

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>

DİRENİŞİN MİKROPOLİTİKASI



Editör: Mustafa Demirtaş



PINHAN
felsefe

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

DİRENİŞİN MİKROPOLİTİKASI





PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 40676

© Pinhan Yayıncılık, 2019

Birinci Basım: Eylül 2019

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Pinhan Yayıncılık: 208 Felsefe Dizisi: 54

ISBN: 978-605-9460-96-5

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

DİRENİŞİN MİKROPOLİTİKASI

Editör: Mustafa Demirtaş



İçindekiler

Giriş

Mustafa Demirtaş ♦ 7

Bireysel ve Toplumsal Gerçeklik Arasında: Arzunun Mikropolitikası

Mustafa Demirtaş ♦ 17

Oluşlar ile Devlet Arasında: Bir Deney Alanı Olarak Politika

Emre Sünter ♦ 33

Yoksulluk Mikropolitikaları: Din, Öznellik ve Olanaklar

Oğuz Karayemiş ♦ 55

Mikropolitik İmgelem Yetisi: Semiyo-Psikedelik

Çağrı Uluğ ♦ 87

Kendi-Olmanın Mikropolitikası

Özgür Taburoğlu ♦ 127

Umudun Mikropolitikası

Zeliha Dişci ♦ 145

Mikropolitika ve Gündelik Direniş

Utku Özmağas ♦ 171

Mikropolitika ve Kentsel Direniş: Tekil ve Kolektif Müdahaleler

Yavuz Yıldırım ♦ 189

**Gölmenin Mikropolitikası: Ademler ve Havvalar Neye
Direnir?**

Özlem Avcı Aksoy ♦ 205

Kadın-Oluş: Feminist Bir Mikropolitikaya Doğru

Öznur Karakaş ♦ 233

Sonsuz Küçüklerin Direniş

Sercan Çalcı ♦ 251

Kaynakça ♦ 271

Yazarlar Hakkında ♦ 278

Giriş

Mustafa Demirtaş

Mikropolitika yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra öznelerin tercihlerini, tavırlarını, algılarını içinde yer aldıkları politik ve toplumsal düzenlemelerle birlikte tanımlamaya çalışan kapsayıcı bir terim olarak belirmiştir. Tarihsel açıdan, en önemli referans noktalarını Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin çalışmalarında bulmuştur. Bireysel ve toplumsal sorunlarla aynı anda ilişkide olabilecek, toplumsal düzenlemelerin öznellik üretimindeki etkisini dikkate alacak bir analizi açığa çıkarmıştır. Mikropolitik analiz, bireyden aileye gruptan devlete kadar tüm düzeylerde eşzamanlı olarak işler, yani moleküler olarak adlandırılan düzeyle kesişen daha geniş toplumsal farklılıklar düzeyiyle ilişkilidir. Geniş toplumsal farklılıklar veya molar düzey, devlet, yurttaşlık gibi katı bölümlenmelere ve kodlara dayanır. Moleküler düzey ise mikro-oluşlarla ve tekil olan ilişkilere açılan, tasarım niteliği taşımayan politikalarla sınırlıdır. Yine de molar ve moleküler düzeyler arasındaki fark ölçekle ya da boyutla ilgili değildir, etkileşim halinde olan bileşenlerin niteliğiyle ilgilidir. İki kişinin etkileşiminin makropolitikası olabildiği gibi, bir grubun mikropolitikası olabilir ya da moleküler olan makroda meydana gelebildiği gibi, molar olan mikroda gerçekleşebilir. Birbirinden hem farklı hem de ayrılmaz nitelikteki molar ve moleküler düzeyler arasında mutlak bir karşıtlık söz konusu değildir.

Bu bakımdan, molar ve moleküler düzeyler arasındaki ayrım birinin her zaman diğeriyle ilişkili olduğu, bir düzeydeki dönüşümün diğeri için sonuçlar doğurabildiği bir gerçeklik düzlemine işaret eder. Bu düzlemde mikropolitika, öznenin üretimi ve dönüşümüne yönelik mücadeleler açısından ele alındığında, gündelik eylemlerimizde hâkim öznellik kiplerini nasıl yeniden üretip üretmediğimizin analiziyle ya da kapitalizm içinde öznelliklerin üretimini dikkate alma, onları özgürleştirici bir yöne doğru dö-

nüştürme olanağıyla ilgilidir. Kapitalist iktidarın saldırısına maruz kalan öznelerin ya da varlıkların hayatlarını bu saldırıya karşı eski hiyerarşik direniş biçimlerinin dışında, eşitsizliğe dayanmayan ve temsili olmayan yeni direniş biçimleriyle dönüştürmesi anlamına gelir. Mikropolitika, bir yönetim biçimi olarak ele alındığında ise disiplini, gözetimi ve düzenlemeyi içerir, öznelerin davranışlarını yasaklamak yerine düzenleyerek kapitalizme bağlı etkili bir öz-nelleştirme stratejisini oluşturur. Foucault, uzam ve zamanın yönetiminde öznelerin üretildikleri düzlemi ve öz-nelleştirme kiplerini belirlerken bu tarz bir mikropolitikanın, yani öznelerin yönetsel aygıtlardan, öznel yıkımlarının uzamsal ve zamansal altyapılardan bağımsız düşünölemeyeceğı bir mikropolitikanın nasıl işlediğini çözümlmeye çalışır. Normalleştirilmiş öznelerin statüsünü sorgulamaya açarak “iktidarın mikrofiziğı” olarak adlandırdığı, bizim burada mikropolitika dediğimiz kavrama yönelik bir analize girişir. Dolayısıyla mikropolitika, özgürleştirici mücadeleler açısından politik iktidara karşı yeni direniş biçimlerini, kapitalizmin öz-nelleştirme kiplerine karşı ve onların sonunun tahayyöl edilmesine yönelik yeni müdahaleleri ifade ederken, yönetim biçimi açısından öznelerin normalleştirici, düzenleyici söylemlerin yörüngesine taşınması anlamına gelir; gerçekliğin her düzeydeki inşasında iktidara ve baskıcı yapılara karşı direnen özgürleştirici potansiyelleri harekete geçirme ya da öznelerin denetimini sağlama gücüne sahiptir. Bu açıdan, mikropolitikanın işlerliğinin salınımlı bir mantığı vardır.

Mikropolitikanın söz konusu salınımlı mantığından yola çıkan bu eser, özellikle her türlü iktidar etkisi karşısında failliklerin özgürleşmesini, toplumsal ve politik olanın yeniden üretiminde mikropolitikanın nasıl bir etkiye sahip olduğunu tartışmaya açma muradını taşıyor. Politikanın sadece devlet ya da kurumlar üzerinden ele alınan ve geniş ölçekli bir kamusal alanda gerçekleşen sorunlarla sınırlı olmadığını, aynı zamanda o sorunlarla bağlantılı, toplumun mikroskobik çarkları düzeyinde de işleyen, bireyin gündelik hayatında, küçük ama karmaşık dünyasında olup bitenlerle ilgilenen mikropolitik bir anlama sahip olduğunu vurgular. Bireysel ve toplumsal sorunları aynı anda kesen bir düzlemin varlığında mikropolitik bir analizin imkânlarının politik stratejileri yeniden düşünmemiz yönünde nasıl bir yaklaşım sergileyebileceğı, yeni bir toplumsal kuruluşun özgürleştirici güçlerini keşfetmemize ve onları harekete geçirmemize nasıl bir katkı sağlayacağı üzerinde durur. Zira mikropolitikanın en temel işi tahayyöl edilemez

olanı icra etmektir.¹ Mikropolitika mevcut dünyada düşünülemez olanı açığa çıkaran, tahayyül edilemeyeni eylem haline getiren, yani giderek yıkıma sürüklenen, varoluşumuzu topyekûn tahrir eden bir toplumsal formasyonda –çağdaş küresel kapitalizmde– mücadele etmenin yeni yollarını olanaklı kılan bir potansiyele sahiptir. Baskıcı oluşumlar hem molar hem de moleküler düzeyde yakamıza yapışmışken onlarla mücadele etmek, onları bozmak için mikropolitik bir direnişi düşünmeye, mikropolitikaya dayalı analitik-militan bir çalışmayı her yerde, her düzeyde gerçekleştirmeye ihtiyacımız var. Bu eser, her şeyden önce bu ihtiyacın bir sonucu olarak görülmelidir.

