzleşebilmek için kendi tezinin *dönüştürülmesinin* zorunluluğu konusunda bizi uyaranın bizzat Marx olduğunu düşünürsek (Derrida 1993: 35). Öte yandan bu, kuramdaki böyle bir değişimin praksis düzeyinde üretebileceği mücadele tipi sorununu gündeme getirir. Kaçış çizgileri (toplumsal çelişkiler yerine), azınlıklar (sınıflar yerine) ve savaş makineleri (Devlet aygıtına karşı), analizin kavramsal çerçevesinde, kaçınılmaz olarak militan praksişi şekillendiren meselelerin de ciddi şekilde yenilenmesini gerektiren bir değişikliğe yol açar.

Ve toplumun arzu asamblajları –Deleuze'ün Foucault'nun iktidar *dispositifleri* (tertipleri ya da aygıtları) kavramı yerine tercih ettiği kavram– üzerinden analizinin her türlü ilerleme mantığından ya da özgürlük teleolojisinden kopuş anlamına geldiğini gördüğümüzde, böyle bir yenilenmenin kesinlikle zorunlu olduğu da açık hale gelir. Aslında hükümrancılık toplumlarmdan disiplinci toplumlara ve disiplinci toplumlardan kontrol toplumlarma kadar, kolektif asamblajların uyarlanması bir değişimin ifadesidir ama bu zorunlu olarak daha iyiye doğru bir değişim değildir:

Açık uzamlarda ortaya çıkan kontrol biçimlerini hesaba katarsak, en zorlu kapatılmaların mutlu, müşfik bir geçmişin bir parçası gibi görünmesi mümkündür... teslimiyet anlamına gelen özgürleşmeler tek tek kendi paylarına ele alınmalıdır ... Korku da umut da yersizdir, mesele sadece yeni silahlar bulmaktır [yaratmaktır]. (Deleuze 1990: 241- 2)¹

Gerçekliğin, temsil araçlarıyla herhangi bir şekilde totalizasyonunun imkânsızlığının farkındalığı –yani, kuramsal araçlarımızın yerel değeri olduğunun varsayılması– ve aynı zamanda her tür “yapısal mesihçiliğin” reddi (Derrida 1993: 102) –yani, her türlü özgürleşme vaadinden vazgeçilmesi– sermayenin biyopolitik mutasyonlarıyla yüzleşebilecek bir düşünceye duyulan isteği cisimleştirir, ama bu aynı zamanda mücadelenin daha önce görülmemiş bir biçimde saçılmasına götürür.

Bir kaçış çizgisi ya da savaş makinesi olarak anlaşılan “minör”, devrimci bir politik programın² temelini oluşturmaz, aslında tam tersi yönde, geleneksel politik hareketlerin örgütlenme mantığının tersi yönünde gelişir (bu anlamda Guattari bize “direniş güçlerinin devasa bir birliğini sağlama arayışının,

1 Hiçbir ilerleme umudu, sorunların tamamen ortadan kalkacağına dair hiçbir ümit yoktur, ama bu, içkin bir umudun, yani içinde kısıp kaldığımız fare kapanlarından –yaratıcı çözümlerle– kurtulma umudunun (Sartre) olmadığı anlamına gelmez. Her *dispositif* yeni teslimiyetler, ama aynı zamanda, kesinlikle yeni kaçış çizgileri ima eder: “Kapitalizmde bu kaçış çizgileri yeni bir nitelik ve yeni bir devrimci potansiyel kazanır. Gördüğümüz gibi, umut vardır” (Deleuze 2002: 376). Aslında, bu ifadeden İmparatorluğun daha iyi bir sosyo-politik asamblaj olarak olumlanmasma (Marx’ın kapitalizmin kendisinden önce gelen üretim tarzlarından daha iyi olduğunu savunmasıyla aynı anlamda) kadar giden, Deleuze tarafından aşılmayacak olan uzun bir yol vardır.

2 *Anti-Ödipus* “arzulama-makineleri için bir bilanço programı” ile bitse bile, şizoanalizin “önereceği uygun bir politik programı yoktur” (Deleuze ve Guattari 1973: 380). Tam tersine, söz konusu asamblajları değerlendirerek, toplumsal alanları ya da süreçleri analiz etmemize imkân veren bir dizi kavramsal karşılaştırmayı gündeme getirir (bkz Patton 2000: 71).

sermayenin semiyotikleştirme işini kolaylaştırdığını”³ hatırlatır ve Deleuze, sol hükümet diye bir şeyin olamayacağını söyler – solun taleplerine az ya da çok açık olan hükümetler vardır, ama solun, Devlet biçimiyle ya da hükümet mantığıyla hiçbir ilgisi yoktur).

Tüm bunları hesaba katarsak, Deleuze’ün çalışmalarının politik boyutuyla ilgilenirken, Toni Negri’nin, bu felsefede hareketi yeniden düşünmek için güçlü bir ilham bulan ama bir başka manada bunun nasıl kurumsallaştırılabileceğini anlayamayan militanın paradoksal konumundan konuşması bizi şaşırtmamalıdır: “Minör-oluş nasıl etkili olabilir? Direniş nasıl ayaklanmaya dönüşebilir? Çalışmalarınızda, beni bu gibi soruları kuramsal ve pragmatik olarak yeniden formüllemeye zorlayan bir itkiyi daima bulsam da bu sorulara nasıl yanıt verilebileceği konusunda hep şüphede kalıyorum” (Deleuze 1990: 234). Negri, harikulade bir politik felsefe yapıtı saydığı *Bin Yayla*’nın yayımlanışını sevinçle karşılamasına rağmen, yarıpıtın, her sorunu açık bırakan ve bizi nereye götürebileceğini belirlemeyen aşırı kuramsal istencinden kulağına gelen trajik notaya hayıflanır.⁴

3 “Ben öyle düşünmüyorum, çünkü tekrar etmek gerekirse, moleküler devrim bir program oluşturacak bir şey değildir. O tam da çeşitlilik, bir perspektifler çokluğu, tekilleşme süreçlerinin asgari itici güce ulaşmasının koşullarını yaratma yönünde gelişen bir şeydir. Mesele bir mutabakat yaratmak değildir; tam tersine, ne kadar az mutabık olursak, moleküler devrimin bu şubesinin farklı dallarında o kadar geniş bir canlılık alanı yaratırız ve bu alanı da o kadar çok pekiştiririz. Bu, politik ya da sendikal hareketlerden bildiğimiz örgütlenmeye ilişkin ağaç yapılı mantıktan tamamen farklı bir mantıktır” (Guattari ve Stivale 1985). Ayrıca bkz Anne Querrien, “Esquizoanalisis, capitalismo y libertad. La larga marcha de los desafiados”, Guattari (2004: 28) içinde.

4 Negri’nin Deleuze’ün politik felsefesinin kurumsallaşması ile ilgili endişesi, moleküler devrimlerin tekil başarılar arasında bağlar yaratmakta yaşadığı zorluklardan hayıflanarak Guattari’ye yabancı değildir: “Bu mikro-devrimler, toplumsal ilişkilerin tabi tutulduğu bu derin sorgulamalar, toplumsal sahanın sınırlı alanlarına mı kaldırılıp konulacaklar?”

Burada sorunu devrimci bir perspektiften ele alıyorum ama Negri'nin ortaya attığı sorular elbette ilerlemeci bir perspektiften de sorulabilir; tıpkı Mengue'nün şu sözlerinde olduğu gibi:

Eğer Deleuze bizi geçmişten kurtaracak ve modernitenin döl-yatağı, annemiz Tarihi öldürmeye teşvik edecek üretken araç-lar sunuyorsa da, bunu bizi, sadece tarihsel-olmayan, ama her türlü toplumsal ya da politik gerçekleşmeden kopuk oluşların içine savurup bırakmak pahasına yapmaktadır ... çağa aykırı olanın kendiliğindenci anarşizmi ile onu şeylerin ve kurumla-rın üzerine işlemek için gereken uzun süreli çaba arasındaki ev-lilik imkânsızdır ... bunlar karşıt politik yönlerde ilerler ... Çağa

Yoksa hiyerarşinin ve ayrımcılığın yeniden tesisine varmayacak şekilde, yeni 'toplumsal parçalılıklar' mı oluşturacaklar? Kısaca, tüm bu mikro-devrimler yeni bir devrim kuracak mı? Sadece yerel sorunları değil aynı zamanda büyük ekonomik varlıkların yönetimini de 'üstlenmeye' muktedir olacaklar mı?... Bu moleküler devrimler nereye kadar gidebilir? En iyi ihtimalle, Alman tarzı gettolarda bitkisel hayatlara kapanmaya mahkûm değiller mi? Egemen toplumsal öznenin moleküler sabotajı kendi başına yeterli midir? Moleküler devrimler molar (küresel) düzeydeki toplumsal güçlerle ittifaklar yapmalı mı?... Öyleyse, aynı zamanda belirgin toplum-sal çelişkilere ve bu moleküler devrimlere nakledilebilen yeni tipte devrimci savaş makinelerini nasıl hayal edebiliriz?" (Guattari 2004: 54). "Bu benzetmeler ve benzerliklerle yetinemeyiz; aynı zamanda, bu kez artık moleküler değil ama molar ilişkilerde de, politik ve toplumsal güç ilişkile-rinde de, toplumsal bir pratik, yeni müdahale biçimleri inşa edebilmeliyiz; 70'lerde, özellikle İtalya'da, başlı başına baskıcı bir olay olan terörizmin yükselişine bağlı olarak muazzam bir baskı dalgasının başlamasıyla bir-likte, tanık olduğumuz sistematik ve sürekli tekrar eden yenilgilerden bu şekilde kaçınabiliriz" (Guattari ve Stivale 1985). Bu aynı sorun Deleuze'ü de ilgilendirir. Ama devrimci odakların çokluğu onun için bir eksiklik ya da zayıflık değil, iktidara (*potestas*) direniş gücü (*potentia*) anlamına gelir. Foucault'yla söyleşisinde, aslında, Deleuze şöyle der: "Bir ülke ile diğeri arasında ya da aynı ülke içindeki süreksiz etkin noktalar arasındaki ya-nal bağlantılar, ağlar", kesin olmadıklarında bile, şunu ima eder: "her yere yayılmış bütünle hesaplaşmaksızın, en küçük talepten hareketle eyleme geçmeyi istemeksizin, iktidarın uygulandığı herhangi noktaya hiçbir şe-kilde müdahale edilemez. Her kısmi devrimci savunma ya da saldırı işçi mücadelesine böyle eklenir" (Deleuze 2002: 287-98).

aykırı olan, hiçbir kurumsal biçime götürmez ... Yani, gerilla, kendisini sarsılmaz ama sadece etik bir konumun içine kapatarak politik alanı terk etmiştir. (Mengue 2003: 17, 155, 157)

Diğer bir deyişle, kapitalizmin analizinin Deleuze ve Guattari tarafından geliştirilmiş yeni araçları –Negri’ye göre– mücadelenin tarihsel anlamına meydan okur. Eğer mücadelenin totalizasyondan arındırılması, yerelliği ve saçılımı, devrimin her türlü tarihsel olanağının reddini beraberinde getiriyorsa neden mücadele etmeye devam edelim ki? Devrim tanım gereği mahkûm edilmişse, bu kaçış çizgilerinin, yıkıcı süreçlerin ya da direniş biçimlerinin ne anlamı var?

Bununla beraber, bir militan praksis fikri, bizi mücadelenin *tarihsel-olmayan* bir anlayışına götürebilecek kavramlar arayan Deleuze’e o kadar da yabancı değildir. Böyle bir pragmatik bir dizi imkânsızlıkla (Deleuze de böyle derdi) ortaya konulabilir: 1) iktidarın yaşamın totalizasyonunu tümünden başarmasının imkânsızlığı (dolayısıyla Tarihin şimdi de tamamlanmasının imkânsızlığı); 2) yaşamın iktidardan geri dönülmez şekilde çıkartılmasının imkânsızlığı (dolayısıyla Tarihin gelecekte tamamlanmasının imkânsızlığı); ve 3) şeylerin mevcut durumunun, yani yaşamın iktidar tarafından bilfiil katmanlaştırılmasının kabullenilmesinin imkânsızlığı (dolayısıyla Tarihin geçmişte tanınmasının imkânsızlığı).

Bu nedenle burada söz konusu olan, direniş görevini, iktidarın taleplerine teslim olmadan ama aynı zamanda iktidara heveslenmeden –hükümetin ve muhalefetin ötesine geçerek– kucaklayan bir militan praksis nosyonudur.⁵ Dolayısıyla:

5 Krş. Tomas Segovia, “Alegatorio”, Yardımcı Komutan Marcos (1997) içinde: “Öncelikle, sizden ricam Direnişi siyasal muhalefetle karıştırmamamız. Muhalefet iktidara değil hükümete karşı çıkar ve onun tamamlanmış ve başarılı biçimi, partidir; oysa Direniş, tanım gereği, bir parti olamaz: O hükümet için değil ... direnmek için yapılır.”

1) Deleuze, yaşamın iktidar tarafından totalizasyonuna dair tüm stratejilere karşı, yaşamın onun *dispositifleri* tarafından disiplini ya da modülasyonuna karşı, direnişin önce geldiğini; yani, toplumsalın iç doğasını işleyen temel bir olumsuzluk bulunduğunu onaylar. Toplum verili bir bütünlük değildir: o daima, birbirine uymayan, heterojen parçalardan oluşan bir yapbozdur (“küreselleşmenin dünyayı yeniden şekillendirmek istemesiyle ilgili sorun da burada yatar: parçalar uymaz” der Marcos, *Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial*’de⁶ [Yardımcı Komutan Marcos 1997]). Sonuç olarak, iktidar oluşumları, temel bir güçsüzlük tarafından mesken tutulmuştur. Toplumsal alan yalıtılmış ve değişmez oluşumlardan meydana gelmez: sadece bilgi ve iktidar katmanlaşmaları ona biraz istikrar sağlayabilir, ama o kendi içinde, sanki “paradoksal bir apriori”ye, bir “mikro-ajitasyon”a dayanıyormuş gibi, istikrarsız, ajite ve değişkendir (Deleuze 1986: 91).⁷ Bağladığı noktaların yanında, görece özgür ya da özgürleşmiş noktaları, yani yaratıcılık noktaları, mutasyon noktaları, direniş noktalarını içerimlemeyen hiçbir *dispositif* yoktur. Toplumsal alan her yerinden sızdırır. Kaçış çizgileri öncelikli belirlenimlerdir, bir toplumun içinden geçen nesnel çizgilerdir.

6 Krş. Aleman (2007: 91): “Tam ve kesin olduğu varsayılabilir hiçbir gerçeklik yoktur, bu, örneğin, öylesine tutarlı ve hegemonik görünen kapitalizm için de geçerlidir ... Solda olmak Kapitalizmin tarihsel gerçekliğinin olumsuz niteliği konusunda ısrarcı olmak demektir. Çıkış ya da başka bir gerçekliğe geçiş ertelendiğinde bile, o geçişin hiçbir garantisi olmasa ve yarıda kalabilirse de, Kapitalizmden farklı o diğer gerçekliğe Sosyalizm denilemeye bile.”