İlişkilerimiz ve pratiklerimizdeki baskıcı oluşumların mikropolitik analizinin dışında, yeni bireysel varoluş tarzlarının, yeni kolektif mücadele biçimlerinin deneyimleri üzerine yoğunlaşan *Direnışin Mikropolitikası*, farklı ilgi ve dikkatlerden hareketle geliştirilen, politik kavrayışların çeşitli perspektiflerden ele alındığı ve verili dünyanın koşullarına eleştirel bir müdahaleyi içeren düşüncelerin bütünleştirilmesi yoluyla ortaya çıkmıştır. Aslına bakılırsa, bu türden derleme eserlerin önemli katkılarından biri, nesnesini çok farklı açılardan kuşatabilme imkânına sahip olmasıdır. Bir yazarın tek başına üstesinden gelemeyeceği meselelerin pek çok yazarın yardımıyla aşılmasına olanak tanınmasıdır. *Direnışin Mikropolitikası* da mikropolitika gibi çetrefil bir kavram hakkında kendi farklılıkları içinde konuşan ve birbirleriyle ilişki halinde olan metinleri bir araya getirerek mikropolitikanın oluş şekillerini açığa çıkaran, hayatın varoluş koşullarını etkin bir biçimde değiştirmeye yönelik bir sorgulama alanı açmaya çalışmaktadır. Bu bakımdan mikropolitik eylem, boyutuyla ya da genişliğiyle değil, dönüştürücü gücü ve deneyime katkıları üzerinden yaklaşır. Mikropolitik eylem biçimi, yaşadığımız, her gün içinde yer aldığımız toplumsal etkileşimlerle ortaya çıkan iktidar yapılarını sorunsallaştırır. Yaşam biçimlerinin çeşitliliğini ve çokluğunu etkin kılmaya yönelerek her düzeydeki iktidar yapılarına karşı özgürleştirici bir değişim potansiyelini içinde barındırır. Mikropolitika, politikayı imkân eksikliği üzerine temellenen bir “alternatif yok” sloganına sıkıştırmak yerine, yeni mekân-zamanların doğmasına katkı sunacak “başka bir dünya mümkün” sözüyle ilişkiye sokar. Başka bir dünyanın mümkün olduğunu söylemek verili politik ve toplumsal düzenin ötesindeki bir sesi, şimdide başkalaşan bir se-

¹ Brian Massumi, “Mikroalgı ve Mikropolitika Üstüne”, *Duygu Politikası*, çev. Hakan Erdoğan, Otonom, İstanbul, 2019, s. 95.

si, geleceğin sesini duyulur hale getirmektir. Nihayetinde, elinizdeki eser de bu sesin gücünü daha geniş toplumsal kesimlere yaymaya çalışan mütevazı bir çalışma olarak değerlendirilmelidir.

Bu genel çerçevede, ilk yazı olarak mikropolitikayı arzu düzleminde tartışmaya açan “Bireysel ve Toplumsal Gerçeklik Arasında: Arzunun Mikropolitikası” başlığını taşıyan yazım, mikropolitik sorgulamanın moleküler olan düzeye, yerel, tekil olan ilişkilere açılmasına rağmen, bu sorgulamanın eşzamanlı olarak molar düzeyde de çözülmesi gerektiğini vurgular. Molar ve moleküler düzeyler arasındaki ayrımın birinin her zaman diğeriyle ilişkili olduğu, bir düzeydeki dönüşümün diğeri için sonuçlar doğurabildiği bir gerçekliğe dayandığını ileri sürer. Ayrıca, arzu mikropolitikasının analizini, faşizme uzanan arzu yatırımlarının herhangi bir düzeydeki formunu engelleyecek ve her türlü iktidar etkileri kategorisine karşı olacak yeni arzu makinelerinin inşası, yeni bağlantıların yaratılması olduğuna dikkat çeker. Bu yazıda, arzu düzeyinde gerçekleşecek, ancak tahakküm altına alınmaya duyduğumuz arzudan bizi kurtaracak bir mikropolitika olmadan üretici, yaratıcı ve olumlu bir arzunun sürekliliğinden söz edemeyeceğimizi belirtmeye çalışıyorum.

Arzu akışlarını yakalayıp kendine bağlayan devlet aygıtı aynı anda kendinin altını oyacak etkinlik tarzlarını da içinde barındırır mı? Emre Sünter’in “Oluşlar ile Devlet Arasında: Bir Deney Alanı Olarak Politika” yazısı, politik alanın olanaklılığını Deleuze ve Guattari’nin *Bin Yayla* kitabında ele aldıkları oluşlar ile devlet arasındaki ilişki üzerinden tartışmaya açarak bu soruya bir yanıt arıyor. Bir kapma aygıtı olarak devleti, oluşların doğuşu, yayılması ve sonlanmasıyla birlikte düşünüyor. Politikanın tümüyle devlete dayalı bir alan olarak görülmesine karşı çıkıyor. Zira, politika yalnızca devlet ve kurumlarınca üretilen kurallar ve değerler bütünlüğüne indirgenemez, aynı zamanda onları zayıflatan, yeni yaşam olanaklarının yaratımını sağlayan oluşlarla da ilgilidir. Sünter’in yazısı, *Bin Yayla*’daki oluş analizine bu yöndeki kavrayışımızı güçlendirecek bir okumayla eğilir. Oluşların, akışları yakalayıp kendine bağlayan devlet aygıtlarıyla ilişkisini sorgulayarak bu iki kavramsal yaklaşımın politikanın olanağını nasıl değiştirebileceği üzerinde durur.

Mikropolitikanın din, öznellik ve yoksullukla ilişkisini sorgulayan Oğuz Karayemiş’in “Yoksulluk Mikropolitikaları: Din, Öznellik ve Olanaklar” başlığını taşıyan yazısı, dinin, dinî kurum ve toplulukların coğrafyamızda oynadığı rolü mikropolitik bir

analizle sorgulamayı deniyor. Deleuze ve Guattari'nin geliştirdikleri mikropolitik analizi sermaye ile işbirliği halindeki bir kurumsal ağlar çokluğu olan dini yeniden sorunsallaştırmak için kullanır. Bu kurumsal ağlar çokluğunun ayrıcalıklı nesnesi ve hedefi temel olarak yoksulluktur. Karayemiş de dinin ayrıcalıklı nesnesi olan bu yoksulluk sorununu eksenine dahil ederek dinin kapitalist toplumlarda yoksul kitleler üzerinde bir iktidar oluşumu şeklinde nasıl işlediğini ve öznellikleri nasıl biçimlendirdiğini çözümler. Bunun yanı sıra, dinin içinden gelen heterodoks bir akımın –Alevilik– bu iktidar oluşumunun karşısında nasıl tehdit olarak görüldüğünü ya da Deleuze ve Guattari'nin ifadesiyle, nasıl “savaş makinesi” haline geldiğini tarihsel süreçleri göz önünde tutarak tartışmaya açar. Karayemiş'in yazısı, dine dair politik sorunun sermayeyle uyumlu bir öznellik ile devrimci bir karşı-öznellik arasında salındığını belirterek, potansiyel bir devrimin zeminini oluşturacak şeyin bu salınımın kapitalizmin ötesine doğru uzanması olduğunu öne sürer.

Deleuze ve Guattari'nin analitik teçhizatından hareket eden Çağrı Uluger'in “Mikropolitik İmgelem Yetisi: Semiyo-Psikedelik” başlıklı yazısı, tarihsel-toplumsal süreçlerde doğru-dan etkili olan arzu ve iktidar arasındaki müzakere, uzlaşım ve savaş ilişkisinin ayrıntılı doğasına odaklanarak politikayı farklı tarzda edimselleştiren özneleşme süreçlerinin karakteristiğini ortaya koymayı amaçlar. Bu amaç doğrultusunda gerçeğin farklı rejimleri ve düzeylerinde işlev görerek, bir çeşit sağduyuyla toplumsal üretimin mevcut doğasını kaderleştiren her bir mikropolitik virüsün ifşası yoluyla arzuya dair meşru, pragmatik ve nihayetinde devrimci izlekler geliştirmeye çalışır. Söz konusu izleklerin yaygın enerjetik ön-kabullerini sorunsallaştırırken özneleşmenin halüsinatif bir imgelem yetisiyle olan ilişkisini açıklamaya girişir. Uluger, sahte politik sorunsallaştırmalardan kaçmak amacıyla temsilden bağımsız formüle edilmesi gereken politik imgelemin, mümkün başka dünyaları edimselleştiren hareketini özneleşme sürecinin önkoşulu olarak ileri sürer. Farklı tarihsel dönemler boyunca gösterene, sermayeye ve dijitalle bağlı olarak imgelem yetisinin yitirilmesine sebep olan gerçeklik düzenlemelerine karşın toplumsal direnişe özgü bir kolektif potansiyelini filizlendirecek yeni bir imgelemin koşullarını sorgular. Devrimci bir arzu yatırımının, gerçeğin ve kolektif psişenin çölleştiği bir çağda mümkün başka bir dünyayı nasıl tekrardan gündeme getirebileceği yazının temel bir meselesi olarak ortaya konur.

Kendilik incelemesini dert edinen, kendilik teknolojileri yoluyla işleyen bir tür mikropolitikanın nasıl bir vicdan yönetimine bağlı olarak ortaya konduğunu inceleyen Özgür Taburoğlu'nun "Kendi-Olmanın Mikropolitikası" yazısı, Antik Yunan ve erken Roma dönemlerindeki Delfi öğretisinden tümüyle uzaklaşarak, farklı bir kendiliğin nasıl inşa edildiğinin sorgulamasını gerçekleştirir. Manastırlarda deneysel bir vicdan muhasebesi gibi başlayan, zamanla bir kendilik teknolojisi olarak egemen hale gelen kendilikle kurulan yeni ilişki biçimini ve kendilik yönetiminin edindiği dünyevi yönelimleri tartışmaya açar. Taburoğlu, vicdani sorgunun bir eylem biçimi olmaktan uzaklaşarak, söze, itirafa, temaşa-ya doğru nasıl bir yön değişikliğine sahne olduğunu Foucault'nun manastırlardaki vicdan yönetimine dair bulguları ve Montaigne'in *Denemeler* metninde denediği türden dünyevi muhtevası olan bir içebakışın izlerini sürerek göstermeye çalışır.

Kapitalizm içinde karmaşık bir varlık biçimini sergileyen insanın durumunu kavrarken en az akıl kadar duyguların da dikkate alınması gerektiğini belirten Zeliha Dişçi'nin "Umudun Mikropolitikası" başlıklı yazısı, kapitalist sistemden yakınan mutsuz insanların, kendilerini mutsuz eden bu sistemle işbirliğine girmelerini veya bu sisteme karşı alternatif pratiklere yönelmelerini anlamak üzere mikropolitik eylemlerle umut arasındaki bağlantıya odaklanır. Umudu, arzu edileni gerçekleştiren ya da kaybolanı görünür kılan ilişki, etkileşim ve kontrol pratiklerinden oluşan mikropolitik eylemlere kaynaklık eden bir duygu olarak ele alır. Farklılaşan eylemlerimizin kökenindeki umudun aldatici ve gerçek olmak üzere temel iki biçimi olduğunu ileri sürer. Dişçi'ye göre, olanaklı olanı gerçekleştirmeye ya da onun potansiyelini yönlendirmeye dönük girişimlerimiz umudun bu iki biçimiyle ilgilidir. Kararlaştırılamaz bir boyut ve ilişkiler alanı olarak dünyamız, eylemlerimize ilham veren umudumuzun biçimine göre şekil alır.

Mikropolitik olanı anlamaya çalışırken ondaki direnişi barındıran eylemleri nasıl kavrayabiliriz? Mikropolitikayı öncelikle politik iktidara bir direnme biçimi olarak ele alan Utku Özmakas'ın "Mikropolitika ve Gündelik Direniş" başlıklı yazısı, direnişin çok farklı biçimler alabildiğini, gündelik direnişlerin yanı sıra açık militanlığa dönüşebilecek anlık sıçramaların, ansızın beliren küçük küçük eylemlerin de mikropolitika açısından ne kadar önemli olduğunu ortaya koyar. Mikropolitikanın politik olmadığı düşünülen hareketlerin ya da eylemlerin aslında tam da ne denli politik

bir potansiyele sahip olduğunu gösteren bir kavram olduğuna işaret eder. Bu bakımdan, mikro ve makro arasındaki yanıltıcı ikiliği bir kenara bırakmamız gerektiğini ileri sürer. Özmakas, hangi biçimi alırsa alsın direnişlerde önemli olanın, politik eylemin öznesine güç kazandırıp kazandırmadığına, onu temsilin girdabından çıkarıp çıkarmadığına ve daha genel olarak, verili olana dair bir dönüşüm uğrağı yaratıp yaratmadığına dikkat etmek olduğunu belirtir. Özellikle Michel Foucault'nun mikropolitik olanı düşünmeye dair açtığı alana değinerek bu teorik zeminden hareketle James C. Scott'ın "gündelik direniş" kavramına odaklanan Özmakas'ın yazısı, mikropolitik müdahalelerin her zaman politik iktidara karşı "çubuğu terse bükme" imkânına sahip olduğunu göstermeye çalışır.

Bir direniş edimi olarak mikropolitikanın kentle ilişkisini kurmaya çalışan Yavuz Yıldırım'ın "Mikropolitika ve Kentsel Direniş: Tekil ve Kolektif Müdahaleler" başlığını taşıyan yazısı, kentte açığa çıkan ve gelişen direniş biçimlerinin politikanın çerçevesini tabandan nasıl belirlediğine odaklanır. Demokratik politikanın kuruluş dinamiklerinde mikropolitik bir hattın hangi güzergâhlarda oluşturulduğuna yönelir. Liberal demokratik mutabakatın karşısında gündelik hayatın içinde kentlerde gelişen minör direniş faaliyetleri her geçen gün çeşitlilik ve farklılık gösterir. Bu doğrultuda, kentin açık alanlarının bireyselden başlayarak topluluk ve toplum boyutlarıyla nasıl bir direniş alanına dönüştürüldüğü yazının tüm bölümlerini kat eden temel bir mesele olarak ortaya konur. Mikropolitikanın işleyişinde kentteki müdahalelerin önemine farklı eylem biçimleri üzerinden dikkat çekilerek kentsel alanlardaki kolektif direnişin yerleşik olana karşı yeni bir politikanın ilk adımları olduğu belirtilir.

Gündelik hayatın görünmez, ama aşına olunan mikro iktidarlara karşısına mikro boyutta bir direnme biçimi olarak "gülme"yi koyan Özlem Avcı Aksoy'un "Gülmenin Mikropolitikası: Ademler ve Havvalar Neye Direnir?" yazısı, gülme pratiği ve mizah alanının gündelik hayatı dönüştürmedeki etkisine odaklanır. Mizahı ve gülmeyi gündelik hayatın içinden çıkan, onun mikro iktidarlara karşı direnen bir edim olarak değerlendirir. Bu doğrultuda Aksoy, gülme ve mizahı, bir stratejiler alanı olarak gündelik hayatın eleştirisi ve buna dayanarak ortaya çıkan taktikler olarak tartışır. Gündelik hayat içinde neredeyse bir yasaya dönüşen sıradanlıkları, cinsiyet eşitsizliklerini, kadının toplumsal konumunu, bireylerin nesneye dönüşen ve aynılaştan hayatlarını eleştirel

bir dille ele alan mizah örnekleri üzerinde durur. Özellikle, Piyale Madra'nın "Ademler ve Havvalar" karikatür dizisi üzerinden bir analiz yapmaya çalışarak, mizahın güldürerek ve düşündürerek modern öznenin içinde bulunduğu toplumsal koşullara karşı bir farkındalık yaratıp yaratmadığını, bu koşulları değiştirme olanağına sahip olup olmadığını sorgular.

Deleuze ve Guattari'nin felsefesini güncel feminizm yaklaşımlarıyla birlikte ele alan Öznur Karakaş'ın "Kadın-Oluş: Feminist Bir Mikropolitikaya Doğru" yazısı, kadın-oluş kavramının feminist mikropolitika açısından politik açılımlarını tartışmaya yönelir. Modern özneleşme süreci her daim erkeğin evrensel, başat özne olduğu, kadının onun üzerinden ikincil ve alt düzeyde başkası olarak konumlandırıldığı ikili cinsiyet rejiminin tesisiyle ilerler. Karakaş da yazısında, Deleuze ve Guattari'nin geliştirdiği kadın-oluşun bu ikili cinsiyet rejiminde, yani bedenin ya erkek ya da kadın olarak kodlandığı ve erkeğin kadın üzerinde tahakküm kurduğu bir süreçte nasıl mikropolitik bir direniş imkânı yarattığını sorgular. İkili cinsiyet rejimi üzerinden kurulan modern özneleşmenin dışına çıkan kadın-oluş kavramıyla alternatif özneleşme pratiklerinin alanını genişletmeye çalışır. Bu kavramı, verili özne konumlarından ayrılmayı öngören mikropolitikanın mühim bir bileşeni olarak değerlendirerek olumlu bir cinsel farkın oluşum koşullarını araştırır.

Derlemenin son yazısı olan Sercan Çalcı'nın "Sonsuz Küçüklerin Direnişi" yazısı, sonsuz küçükleri kapanmaya doğru götüren düşünce imgelerinin ya da kuvvetlerin hiç de sanıldıkları gibi sarsılmaz olmadıklarını göstermeyi amaçlar. Bunun için temsil dünyasının temel eksenlerinden biri olan tanıma-tanınma sorununu, kurgusal diyalektiğin işlemleri etrafında tartışmaya açar. Kurgusal diyalektiğin kendi iç paradokslarından birinin karşılaşmaları asimile etmeye yönelik tanıma-tanınma süreci içerisinde ortaya çıktığını gösterir. Bu açıdan, Sado-mazoşistin, reaktif bilincin, hiyerarşinin ve borçlu-alacaklı ilişkisinin oluşum düzeylerine ilişkin çözümlemelerde bulunarak karşılaşmaların aslında tanıma-tanınma düzlemlerini öncelediği tezinde bulunur. Çalcı yazısında, sayılamayan kurucu parçalarımız olan sonsuz küçüklerle karşılaşmalar arasındaki ilişkinin altını çizerek sonsuz küçüklerin temsil dünyasındaki kuvvetlerin yol açtıkları paradokslara nasıl nüfuz ettiklerinin, mutlak olanı aşındırmak için nasıl hareket ettiklerinin izlerini sürer. Temsil dünyasının dev aynasına yansıtılamayan sonsuz küçüklerin karşılaşmalarla yeni kuvvet bileşikleri oluşturmalarının imkânlarını sorgular.

Nihayetinde, mikropolitikaya ilişkin güncel tartışmaların ele alındığı bu eser, öznelliğe, direnişe, toplumsallığa ve politikaya ilişkin soruları çeşitli perspektiflerden ortaya koyarken önümüze yeni düşünme ve duygulanım tarzları açmaya çalışır. Farklı alanlardan yazarların bir araya gelmesiyle kolektif bir çabanın ürünü olan bu eserin hayatın yeniden üretimine verimli katkılar sağlayacağını umuyorum. Umut etmek önemlidir, zira farklı bir geleceğe açılan potansiyelin yaratım uğrağını içinde barındırır.