7 Her asamblaj, bir yandan, az ya da çok sert bir katmanlaşmaya işaret eder (isterseniz iktidar *dispositifleri* diyelim; Deleuze “aşkın bir yasanın soyutlamaları tarafından yönetilen bir iktidar, arzu somutlaşması ve yerliyurtluluk ya da yeniden yerliyurtlulaşma” der), ama öbür yandan, eklemlenmelerine ayrıldığı ve dönüştürüldüğü yersizyurtsuzlaşma noktalarını, kaçış çizgilerini (arzunun tüm somutlaşmalarından ve soyutlamalarından özgürleştiği yer” der Deleuze) içerir.

2) Deleuze modern devrimci projelerin tarihsel başarısızlığını görmezden gelmez. Devrimci grupların görevlerine nasıl ihanet ettikleri iyi bilinir, ama bu Deleuze'ü korkutmaz (Deleuze 2002: 278; Deleuze 1995: "G comme Gauche"). Yeni bir toplumun önünü açan, açıkça büyük bir kopuşa bir daha asla destek olmayacağımızı kabul etse de -tarihsel olarak başarısız olmuş-devrimlerin tam da başarısız oldukları tarih içinde içkin etkiler (hesaplanamayan etkiler) ürettiğini öne sürer. Bu anlamda, 1988 tarihli bir mülakatta, Deleuze şöyle der: "Devrimin, tarihin yakalayamadığı tüm bir boyutu vardır: onun oluşu (başka bir dil, başka bir özne, başka bir nesne-oluş)" (Deleuze ve Guattari 1991: 96-7), öyleyse "devrimlerin kötü şöhretli bir geleceği olduğu söylendiğinde, insanların devrimci-oluşları ile ilgili daha hiçbir şey gerçekten söylenmiş değildir" (Deleuze 1990: 209).

3) Yani, Deleuze, özgürleşmiş ya da eşitlikçi yaşamın kolektif ve sürekli bir ifadesinin gerçek haline gelebileceği, tarihsel bir gelecek ideallerini savunmaz, yine de arzunun saf patlamalarının özgürlük etkileri üzerine bahse girer.

devrimler başarısız olduğunda bile bu, insanların devrimcileşmesini engellemedi... Birileri şöyle diyebilir: "Başardıklarında, kazandıklarında neler olacağını göreceksiniz ... Bu hiç de iyi olmayacak." Ama o zaman sorunlar aynı olmayacak, yeni bir durum yaratılacak ve yeni oluşlar ortaya çıkacak. Tiranlık, baskı koşullarında insanlar devrimci-oluşa mecburdur, çünkü yapacak başka bir şey yoktur. (Deleuze 1995: "G comme Gauche")

Kısacası, Deleuze tarihin sonu olarak DEVRİMden bir dönüşüm çizgisi olarak *devrime*, yani sonunda totalize olmuş, bölünmek yerine bağdaştırılmış bir toplumun radikal ve geri döndürülemez gelişi olarak anlaşılan devrim yerine direnişin olumlanmasına geçer.

Süreksiz, öngörülemez, nötr bir *olay* [event] mantığı, küresel, belirlenimci ve teleolojik bir *geliş* [advent] diyalektiğinin yerine geçer.

Deleuze'ün militan praksisinin, (irade dışı olmakla birlikte) ilk pozitif ilkesidir: "devrim gibi bir gelecek *olmadan* devrimci-oluş", "bir çatallanma, yasadan uzaklaşma, yeni bir olanak alanı açan istikrarsız bir durum" - "çelişilebilecek, bastırılabilir, ıslah edilebilecek, ihanete uğrayabilecek ama daha aşılamaz bir şeye yol açacak" bir durum (Deleuze 1995: "G comme Gauche";⁸ Deleuze 2003: 216). Bu, hem bireylerin içinde hem de toplumun dışsallığında meydana gelen, bedenle, zamanla, cinsellikle, kültürle, işle yeni ilişkiler yaratan bir yaşam meselesidir; "kendi başlarına devrimci olsalar da "ne devrim için bekleyen ne de onun bir ön biçimini oluşturan değişimler: Bu değişimler kendi içinde, poetik hayata özgü bir direniş gücüne sahiptirler" (Deleuze 2002: 200-1) (yani, arzuyu yerinden ederek ya da yaşamı yeniden düzenleyerek, eskiden onları yönlendirmekte olan bilgi ve iktidar *dispositif*lerini kullanılmaz hale getirirler).

Diğer bir deyişle, bu süreçler şu nedenle değerlidir: Meydana geldikleri anda, sonradan yeni bilgi ve iktidar *dispositif*leri içinde devam ettirilecek olsalar bile, kurulu bilgidен ve ege-men güçlerden kaçmayı başarırlar.⁹ Mücadelenin nesnesi, bu anlamda, artık bir olanağın gerçekleşmesi değildir, perspektiflerin esaslı bir şekilde çeşitlenmesi ve çoğalması haline gelir.¹⁰

8 "Yeni olanaklar alanı"ndan başka bir şeyi anlamak gerek: Olanak kelimesi, gerçek ve hayali (ya... ya da...) alternatifler dizisini, verili bir dönemin ve toplumun özelliği olan tekeli ayrımlar kümesini belirtmiyor artık. "Yeni"nin dinamik ortaya çıkışını ilgilendirmektedir artık. Bu, Deleuze düşüncesinin Bergsoncu esinidir. (Zourabichvili 1998: 339).

9 "Onların asi bir kendiliğindenliği pekâla vardır ... Bir an doğarlar ve önemli olan işte o andır, o yakalanması gereken şanstır ... Dünyaya inanmak, bizde eksikliği en çok görülen şey budur; dünyayı tamamen yitirdik, onu elimizden aldılar. Dünyaya inanmak, aynı zamanda, küçük bile olsalar kontrolden kaçıp kurtulan olaylara yol açmak ya da alanı veya hacmi küçük bile olsa yeni mekân-zamanların doğmasını sağlamaktır" (Deleuze 1990: 238).

10 "Olay, gerçekleşebilir olana yeni bir alan açmaz, 'olanak alanı' da gerçekleşebilir olanın verili bir toplum içinde (bu toplumun yeniden parçalanmasına

Zouravichbili *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels'in komünizmi (ütopik sosyalizme karşıt olarak) aynen bu şekilde tanımladıklarını hatırlatır: "Komünizm ... ne yaratılması gereken bir *durumdur* ne de toplumun yönetimine dair bir *idealdir*. Biz mevcut durumu ortadan kaldıran *gerçek* harekete komünizm diyoruz" (Marx ve Engels 1976: 33).

Her halükarda, olanaklı olanın bu açılımlarının ileriye dönük bir vizyondan başka bir şey olması için, bu yeni duyarlılığın savunulması için, uygun asamblajların yaratılması gereklidir. Nihayetinde, bu yeni militan praksise tutarlılık veren (bu nedenle onun ikinci ilkesidir), bu yaratımdır: yeni asamblajların ve bununla örtüşen haklar için mücadelenin örülmesi:

Toplumsal bir mutasyon meydana geldiğinde, sonuçları ya da etkileri, ekonomik veya politik nedensellik çizgilerini izleyerek düşünmek yeterli değildir. Mutasyonu olgunlaştırmak için toplumun yeni öznellikle ilişkili, kolektif asamblajlar yaratması gereklidir ... Yaratıcı olmayan hiçbir çözüm olamaz. Yalnızca yaratıcı yeniden dönüştürmeler, mevcut krizin çözümüne katkı sağlayabilir. (Deleuze 2003: 216-17)

Asamblajların yaratımı, devrimci-oluş ile "sol yurtseverlik (*civism*)" (Claire Parnet'nin keskin formülüyle söylersek) arasındaki mesafeyi kaplar. Olaylar kendini adanmış her türlü iradeyi aştığına göre (yani olaylar, nesnel ya da öznel olanağa dayanmadığına göre) bunları kucaklamak ya da yok saymak

işaret etse de ya da yol açsa da) sınırlandırılmasıyla örtüşmez. Sorun, geleceği inşa etmekten çok, gelecekle ilgili perspektifler geliştirmek olduğundan, olanağın açılmasının bu durumda bir hedefi vardır... Burada, gerçekleştirecek bir projenin fiilen kullanılabilirliğiyle ya da 'ütopya' kelimesinin kaba anlamıyla (imgesel olandan yola çıkarak gerçeğe erişilebileceğini umarak, fiili olanın yerine sertçe ikame edilebileceği varsayılan yeni bir durumun imgesi: gerçeğin kendisinden, gerçek üzerinde işlem) alakası olmayan başka bir olanak rejimine geçilir. Olanak olay yoluyla gelir, yoksa tersi değil; en yetkin politik olay -devrim- bir olanağın gerçekleşmesi değil, bir olanağın açılmasıdır... Olanak virtüeldir: Sağın inkâr ettiği ve solun onu bir proje olarak sunarak çarpıttığı budur." (Zourabichvili 1998: 345).

çok önemli bir fark yarattığı için, bu fark Deleuze'ün solu sağdan pragmatik bir şekilde ayırt etmesine imkân verir.¹¹ Bu anlamda, sol, olayların tetiklemiş olduğu hareketleri yaymak için asamblajlar yaratma arayışı ile (ve sonra, arzunun mutasyonlarının yol açtığı yeni maddi koşullardan yeni hakların icat edilmesi ile) tanımlanır. Sağ, kendini hareketin yadsınması ve her türden yeniden dağılıma karşıtlıkla tanımlarken, sol “yordamlara duyulan bir tutku ... yapıların katmamsız hale getirilmesi ve yaşam ve toplumun farklı denge biçimlerini takip ederek yeniden düzenlenmesi yönündeki dinamiklerin kolektif yakalanışıdır” (Guattari 1984: 4).¹²

11 Her halükârda, Guattari politik adanmışlığın görevlerinden birinin, olayların zeminini hazırlamak olduğunu düşünür: yani, entegre dünya kapitalizminin homojenleştirici hareketine karşı meydana gelen o farklılıkları aktif bir şekilde araştırmak.

12 Deleuzecü gayri-iradecilik [*involuntarism*] Gramscici politik adanmışlık kavramıyla çarpışır: aklın kötümserliği, iradenin iyimserliği. Gerçekten de sol, kendini genellikle iradecilik üzerinden, yani (devrimci bir projenin rehberliğinde) yapmamız gereken, elimizden gelen her şeyi yaparsak, her şeyin zorunlu olarak daha iyiye gideceği fikri üzerinden tanımlamıştır. Deleuzecü gayri-iradecilik bu fikrin sorunsallaştırılmasını ima eder ama bu kesinlikle politik olanın aklın kötümserliğince tümünden yabancılaştırılması anlamına gelmez. Aslında, Deleuze'ün sorguladığı şey, değişim iradesi değil devrimci projelerin tam olarak gerçekleşmesi umududur. Öyleyse, sorulması gereken soru şudur: Tam gerçekleşme umudu olmaksızın, nasıl bir eylem mümkündür? Herhangi bir projenin gerçekleşmesinin sorgulanışı, bizzat irade nosyonunun sorgulanması anlamına mı gelir? Deleuze, burada büyük ihtimalle, Duns Scotus ya da Schopenhauer'ın iradecilik kavramına verdikleri anlamla, yani insanın tinsel güçlerinden ilkinin irade olduğu (bu anlamda akıl ya da anlama yetisinden önce gelir) ilkesiyle kesişmektedir. Elbette, Deleuze için bu irade öznel bir irade değil, gayri şahsi, olaym-yan-ürünü olan bir iradedir (ama bu, bütün irade öğretilerinde böyle değil midir?). Derinlerine inildiğinde, Deleuzecü gayri-iradecilik, öznel bir mutasyonun kararlaştırmayacağını, yani öznel bir mutasyonun asla akıl tarafından varsayılmış bir fikrin adanmışlıkla gerçekleştirilmesinin bir sonucu olamayacağını söyler; gerçekten de duyguların yeni bir paylaşımına, kabul edilemezin yeni bir sınırlandırılmasına karar veren, olayın gayri şahsi iradesidir (“olay devrimci potansiyelin kendisidir” [Zourabichvili 1998: 354]); ona göre tepki göstere-

Bununla birlikte, Deleuze'e göre, 68 Mayıs'ı onun devrimci-oluştan ne anladığını örneklemek bakımından yeterli olsa bile, öznel yeniden dönüşümleri göstermekte yetersizdir.¹³ Olayın – Amerikan New Deal, Japon kalkınması ya da İran'da Müslüman köktencilik– özgürleştirdiği nesnel ve öznel mutasyon taleplerine verilen yaratıcı ve yenilikçi cevaplar bile her türden

bildiğimiz (bir tür dirence karşı koyabildiğimiz) ya da karşılık verebildiğimiz o gayri şahsi iradedir (öznel mutasyon gerçektir, ama tetiklediği ya da gösterdiği yeni ilişkilerin rasyonel bir asamblajı tarafından devam ettirilmelidir). Bu anlamda, (bununla ilgili en ilginç şeyleri söylemiş olan) François Zourabichvili tarafından öne sürüldüğü üzere, değişim gelecek olan bir şey değildir; o, bize ödün verdiren bir durumun çelişkilerinde, fantezilere geri düşmeden gelecek hakkında konuşabilmemize izin veren bir eğilim olarak kazanmış haldedir; diyalektik aygıt sayesinde geleceğe bir imge olarak sahip olabilen gerçekleşme yapısına karşıtlıkla, tam da şimdinin oluşunda (edimsellik) anlamı çözülebilir. Geleceğin virtüel düzeyinde deşifre edilmesi edimi ile edimsel düzeyindeki asamblajı arasında, sadece bir olanaklının (alternatifler sisteminin) gerçekleştirilmesi değil, bir yaratım edimi mevcut olmalıdır: İrade hiçliği, yanlış bir problemi azleder: alternatifler sistemi. Bunun tersi ya da politikanın olumlu tutarlılığı, yeni somut asamblajların deneysel hazırlığı ve buna denk düşen hakları ileri sürme mücadelesidir. (Zourabichvili 1998: 354). Kısacası, bu militan praksis bağlamında umuttan bahsetmek mümkün olmasa bile, tam bir umutsuzluk politikası sonucunu da çıkaramayız.