Bireysel ve Toplumsal Gerçeklik Arasında: Arzunun Mikropolitikası *Mustafa Demirtaş*

Kapitalist yıkımın temelini oymaya çalışan yerler üzerinde, bırakalım binlerce çiçek açsın. Hayatın, sanatın, dayanışmanın ve eylemin binlerce makinesi, bırakalım eski örgütlenmelerin aptal ve katı küstahlığını ortadan kaldırsın.¹

Arzuyu bir eksikliğe, nesnenin eksikliğine bağlı olarak düşünen Freud'dan Hegel ve Hobbes'a ve oradan da Aristoteles ve Platon'a kadar geri götürebileceğimiz uzun bir düşünce geleneğine sahibiz. Bu gelenekte arzu gerçek bir nesnenin eksikliğiyle tanımlanarak bizde olmayan bir şeyi istemekle ilişkili olarak ele alınır. Arzuyu bir nesnenin eksikliğine ya da onu elde etmeye dayalı olarak ele almak her şeyden önce arzuyu “edinim” tarafına yerleştirmek, ihtiyaçtan kaynaklanan bir yoksunluk düzeyinde kavramak anlamına gelir. Arzuyu, bizde eksik olanın giderilmesi, bir eksikliğin doyurulmasıyla ilişkilendirme mantığını kıran Gilles Deleuze ve Félix Guattari, her yerde, her şekilde var olduklarını düşündükleri “üretim”le birlikte arzuyu düşünmeye başlarlar. Arzunun eksikliğin bir terimi olarak ortaya çıkmasını sağlayan koşulların bile kendilerini önceleyen bir üretim alanıyla ilişkili olduğunu öne sürerler, eksikliğin kendisinin de üretilen bir şey olduğunu gösterirler. Arzunun kendisine eksikliği dahil etmek yerine üretimi (bilinçdışının üretimi) davet ederek toplumsalla ilişkisini açığa vurmaya çalışırlar: Arzu doğrudan toplumsaldır ve toplumsalı üretir. Üretim fikrinin içerdiği arzunun toplumsalın üretici gücü olarak tanımlanması (arzu bedenler arasında gerçek ilişkiler üretir, sermayenin akışını üretir, toplumsal bağlantılar, düzenlemeler [*agencement*] oluşturur) ve her toplumsal yeniden

¹ Félix Guattari ve Antonio Negri, *Bizim Gibi Komünistler*, çev. İlkey Sümer, Mustafa Erata ve Barış Özçorlu, Otonom, İstanbul, 2006, s. 75.

Üretim sürecinin belli koşullar altındaki arzu üretiminin bir sonucu olarak görülmesi, “toplumsal alanın aracısız bir şekilde arzu tarafından kat edildiği” gerçeğinin ortaya konmasına imkân tanır.

Arzuyu, eksiklik ya da ihtiyaç gibi dışsal bir kuvvete bağlı bir içgüdü olarak değil, üretici bir g olarak düşünebilmek, yani arzu yatırımının toplumsal alanda içerildiğini, arzu düzlemine ait bir şeylerin bütün toplumda açığa çıktığını anlayabilmek için öncelikle onun toplumsal alana nasıl dahil olduğunu ve burada nasıl işlediğini kavramaya alışmalız. Arzu toplumsalla bağlantısında, ikinliğinden kaynaklı altüst edici bir özelliğe sahiptir, toplumsal parçaları yıkıcı bir güçtedir. Her zaman toplumda yerleşik olan bağlantıları çözecek bir biçimde daha fazla bağlantı talep eder, bir şeyleri yerinden oynatarak, toplumun tüm boyutlarına sızarak her türlü kurulu düzeni etkiler, sabit toplumsal yapıları ortadan kaldırır. Bu bakımdan, hiçbir toplumsal düzenin arzuyu tahakküm altına almayı denemeden kurulamayacağı açıktır. Toplumsal düzenin devamlılığı için doğası gereği yıkıcı olan arzunun kontrol altına alınması, yönlendirilmesi ve bastırılması gerekir: Bir toplumun öncelikli faaliyetlerinden biri arzuyu bastırmaktır. Bastırma, egemen iktidar yapılarınca olduğu kadar partiler ve sendikalar tarafından, hatta belli bir noktaya dek sol örgütlerce gerçekleşir. Yine de bütün toplum ölçeğinde düşündüğümüzde arzu ve bastırma ile ilgili olarak Deleuze ve Guattari şunu söylerler: “Bir toplum için arzuyu bastırmak ve hatta bastırmaktan bile daha etkili bir şey bulmak, baskı, hiyerarşi, sömürü ve köleliğin kendilerinin arzulanmasını sağlamak hayati önemdedir.”² Zira arzuyu tümüyle ortadan kaldıramazsınız, ama onun yıkıcı gücünü engelleyebilir, kontrol altına alabilir ve kendi aleyhine dönmesini sağlayabilirsiniz.

Deleuze ve Guattari, kitlelerin özgürlüğe arzu duyabildikleri gibi, tahakküm altına alınışlarına da arzu duyabildiklerini savunurlar. Diğer bir ifadeyle, kitlelerin arzusu onların çıkarlarına karşı olabilir; kitleler sıklıkla onları bastıran otorite türünü arzulayabildikleri, yani arzu kendi aleyhine dönebildiği için şu soru yüzyıllardır geçerliliğini korumaktadır: “İnsanlar neden kölelikleri için sanki kurtuluşlarıymış gibi canla başla savaşıyorlar?” Deleuze ve Guattari açısından bu soruyu şu şekilde formüle edebiliriz: “Arzu kendi bastırılışını niçin arzular? Kendi bastırılışını nasıl ar-

² Gilles Deleuze ve Flix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalizm and Schizophrenia*, ev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, University of Minnesota, Minneapolis, 1983, s. 116.

zulayabilir?” Arzu, topluma yayılarak sabit toplumsal yapıları yıktığından, başka toplumsal formlar ürettiğinden (ki daha sonra onları terk eder) toplumsal değişimin itici gücünü de oluşturur. Toplumsal değişimin bir arzu devriminden bağımsız düşünülme-yeceği doğrusu devrimci mücadeleler açısından ayrıca şu soruları ortaya koymalıyız: Arzunun bastırılışı, gerçekleştirebileceği yaratıcı ve olumlu değişimlerle, çoğulcu arzu politikalarıyla nasıl önlenabilir? Kitlelerin arzusunun sanki kurtuluşlarıymış gibi kölelikleri uğruna mücadele etmelerine yol açacak biçimde yönlendirilmesi nasıl engellenebilir? Bu sorular bizi toplumsal alanı hem molar hem de moleküler düzeyde düşünmeye, arzunun bu düzeylerdeki yerini analiz etmeye sevk etmektedir. İşte bu analiz, arzu mikropolitikasının alanını oluşturur.

Mikropolitika: Molar ve Moleküler

Guattari, *Molecular Revolution in Brazil* kitabında mikropolitik sorgulamanın –yani, toplumsal alanda arzu düzenlemelerinin analizinin– kendisinin “moleküler” olarak adlandırdığı düzeyle kesişen daha geniş toplumsal farklılıklar düzeyiyle (“molar” olarak tanımladığı bir düzeyle) ilişkili olduğunu ileri sürer. Bu iki düzey arasında mantıksal bir çelişki ilkesine dayalı ayırıcı bir karşıtlık söz konusu değildir.³ Hatta molar ve moleküler arasındaki bu karşıtlık bir aldatmaca da olabilir. Guattari’nin işaret ettiği gibi, “süreç olarak moleküler makroda meydana gelebilir. Molar olan mikroda kurulabilir.”⁴ Guattari, bu iki düzeyi daha açık hale getirmek için feminizm örneğini ele alır:

Molar bir düzeyde, feminizm kendisini ayrımcılığa karşı korumak ve haklar talep etmek vb. için geçici bir programla bir örgütlenme kurabilir. Ama aynı zamanda, moleküler bir düzeyde, feminizmde otonominin işlevi yalnızca kendilerini feminist olarak gören bu kadınlarla ilgili değildir, ayrıca tüm kadınlarla ve bu örgütlenmenin üye olmayan kadınlara seslenme şekliyle de ilgilidir. Ve aynı ölçüde, tabii ki, tüm erkeklerle de –eğer o erkekleri bir kadın-oluş içine girmiş olarak düşünürsek– ilgilidir. Bununla birlikte, eğer söz konusu olan bu feminizm molar referanslara –cinsiyetlerin kapitalist ikili karşıtıkları ve oy verme, siyasi öneriler, eğilimler– indirgenirse süreçsel karakterini (tekilleştirme işlevini) yitirir.⁵

³ Félix Guattari ve Suely Rolnik, *Molecular Revolution in Brazil*, çev. Karel Claphow ve Brian Holmes, Semiotext(e), Los Angeles, 2007, s. 179.

⁴ A.g.y., s. 180.

⁵ A.g.y., s. 184.

Feminizm gücünü molar ve moleküler düzeyde sağlayacağı özgürleştirici bir yolla arttırabilir; yine de bu iki düzeyin her zaman birlikte özgürleştirici bir eyleme girmediğini belirtmeliyiz. Örneğin, bir grup veya hareket molar düzeyde özgürleştirici bir eyleme sahip olabilir, ama moleküler düzeyde gerici bir liderlik ya da işleyiş mekanizmasına da sahip olabilir. Kendisini feminist olarak gören bir kadın, kadınların özgürlük alanını genişletmeye yönelik bir pratikle devlete karşı mücadele edebilir, ama evde çocuğuna karşı mikro-faşist davranış örüntülerini benimseyebilir. Yani, molekülerin her zaman iyi ve moların her zaman kötü olduğuna dair bir değerlendirmede bulunmak yanıltıcıdır. Aynı zamanda iktidar da molar ve moleküler düzeyler içinden uygulanır; bunlar farklı ama birbirlerinden ayrılmaz düzeylerdir. Bu bakımdan, mikropolitik sorgulama moleküler olan düzeye, yerel, tekil olan ilişkilere açılmasına rağmen, bu sorgulamanın eş zamanlı olarak her iki düzeyde çözümlenmesi gerekmektedir. Molar ve moleküler düzeyler arasındaki ayrım birinin her zaman diğeriyle ilişkili olduğu, bir düzeydeki dönüşümün diğeri için sonuçlar doğurabileceği bir gerçekliğe dayanır. Her toplum (ve her birey) molar ve moleküler süreçler tarafından temellendirilir. Deleuze ve Guattari'nin vurguladıkları gibi:

Her toplum ve her birey eş zamanlı olarak her iki bölümlenme tarafından katlanmıştır: biri *molar*, diğeri ise *moleküler*. Eğer onlar ayrıysa, aynı terimlere, aynı ilişkilere, aynı doğaya veya aynı çokluk türüne bile sahip olmadıkları içindir. Eğer onlar bağlıysa, bir arada var oldukları, birbirine geçtikleri içindir. Bu düzenlemeler farklılaşır... ama bu iki bölümlenme daima önceden varsayılır. Kısacası, her şey politiktir, ancak her politika eş zamanlı olarak bir *makropolitika* ve bir *mikropolitika*'dır.⁶

Molar düzey bölümlenmeyle şekillenir; çocuk, yetişkin, işçi, iş adamı, yaşlı, suçlu ve eşcinsel gibi farklılaşmış kimlik kategorilerinin yanı sıra aile, okul, işyeri gibi farklı kodlanmış alanları da içerir. Aynı zamanda bir bölümlenmeden diğere giden hareketin mütakabil molar bir çizgisi de mevcuttur. Bu bölümlenmeler içinde farklı roller, farklı kimlikler üstlenilir.⁷ Roller süreç içinde değişikliğe uğrar, çocukken yetişkin oluruz, okul biter işe başlarız

⁶ Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi, University of Minnesota, Londra, 2005, s. 213.

⁷ Widder, Nathan, *Political Theory After Deleuze*, Continuum, Londra, 2012, s. 130.

işçi ya da işveren oluruz; bölümler dışlayıcı ayrımlar vasıtasıyla işler ve bir bölümlenmeden diğerine geçerek yeni bölümlenmenin kimlik standartlarına uymaya, onun kurallarını içselleştirmeye yönlendiriliriz. Bir bölümlenmeden sonrakine her seferinde şunu duyarız: “Şimdi artık bir bebek değilsin ve okuldasın, şimdi artık evde değilsin ve sonra askerlikte, artık okulda değilsin...”⁸ Aile, okul ve askerlik katı bölümlerlerdir, ama bizim moleküler diyebileceğimiz daha esnek bölümlerler de vardır. “Bunlar daha kişisel ve samimi olduklarından dolayı toplumları ve grupları bireyler kadar kat edip geçmezler.”⁹ Mikro-oluşlarla, geniş anlamda dünyanın durumuyla ilgili olmayan mikro-algıların ve duyguların dünyasıyla sınırlı olarak düşünülebilir. Bu iki bölümlenmede arzunun işlerliğinin salınımlı bir görünümü vardır.

Deleuze ve Guattari, bu görünümü faşizm sorununun ele alarak tartışmaya açarlar. Reichçi faşizm düşüncesinin sağladığı teorik ilerlemeden hareket ederek faşizmi salt molar düzeyde gerçekleşen bir şey olarak düşünmezler; faşist arzunun Stalinist devlet ya da askeri diktatörlük gibi totaliter devletlerde ya da Nasyonal Sosyalist Devlet’te gerçekleşmeden önce toplumun her hücrelerine nüfuz ettiğini ileri sürerler: “Kırsal faşizm, kentsel faşizm ya da mahalle faşizmi, gençlik faşizmi ve savaş gazisinin faşizmi, Solun faşizmi, Sağın faşizmi, çiftlerin faşizmi, okulda ve büroda faşizm.”¹⁰ Arzunun tepkisel oluşumları olan faşizmler her yerdedir. Michel Foucault’nun *Anti-Ödipus*’a yazdığı önsözde gözlemlediği gibi, kitabın esas ilgilendiği mesele faşizmin gelişmesidir, ama bu faşizm Hitler ya da Mussolini gibilerinin önderlik ettiği “kitlelerin arzusunu seferber etmeyi ve kullanmayı çok iyi bilmiş olan” tarihsel faşizm değil, kafalarımızda ve gündelik davranışlarımızda serpilen faşizm, “bize iktidarı sevdiren, bizi tahakküm altına alan ve sömüren bu iktidarı arzlatan faşizm”dir.¹¹ Faşizmi salt molar düzeyde geçerli olan bir devlet yapılanmasının sonucu olarak görmemeliyiz, daha ziyade faşizm moleküler ilişkilerde üretilen karmaşık düzenlemelerin bir yansımasıdır. Yani “faşizm, Nasyonal Sosyalist Devlet’te yankılanmaya başlamadan önce birbirleriyle etkileşim halinde olan, bir noktadan diğerine atlayan

⁸ Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, Columbia University, New York, 1987, s. 124.

⁹ *A.g.y.*, s. 124.

¹⁰ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 214.

¹¹ Michel Foucault, “*Anti-Oedipus*’a Önsöz”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, 2011, s. 55.

moleküler odakların çoğalmasından ayrılamaz.”¹² Nasyonal Sosyalist Devlet kurulduktan sonra bile tavırlar, duruşlar, algılar, beklentiler, kitleler üzerinde benzersiz bir etkide bulunma gücü veren mikro-faşist edimlerle varlığını sürdürür. Moleküler hareketler ve örgütlenmeler baştan beri molar gücün emrindedir. Deleuze ve Guattari’nin işaret ettikleri gibi:

Faşizmi tehlikeli kılan da moleküler ya da mikropolitik iktidardır, çünkü faşizm bir kitle hareketidir: totaliter bir organizmadan ziyade kanserli bir bedendir. Amerikan sineması bu moleküler odak noktalarını sık sık tasvir etmiştir: takım, çete, tarikat, aile, kasaba, mahalle vb. taşıyıcı faşizmler hiç kimseyi esirgemez. Dünya çapındaki bir sorunun yanıtı sadece mikro-faşizmedir: Arzu, kendi bastırılışını niçin arzular, kendi bastırılışını nasıl arzulayabilir?¹³

Arzunun kendi bastırılışını nasıl arzu ettiği ve insanların neden köleliği arzuladıkları sorusu, arzunun moleküler düzeylerde birbirine bağlanan karmaşık düzenlemelerden ayrılamayacağı gerçeğiyle bizi baş başa bırakır. Bu bakımdan, Deleuze ve Guattari bu soruya, “arzuyu ezen veya hükmü altına alan iktidarların halihazırda arzu düzenlemelerinin parçasını oluşturdukları”¹⁴ yanıtını verirler. Arzu, moleküler düzeylerde kaçınılmaz bir biçimde birbirine bağlanan karmaşık düzenlemelerden ve mikro-oluşumlardan asla ayrılamaz; etkileşimlerle dolu bir tertibatın ürünüdür. Bu etkileşimler arzuya potansiyel olarak faşist bir belirlenim kazandırabilir. Totaliter devletlerde olduğu gibi solcu politik bağlanımlarda da arzu kendi bastırılışını arzulamak üzere kendi aleyhine dönebilir; yani moleküler düzeylerde faşizm arzulanabilir. Deleuze ve Guattari, bu gerçekliği şu çarpıcı sözlerle ifade ederler: “Molar düzeyde anti-faşist olup, içindeki faşisti görmemek kadar kolay bir şey yoktur – hem kişisel hem kolektif molekülle, bizzat sürdürdüğünüz, gelişmesine yardım ettiğiniz ve taptığınız o faşisti.”¹⁵ Moleküler düzeyde anti-faşist olmak çok zordur, çünkü arzunun kendi aleyhine dönmesi çok kolaydır. Bu nedenle faşizmin birçok yeni formuyla herhangi bir zamanda ailede, okulda ya da iş yerinde karşılaşılabilir, faşist iktidar

¹² Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 214. “Her faşizm, büyük, merkezi bir kara delikte yankılanmadan önce kendi başına duran ve diğerleriyle iletişim halinde olan bir mikro-kara delikle tanımlanır.” *A.g.y.*, s. 214.

¹³ *A.g.y.*, s. 215.

¹⁴ Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 133.