13 “Kapitalist toplumda kaçış çizgileri oluşturan akışları takip etmek ve toplumsal belirlenimcilikle tarihsel nedenselliğin içinde kesitler ve kopuşlar yaratmak; yeni arzu sözceleri yaratmaya yetkin kolektif sözcelem araçlarını ortaya çıkarmak; bir öncü değil, amaçları hakikati pek kullanmadığı yollardan geçirerek ilerletmek olan, toplumsal süreçlere bitişik gruplar oluşturmak; kısacası geleneksel olarak birbirinden ayrılmış düzenleri kat ettiği için, ekonomik, politik, libidinal vb. belirlenimler arasından hangisinin ona oranla birinci olduğunu sormanın gereksizleştiği devrimci öznellik; politik ekonomi ile libidinal ekonominin tam da bir ve aynı şey oldukları bu kopuş noktasını bulmak ... 22 Mart Hareketi bu açıdan iyi bir örnektir ... öncülük ya da hegemonya iddiası olmadan, ketlerin kalkmasını ve aktarımı olanaklı kılan basit bir dayanak olmuştur” (Deleuze 2002: 279). (22 Mart hareketi düzen karşıtı bir öğrenci hareketiydi, Daniel Cohn-Bendit'in başını çektiği bu hareket 68 Mayıs'ının devrimci tohumu olacaktı.)

ikircimler ve gerici yapılar içerir. Öte yandan 68 Mayıs'ı Fransız hükümeti tarafından (Fransız Komünist Partisi'nin yardımıyla) hızla yeniden kodlanmıştır. Yani, nesnellik ile bireylerin ve toplumsal grupların bilinçli ve bilinçdışı öznellikleri düzeyinde bile, öngörülemez sonuçları olan mutasyonlar vardır; iktidar, farklı "mutasyonlar" sonucu ortaya çıkan yeni duyarlılık biçimlerine ve yeni insan ilişkileri tiplerine uyum konusunda büyük bir kurnazlık ve olağanüstü bir beceri gösterir (marjinal "yeniliklerin" ticari geri kazanımı; *laissez faire* alanlarına göreli hoşgörü vs.). Diğer bir deyişle, yarı-hoş görülen yarı-uyarılan muhalefet, sistemin bir parçasıdır (ve sistem tarafından araçsallaştırılarak geri kazanılır).¹⁴

Kaçış çizgilerinin, olgunlaşmalarına imkân veren asamblejlar içinde yaratıcı eklemlenmesi sadece mümkün ve arzulanabilir olmakla kalmaz, aynı zamanda bu yeni militan praksisin konstrüktivist vektörünü oluşturur. *La révolution moléculaire*'de Guattari bunu politik felsefesinin köşe taşı yapacaktır. Verili bir toplumun içinden geçen kaçış çizgilerinin devrimci karakteri; onların eklemlenmesine, uygun asamblejlar içinde öznel kaçış çizgilerinin sistemin kodlarını çözen nesnel çizgilerle yakınlaşmasına ve böylece yeni özgürlük alanlarına dönük geri döndürülemez isteklerin yaratılmasına bağlıdır. Ve Guattari bize Deleuze'ünkilerden çok daha az ikircimli, minör bir örnek sunar – 1980'lerdeki özgür radyo deneyimini kaste-

14 Ancak her şey yine kaçmaya başlar, toplumun biyopolitik eklemlenmesinin karşısına, libidinal ekonomi alanındaki aşılabilir oluşlar dizisi çıkarılır: Kadınlar ve erkekler, homoseksüeller ve heteroseksüeller, çocuklar, erişkinler vs. arasındaki gündelik ilişkilerin yanı sıra üretim mutasyonları, egemen sistemin yeniden ele geçiremeyeceği özgürlük katsayıları içerir (Guattari 2004: 68-9): "Baskıcı toplumun akışlarından kendisini koruyabilen, sanki kurtulan bireylerin teker teker gelip eklenebileceği özgürleşmiş bir küçük topluluğu tahayyül etmekte oldukça zorlanıyorum. Ama eğer arzu, yeniden üretim mekanizmaları da dâhil olmak üzere, tüm bir toplumun dokusunu oluşturuyorsa, bu toplumda bir özgürleşme hareketi 'kristalleşebilir'" (Deleuze 2002: 370) (burada konuşan Guattari'dir).

diyorum: teknolojik evrimin (özellikle vericilerin minyatürleşmesi ve amatörler tarafından “bir araya toplanabilir” [*assemble*] olmaları) yeni bir ifade aracına duyulan kolektif istekle “çakıştığı” bir asamblaj. Bu nesnel ve öznel mutasyonlara bir başka örnek, 1960’larda ve 1970’lerde, rocktan punka yeni müzik türleriyle uyumlu olarak, anfiler ve sintisayzırlardan asitlere kadar bunların gerektirdiği tüm teknolojik yenilikler ve aynı zamanda doğum oranlarındaki artış, refah devleti vs. gibi öznel ve nesnel koşullardaki değişimlerle birlikte, her yerde ortaya çıkan topluluklardır. Daha iyi bildiğimiz bir başka örnek ise internettir. (Başka bir bakış açısından, Raya Dunayevskaya’nın öne sürdüğü gibi, Marx’ın, kavrayışının temel bir eksenini olarak, yeni mücadele biçimlerinin ve işçiler arasında, işçilerle üretim altyapıları vs. arasında yeni insan ilişkilerinin günlük yaratımından yola çıktığını düşünürsek, belki de tüm bu minör örnekleri majör bir Marksist çizgiye de dâhil edebiliriz. Dunayevskaya, Marksizmin kurumların ele geçirilmesinden ziyade özgürlüğün gerçekleştirilmesiyle ilgilenen böyle bir kavranışını, Paris Komünü ve hatta Rus Devrimi sırasında ortaya çıkan yaratıcı eylemlerle, doğumunun kendinden özgürleştirici anında yepyeni emek asamblajları biçimlerine –Sovyetler gibi– yol açan o eylemlerle ilişkilendirir [Dunayevskaya 2004: 208]).¹⁵

Elbette, kaçış çizgileri zorunlu olarak devrimci değildir; bir göç çizgisi (Sahra-altından ya da Küba’dan başlayan) ölümle (denizde) ya da geride bıraktıklarından (kölelik) çok daha zorlu *dispositif*lerde sonuçlanabilir. Ve elbette, bu mikro-devrimler otomatik olarak bir toplumsal devrime, kapitalizmden özgürleşmiş yeni bir topluma, ekonomiye ya da kültüre götürmez.

Son olarak, ilerici bir değerler setine göre hangi rejimlerin daha sert ya da daha katlanılabilir olduğunu karşılaştırmamızın

15 Krş. Kaufman (2007: 67): “Sol bir perspektif, adaletsizlik koşullarını yapılandıran antagonizmalarla meşgul olan ve bu ilgiden doğan kurumsal biçimlerle bu antagonizmalarla olduğu kadar ilgilenmeyen bir perspektiftir.”

hiçbir yolu yoktur (demek istediğim, bu ancak geriye dönük bir bakış açısıyla yapılabilir, bir eylem hattının benimsendiği anda bu mümkün değildir); direniş gücü ya da tam tersine kontrole boyun eğme, ancak her çabanın seyri esnasında saptanabilir. Önemli olan, bir anda, artık eskisi gibi mahkûm hissetmiyor oluşumuzdur; hiç kimsenin bir çıkış yolu göremediği bir sorun, herkesin içinde kısılıp kaldığı bir sorun, bir anda yok olur ve kendi kendimize biz neden bahsediyorduk diye sorarız. Bir anda bambaşka bir dünyada oluruz, Peguy'in dediği gibi, elbette birçok sorunumuz olacak olsa da, aynı sorunlar bir daha asla ortaya çıkmayacaktır (Peguy 1957: 300-1).

Jean-Luc Nancy'nin "edebi komünizm" dediği şeyin taleplerine belli bir yönden cevap verebilen bu yeni militan praksisin kapsamı ve sınırları işte bunlardır (Nancy 1983). Başlangıçta gördüğümüz gibi, Negri 1990'da bu praksisle karşı karşıya geldiğinde, bir tereddüt hissetmekten kendini alıkoyamamıştı. Ancak on yıl sonra, *İmparatorluk*'un yayımlanmasıyla birlikte, Negri bize, Deleuze'ün tezinin özgürce nasıl temellük edilebileceğinin bir örneğini de sunmuş oldu.

Böylece Deleuze ve Guattari –Foucault'dan sonra- "klasik" Marksizmin politik ve toplumsal mücadeleler alanını yeniden tanımlamaları itibarıyla, yeni bir eleştiri biçiminin kurucu babaları olarak görünür oldu: Özgürlük alanlarının yaratımı, iktidarın bükülmesine dair stratejiler, bireysel ve kolektif öznellik biçimlerinin ele geçirilmesi, yeni yaşam biçimlerinin icadı, tüm bunlar birlikte yeni bir yıkıcı gramer oluşturdular.

Negri de tarihsel-olmayan bir mücadele anlayışı fikrini benimsemiş görünmektedir, en azından William Morris'in kitabı açan epigrafını Deleuzecü bir şekilde okursak ("İnsanlar savaşır ve kaybeder; uğruna savaşmışları şey yenilmelerine rağmen gerçekleşir, ama sonra istediklerinin bu olmadığı ortaya çıkar ve başka insanlar başka bir adla onların davası için savaşmak zorunda kalır" [Negri ve Hardt 2000]).

Yine de *materyalist düşüncüyü yenileyen, biyoiktidarın bu post-yapısalcı kavramşının* Negri için de hâlâ tatmin edici olmadığı anlamak için daha çok okumamız gerekmez, çünkü bu da sadece (ve yalnızca) yüzeysel ve süreksiz bir direnişin öğelerini verir (politik çalışma, Negri için, sadece direniş değil, aynı zamanda alternatif bir politik örgütlenme, İmparatorluğun ötesinde yeni bir kurucu gücün tesisidir).

İmparatorluk'un kasıtlı militanlığı bakımından, Deleuze-cü praksis yeterli değildir. Klasik bir Marksizme bağlı kalarak, Negri artık hiçbir inancımızın kalmadığı bir diyalektiğe bağlılığı, onun daha baskıcı tarihselci öğelerini reddetse bile ("Bu yaklaşım, tarihsel gelişimin her türlü belirlenimci kavrayışını ve sonucun her türlü "rasyonel" kutlanışını reddettiği ölçüde, her türden tarih felsefesinden yöntemsel olarak ayrılır" [Negri ve Hardt 2000: 66]), bir kez daha canlandırır ("Marx'ın kapitalizmin ondan önce gelen toplum biçimleri ve üretim tarzlarından daha iyi olduğunu vurgulamasıyla aynı anlamda, İmparatorluğun daha iyi olduğunu iddia ediyoruz... Aynı şekilde bugün İmparatorluğun modern iktidarın zalim rejimlerini ortadan kaldırdığını ve aynı zamanda özgürleşme potansiyeğini artırdığını görebiliriz"¹⁶ [Negri ve Hardt 2000: 43-4]). Bu anlamda Negri için sorun hâlâ yeni bir materyalist teleoloji sorunudur (yani Spinoza ve *Teolojik Politik İnceleme*'de¹⁷, ama

16 "İmparatorluk sömürgeciliğe ve emperyalizme son verilmesinde rol oynamış olabilir, yine de o, birçok bakımdan yıktıklarından çok daha acımasız olan, sömürü temelli kendi iktidar ilişkilerini kurar ... Bütün bunları kabul etmekle beraber, İmparatorluğun kuruluşunun kendinden önce gelen iktidar yapılarına duyulabilecek her türlü nostaljiyi ortadan kaldırmak ve bu eski düzenlemeye geri dönüşü içeren her türlü politik stratejiyi, küresel sermayeden korunmak için ulus devleti hayata döndürmeye çalışmak gibi, reddetmek bakımından ileri bir adım olduğunda ısrar ediyoruz. Tıpkı Marx'ın kapitalizmin kendinden önce gelen toplum biçimleri ve üretim tarzlarından daha iyi olduğunu vurgulaması gibi, İmparatorluğun bu anlamda daha iyi olduğunu iddia ediyoruz" (Negri ve Hardt 2000: 61).

17 "Tam tersine, her türden postmodern özgürleşme, bu dünyada, içkinlik

belki aynı zamanda Merleau-Ponty'nin *Adventures of the Dialectic*'inde olduğu gibi: Tarihin anlamı diye bir şey olamaz, sadece anlamı-olmayanın ortadan kaldırılışı vardır).

Deleuze içinse sorun başka bir yerde yatar. Hiç şüphesiz, boyun eğdiğimiz bilgi ve iktidar *dispositif*lerinin altını oyan oluşları özgürleştirmek ve daha önemlisi sürdürmek için hiçbir güvenilir araca, ne bilfiil ne de hak olarak, sahip değiliz: "Bizi bitmek bilmez bir 'huzursuzluğa' mahkûm eden şey... böyle bir grubun nasıl dönüp de tarihin içine geri düşebileceğini bilmemizdir ... Bilinç kazanmasının yeterli olacağı bir proletarya imgesine artık sahip değiliz" (Deleuze 1990: 209). Ama bu belirsizlik, hiçbir şekilde hareketsiz kalmayı buyuruyor değildir.

On yıllar önce, birinci ve ikinci dünyalar arasında seçim yapmak hâlâ mümkünken, elde mevcut olan jeopolitik seçeneklerden artık yoksun olmasına, dolayısıyla ya birinci dünyaya kaydolmak ya da üçüncüsüne batmak zorunda olmasına rağmen, mücadele devam ediyor. Her türlü toplumsal ütopyadan yoksun olmasına ve dolayısıyla yerel hedeflerinin dağılmasına açık olmasına rağmen, mücadele devam ediyor. Her türlü ilerlemeci projeden, elimizden gelen her şeyi yaparsak her şeyin iyiye gideceği inancından yoksun olmasına ve dolayısıyla trajik kaderinin farkında olmasına rağmen, mücadele devam ediyor.

Deleuze tüm bir politik düşüncesini, olayların tarihi istilas ve tarihe kazınması olarak, çağa aykırı olanın gerçekleşmesi [*effectuation*] ve karşı-gerçekleşmesine bağlar, ama aynı zamanda duyguların, ilişkilerin, tekilliklerin yeniden dağılı-

düzleminde, ütöpik bile olsa herhangi bir dışarısı olmaksızın gerçekleşmelidir ... Belki de Spinoza'nın modernitenin şafağında, peygamberin kendi halkını yarattığını söylerken ilan ettiği materyalist teleoloji nosyonunu yeniden icat etmeye ihtiyacımız var" (Negri ve Hardt 2000: 83). "Nihayetinde burada hiçbir belirlenimcilik ya da ütopya yoktur: Bu daha ziyade, ontolojik olarak herhangi bir '*vide pour le futur*' yerine, çokluğun edimsel faaliyeti, yaratımı, üretimi ve gücü üzerinde temellenen radikal bir karşı-güç – materyalist bir teleolojidir" (Negri ve Hardt 2000: 66).

mının bir faili haline gelmek üzere Tarihin anlamını oluşturmaya son veren olayın özüne yeni bir değer verir: Olayların devrimci potansiyeli, özgül bir duruma nazaran yeniliklerinde ve aykırılıklarında yatar (şeylerin mevcut durumun nesnel değişimi ama aynı zamanda direnişlerin ve kaçış çizgilerinin öznel asamblajları).¹⁸ “Apokaliptik tarihe karşı, tarihin, olanaklı olanla, olanaklı olanın çokluğuyla, olanaklı olanın her andaki çoğalışıyla uyuşan bir anlamı da vardır” (Deleuze 2003: 183-4).

Deleuze ve Guattari özgürleşme filozofları değildirler; yaşamın ve arzunun maddi örgütlenmesinin dönüşümü ihtimali, iktidar ve bilginin moleküler bir yeniden dağılımı olanağı onlar için başlı başına molar örgütlenmenin ortadan kaldırılması anlamına gelmez. Bu demek değildir ki devrim:

sadece bir rüyadır, asla ulaşamayacak ya da ancak ihanet edilerek ulaşılacak bir şeydir. Tersine bu, devrimi bir içkinlik ya da sonsuz hareket düzlemi olarak koymak demektir, bu özellikler şimdi ve burada kapitalizme karşı mücadele ile bağlantılı oldukları ve önceki mücadeleler her ihanete uğradığında yeni mücadeleleri tetiklediği sürece, devrim bu anlama gelecektir. (Deleuze ve Guattari 1991: 97)

Ne yapmalı? Lenin’in bu eski sorusu, bir yanıtın değil yalnızca bir yaratımın olabileceğine inansak da (ama “yaratmak” da bu soru için tatmin edici bir cevap değildir), tüm ağırlığıyla omuzlarımızda duruyor.

Bugün soru, bugün her türlü eylem planının önünde ve ötesinde yatar: Böyle bir politika, devrim olarak değil sadece direniş olarak bir mücadele öneren bir politika nasıl kucakla-

18 “Şemalardan kopuş ya da klişelerin dışına kaçış elbette ki bir tevekkül haline ya da tamamen içsel bir isyana yöneltmez: Direnmek tepki göstermekten farklıdır. Direnmek, kabul edilemez olandan beslenen, olaydan türeyen bir iradeye özgüdür. Olay, ‘devrimci potansiyel’in kendisidir, hazır imgelere (sefalet ve hak talebi klişeleri) başvurduğunda kurur” (Zourabichvili 1998: 354). “Politik bir olay aynı türdedir: duyumların yeni dağılımı, *kabul edilemez* olanın yeni çevresel sınırlanışı” (Zourabichvili 1998: 341).

nasıl olabilir? Ulaşmak isteyebileceğimiz değişimlerin yerel, stratejik ve totalizasyona tabi tutulamayacak değerinin tamamen farkındayken bunu nasıl benimseyebiliriz?

Ütopyalardan vazgeçtik. Belki de, Kant'ın dilediği gibi, asla büyümeyeceğiz. Felsefe, bu anlamda, (hak yoluyla) iktidar sahipliğinden ve bilginin (olgusal) mülkiyetinden el çeker.

Belki de, Marx'inkinden farklı olarak, Deleuze'ün çalışmalarının zamanımızın aşılabilir felsefesini oluşturmamasının nedeni budur. Ama bu zorunlu tekinsizliğinde, radikal minörlüğünde, yine de benzersiz bir eleştirel güce sahiptir ve gerçeğin çölünde (seraplarla dolu bir çölde) haritalar çizer. Bir içkinlik düşüncesini neşeyle ilanında, ahlaki ya da mesihçi yapılara her türlü yaslanmanın ötesinde, bize, hiçbir şey yapmadan bazı şeyleri öylece seyretmeye devam etmek ya da her zaman yaptığımız gibi yaşamaya devam etmek imkânsız hale geldiğinde, direnmek için, düşünmeye devam etmek için bir sürü neden sunar. (Ne hayaller ne umutlar ne de eski ütopyalara sadakatle ilgilidir bu;¹⁹ sadece bir algı, duyarlılık ve doğrudan bir yaratım meselesidir.²⁰)

19 "Neden isyan etmeli? Doğrudan işin içinde olanlar için böyle bir mücadeleyi güdüleyen özgül çıkarın dışında, insan neden yıkıcılık safında yer alır? Asilerin, kurbanların, bir süre ayağa kalkın, bir an ayaklanan tekilliklerin sesini dinlemeye bizi mecbur eden şey, her şeyden daha fazla, bir *ahlak* ya da etik sorunu mudur, -hoşumuza gidecek cevapla- basitçe, kişinin haysiyeti midir?... Neden isyan edilir? Düş, umut, ütopyaya sadakat... Olabilir. Fakat bu durumda, bu arzunun niteliğinin onu tehlikeli biçimde Freudcu arzuya yaklaştırdığı söylenebilir. Gerçekten de, tarihsel bakımdan sonsuza dek tatminsiz kalacak bu arzu, hayal kırıklığına uğramadan, umutsuzluğa düşmeden *nasıl varlığını sürdürebilir*, tarihte hep yeni eylemleri süregelen bir şekilde nasıl yeniden başlatabilir?... Etik ve isyan. Şu slogan kimindir: İsyanecek bir neden her zaman bulunur... Adil bir toplumsal ve politik durumun vaadi olarak görülen devrim artık yok. Dolayısıyla, ondan geriye kalan şey, tam da, bir hayat tarzı, kişinin kendisiyle ve başkalarıyla özel ilişki biçimiyle birlikte *bir varoluş üslubudur*" (Mengue 2003 : 146-57).

20 "Olay karşısında *tek yapılabilecek olan şey* karşılık vermektir, çünkü katlanılamayan bir dünyada -katlanılamadığı için- yaşanamaz. Burada özel

Eşitsizliğin, adaletsizliğin, sefaletin üretimi ve yönetimi toplumlarımızın hâlâ yaygın bir gerçekliğidir. En farklı iktidar oluşumlarının yaşamı kontrol etme çabaları, parçaların uyuşmamasının şokuna çarpmakta ve çarpmaya da devam edecek. İktidar bu olguyla sadece bir artık ya da hurdaymış gibi meşgul olma iddiasındadır. Oysa bu artık, her gün mahkûm edilen binlerce, milyonlarca insandan oluşur (bir hapla bile iyileştirilebilecek hastalıklardan ölen insanlar, anti-terör operasyonlarının yol açtığı sivil hasarların kurbanları, işsiz kalmak için eğitilen öğrenciler, kent gettolarına ya da banliyölerine kapatılan gençler, emekli aylığı ya da hiçbir sosyal güvenliği olmayan yaşlılar).

Yeni mutlu bir dünyanın gelişine inanmıyoruz ama güçsüzlüğümüzün ve cahilliğimizin zor, öngörülemez ve tehlikeli kesişiminde, direnen bir düşünce pratiğinden vazgeçemeyiz. Bu olmadığında, ufukta göze çarpan türlü distopyalar, onları total ya da totaliter gerçekleştirmelerinden uzak tutan uzamın giderek aşıldığına şahit olacaktır.²¹

bir sorumluluk vardır; yönetimlerin ve majör öznelerin sorumluluğuna yabancı, tamamen devrimci bir sorumluluk. Burada hiçbir şeyden ve hiç kimseden sorumlu olunur; ne bir proje ne de bir ortaklığın çıkarları temsil edilir (çünkü değişim halinde olan şey tam da bu çıkarlardır ve değişimin hangi yönde olduğu henüz bilinmemektedir). Olay karşısında sorumlu olunur” (Zourabichvili 1998: 347).

21 Genel anlamda totalizasyon tehdidinin, bugünlerde, nihai totaliter tehditlerden çok daha endişe verici olduğunu düşünüyorum. Kapitalist totalizasyon –kontrol toplumu (Deleuze), entegre dünya kapitalizmi (Guattari) ya da imparatorluk (Negri-Hardt) biçimi altında– diktatöryel (askeri ya da parti temelli) totalitarizmlerden çok daha ileri giden pek çok biçime sahiptir. Mevcut kapitalizm, gerçekten de, toplumlarımızda bir çeşit sembolik totalitarizm, gerçekliği temsille üst-belirleyen ve geleneksel olarak iktidardan uzak kalmış alanlara da ulaşan bir totalitarizm kurar. Acemi totalitarizm biçimleri, bu bakış açısından, dünya çapında meşru kılman bilgi ve iktidar *dispositif*leriyle gerçekleştirilen işlevsel totalizasyonların başarısızlığıyla karşı karşıya kalan devletlerin şiddetli ve iradeci bir tepkisidir sadece (ve bu anlamda, arkaik *dispositif*lere –hükümlerlik, disiplin vs. *dispositif*leri- doğru bir geri adımı ifade ederler).

O halde yeni devrimci praksis, her şeyden önce, yaşamın totalizasyondan arındırılması demek olacaktır (içine pek çok dünyanın, tüm mümkün dünyaların sığabileceği bir dünyanın yaratılması). Ve bu çaba hiçbir zaman son bulmayacaktır, çünkü iktidar hatalarından öğrenir ve yenilgilerinden nasıl faydalanacağını bilir. (Ama sırf bu yüzden çabalamayı bırakacak mıyız?) Nihayetinde, Deleuze ve Guattari'nin dediği gibi:

bir mücadelenin başarısı sadece mücadelenin kendisinde, meydana geldiği anda insanlara verdiği titreşimlerde, onları sarışında, onlara sunduğu açıklıkta yatar ve her yeni ziyaretçisinin bir taş koyarak yükselttiği mezarlar gibi, daima inşa halindeki bir anıta benzer. Bir mücadelenin zaferi içkindir ve insanlar arasında kurduğu yeni ilişkilere dayanır, bu ilişkiler maddi kaynaşmalarından daha uzun sürmese de ve yerini hızla bölünmeye, ihanete bıraksa bile. (Deleuze ve Guattari 1991: 167)

Düşünce, bize her gün bedel ödeten karışık savaşların labirentinde daima yeniden başlayacak olan bu mücadelenin anıttır. Hiçbir şeyin anısına olmayan, hiç kimseyi onurlandırmayan ama sadece geleceğin kulağına, insanların bitmeyen çilesi, yeniden yarattığı isyanları ve sonsuz savaşımıyla yoğrulmuş duyguları fısıldayan bir anıt.

Bu anlamda, gelecekte herhangi bir devrim *olmaksızın* mücadele, geçmiş kuşaklardan miras kalan zorunlu bedelleri yeniden değerlendirir; onlara anlam verir, *her koyunun kendi bacağından asıldığı* bu kış yıllarında zorunlu olarak yeni olan bir anlam.

Sartre'in çok kereler bir bayrak gibi kullanılan şu sözleri geliyor aklıma: "Yaptığım her şey büyük ihtimalle hüsrana uğrayacak, ama her şeye rağmen, hâlâ yapmaya devam ediyorum, çünkü yapılması gerek."²²

22 Krş. Jeanson (1975: 286). Bu referansı, sadık dostum ve sabır gerektiren, özgürlük sabırsızlığına biçim verme işinde yorulmak bilmeyen arkadaşım Ignacio Quepons'a (G.C.) borçluyum.

Ama bir kontrpüan gibi, yakın tarihimizin tüm yenilgilerine rağmen, Ernesto “Che” Guevara’yla anıla gelen, hâlâ çarpıcı bir olay hissinin hüküm sürdüğü şu sağlam, aşırı ve umarsız sözü hatırlatmak istiyorum:

Hasta la victoria siempre!

Kaynakça

- Alemán, Jorge (2007) “Nota sobre una izquierda lacaniana”, *Pensamiento de los confines*, 20 (June).
- Deleuze, Gilles (1986) *Foucault*, Paris: Éditions de Minuit. [(2013) *Foucault*, çev. Burcu Yalın ve Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayıncılık]
- Deleuze, Gilles (1988) *Péricle et Verdi: La philosophie de François Châtelet*, Paris: Éditions de Minuit. [(2005) *Perikles ve Verdi François Chatelet’nin Felsefesi*, çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayıncılık]
- Deleuze, Gilles (1990) *Pourparlers 1972–1990*, Paris: Éditions de Minuit. [(2006) *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayıncılık]
- Deleuze, Gilles (1995) “L” *Abécédaire de Gilles Deleuze*, Metropolis, Paris: Arte.
- Deleuze, Gilles (2002) *L’île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953–1974*, Paris: Minuit. [(2009) *İssız Ada ve Diğer Metinler 1953-1974*, çev. Hakan Yücefer ve Ferhat Taylan, İstanbul: Bağlam Yayıncılık]
- Deleuze, Gilles (2003) *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975–1995*, Paris: Minuit. [(2009) *İki Delilik Rejimi Metinler ve Söyleşiler 1975-1995*, çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul: Bağlam Yayıncılık]
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (1973) *Capitalisme et schizophrénie tome 1: L’Anti-Oedipe*, Paris: Éditions de Minuit. [(2012) *Anti-Ödipus, Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları]
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (1991) *Qu’est-ce que la philosophie?*, Paris: Éditions de Minuit. [(2013) *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul:Yapı Kredi Yayınları]
- Derrida, Jaques (1993) *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris: Galilée. [(2001) *Marx’ın Hayaletleri Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları]
- Dunayevskaya, Raya (2004) *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Guattari, Félix (1984) “La Gauche comme passion processuelle”, *La Quinzaine littéraire*, 422, s. 4–5.
- Guattari, Félix (1985) *Les années d’hiver: 1980–1985*, Paris: Bernard Barrault.

- Guattari, Félix (2004) *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, çev. Marisa Pérez Colina, Raúl Sánchez Cedillo, Josep Sarret, Miguel Denis Norambuena ve Lluís Mara Todó, Madrid: Traficantes de sueños.
- Guattari, Félix ve Charles J. Stivale (1985) "Discussion with Félix Guattari", Wayne State University; <http://webpages.ursinus.edu/rrichter/stivale.html> adresinden erişilebilir.
- Jeanson, Francis (1975) *Jean Paul Sartre en su vida*, Barselona: Barral.
- Kaufman, Alejandro (2007) "Izquierda, violencia y memoria", *Pensamiento de los confines*, 20 (Haziran).
- Marx, Karl ve Friedrich Engels (1976) *L'idéologie allemande*, Paris: Editions sociales. [(2013) *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel Basım Yayın]
- Mengue, Philippe (2003) *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris: L'Harmattan.
- Nancy, Jean-Luc (1983) *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgois.
- Negri, Antonio ve Michael Hardt (2000) *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press. [(2001) *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları]
- Patton, Paul (2000) *Deleuze and the Political*, Londra: Routledge.
- Péguy, Charles (1957) *Clio: Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, Charles Péguy, *Oeuvres en prose 1909-1914* içinde, Dijon: Gallimard.
- Subcomandante Marcos (1997) "Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial", *Revista Chiapas*, 5, México: ERA-IIEC; www.ezln.org adresinden erişilebilir.
- Zourabichvili, François (1998) "Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)", Eric Alliez (ed.), *Gilles Deleuze: Une vie philosophique* içinde, Paris: Synthébo.

DELEUZECÜ DÜŞÜNCEYİ POLİTİKLEŞTİRMEK YA DA MARKSİZMDE AZINLIĞIN KONUMU*

GUILLAUME SIBERTIN-BLANC**

Bu metin Deleuzecü azınlıklar kuramının bir analizini sunmaktadır. Hipotezi, bu kuramın ikili bir çağırılma etkisi ürettiğidir: Deleuze'ün felsefesinin materyalist bir okuması ve Marksizmin kuramsal ve politik mirası. İlk yönle ilgili olarak, “insanların her düzeyde, her yerde devrimci-oluşları sorusu”nu yeniden açan “minöriter-oluşlar”ın edimsel çoğalışı tezi, Deleuze-Guattari'nin konjonktür analizine, yani küresel kapitalist sistemin dinamizmlerinin ve bunların ulus devletlerin toplumsal, hukuki ve politik kurumlarında ürettikleri çelişkilerin teşhisiyle ilişkilendirilmelidir. İkinci yönle ilgili olarak, azınlıkların yüz yüze kaldığı zorlukları sınıf mücadelesi şemasıyla karşı karşıya getiriyorum ve “proleterleşme” ile “minöriter-oluş” süreçleri arasındaki, yani devrimci bir kuruluş siyasetinin kolektif öznesini sorunsallaştırmanın bu iki yolu arasındaki belli bağları (devamlılık ve entegrasyon ama

* Metin, Daniel Richter tarafından İngilizceye çevrilmiştir.