¹⁵ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 215.

bağlantıları her yerde ortaya çıkabilir. “Gruplar ve bireyler tam olarak kristalleşmeyi bekleyen mikro-faşizmleri barındırırlar”¹⁶; dolayısıyla, “faşizm bir daha gerçekleşmeyecektir” gibi sözlerle aldatılmaya daima direnmemiz gerekir. Guattari’nin dediği gibi, “faşizm gerçekleşmiş ve hâlâ da gerçekleşmektedir. En girift savunmalarımızdan bile içeri sızabilmekte ve değişmeye, gelişmeye devam etmektedir. Dışarıdan geliyor gibi görünür, fakat onun enerjisi her birimizin içindeki arzu çekirdeğinden gelir. Görünüşte huzurlu durumlarda bile felaket ertesi gün bizi vurabilir.”¹⁷ Başkalarıyla olan bütün ilişkilerimizde moleküler düzeydeki faşist unsurları bulmalı, onlarla mücadele etmeye çalışmalıyız, “çünkü moleküler düzeyde mücadele ediyorken gerçek bir faşisti, molar düzeydeki bir makro-faşisti önlemek için çok daha fazla şansımız olacaktır.”¹⁸ Arzu, toplumsal alanın ve bireylerarası ilişkilerin her düzeyine yayılır; onun bir düzeyde aldığı biçim molar ve moleküler faşizmlerle, yürürlükte olan iktidar oluşumlarıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu bakımdan Deleuze, Foucault ile yaptığı “Entelektüeller ve İktidar” başlıklı söyleşide şunu dile getirir:

İktidarı yapılandıran, yayan ve iktidarın başbakan düzeyinde olduğu kadar polis memuru düzeyinde de bulunmasını sağlayan, bir bakanın uyguladığı iktidarla küçük bir polis memurunun uyguladığı iktidar arasında mutlak olarak doğalarından gelen bir fark olmadığını gösteren arzu yatırımları vardır.¹⁹

¹⁶ A.g.y., s. 10.

¹⁷ Félix Guattari, *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*, çev. Rosemary Sheed, Penguin, Londra, 1984, s. 229. Faşist yatkınlıkların moleküler bir biçimde her yere, okula, aileye ya da bilinçaltına ne kadar kolay nüfuz edebileceğini Guattari’nin verdiği şu örnekte görebiliriz: “Molar devlet iktidarı, eğitim bakanlığının kararnameleleriyle, çocuklara artık ev ödevi vermemeyi tavsiye ederken, genellikle baba ile anne arasındaki son derece sorunsal bir uzlaşmanın sonucu olan aile içindeki moleküler devlet iktidarı, yeniden ödev verecek eğitimciler talep edecektir!” Félix Guattari, *Kaçış Çizgileri: Başka Bir Olanaklar Dünyası İçin*, çev. Işık Ergüden, Otonom, İstanbul, 2013, s. 84. Devlet iktidarı her yerdedir, baskıcı ve idari kurumları her köşe başında kendini gösterir, her zihinde sığınacak bir yer arar. Bununla birlikte, “toplumsal bedeni ‘tutan’ ve taşıyıcısı oldukları mikro-faşist uyuşturucuları ona hiç durmadan enjekte eden baskıcı büyük oluşumları bozmak ve bunlarla mücadele etmek de gerekir.” Guattari, *Kaçış Çizgileri: Başka Bir Olanaklar Dünyası İçin*, s. 109.

¹⁸ Félix Guattari, *Soft Subversions: Texts and Interviews 1977-1985*, çev. Chet Wiener ve Emily Wittman, Semiotext(e), Los Angeles, 2009, s. 152.

¹⁹ Gilles Deleuze, “Entelektüeller ve İktidar”, *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer, Bağlam, İstanbul, 2009, s. 332.

Arzu mikropolitikasının işlevi, faşizme uzanan bu arzu yatırımlarının herhangi bir düzeydeki formunu engelleyecek ve her türlü iktidar etkileri kategorisine karşı olacak yeni arzu makinelelerinin inşasıdır, yeni bağlantıların yaratılmasıdır. Faşizmin, faşist öznellikler üretmek üzere harekete geçtiği her moleküler düzeyde onunla mücadele edecek, onu aşacak bir güce sahip olan arzu mikropolitikasına ihtiyaç vardır. “Hitler faşistleri cinsel olarak tahrik etti. Bayraklar, uluslar, ordular, bankalar birçok insanı tahrik eder. Devrimci bir makine, en azından bu baskıcı makinelerin kopuşlar üretmek ve akışları harekete geçirmek için sahip olduğu güç kadar bir gücü elde edemiyorsa bir hiçtir.”²⁰ Kısacası, arzu düzeyinde gerçekleşecek, fakat bizi faşizm arzusundan, tahakküm altına alınmaya duyduğumuz arzudan kurtaracak bir mikropolitika olmadan üretici, yaratıcı ve olumlu bir arzunun sürekliliğinden söz etmemiz mümkün olmayacaktır.

Arzu Mikropolitikası

Arzu mikropolitikası mefhumu, politikanın sadece geniş ölçekli bir toplumsal alanda gerçekleşen sorunlarla sınırlı olmayan, bireyin küçük ama karmaşık dünyasında olup bitenlerle ilgilenen ve bu dünyanın toplumsal sorunlarla da bağlantısını gösteren bir anlama sahiptir. Hem toplumsal alanın daha geniş köşelerine açılan bir arzuyla hem de bireyin arzusuyla ilgilenebilecek bir politikanın mevcut olabileceğini gösterir. Bireyle ve toplumsal sorunlarla eşzamanlı olarak ilişki kurabilecek mikropolitik bir yaklaşımın imkânını sağlar. Bu doğrultuda, Guattari’nin belirttiği gibi, “askeri veya aile ilişkilerinde sıklıkla rastlanan despotizm, toplumsal alanda yürürlükte olan despotizmle aynı libidinal bağlantı türünden doğmaktadır. Benzer bir biçimde, bürokratism ya da faşizm gibi geniş ölçekli bir dizi toplumsal sorunu arzusunun mikropolitikası ışığında düşünmek hiç de tuhaf değildir.”²¹ Öyleyse, toplumsal sorunların bireysel sorunlardan tamamen ayrı olduğunu, her ikisinin birbirlerinden bağımsız kendi yollarında ilerlediğini düşünmek bir yanılgıya doğru sürüklenmek demektir. Birinin diğerinden türetilmesi yerine, ikisini de aynı anda kesen başka bir düzlemin varlığına, ikisinin de bu düzlemden türeyişlerine işaret edecek arzusunun yeni bir biçimde işlevsel kılınabileceği koşulların kuramsal ve pratik boyutlarda işletilebilmesi gerekmektedir.

²⁰ Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, s. 293.

²¹ Guattari, *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*, s. 218.

Arzunun mikropolitikasının amacı, baskılayıcı bütün eylemlerin karşısında yer alarak geniş çaplı kolektif mücadelelerin temelinde yatan çok ve çeşitli moleküler arzuların birbirine bağlanmasını sağlamaktır. Biliyoruz ki, toplum kaçış çizgileriyle tanımlandıkça moleküler arzunun ontolojik bir önceliği vardır.²² Örneğin, gündelik hayatın politikleşmesine yol açan Fransa'daki Mayıs 1968 olayı moleküler arzuların ya da moleküler kaçışların çok özel bir dışavurumunu yansıtır; baskılanan, birbirlerinden yalıtılmış halde bulunan bir arzu çokluğunda yankısını bulur. Burada söz konusu olan, "bir *ideal* birliğin *çoklu* çıkarları temsil ettiği ve yorumladığı bir durum değil, çok sesli bir arzu *çokluğunun* gelişiminin kendi rotasını ve örgütlenmesini ürettiği bir durumdur."²³ Arzuların bu çokluğu tek bir amaç üzerine kurulu olmayan, merkezileşmiş, standartlaşmış düzenli yapılanmalar tarafından belirlenmeyen, totaliter bir niteliğe sahip temsilci bir parti aygıtı tarafından işlenmeyen yeni karşılaşmaların, yeni buluşmaların ve yeni öznelliklerin önünü açmıştır. 68 Mayıs'ında toplumsal belirlemelerden kaçan arzuların dolaysız bir görünümü açığa çıkmış, kolektif enerji üretimine dayalı bir toplumsal dönüşümün inşa edilebilmesinin imkânı doğmuştur. 68 Mayıs'ının gücü, temsili yapılarla ilişkilerin koparak gerçek bir özgürleşmenin hedeflenmesidir; eski sloganların tekrar edildiği bir olay değil, moleküler mücadelelerin molar bir düzey kazandığı yeni bir devrimci dönünün açılmasıdır. Halkın arzusunun varlığının dolaysız bir dışavurumudur.

Bu bakımdan, arzu mikropolitikası mefhumu, bir yandan devlet iktidarını halk kitleleri adına ele geçirmeye çalışan bir temsilci kitle partisinin eleştirisinde bulunurken, diğer yandan bu çok ve çeşitli moleküler arzuları yeni öznelliklere tekabül edecek kolektif bir düzenlemede buluşturmaya yönelir. Yeni toplumsal ilişkileri ya da yeni bir varoluşun düzenlenmesini gerçekleştirmeye

²² Deleuze ve Guattari'ye göre, bir toplum çelişki içinde değildir, ama her yandan kaçan kaçış çizgileriyle birlikte düşünülmelidir: "Bir toplumun çelişkileriyle tanımlandığını söylemek (özellikle de Marksizm'de) hatadır. Bu sadece olayların geniş bir ölçeğinde doğrudur. Mikropolitikanın bakış açısından bir toplum, moleküler olan kaçış çizgileriyle tanımlanır." Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 216. Molar düzeyden, güç ilişkilerinden daima kaçan bir şeyler vardır: "Biz aslında bir toplumda her şeyin kaçtığını ve her çeşit kitleleri (burada bir kere daha 'kitlenin' moleküler bir nosyon olduğunu belirtelim) etkileyen kaçış çizgileri tarafından tanımlandığını söylemek isteriz." Deleuze ve Parnet, *Dialogues*, s. 135.