** Toulous-Le Mirail Üniversitesi.

aynı zamanda farklılaşmaya ilişkin bağlar) inceliyorum. Son olarak “minör-iter-oluş” kavramının, daha önce görülmemiş bir enternasyonalizm olanağını, şu iki kavramın yenilenmesinin bir yoluna dönüştürdüğünü öne sürüyorum: otonomi ve evrensellik. Bilindiği üzere, modern politik düşüncenin ufku bu ikisi arasında uzanır ve politik liberalizm geleneği ile devrimci politikanın düşünürleri daima bu ikisi etrafında karşı karşıya gelmişlerdir.



I. Minörde yazmak/Deleuze’ü politik olarak okumak

Azınlıklar sorusu, Deleuze’ün politik düşüncesinin kalbine dokunur ve ortaya çıktığı yerde, “politik olan” kategorisi her yönden problematik hale gelmiştir. Bu birçok bakış açısından doğrudur: Deleuze’ün çalışmalarının ilerleyişinde bu kategorinin politik anlamları açısından; etkili politik içerimleri açısından (toplumsal güçlerin ilişkilerinin kodlarının çözülmesinin kuramsal araçları biçiminde, bu ilişkilerdeki konum biçiminde, müdahale reçeteleri ya da basit taktik göstergeler biçiminde) ve “politik olarak okuma”nın anlamının nasıl tanımlandığı açısından. Burada, belki de asla birbirinden tamamen ayrılamayan ama zorlanmadıkça da birbiriyle örtüşmeyen ilk iki bakış açısı arasında, diğer bir deyişle, politik olanın hermenötiği ile politik etkilere haiz kuramsal bir pratik arasında– sıkça tereddüt etmek gerekir. Azınlık-majör-minör biçimindeki terminoloji dizisinin, 1975’te, Deleuze ve Guattari için yazma ve okuma tarzlarına ilişkin kuramsal ve pratik meseleyi doğrudan ortaya koyan edebi bir deneyim hakkındaki *Kafka: Minör Bir Edebiyata Doğru*’da, özgül bir kavramsal çalışmanın temelini oluşturmaya başlaması kesinlikle tesadüf değildir (ertesi yıl kendi kitap kuramlarını açıkladıkları *Rhizome*’da bununla ilgili sonuçlar çıkarırlar). Öncelikle, azınlıklar, düşünce “nesneleri” ya da tarihsel, politik

veya sosyolojik bilginin “nesneleri” olarak ele alınmazlar. Azınlıklar daha ziyade, bir yazma pratiğine (bu örnekte edebi yazım) içsel konumlar ve süreçlerdir, kolektif sözcelem rejimlerinin yaratıcı dönüşümünü koşullandıran dile içsel süreçlerdir. Elbette bu süreçler bizzat toplumsal ve tarihi koordinatları anımsatır: sınırların altüst oluşu ve emperyalizm tarihine bağlı göç dinamikleri, çok-uluslu imparatorlukların evrimi, ilhakçı hareketler ve Devletlerin yaratılışı, azınlıkları ulus devletin hukuki-politik yapısı içinde, Arendt’in formülünü takip edersek, “kalıcı bir kurum”a dönüştürmek üzere,¹ devrimlerin ve Birinci Dünya Savaşı’nın sonucunda egemenlik alanlarının yeniden çizilmesi ve nüfusların yerinden edilmeleri. Ve Kafka’nın özgünlüğünde, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu içinde Çek Yahudi azınlığın statüsünü, bu İmparatorluğun çöküşünü ve milliyetçi mücadelelerin yükselişini, yüzyılın başındaki Prag’da bu azınlığın sosyo-lingüistik koşullarını anımsayabiliriz. Bu koşullar üç dilin bir arada var olmasıyla niteleniyordu. Ortak dil Almanca idarenin, iş hayatının, kültür ve üniversitenin resmi diliydi. Çek dili, nüfusun çoğunun yerel diliydi ve Alman egemenliğiyle giderek şiddetlenen çatışmalı bir ilişkiye sahipti. Son olarak, Yidiş, çoğunlukla Almanca konuşan Yahudi nüfusun bir kısmı tarafından konuşuluyordu ve hem Çekler hem de Almanlar tarafından küçümseniyordu (Wagenbach 1967: 65-71). Deleuze için en önemlisi, böylesine karmaşık koşulların bir majör dilin egemenliği üzerinde yaratacağı etkidir. Bir majör dilin hegemonyası kurulduğunda, bu dilin içinde her zaman gerilimler ve çatışmalar yaşanır; bununla ilişkili olarak, yaratıcı girişimler ve dilin sözceleminin içkin bir politikleşmesine dâhil olan her türden vektör dile nüfuz eder (Deleuze ve Guattari 1986: 23-7; Deleuze ve Guattari 1987: 101-5).

Bu anlamda Deleuzecü azınlıklar teorisi, ilk olarak her “çoğunluk” sistemini içeriden zayıflatan içsel çatışmanın sorun-

1 Bkz. Arendt (2004: bölüm 5).

sallaştırılmasında ortaya çıkar. Bu “çoğunluk sistemleri” hem pratiklerin, davranışların ve insan çoğulluklarının toplumsal kaydını belirleyen hem de grupların ve kişilerin içinde bireyleştiği ifade rejimlerini ve öznel konumları idare eden normatif bir kümelenmenin hegemonyasıyla nitelik kazanır. Çıkarlar, talepler, üyelikler, ayrımlar, tanınmalar ve tanımlamalar bu rejimlerin içinde eklemlenir (Deleuze ve Guattari 1987: 105-6). Bu görüş açısından, bir kurumsal dokuda yürürlükte bulunan söylemsel pratiklerin normlarıyla birlikte, “standart” olarak dayatılan dil normları, diğer hegemonyalar arasında diğer bir hegemonya oluşturmaz. Bunlar daha ziyade, tüm diğerlerinin varsaydığı ve onları yeniden üreten hegemonyayı oluşturur. Ama Kafka’ya göre Prag Almancası –politik, ekonomik ve kültürel gücün dili– coğrafi hareketler ve insan göçleri, toplumsal güçlerin ilişkileri, jeopolitik güç dengelerinde meydana gelen kaymalar ve istikrarsızlıkların bu dilin içi üzerinde ürettiği etkilere tanıklık eden çoklu dönüşüm vektörlerinden aynı anda etkilenmeden, bir majör dil olarak benimsetilemez. Alman dili, İngilizcenin yeni mübadele dili olarak gelişimiyle birlikte, ekonomik alanlarından ve ticari işlevlerinden çoktan yersizyurtsuzlaştırılmıştır. Bürokratik çevrelerde de, aristokrat Almancasını duyulmamış varyasyonlara dönüştüren, Prag’da yerleşik Hapsburg idarecileri tarafından çoktan dönüşüme uğratılmıştır. Almanca, bu yüzden, yeni şehirleşmiş Çek ve Yahudi nüfusların “tuhaf ve minör kullanımları” için özellikle uygun hale gelmiştir –“bu, bir başka bağlamda, Amerika’da siyahların bugün İngiliz diliyle neler yapabildikleriyle karşılaştırılabilir” (Deleuze ve Guattari 1986: 17)– örneğin, *Kuchelböhmisch*’i oluşturan “Almanca ve Çek dilinin artık çözülemez biçimde karışımı” ya da “bir nevi Almancalaştırılmış Yiddiş” olan *Mauscheldeutsch* gibi (Wagenbach 1967: 79). Kafka’nın öğrendiği Almanca (toplumsal merdivenleri tırmanmasını isteyen babasının bu arzusunu yerine getirebilmek için), Max Brod’a yazdı-

ğı gibi, "Alman olmayan annelerimiz tarafından öğretilen bu Almanca" düzensiz tonlamaları olan akışkan bir biçime benzer ve sözdizimsel hatalar ve semantik dalgalanmalarla doludur. Bu, majör dilden türetilmiş ya da majör dile karşıt bir minör dil değil, daha ziyade majör dilin kendisinin, Kafka'nın anlatısal içerikleri ve bunların eyleyen şemalarını süpürüp atmaya muktedir başka bir dil için kaynaklarını kazıp çıkarabileceği, bir "minörleşmesi" dir.²

Kafka'nın eserlerinin, kendi tarihsel konjonktürleri içinde, gün ışığına çıkmalarına imkân verdiği sözcelem araçlarının böylesine içkin politikleşmesi, ulusal azınlıkların mücadeleleriyle karıştırılmamalıdır, burada ideolojik bir aracın belirmesi de söz konusu değildir (örneğin, bir edebiyat tarihinin inşası, ulusal bir kimliğin tanınmasının sağlanması için verilen ideolojik mücadeleye dâhil olabilir). Bu, bir çoğunluk sistemini "minörleştiren" ya da diğer bir deyişle, bu sistemin normatif sabitlerini sistem *tarafından* kodlanmamış varyasyonlara ya da sapmalara maruz bırakan tarihsel süreçlerce koşullandırılmıştır. Sadece bu süreçlerin, dönüşüm potansiyelleriyle deney yapabilen asamblajlar (*agencement*) tarafından pratik olarak temellükü sayesinde gerçekleşebilir. Böyle olduğunda bile, bu gibi pratik asamblajlar zorunlu olarak sözünü ettiğimiz mücadelelere bağlıdır ve Kafka'nın edebi makinesinin kendisi, henüz var olmayan ve bu yüzden belirsiz kalan bir kolektif vicdanın oluşumunda edebi yazımı belirleyici kılan bir tarihsel konjonktürde, onlarla yandan bağlantılıdır. Bu, bir edebiyat tarihinden daha çok, yeni kolektif ifade ve sözcelem biçimlerinin, böyle bir sözcelemin nesnel koşullarının edebiyat dışında hiçbir yerde bu-

2 Örneğin *Kafka: Minör Bir Edebiyata Doğru*'nun 6. ve 7. bölümlerinde Kafkaesk romanların evlilikle ilgili ve bürokratik ikililerini, bürokratik ve aile üçlülerini alıp götürdüğü oluşların analizine bakınız. Prag Almancasının anlamsal ve sözdizimsel düzeylerin yanı sıra fonetik düzeyde de uğradığı bozulmalar üzerine ayrıca bkz. Wagenbach (1967: 77-82).

lunmadığı bir tarihsel ortamda, fiilen yaratılması meselesidir.³ Majör ya da egemen bir dil içinde yeni bir dil yaratmaya muktedir olan ve onu minörleştirirken “başka bir bilincin ve başka bir duyarlılığın araçları”nı işleyen, bağlı oldukları azınlıklarda bir *devrimci-oluş* uyandırmaya çabalayan (sadece edebi olmayıp aynı zamanda politik, kuramsal ya da felsefi olan) bu sözcelem yaratımlarını “minör” olarak adlandıracakız. Sorun, öyleyse, bu bağlantının doğasını daha büyük bir kesinlikle belirleme sorunudur, çünkü bu hem potansiyel olarak her majoriter sistem içindeki çatışmacılık yapısını hem de böyle bir sistemde bu minör pratiklerin özgül etkililiklerinin kavranışını koşullandırır. Bu minör pratikler, azınlıkların aktüel ya da potansiyel mücadelelerinin içinden icra edilirler. Diğer bir deyişle, bir söylemde, “kuramın içine dair sınıf konumları”ndan bahseden Marksistlerin kullandığı anlamda, “azınlık konumları”nı işgal ederler. Kendi sınırları olan bu benzetmeye geri döneceğiz. Sınırlardan, tam da bu bir benzetmeden *daha fazlası* olduğu için, bahsediyoruz: Bu, derinlemesine problematik olan bir benzerliktir. Ama başlangıçtaki sorunumuzu şimdiden yeniden formüleştirebiliriz. Deleuze’ün azınlık analizleri, ne anlamda böyle minöriter süreçlerin içinden icra edilebilir? Deleuze’de hangi noktada sadece azınlıklara dair politik bir kuram ya da azınlıkların bugünkü politik anlamının bir yorumu değil de Deleuze’ün düşüncesinin, kendi içsel minör konumlarıyla tanımlanabilecek bir politikleşmesi bulunabilir? Hangi noktada, Deleuze’ün “minör” edebi sözcelemler üzerine yazdıkları,

3 “Kolektif ya da ulusal bilinç ‘dışsal yaşamda çoğu kez etkisiz ve daima parçalanma sürecinde’ olduğu için, edebiyat kendisini kolektif ve hatta devrimci sözcelem rolü ve işlevi gibi bir artı yükü yüklenmiş olarak bulur. Kuşkuçuluğa rağmen etkin bir dayanışma üreten edebiyattır ve eğer yazar kendi kırılğan topluluğunun kenarlarında ya da tamamıyla dışında ise, bu durum yazara, başka bir mümkün topluluğu ifade etme ve başka bir bilinç ve başka bir duyarlılığın araçlarını işleme imkânını daha da fazla verir” (Deleuze ve Guattari 1986: 17).

Deleuze'ün felsefesi içinde politik bir sözcelem olarak hizmet edebilir? Ya da Louis Althusser'in bir formülleştirmesini eğip bükmek gerekirse: Deleuzecü felsefe ne anlamda azınlıkların kuramda ve politik düşüncedeki azınlıkların mücadelelerinin bir örneği olduğunu iddia edebilir?

II. Mevcut durumun devrimci-oluşunda azınlıklar

Bu sorgulama “azınlıklar” ya da “oluşlar” üzerine genel düşünüşlerle başlayamaz. Daha ziyade, tam olarak Deleuze'ün mevcut duruma ilişkin politik saptamasını açıkça formülleştirdiği yerden başlamalıdır. Burası, aslında, birbirini yankılayan ve birbirine bağlı olan iki metindeki çok önemli iki yerdir: 1977 tarihli *Diyaloglar*'ın sondan bir önceki paragrafı (“Bugünkü durumumuzu ayırt eden şey, Devletin hem ötesinde hem de bu tarafında yatar. Ulus devletlerin ötesinde...”) ve 1980'de, Deleuze-Guattarici Devlet aygıtları kuramının sunulduğu on üçüncü “yayla”nın son bölümleri (“6. Azınlıklar. – Bizimkisi azınlıkların çağı haline geliyor...”). Aslında en azından bu konjonktürün saptanması, bizim için burada önemli olan belli faktörlere ışık tutabilir görünür:

- Deleuze'ün “azınlıklar” terimini daha da geniş kullanımı ve buna bağlı olarak, bunun, çokluğu asla Devlet ya da sınıf gibi nesnel ya da öznel bir özdeşlik ilkesi altında kapsamaya uğraşmayan bir çalışmada, bu kullanımın görünüşteki saçılımı.
- Azınlıkların özgül çatışmacılığının, Kafka örneğinin ötesinde, Deleuze'ü minöriter kümelerin mevcut çoğalmasında küresel bir devrimci hareketin yeniden ortaya çıkışının işaretini saptamaya götürecek şekilde, biçimlenişi.
- Buna göre, görüldüğünden belki de daha az paradoksal olan bir kuramsal hareketle, Deleuze'ün, sayısı giderek artan toplumsal ve kültürel çoklukların bu minöriter-oluşunu, aralarında modern politik düşüncenin ufkunun uzandığı ve politik liberalizm geleneği ile devrimci bir politikanın düşünürlerinin etraflarında daima karşı karşıya geldiği şu iki kavramın, yani otonomi ve evrenselliğin yenilenmesinin bir yolu haline getirmesi.

Aslında bu görünürde farklı yönler birbirlerine yakından bağlıdır. Her halükârda, bir “minöriter-oluş” ile bir “devrimci-oluş”un örtüşmesinin asılsız olmaması için, “herkesin minöriter-oluşu”nun olumlanmasının, etkili içerikten tümünden yoksun spekülâtif bir formüle indirgenmemesi için ve bizzat “devrimci” teriminin politik bir boşluğu gizlememesi için, böyle olmak zorundadırlar. Bunu akılda tutarak, minöriter mücadelelerin çoğalışının ortaya çıkışının, Deleuze’ün gerçekleştirdiği konjonktür analizinde, sınıf mücadelesini devraldığı hipotezi- ni öne süreceğiz. Bunun, basitçe sınıf mücadelelerinin yerini aldığını değil, daha ziyade, bu mücadelelerin koordinatlarını karmaşılaştırırken ve gerçekleşme tarzlarını dönüştürürken, bir yandan da belli varsayımlarını ve zorluklarını içselleştire- rek, bu mücadeleleri devam ettirdiğini söylemeye çalışıyoruz. Bu, iki mücadele biçimi arasındaki hem süreklilik hem de farkı değerlendirmemize izin verecek en azından üç anlamda anla- şılmalıdır.

1. Devlet-biçiminde minörleşme ve proleterleşme

İlk olarak, azınlıkların kuruluşuna ilişkin faktörler prole- terleşmenin faktörlerinden temel olarak farklı değildir. Deleu- ze ve Guattari “azınlığın, tikelliğin gücü şeklini ya da evrensel bilincini proletaryada bulur” (Deleuze ve Guattari 1987: 472) dediklerinde, bunun nedeni en başta, azınlık kavramlarının Marksist komünizm ile ütöpik komünizmin temelini ayıran çizgiyi yeniden çizmesidir. Burada sosyoekonomik yapının kopuş kuvvetlerinin, yapının bu kuvvetleri kendi içinde sür- dürmesini ve bunların billurlaşma ve gerçekleşme biçimlerini en azından kısmi olarak koşullandırmasını sağlayan çelişkili dinamiklerden bağımsız olarak ele alınışının reddedildiğini görürüz. Minöriter-oluşların yerinin saptanışını, *fiilen* gerçek genelleşmelerine doğru ilerleyen, dünya kapitalizmin sistemat- ik dinamiklerine endekslemelerinin nedeni budur. Sermaye

birikiminin “Merkez” ve “Çevreler” arasındaki eşitsiz bağımlılık ilişkileri içindeki jeo-ekonomik ve jeo-politik eksenlerine sadık kalarak, Deleuze ve Guattari, şu aşağıdakileri, minör-ter kümeleri doğuran ana etmenler olarak ele alır: beslenme akışlarının kodlarının kıtlık yaratarak çözülüşü, nüfus ve kent akışlarının kodlarının yerli yaşam alanlarının parçalanması ve kentleşmeler yoluyla çözümü ve madde-enerji akışlarının kodlarının politik ve mali istikrarsızlık yaratarak çözümleri. Merkez ülkelerde değişmeyen sermaye ve değişen sermaye arasındaki ilişkilerin geçirdiği dönüşümlere uygun olarak, bizzat Merkez ülkelerinin içinde “çevresel” azgelişmişlik bölgelerinin oluşumu şu nedenlerle tetiklenir: “Resmi geçimi sadece Devlet dağıtımları ve kesintiye tabi ücretler tarafından sağlanan”, “dalgalı” ve güvencesiz bir emek gücünün gelişimi ve “artık emeğin rotasını bile izlemeyip” yaşam tarzlarından, kolektif ifade biçimlerinden, iletişim, dolaşım ve tüketim araçlarından vb. geçen “yeğîn bir artı emeğin” gelişimi. Bu türden “içerdeki Üçüncü Dünyalar” veya “içerdeki Güneyler” dilsel, etnik, bölgesel, cinsiyetçi, gençliğe ait alanların tümünde pek çok yeni mücadeleleyi kışkırtır, ama böylesi mücadeleler her zaman küresel eşitsiz bağımlılık sisteminde üstbelirlenir (Deleuze ve Parnet 1987: 145-7; Deleuze ve Guattari 1987: 468-9).

Küresel kapitalist sistem proleterleştirdiği kadar “minörleştirir.” İki bakış açısı arasındaki fark bu yüzden iyice göze çarpacaktır. Marksist proletarya nosyonu üç şeyin ele alınmasını beraberinde getirir: proletaryanın üretim yapısı içindeki, asgari olarak üretim araçlarından müksüzleştirilmesi ve yalnız, soyut bir emek gücü olarak üretim sürecine sokulması tarafından belirlenen konumu; sadece insan sefaletinin homojenleşmesini değil aynı zamanda nüfusun yoğunlaşmasını da içeren büyük sanayide çalışan işçi nüfusun yaşam koşulları ile sanayi alanlarının “gözeneklerinde”, daha önce hiç duyulmamış dayanışma, ilişki ve kolektif bilinç biçimleri üreten elbirliği

biçimlerinin ortaya çıkışı; böylece bir sınıf olarak kurulmaya meyleden şeyin oluş gücü ya da Etienne Balibar'ın ifadesiyle, onun geçici değeri. *Kapital*'de proletarya nosyonunun şaşırtıcı derecede seyrek olarak ortaya çıktığını –yine de proletraya, o zamana kadar Marx için “sınıfsal bakış açısı”nın tüm içerimlerini yoğunlaştıran bir nosyondur– göz önünde bulundurarak Balibar şöyle bir yorum yapar:

Her şey, sanki kendi başına proletaryanın, her şeyden önce “üretici güç” olduğu ölçüde, sömürülen emek gücünün üretim alanında yerine getirdiği olumlu işlevle, sanki değer oluşumuyla, artı emeğin artı değere dönüşümüyle, “canlı emeğin” “sermaye” biçiminde başkalaşımıyla hiç ilgisi yokmuşçasına olup bitmektedir. (Balibar 1997: 223).

Sanki nihayetinde bu terim, işçi sınıfının “geçici” niteliğinden ya da kapitalist birikimin tarihsel olarak savunulamaz (“bir öncekini feshedecek bir başka geçiş”in maddi koşullarını halihazırda hazırlayan) niteliğinin işçilerin içinde bulunduğu duruma, “normal” toplumsal varoluşa göre böyle istikrarsız bir duruma nasıl kazınmış olduğundan başka hiçbir şey anlatmıyormuş gibidir (Balibar 1997: 222-3). Çarpıcı derecede benzer bir şekilde, Deleuzecü azınlık nosyonu da ilk olarak, problematik kalan bir gösterileni içeriyormuş ve ikinci olarak da temelde istikrarsız ve hatta tayin edilemez (“herkesin minör-ter oluşu”) olan bir altkatmanın geçici vektöründen başka hiçbir şeye işaret etmiyormuş gibi görünür. Ancak bunun sonucu olarak gösteren silinmez; tam tersine, 1975 ile 1980 arasındaki analizin tüm düzeylerinde gösterenin çoğaldığı gözlenir, bu, kertelerini ve vukularını bir bütün olarak bir araya getirmek yönündeki her türlü çabaya meydan okur gözükken bir çoğalıştır.

Bunun nedeni, azınlıkların “proleterleşmiş” kitlelerden başka bir şey olmamalarıdır, ama onlar ulus Devletlerin kurumsal, toplumsal, hukuki ve ideolojik yapıları içinde doğrudan oluştukları ölçüde kitledirler. Proletaryanın katı ekonomik

belirleniminin yanı sıra işçi sınıfının katı sosyolojik belirleniminden kopartılmış haliyle, azınlık kavramı Devletin toplum-sallaşma sürecini, yani Devlet gücünün kapitalist oluşumun toplumsal ve kurumsal yapılarının bir parçası haline geldiği süreci kaydeder. Bu yüzden proleterleşme sürecinde, üretim yapısı içinde tüm toplumsal gücünden mülksüzleştirilmiş olanlar ile toplumsal ve politik haklar, kanuni ve sembolik tanımlar, temsil ve yetki devir organları yoluyla liberal Devlet-biçimiyle kısmi (ve eşitsiz) olarak yeniden bütünleştirilenler arasındaki o iç mesafeye “minörleşme” adını verebiliriz. Sonuç olarak, azınlık nosyonu, ne sermaye ve emek arasındaki çelişkinin şeması ne de işçilerin koşullarının varsayılan homojenliği içinde eritilebilir olan indirgenemez bir çokluğu içerir. Minöriter kümeler, tam da kuruluşlarında, bu kümeleri yöneten, kısmi olarak dâhil eden ve bunlarla pek çok yönden çatışan ulusal çerçevelerin ve Devlet aygıtlarının değişkenliğini hatırlatır. Bu çokluk şunlara dayanır: 1) Devletlerin, uluslararası işbölümü ve kendi iç piyasalarının küresel piyasayla eşitsiz bütünleşmesi içindeki konumlarının değişkenliği (Deleuze ve Guattari 1987: 461-2); 2) sosyal-demokrat ve totaliter kutuplar arasında, yani azınlıkların “alt-sistemler” biçiminde kurumsal ve hukuki entegrasyonu ile baskıcı Devlet şiddetine terk edilmek üzere, “sistem dışına” atılması arasında dalgalanmakta olan politik yapıların ve rejimlerin değişkenliği (Deleuze ve Guattari 1987: 462-3); 3) minöriter mücadelelerin gelişim biçimlerinin ve derecelerinin bağıntılı değişkenliği; 4) azınlıkların politik olarak maniple edilme biçimlerinin değişkenliği. Böyle bir manipülasyonun en azından iki işlevi olduğunu biliyoruz: göçmen işçilerin, üreticileri rekabete zorlama ve işçi sınıfı içine nifak tohumları ekme biçimindeki klasik süreci tekrar edebilmek için, araçsallaştırılması (Noiriel 2005: 108-22); toplumsal çatışmaların -ikamet yeri, etnisite, dilsel veya dinsel kriterler, nesiller arası ilişkiler, cinsel davranışlar vb. ile ilgili- “kültürel” normlara, görünür-

de ekonomik sömürünün normları ile ilişkisiz gözükken tüm normlara doğru “kaydırılması.” Ama bu normlar aynı zamanda hem nesnel temsillerin hem de özneleşme tarzlarının kaynaklarıdır, öyle ki kültürel alana böylece kaydırılan çatışmalar, akabinde, Devlet için muhtelif sorunlara yol açar (Deleuze ve Guattari 1983: 257-8).

2. Minör iter mücadelelerin otonomisi

Proletarya ve azınlıklar arasındaki bu fark sadece kuramsal değildir. Bunun pratikteki karşılığı, *Komünist Manifesto*’dan beri Marksizmde ileri sürülen bir önvarsayımın terkidir: antagonizmanın, “iki büyük taban tabana karşıt sınıf”ı, burjuvazi ve proletaryayı giderek daha açık ve kaçınılmaz olarak, birbiriyle karşı karşıya getirecek şekilde yalınlaşacağı fikri.⁴ Azınlıklar nosyonu Deleuze ve Guattari için kapitalist toplumsal makine ile onu parçalayabilecek güçlerin politikleşmesi arasındaki ilişki sorununu yeniden etkinleştirdiğine göre, bu nosyon hiç de birleşik bir tabanı ya da bir kolektif farkındalık imkânının ve onun politik inşasına dönük çalışmanın içine yerleştirilebileceği nesnel olarak belirlenebilir bir sınıf gibi potansiyel olarak birleştirilebilir bir özneyi garanti ediyormuş gibi görünmez. Bu her şeyden önce politik bir zorluktur ve iki toplumsal sınıfın antagonizması biçimindeki altta yatan basitleşme tezini ifade eden (ve devamlı olarak onun tarafından gizlenme riskini taşıyan) demin bahsettiğimiz zorluğun bir eşleniğidir. Bir açıdan, bu tez Devlet-biçiminin dışında bir proleter politikanın inşasının gerekliliğini açıkça ifade eder, bir yandan da işçi mücadeleleri burjuvaziye kendisini Devlet içinde bir sınıf olarak yeniden oluşturmaya zorlamıştır. Ve yine de, bu tez aynı zamanda bu aynı gerekliliği yanlış değerlendirmeye meyletmiştir. Gerçekten de, Marksizm içinde kapitalizmin icatçılığının ve kapitalist üretim ilişkilerini geliştirmeye muktedir kurumsal ve Devlete

4 Bu tez *Komünist Manifesto*’nun ilk bölümünün kalbinde yatar.

ait çerçevelerin esnekliğinin küçümsenmesiyle tamamlanan bu tez, ilgili kuramsal ve pratik sorunların, üretim tarzının şaşmaz tarihi evrimi tarafından kendiliğinden çözülecekmiş gibi düşünülmesine yol açmıştır.⁵ Bu sorunlar, devrimci hareketin otonom politikasıyla, yani çatışmanın asimetrik niteliğini korumaya kadir ve dolayısıyla devrimci süreç içinde, burjuva politika biçimlerini ya da kapitalist Devlet iktidarının pratiklerini model almayan bir politikanın içkin koşullarını yaratabilecek özgün örgütlenme ve aynı zamanda kültür, düşünce ve pratik biçimlerinin icadıyla ilişkili sorunlardır. Minöriter mücadeleler devrimci hareketin politik otonomisine ilişkin bu sorunla yüz yüze gelmekle kalmaz; onlar bu yüzleşmeyi, tam da minöriter kümeler doğrudan Devlet-biçimi içinde oluştuklarından dolayı, çok daha doğrudan bir biçimde yaşar.

Azınlığın, tikelliğin gücü şeklini ya da evrensel bilincini proletaryada bulur. Ama işçi sınıfı kendini kazanılmış bir statü ya da hatta kuramsal olarak fethedilmiş bir Devlet üzerinden tanımladığı sürece, sadece “sermaye” olarak, sermayenin bir parçası (değişen sermaye) olarak görünür ve *sermayenin plan/düzlemini* terk etmiş olmaz. En iyi ihtimalle, plan/düzlem bürokratikleşir. Diğer yandan, bir kitle ancak sermayenin plan/düzlemini terk ederek ve terk etmeyi asla bırakmayarak daha da devrimcileşir. (Deleuze ve Guattari 1987: 472).