²³ Guattari, *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*, s. 220.

diği sürece moleküler arzular yalnızca kısmi ve uzun süreli olmayan bir toplumsal değişimi yaratırlar. Deleuze ve Guattari'nin belirttikleri gibi, "moleküler kaçış ve hareketler molar organizasyonların cinsiyetlere, sınıflara ve taraflara dair bölümlemelerini, ikili dağılımlarını yeniden karıştırmak için onlara geri dönmese-lerdi hiçbir işe yaramayacaklardı."²⁴ Moleküler kaçışlar sadece kaçmazlar aynı zamanda kurucudurlar, toplumu yeniden kurarlar. Bu duruma, devletin kapmasına direnen, devletin mekânsal ve zamansal düzenlemesinden farklı işleyen savaş makinesi açısından baktığımızda şunu söyleyebiliriz: Eğer devrimci, mikropolitik mücadeleler savaş makinesinin özüyle uyumlu olarak savaş yürütüyorlarsa "sadece eşzamanlı olarak başka bir şeyi, yeni organik-olmayan toplumsal ilişkileri yaratabildikleri ölçüde savaş yapabilirler."²⁵ Diğer bir ifadeyle, bu mücadeleler kendimizi değiştirmeyi içermesi ölçüsünde içinde yaşadığımız toplumsal ilişkileri de dönüştürebilmeyi başarabilmelidir.

68 Mayıs hareketinde bunun gerçekleşebilmesi için bir imkân doğar. 68 Mayıs'ı, "moleküler bir çizginin patlamasıdır"; tüm düzeylerde (toplumsal düzeyde, sanatsal yaratım düzeyinde, duygulanımın yeni formları düzeyinde) moleküler devrim dalgalarının yoğun bir hareketi söz konusudur. Hareketin yaşandığı süreçte bedenlerin olumlayıcı etkileşimleriyle, arzunun özgürce yayılması ve ortaklaşa yeni ilişkilerin kurulmasıyla yeni bir öznellik üretilir, yeni bir toplumsal ilişki tarzı yaratılmaya başlanır, ama hareketten sonraki süreçte bireysel değişimin kolektif boyutta cisimleşmesi, toplumsal yeniliklerin büyümesi ve yayılması gerçekleşmez. Hareketin içinde deneyimlenen yeni eylem biçimleri mücadelenin başka bir boyutuna geçemez. Deleuze ve Guattari "68 Mayıs'ı Yaşanmadı" adlı makalelerinde bu duruma dikkat çekerler ve Fransız toplumunu, "özel yeniden değişmeyi kolektif boyutta hayata geçirmede radikal bir güçsüzlük gösterdikleri"²⁶ için eleştirirler. Yeni bir özel varoluş düzenlemesinin kolektif düzenlemeler oluşturabilmesi gerektiğini vurgularlar. Bu özel varoluş düzenlemesinin ötesinde yaratıcı bir deneyimleme hattına (bir köksapa) göre gerçekleşecek yeni kurumsallıklar yaratılmadığı, gerçek bir toplumsal yeniden değişme vuku bulmadığı için iki düşünür, toplumsal belirlenimlere indirgenemeyecek bir olay olsa da "68 Mayıs'ının yaşanmadığını" ileri sürebilmişlerdir:

²⁴ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 216-217.

²⁵ *A.g.y.*, s. 423.

²⁶ Gilles Deleuze, "68 Mayıs'ı Yaşanmadı", *İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler 1975-1995*, çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam, İstanbul, 2009, s. 240.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranfey.org>

Bir toplumsal dönüşüm ortaya çıktığında, ekonomik ve politik nedensellik çizgilerini izleyerek etkileri ya da sonuçları değerlendirmek yeterli değildir. Toplumun yeni öznelliğe tekabül eden kolektif düzenlemeler oluşturmaya muktedir olması gerekir, öyle ki dönüşümü isteyebilsin. İşte gerçek bir “yeniden değişme” budur... Fransa’da iktidarlar 68’den sonra hiç durmadan “sakinleşecek” fikriyle yaşadılar. Ve gerçekten de sakinleşti, fakat felaket koşullarda. 68 Mayıs’ı bir krizin sonucu olmadığı gibi bir krize reaksiyon da değildir. Daha çok tam tersi geçerli. Bugünkü güncel kriz, Fransa’daki güncel krizin çıkmazları, Fransız toplumunun 68 Mayısını doğrudan özümleyebilme kapasitesine sahip olmamasından kaynaklanmaktadır.²⁷

Toplumsal bir yeniden değişimin hayata geçebilmesi için okulda, ailede, çalışma hayatında vb. insanların yeni bir toplumsal süreci yaratabilecekleri önerilerde bulunması, halihazırda olandan farklı, eşitliğe dayalı ve farklılıklara alan açan bir toplumsal oluşumun kurulması gerekir. Bu oluşumun, Mayıs 68 gibi kolektif hareketlerin içinde devrimci arzu akışlarının bağlantılar oluşturarak etkili örgütlenme formları icat edebilmekle ilgili olduğunu söylemeliyiz. Kolektif bir değişim ve örgütlenme şimdi, her yerde ve her ölçekte gereklidir. 1990’lardan günümüze kadar pek çok toplumsal hareket devlet aygıtından kaçmanın yollarını icat etmeye çalışarak yeni kurumlar, kolektif deneyimler (kolektif karar alma pratikleri) ve yeni örgütlenme pratikleri oluşturmayı deniyor. Örgütlenme olmadan çok az şeyin kazanılabileceği, örgütlenmenin pek çok kazanımı beraberinde getirdiği düşüncesi-nin yeni toplumsal hareketler tarafından giderek daha fazla benimsendiğini görmekteyiz. Yine de arzu mikropolitikası bağlamında, meselemiz salt örgütlenmemiz gerekip gerekmediğini belirlemek değildir; örgütlenme pek çok kazanımı beraberinde getirirse de bundan daha önemli bir sorun olarak, “örgütlenmelerdeki militanlık dahil, gündelik eylemlerimizde hâkim öznellik kiplerini yeniden üretip üretmediğimizdir.”²⁸ Arzu mikropolitikasına yapılan atıf merkezi yapılanmalar oluşturmada, otoriterliği devrimci gruplar üzerinde yeniden üretmeden, yukarıdan aşağıya yönetilen eski öncü parti ve sendika sistemlerine bağlı olmadan mikropolitik düzeylerde bir özneliğin nasıl ortaya konulabileceğine ilişkindir. Yani, bir temsilci ya da öncü parti aygıtı anlayışından, onun merkeziyetçi örgütlenme modelinden kopa-

²⁷ A.g.y., s. 240.

²⁸ Guattari ve Rolnik, *Molecular Revolution in Brazil*, s. 246.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

rak, bireylerin kendi adına konuşmaları gerektiğinde ısrar ederek moleküler arzu süreçlerine dayalı radikal bir temsil eleştirisiyle bağlantılıdır. Bu politik yaklaşımdan hareketle, kuramsal söylem artık kitle ile bir temsilci parti aygıtı arasında hakemlik yapmayı bırakır. Guattari şöyle der:

Temsilciler ya da sözcülerin onun adına konuşmasını beklemeğe mecbur olmaksızın toplumsal varlığın kendi adına konuşmasına olanak tanınmış olacaktır. Siyasal mücadele ve arzunun analizi arasındaki çakışma, bundan böyle 'hareket'in, her kim bir arzu konumundan konuşursa, bu konuşma gerçekten de özellikle 'konudan saptığında' dikkat kesilmeyi gerektirecektir. Evde çocuklar 'konudan saptıkları' için ayıplanır ve aynı şey okulda, orduda, fabrikada, sendikada, Parti şubesinde meydana gelir. Kişinin her zaman 'konuyla uyumlu' ve 'aynı ekseninde' konuşması beklenir. Fakat arzu, doğası gereği 'konudan saptmaya', uzaklaşmaya eğilimlidir.²⁹

Arzunun doğasına ait bütün sıra dışı söylemlerin varlığını sürdürebileceği bir birleşme tarzına ihtiyacımız var. Arzuyu uyumlu hale getirmek ya da disipline etmek yerine, onu bir toplumsal kitlede kesintiye uğramayacak biçimde özgürleştirmek, onun yayılımını sağlamak gerekiyor: Ailedeki, okuldaki, ordudaki, fabrikalardaki ve parti örgütlenmelerindeki vb. arzular. Burada önemli olan otoriter birleşmeler değildir; arzunun, akışın bir tür sonsuz açılımıdır. Geleneksel sol parti örgütlenmeleri bürokratik yapılanmaları içinde kodları çözülmüş moleküler akışları fark edemedikleri için bireylerdeki ve radikal gruplardaki arzuyu özgürleştirmeyi beceremediler, yalnızca halkın arzusunu temsil edebilecek kolektif bir sistem olarak kuruldular. Halkın arzusunu temsil ettiğini düşündükleri yapılanmaları ya da hiyerarşileriyle arzuyu standartlaştırılmış makropolitik hedeflere/çıkarlara –örneğin, devlet iktidarının halk kitleleri adına ele geçirilmesi ve ardından devletin aşamalı olarak ortadan kalkması– yönlendirmeye çalıştılar. Partiler, kitlelerin ve bireylerin arzularını analiz edecek şekilde işlemek yerine, hedef/çıkar temelli olarak ortaya çıktılar. Diğer bir ifadeyle, Deleuze'ün belirttiği gibi, "devrimci partiler devlet aygıtlarına indirgenemez savaş makineleri oluşturmak yerine devlet aygıtlarının tohumları olarak kuruldular."³⁰

²⁹ Guattari, *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*, s. 220.