Deleuze ve Guattari için yeni bir devrimci hareketin politik otonomisi sorunu daha bile önemlidir, çünkü işçi hareketinin ikircikli başarısına dair değerlendirmelerini yoğunlaştırır. Bir yandan işçi hareketi, proletaryayı, Saint-Simoncuların diyeceği gibi, yeni “endüstriyel sistem”le bütünleşik bir alt-sistem gibi özgül bir anlamda, azınlık durumundan çıkaran bir sınıf ikiliğini ve toplumsal antagonizmayı dayatmakta başarılı olmuştur. Öte yandan, onu maddi

5 Bu sorular hakkında, Etienne Balibar’ın *La Crainte des masses*’de “La releve de l’idealisme” ve “Le proletariat insaisissable” başlığını taşıyan bölümlerdeki tayin edici analizlerini hatırlamalıyız (Balibar 1997).

olarak cisimleştireceği varsayılan politik ve sendikal aygıtlar, sosyal devlet içinde çatışma düzenleme organları olarak ya da totaliter bürokrasinin egemenliği altındaki “bağlantı kayışları” olarak, Devlet-biçimiyle bütünleşme eğilim gösterirken, kendi sınıf kimliğini (ve onu geçici bir yeni hegemonya kurmaya yönlendiren “evrensel sınıf” kimliğini) sorgulamaktan giderek daha da aciz hale gelmiştir (Deleuze ve Guattari 1983: 255-7). Deleuze ve Guattari’nin Devletin kurumsal, hukuki ve politik yapılarına dâhil azınlık mücadelelerine dair şüphelerinin kaynağı ve çoğunluğu fethetme amacının hegemonyanın “basit” bir yerinden edilişi olarak anlaşılmasına yönelttikleri ısrarlı eleştirilerin nedeni budur.⁶ Bu değerlendirmenin ilk kısmında, parlamentarizm ve reformizmin bildiğimiz eleştirilerini yeniden gündeme getiriyor gibi görünürlükler. İkinci kısmında ise, belli belirsiz bir liberter itkiyi yeniden devreye sokuyor gibidirler. Oysa Deleuze-Guattarici analiz daha karmaşıktır, çünkü modern Devletin iç çelişkileriyle meşgul olur: Modern devlet, kendi ulusal çerçevesi içinde, kapitalist üretim ilişkilerini geliştirir; ama bu ilişkiler, dünya çapındaki bir işbölümü ve sermaye hareketlerinin uluslaşırılmasının içinden geçen, genişletilmiş bir birikim ve yeniden üretim süreci yoluyla zorunlu kılınır. Aynı anda hem sermayenin değerlenmesinin hem de sistematik dengesizliklerin ve krizlerin yönetilmesinin araçları olarak, Devlet kurumları birikim sürecinin bütün çelişkilerini kendi içlerinde yoğunlaştırırlar. Ayrıca, onun toplumsal yansımalarıyla, hem politik, ekonomik ve hukuki aygıtlarının toplumsallaşması-

6 “Devletlerin, ya da aksiyomatiğin verdiği karşılık, açıkça, azınlıklara bölgesel ya da federal ya da resmi özerklik tanımak, kısaca aksiyomlar eklemek olabilir. Ama sorun bu değildir: Bu işlem sadece azınlıkları, çoğunluğa öğeler olarak girecek, çoğunluğun arasında sayılabilecek sayılabilir kümeler ya da alt-kümelere çevirmeye dayanır. Aynı şey kadınlara, gençlere, düzensiz çalışan işçilere vb. tanınan statü için de geçerlidir” (Deleuze ve Guattari 1987: 470).

nın derecesine hem de buna karşılık gelen toplumsal mücadelelerin düzeyine göre, iyi ya da kötü başa çıkarlar. Minöriter kümeler her ne kadar kurumsal bütünleşmenin ve baskının değişken kombinasyonlarına çekilseler de ve Devlete içkin bu çelişkilerde rol alsalar da, azınlık mücadeleleri Devlet içinde meydana gelmekten kaçamaz. Çok değişik düzeylerde olmak üzere, “taktikleri zorunlu olarak bu yolu takip eder”: “kadınların oy hakkı, kürtaj, iş mücadelesi; bölgelerin özerklik mücadelesi; Üçüncü Dünya’nın mücadelesi; Doğu’da ya da Batı’da ezilen kitlelerin ve azınlıkların mücadelesi” (Deleuze ve Guattari 1987: 471). Dahası, Devletlerin hukuki, politik ve ekonomik kurumları içerisindeki bu mücadeleler sadece taktiksel olarak kaçınılmaz değil aynı zamanda stratejik olarak da gereklidir. Bunlar, baskı yaratmak için ve Devletin küresel kapitalist birikimin üretim ilişkilerini kendi düzeni içinde geliştirdiği koşulları etkilemek için gereklidir. Bu, basitçe Devletleri aşan bir kapitalist sistem biçimindeki gizemlileştirici temsille zıtlık oluşturur. Devlet kurumlarına içsel bu mücadeleler, küresel birikimin sınırlamaları ile Devletlerin bunların yansımalarını, ekonomik, toplumsal, kültürel, ekolojik vs. olsun, “düzenlemek”teki acizliği arasındaki mesafeyi açmak için gereklidir. Bu da, daha az gizemlileştirici olmayan her şeye kadir bir teknokrasi temsiliyle zıtlık oluşturur (böyle bir temsil, Devlet içindeki her mücadelenin basitçe, ancak her türlü küresel stratejiyi ve her türlü dış desteği reddeden bazı yalıtılmış bölgesel mücadeleler yoluyla kaçınılabilecek bir “geri kazanıma” indirgenmesine katkıda bulunur) (Deleuze ve Parnet 1987: 145-6; Deleuze ve Guattari 1987: 463). Ama bundan böyle, tam da Devlet içindeki bu harekette, bu minöriter mücadeleler kendilerini aynı anda, doğrudan ya da dolaylı olarak, küresel kapitalist aksiyomatığının kendisini ve bizzatı Devlet-biçimini sorgulayan “yan yana var olan, başka bir savaşın endeksi” olarak ortaya koyarlar.

Bir Amazon-Devletinin, bir kadınlar Devletinin ya da düzensiz çalışan işçiler Devletinin, işin “reddedildiği” bir Devletin nasıl bir şey olacağını görmek zor. Eğer azınlıklar kültürel, politik, ekonomik olarak ayakta kalabilecek Devletler oluşturmuyorsa, bunun nedeni Devlet-biçiminin, sermayenin aksiyomatığının, ona karşılık gelen kültürün de onlara uygun olmayışdır. Kapitalizmin yaşaması imkânsız Devletleri, kendi ihtiyaçlarına göre ve tam da azınlıkları ezme amacıyla nasıl sürdürebildiğini ve örgütleyebildiğini çok kereler gördük. Oysa azınlıklar meselesi kapitalizmi parçalama, sosyalizmi yeniden tanımlama, bir savaş makinesi oluşturma meselesidir ... onun amacı kökünü kazıma savaşı ya da genelleştirilmiş terörün barışı değil, devrimci harekettir (akışların bağlanması, sayılamaz toplamaların oluşturulması, herkesin/her şeyin minör-ter-oluşu) (Deleuze ve Guattari 1987: 472-3).

Bu ikinci daha derin düzeyde, Deleuze ve Guattari’ye göre, azınlıkların devrimci politikasının otonomisi temel olarak, ulus Devletin toplumsal çoklukları kodlamasını sağlayan iki “kesi”nin ya da iki sınırın eleştirisinden geçer. Bu kodlama, azınlıkların daima az ya da çok, ama zorunlu olarak çatışmalı koşullar altında içselleştirdiği, ulusun “kolektif özneleştirme operasyonu” olarak oluşumundan başka bir şey değildir (Deleuze ve Guattari 1987: 456): a) azınlıkları (genellikle göçmen azınlıklar, ama aynı zamanda potansiyel olarak, ayırım kriterleri ne olursa olsun, her azınlık) içteki yabancılar haline getirmeye meyleden bir ulusal/ulus-dışı sınır; b) “majör” ulusal öznenliğin yapısına, azınlıkların öznel konumları bakımından özellikle problematik olan bir özel-kamusal ayrımını nakşeden bir bireysel/kolektif sınır.⁷ Minör-ter mücadelelerin yalıtılması

7 Azınlığın bir işareti tam da bireysel ve kolektif boyutlar arasındaki bölünmeyi içselleştirmenin bu imkânsızlığı ya da nesnel olduğu kadar öznel de olabilen aşırı zorluğudur. Tam da “minör” özne, yaşam koşullarına ve çoğunluğun haklarına göre istikrarsız, marjinal ya da güvencesiz bir durumda olduğu için, “majör” özneler için “toplumsal ortamın yalnızca bir ortam ya da arka plan görevi görmesi itibarıyla hiç de daha az bireysel olmayan kaygılar için duyulan bireysel bir kaygı (ailevi, evliliğe ilişkin vs.)” anlamına gelen her şey “minör” için anında tam tersine kolektif ve sosyo-

ve böylece “topluluklaştırılması” bu iki sınır yoluyla ilerler. Bu sınırlar, devletin izlediği, ulusal topluluk ve kimlikler yoluyla farklılaştırıcı ve eşitsiz bütünleştirme stratejisinin ikili bağını oluştururlar. Bunlar devlete, onların taleplerini, tamamen bireysel sorunlarla ilgili kılarak özel alana hapsetme ya da bunların kolektif etkisini ve politik önemini, uluslararası koordinatlara ya da diğer dışsal minör iter kümelere bağlamaya başlanamaları koşuluyla, hoş görme imkânı tanır. Eğer dünyanın mevcut oluşu, “herkesin oluşu olarak minör iter bilincin evrensel bir figürünün” ortaya çıkışını belirliyorsa, bu çoğunluğun fethedilmesiyle başarılmaz. Kendini kendi azınlığının, sadece bir marjinalite üretme alanı olan kendi tikelliğinin içine gömerek de gerçekleştirilemez. “Elbette kimse minör bir dili bir lehçe olarak kullanarak, bölgeselleştirerek ya da gettolaştırarak devrimcileşemez; daha ziyade, çok sayıda azınlık öğelerini kullanarak, onları bağlayarak, bir araya getirerek, özgül, öngörülmemiş, otonom bir oluşu icat eder” (Deleuze ve Guattari 1987: 106) –ulusal ve uluslararası uzamda çeşitli mücadeleler arasındaki yanal bağlantılardan zorunlu olarak geçen bir oluş. Bu stratejik bir çizgi ve bir değerlendirme kriteridir. Elbette azınlıklar kendi içinde devrimci değildirler. Ama tam da verdikleri mücadelelere, bu mücadelelerin pratikteki “stili”ne, varsaydıkları varoluş tarzlarına, dillendirdikleri sorunlara ve getirdikleri taleplere (ya da az ya da çok bilinçli olarak içselleştirdikleri sözlerle) içkin bir değerlendirme sorunu hâlâ bakidir. Böyle bir değerlendirmenin temel kriteri, bu mücadelelerin diğer mücadelelere katılmaktaki, kendi problemlerini çıkarlar ve grup kimlikleri bakımından çok farklı olabilecek başkalarına bağlamaktaki değişken kabiliyetleridir – “problemin koşulla-

politik sonuçlara varır. (Deleuze ve Guattari 1986: 17-8 ve Kafka’dan şunu alıntılarlar: “Büyük [majör] edebiyatta aşağıda olan bitenler, yapının adeta vazgeçilmez olmayan bir kilerini oluşturan tüm bu şeyler, burada gün ışığında meydana gelir; orada sadece birkaçı için geçici bir ilgi meselesi olan şeyler burada bir ölüm kalım meselesi olarak herkesi içine çeker.”)

rının belirlemesiyle ve problemler arasındaki yanal bağlarla işleyen bir konstrüktivizm, bir ‘diyagramatizm’: hem kapitalist aksiyomların otomasyonuna hem de bürokratik programlamaya karşı çıkar” (Deleuze ve Guattari 1987: 473). Tüm bu yollarla, minöriter mücadelelerin mevcut konjonktürdeki –yani Deleuze’ün “çağımızın azınlıkların çağı haline geldiği”ni belirttiği ve şimdiki zamanın bu eğiliminin “insanların her düzeyde, her yerde devrimci-oluşları sorusunu” yeniden açtığı bir uğrakta– gerçek etkisi, *Etat de droit* ya da hukukun üstünlüğü ilkesinde vücut bulmuş bir evrensel üzerinden çoktan cumhuriyetçileştirilmiş bir azınlıklar kavramına uygun bir toplulukçuluk değildir. Daha ziyade Devlet-biçimini dışlayan yeni bir enternasyonalizmdir ve onun görevi, hem ulusal-kapitalist Devletin evrenselliğinden fiilen daha gerçek evrensellik pratiklerini hem de kapitalist sistem karşısında, en az tarihi işçi hareketi kadar güçlü bir güç bileşimini ifade edecek bir “minöriter evrensel” oluşturmaktır.

3. Devrimci-oluş içerisindeki minöriter evrensel

Böyle bir evrenseli, “bilincin evrensel figürü olarak minöriter-oluşu” nasıl anlamalıyız? En azından devrimci işçi hareketi, sayısız kereler kendini aldatmak pahasına da olsa, en derin olumsuzluğuna bizzat hayat veren sermayenin yoğunlaşmasının tarihi hareketiyle bağıntılı olarak, temellendirici gerçek bir evrensellik iddiasında bulunabilmiştir: yeni bir kolektif özne; evrensel çıkarın bir taşıyıcısı; tikelleşmenin ve toplumsal alanın antagonist bölünmesinin ilkesi olan özel mülkiyetten özgürleşmiş bizzat evrensel bir toplumun öncülü. Elbette, sınıfsız bir toplumu kastediyoruz. Kesin olan şey şu ki azınlıklar sadece kendi tikelciliklerini aşmakla kalmamalı, minöriter kümelerin ulusal kodlamasının işlemesine izin veren, daha önce bahsettiğimiz hem iç (özel/kamusal) hem de dış (ulusal/uluslararası) ikili sınırı parçalamalıdır. Ama Deleuze için bu

görev “tikel” ögeyi yadsımdan ibaret değildir. Bu öge aslında toplumsal, ekonomik ve politik sorunların, Devletin bu sorunlar üzerinde kurduğu bürokratik idareyi bozabilecek bir tarzda formüleştirelmelerine değer kazandırmak bakımından hâlâ hayati bir öneme sahiptir.⁸ Ama bu aynı zamanda azınlıkların bir kolektif öznenin kimliğinde –nasıl adlandırılırsa adlandırılarsın, klasik (halk), modern (proletarya), postmodern ya da yeniden klasik (çokluk)... – birleştirilmesinin öngörülmesine de engel olur. Öyleyse mevcut kapitalist dünyanın çelişkilerini ele alan bir devrimci süreç tarafından ve onun içerisinde oluşturulacak, ama yeni bir öznenin mesihçi evrenselliği fantezisine de kapılmayacak bir “minör iter evrenseli” nasıl düşünebiliriz?

Çoğunluk/azınlıklar ayrımına dayanan ve kendisini bu yolla yeniden üreten bir tahakküm sisteminin Deleuzecü formüleştirelmesinin yoğunlaştırdığı sorun budur. Bu formüleştirmenin, bir kolektif kimlikler semiyolojisi içinde, yani bireylere ve gruplara kimlik atama kurallarınca, onların davranışlarının ve sözlerinin kategorileştirilmesinin kurallarınca ya da kısaca, toplumsal çoklukların ayrıştırıcı kaydının (Pierre Bourdieu “ayrım” derdi) normlarınca tanımlanan toplumsal konumlara dağılımını düzenleyen mantıksal ve semiyotik işlemlere dair bir sorgulama içerisinde gerçekleştğini unutmayalım:

Çoğunluk, bir iktidar ve egemenlik konumu üstlenir, tersi değil ... Sabit olanıkinden farklı bir belirlenim, bu nedenle, doğası gereği ve sayıdan bağımsız olarak, minör iter sayılacaktır, diğer bir deyişle, bir alt-sistem ya da bir dış-sistem olarak ... Ama bu noktada, her şey tersine çevrilir. Çünkü çoğunluk, soyut standart içine analitik olarak dâhil edildiği ölçüde, asla herhangi bir kimse değildir, o daima Hiç Kimse’dir –Ulysses–,

8 “Talep ne kadar mütevazı olursa olsun, daima aksiyomatığın hoş göremeyeceği bir nokta oluşturur: İnsanlar bu noktada kendi sorunlarını kendileri formüleştirmeyi ve en azından daha genel bir çözüme ulaşabilecekleri tikel koşulları (yaratıcı bir biçim olarak *Tikele* tutunarak) belirlemeyi talep eder.” (Deleuze ve Guattari 1987: 471). Ayrıca bkz. Deleuze ve Parnet (1987: 145-6).

azınlık ise, herkesin oluşudur; modelden saptığı ölçüde, potansiyel oluşudur. Majoriter bir “olgu” vardır, ama herkesin minöriter-oluşuna karşıt olarak, Hiç Kimse’nin analitik olgusudur. Bu nedenle şunları birbirinden ayırmalıyız: sabit ve homojen bir sistem olarak majoriter; alt-sistemler olarak azınlıklar ve potansiyel, yaratan ve yaratılan bir oluş olarak minöriter. (Deleuze ve Guattari 1987: 105-6).

Buradan çoğunluğun bir içeriği olduğu sonucu çıkar, çünkü o tam da verili bir tahakküm durumuna tekabül eden belirli içeriklerin hegemonikleştirilmesiyle inşa edilir. Çoğunluk boş bir evrensel tanımlıyorsa bu basitçe şunu ifade eder: Bir kez bu içerikler hâkim normlar haline getirildiğinde, bu normlar herkesin onlara uyacağı şekilde değil de onlara uymayanları değerlendirmek ve bunlar arasındaki mesafeleri (ve sadece bu normlara uymayanlar ile normatif sözce tarafından sabitlendiği varsayılan kimlik arasındaki mesafeyi değil) tespit etmek ve farklılaştırıcı bir şekilde kategorileştirmek üzere inşa edilmiş gözükürler. Bu, Deleuze’ün şüphesiz Foucault’dan aldığı bir şeydir. Normatif sözceler basitçe bir özdeşleşme ya da uyum (“normalleşme”) talep etmez. Bunlar aynı zamanda, bu varsayılan çağırmaya ilişkin farklı davranış tarzlarının (ve sonrasında ayrıca öğrenilenlerin),⁹ farklı olanı, özdeş kılmaktan ziyade tespit etmek, “sapmayı” eşitsiz olanın yeniden üretilebilir dağılım alanı içinde değerlendirmek ve kurmak, onun sözde düzeltilmesini, yeni sapma ithamlarının yeniden üretiminin bir aracı haline getirmek için, kayıt altına alınmasına imkân verirler. Böyle bir “içerici dışlama” işleminde çoğunluk *Hiç Kimse*’nin analitik olgusudur, tam da bu işlemle bir durum olarak oluşturulmuş olan azınlık ise, sayıları ne olursa olsun, bir alt-sistem içinde toplanmış ve egemen normlarla sayılabilir ve niceleştirilebilir kılınmış, *bazı belirli insanların* sentetik olgusudur. Böyle bir mekanizmada evrensel ve tikel arasına

9 *Anti-Ödipus* böyle bir işleme “yerinden etme paralojizmi” adını verir (bkz. Deleuze ve Guattari 1983: 113-5).

bu şekilde bir hayli diyalektik bağlanabilir.¹⁰ Bununla birlikte Deleuze'e göre, çatışmacılık ögesi, başka bir evrenselliğin aynı anda hem dinamik etmeni hem de içkin ilkesi olarak, sadece sapmalarla değil, aynı zamanda farklılıklar ve diferansiyel konumlar oyunundaki kodlanmamış ya da düzenlenmemiş nitelikleriyle ayırt edilen minör iter süreçlerden gelir. Bu sosyolojik bir çıkarım değildir. Toplumsal kuram içinde, nesnel temsilin kendini kapatmasına engel olan ya da daha ötesi (ve bu aslında fiilen aynı şeydir), toplumsal sistemin, onu bir diferansiyel konumlar sistemi haline getiren ayrıştırıcı ilişkiler yapıyla çakışmasını engelleyen kategorileştirilemez bir gerçeklik için yol açma çabasıdır. Bu konumlar arasında, hâlâ tamamen yaşanabilir ve düşünülebilir olan öznel konumaşırı süreçler vardır; kimlikçi/özdeşlikçi durumlar arasında, her zaman pozitif olarak bilinebilir ve yapılabilir nesnel oluşlar vardır. Dolayısıyla esas olan, böyle süreçlerin özgül etkililiğiyle ilgilidir. Aynı anda hem hegemonik normun boş evrenseline karşı hem de azınlığın alt-sistem olarak tikelleştirilmek suretiyle içerilerek-dışlanmasına karşı çalışırlar. En azından, belirlenmiş asamblajlar pratik temellüklerini gerçekleştirmede başarılı olursa, bu ikili verimliliğe ulaşabilirler. Kafka'nın edebi sözcelem düzleminde bir örneğini sunduğu "minör" pratikler böyle pratiklerdir. Bu pratikler, çoğunluğun normatif sabitlerini içeriden zayıflatmak için bir azınlık konumunu işgal ederler, ama aynı zamanda bu azınlığın kendisini, onu alt-sistem olma durumundan kurtaran bir dönüşüme götürürler. Ve böyle bir dönüşüm kendi "sapma"sını ortadan kaldırmaz, daha ziyade onu yayar ya da tespit edilemez, mesafelerin ölçümüne ve eşitsiz kimliklerin tayinine dair majör kural tarafından değerlendirilemez kılar.¹¹ Bu nedenle Deleuze bir azınlığın, bir öznenin "onu majör kim-

10 Örneğin bkz. Slavoj Žižek'in önerdiği hatırlatıcı Ernesto Laclau okuması (Žižek 1999: II. Kısım, 4. Bölüm).

11 Deleuze'ün Guy Hocquenghem, *L'Après-Mai des Faunes*'a önsözü bu noktada kesinlikle semboliktir (Deleuze 2004: 284-8).

liğinden koparan bir minör iter-oluşa girmesine” aracılık eden “etkin ortam”ı ya da “fail”i oluştururken, aynı anda minör iter-oluşa girmek zorunda olduğunu söyler (“bu elbette bir durumdan daha fazlasını gerektirir”). Etkin bir ortam olarak, azınlık böylece “birinde bir terimin (özne) çoğunluktan geri çekildiği ve diğerinde ise bir terimin (ortam ya da fail) azınlıktan yükseldiği iki eşzamanlı hareket” içerisinde gözden kaybolan bir aracı haline gelir. “Asimetrik ve birbirinden ayrılamaz bir oluş bloğu, bir ittifak bloğu vardır” (Deleuze ve Guattari 1987: 291).

“Herkesin minör iter-oluşunun”, bu ikili oluşların çoğaltması yoluyla (yani “Yaşam”ın ya da “Tarih”in fışkıran kendiliğindenliğine dayanmayan bir evrensel süreç yoluyla) inşa edilebileceğini varsayması nedeniyle, belki de bu nokta, Deleuze’ün azınlıklar politikasına gölge düşüren iki kuramsal hata yüzünden anlaşılması güç olarak kalır. Ve bunlar tam da Deleuzecü düşüncenin aşırı “kuramsal” ya da hatta ontolojikleştirici vizyonundan kaynaklandıkları için iki politik hatadır. İlk hata, oluş üzerine soyut olarak, daima bir bağlamı olan oluşların, onları *gerçeklikteki* kimlik konumlarını soyut kılabilen kolektif deneyleme problemleri haline getiren eşleşmelerinin dışında düşünüldüğünde ortaya çıkar. İkincisi *çok*u, varlıkta ya da aşkınsal bir yapıda, (kuramsal olarak) verili bir şey haline getirme hatasıdır, oysa o (pratikte) sadece bu dinamik eşleşmeler, asimetrik oluşların bu bağlantıları tarafından inşa edilir. “Varlıktan önce, politika gelir” (Deleuze ve Guattari 1987: 203), çünkü ontolojiden önce strateji gelir. Hem desteklenen çokluk tipine hem de icat edilen ya da yeniden üretilen kimlik pratiklerine karar veren şey, ittifakların inşasıdır. Öyleyse bir kolektif bilincin sahip olabileceği tek içeriğin ortak bir kimlik/özdeşlik olduğu (“nesnel çıkarların”, problemlerin ya da koşulların özdeşliği olsun) varsayımını bir kenara bırakmalıyız ki böylece içeriği, bir oluşlar topluluğu, yani tam da evrenselin biçimini değiştirmeye muktedir birbirine bağlı dönüşümler topluluğu

olan bir evrensel bilince ulaşabilelim. O halde, altında kapsamanın özdeşliğinin evrenselliğini değil, bir ilişkisel icatlar sürecinin evrenselliğini göz önüne almalıyız; azami bir kimlikçi/özdeşlikçi bütünleşme içinde ileriye yansıtılan bir evrensellik yerine heterojen sistemlerin arasındaki azami yanal bağlantılarla programlanan ve yeniden karılan bir evrensellik; bir tür, kategori ya da sınıf olarak sosyo-lojik bir evrenselden ziyade, ittifak pratiklerinin belirsiz dinamik sistemi olarak taktiksel ve stratejik bir evrensel; öyle ki burada ittifak, terimlerin onları homojenleştiren daha üstün bir kimlikle bütünleşmesi ya da diferansiyel kimliklerin karşılıklı pekiştirilmesi yoluyla değil de, bir terimin, kendisi de açık bir dizide bir n'inciye bağlı olan başka bir terimin başka-oluşu sayesinde başka-olduğu asimetrik oluş blokları üzerinden ilerleyecektir. Kısacası, artık yaygın ve niceleştirilebilir bir evrensellik değil, tam tersine yeğin ve niceleştirilemez bir evrensellik; şu manadaki ki burada öznel, yeni bir minör iter enternasyonalizmin gerektirdiği bir ottonomi kavramının ve bunun radikal konstrüktivist pratiğinin lehine, kimlikçi/özdeşlikçi sabitlemelerin dağıtıldığı bir süreçte ortak hale gelirler. “Bütün ülkelerin azınlıkları...”

Tarihsel olarak bakılırsa, Deleuze'ün, devrimci işçi hareketinin, kapitalist sisteme karşı çeşitli mücadelelerle birlikte, giderek daha da açık bir şekilde majör konumunu kaybetmeye başladığı 1970'lerin politik kuramında bir azınlık konumunu işgal eder hale gelmesi tamamıyla rastlantısal değildir. Burada önerilen yol, Deleuzecü azınlıklar kuramını “Marksçılaştırmak” değildir, daha ziyade bu kuramın, Marksizmin kuramsal ve politik mirasının yanı sıra Deleuzecü felsefenin okunması üzerinde de ikili bir çağırma etkisi ürettiğini – ve Marksizmi (yeniden) “minör iter” oluşa doğru itmesi itibarıyla Deleuzecü düşüncenin kendisinin de politikleşmeye ve dolayısıyla gerçek etkiler üretmeye meylettiğini öne sürmektir.

Kaynakça

- Arendt, Hannah (2004) *The Origins of Totalitarianism II: Imperialism*, New York: Schocken. [(1998) *Totalitarizmin Kaynakları II: Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları]
- Balibar, Etienne (1997) *La Crainte des masses*, Paris: Galilée.
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (1983) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press. [(2012) *Anti-Ödipus, Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları]
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (1986) *Kafka: Toward a Minor Literature*, trans. D. Polan, Minneapolis: University of Minnesota Press. [(2000) *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Özgür Uçkan ve A. Işık Ergüden, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları]
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. B. Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles ve Claire Parnet (1987) *Dialogues*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, New York: Columbia University Press. [*Diyaloglar*, çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayıncılık]
- Deleuze, Gilles (2004) "Preface to Hocquenghem's *L'Après-Mai des faunes*," Gilles Deleuze, *Desert Islands and Other Texts, 1953-1974* içinde, ed. D. Lapoujade, çev. M. Taormina, Los Angeles: Semiotext(e), s. 284-8. [(2009) *İssız Ada ve Diğer Metinler 1953-1974* içinde, çev. Hakan Yücefer ve Ferhat Taylan, İstanbul: Bağlam Yayıncılık]
- Noiriel, Gérard (2005) *État, nation et immigration*, Paris: Gallimard.
- Wagenbach, Klaus (1967) *Franz Kafka: Années de jeunesse (1883-1912)*, Fransızca çev. E. Gaspar, Paris: Mercure de France.
- Watson, Janell (2008) "Theorising European Ethnic Politics with Deleuze and Guattari," Ian Buchanan ve Nicholas Thoburn (der.), *Deleuze and Politics* içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 196-217.
- Žižek, Slavoj (1999) *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londra ve New York: Verso.

Deleuze'ün politik bir düşünür olduğunu reddetmek için en sık başvurulan strateji, onun Marx'la olan ilişkisinin dışsal bir ilişki olduğunu öne sürmektir. Oysa bu derlemedeki bütün katkılar, bu iki düşünür arasındaki ilişkiyi doğrudan onları oluşturan bir parça, bir eğilim olarak ele alır. Böylece Marx, Deleuze'ün kavramsal makinesine ancak *Anti-Ödipus*'la dâhil olan bir eklenti olmaktan çıkar; Deleuze'ün üretimin üretimine dayalı yeni materyalizminin soybilimindeki bir düğüm haline gelir. Deleuze ise düşüncüyü bir savaş makinesine, kavrama müdahale eden bir çarpışma aygıtına dönüştüren hareketi çoktan başlatmıştır. Bu yüzden onun kapitalizm eleştirisi, doğrudan militan praksisin imgesindeki bir dönüşüme açılır: bilinmeyen yaratılışı için bilinenin muazzam yıkımı. Marx ve Deleuze'ün parçalarından özgürleşme makineleri toplamak böyle mümkün olur. Her ikisi için de üretimin olduğu yerde çatışma vardır.