³⁰ Deleuze, "Psikanaliz Üzerine Beş Önerme", *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, s. 432.

Halkın arzusunun varlığı da ancak parti tarafından makropolitik hedefler/çıkarlar için temsil edildiği sürece fark edilebildi.

Arzuları özgürleştirmek için bir partiye ya da devlet aygıtına güvenmek şu bakımdan tuhaftır: “Bazı koşullarda kitleler devrimci iradelerini ortaya koyuyorlar, arzuları bütün engelleri silip süpürüyor, bilinmedik ufuklar açıyor, ama bunu en son fark edenler, sözde onları temsil eden örgütler ve kişiler. Yönetenler ihanet ediyor! Besbelli bu! Peki neden yönetilenler onları dinlemeyi sürdürüyor?”³¹ Baskının içselleştirilmesinin bir sonucu bu. Aslında, parti örgütlenmelerindeki, kitle hareketlerindeki eylem kiplerimiz moleküler ya da mikropolitik düzeyde vuku bulan bir farklılığa ve çeşitliliğe dayanır. Basit ve nesnel makropolitik ilişkilere, hedeflere ya da hiyerarşi ve merkezizetçiliğin temsil edici biçimlerine indirgenemez. Geleneksel iktidar çekişmesi ve temsili mercilerle sınırlı olarak düşünülemez. Deleuze’ün belirttiği gibi, her durumda bizim için bir gerçeklik varsa, “bugün bir fabrikada, bir okulda, bir kışlada, bir hapishanede, bir karakolda fülen olup bitenlerdir.”³² Bu doğrultuda, arzunun mikropolitikası baskıcı bütün eylemlerin, temsili mercilerin ve bürokratinin karşısında yer alarak halkın gerçekte ne yapıyor olduğunu kavramaya çalışmalı, birbirine indirgenemez olan tekil yönleriyle öznellik süreçlerinin analizini işe koşmalıdır: “Mikropolitika, toplumsal düzenlemelerin kapitalizm içindeki öznellik üretimlerini, militan harekette genellikle bir tarafa konulan sorunsalları dikkate alma olanağıyla ilgilenmelidir.”³³ Halkın arzu ve yaratıcılığını ayırt edebilecek ve onları birleştirebilecek yeni bir mücadele formunu (örgütleyen ve birleştiren, iktidarın ele geçirilmesini amaçlamayan bir savaş makinesini) oluşturmali, yeni kolektif öznelliklere yönelen bir örgütsel kristalleşmeyi başlatmalıdır. Yani, arzunun komüniter uzamlarını, yatay ilişkileri, bütün bir ağ ve halk tabanı sistemini kurmaya yönelmelidir.

Bunun yanı sıra, arzunun mikropolitikası kapitalizmin öznellik süreçlerinin hegemonyasını aydınlatmak için çalışmalıdır. Diğer bir ifadeyle, kapitalist üretim ilişkilerinde giderek artan bir biçimde vuku bulan ve önemli bir sorun olarak karşımızda duran özneliliğin üretim süreciyle ilgilenmelidir, zira kapitalist üretim

³¹ Félix Guattari, “Deleuze ve Guattari Anlatıyor...”, *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, s. 338.

³² Deleuze, “Entelektüeller ve İktidar”, *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, s. 329.

³³ Guattari ve Rolnik, *Molecular Revolution in Brazil*, s. 246.

ilişkileri sadece geniş ölçekli toplumsal oluşumlarla ilgili değildir; daha ziyade, arzuya yaptığı yatırımlarla kendine özgü bir üretici-tüketici birey yaratarak da işlemektedir. Bu bağlamda, Guattari'nin belirttiği gibi, "kapitalizm arzu modelleri inşa etmeli ve uygulamaya koymalıdır; hayatta kalabilmesi bu modellerin kendi sömürdüğü kitlelerce içselleştirilebilmesine bağlıdır."³⁴

Günümüzde kapitalizmin bu baskın modelleri, kişinin kendini "insan sermayesine" dönüştürmesiyle, rekabete kilitlenmiş bir varoluş estetiği oluşturmasıyla ve kendi kendisinin girişimcisi olmasıyla giderek molekülerleşerek işlemektedir. Burada her şeyden önce, kapitalizmin benlikle ilişkiye, benliğe özen göstermeye ve onun gücünün arzusunun işleyişine nasıl yatırım yaptığına dikkat çekmemiz gerekiyor. Örneğin, uzun süreli iş sözleşmelerinden geçici ve yarı zamanlı işgücüne geçiş, şirketler için etkili bir ekonomik strateji olabilir, fakat aynı zamanda rekabetten beslenen (ödüllendirme ve teşvik sistemi-yeteneğe göre ücret vs.) etkili bir öznellik stratejisidir. Bireyler yeni bir dil ya da yeni bir bilgisayar yazılımı öğrenmek için ders almaktan kurdukları arkadaşlık ilişkilerine ve güzel giyinışlerine kadar her eylemlerini insan sermayesine yatırım olarak gören kişilere dönüşüyorlar. Maurizio Lazzarato'nun işaret ettiği gibi, "kapitalizmin gücü, arzusunun işleyişini bir 'olanaklar ekonomisi' olarak yeni bir öznellik figürü kışkırtmak ve teşvik etmek üzere kendi işleyişiyle bütünleştirme becerisinde yatar."³⁵ Günümüz kapitalizmi fiziksel ve zihinsel bakımdan kişinin kendiyle ilgilenmesini, rekabet insanı olarak kendi üzerine çalışmasını ve bu doğrultuda bir etik oluşturmasını salık verir. Diğer bir ifadeyle, kapitalizm yalnızca öznelere emek gücünü sömürmekle kalmaz, aynı zamanda her öznenin tüm benliğine nüfuz ederek yeni kapitalist öznellikler inşa eder; öznelere tüketim malları üstünde çalıştıkları gibi kendileri üzerinde de çalışmalarını amaçlar. Yani, kapitalizm öznellikleri kendi kri-

³⁴ Félix Guattari, *Chaosophy: Texts and Interviews 1972-1977*, çev. David L. Sweet, Jarred Becker ve Taylor Adkins, Semiotext(e), Los Angeles, s. 175.

³⁵ Maurizio Lazzarato, *Göstergeler ve Makineler*, çev. Ferda Nur Demirci, Otonom, İstanbul, 2015, s. 56. "Kapitalizmin 'işlediği' şey, yalnızca hammadde akışları, enerji akışları, insan emeği akışları değil, aynı zamanda duyguları, duyumları, tutumları ve kolektif davranışları yeniden üreten bilgi akışları, semiyotik akışlarıdır. Böylece öznellik üretimi dispozitifleri zenginlik üretimi süreçleriyle özdeşleşmeye doğru gider." Maurizio Lazzarato, *Videofelsefe*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, Otonom, İstanbul, 2016, s. 164. Çağdaş kapitalizm yalnızca işçi öznelliğinin emek zamanını sömürmekle yetinmez, genel olarak öznelliğin kendisinin tüm yaşam zamanını sömürür.

terlerine göre yeniden tanımlayarak, öznelere kendi kendilerini yeniden yaratıyorlar izlenimini verir.

Bu doğrultuda mikropolitika, kapitalizmde yaratılmaya çalışılan öznelliklere karşı farklı bir etik duyarlılığı yansıtan, kapitalist öznelliklere sıkışmayan bir yaşamı yeniden düşünmeye yönelen bir boyut içermelidir. Kapitalizmin öznellik ve aynılaştırıcı mantığından kaçan kaçış çizgilerini yaratabilmelidir. Şunu unutmayalım ki, hiçbir toplum, bizi kurulu benliklerimizden başka uzamlara götürecek yeni varoluş ya da yaşam tarzlarının üretilmesine engel olamaz. Kendimizle ve birbirimizle ilişkilerimizi kapitalist sistemin öngördüğü öznellik modelinden çıkaracak güçlü bireysel ve kolektif etik boyutlar inşa etmeliyiz.

Deleuze, Foucault'nun Yunanlılarda bulduğu şeyin bilgiye ve iktidara indirgenemez olan varoluş tarzları ya da yaşam stilleri oluşturan bir etik boyut olduğunu ileri sürer. Burada önemli olan arzuların bir yankılanması içinde "kişiler ya da kimlikler değil, daha çok bir elektrik alanı ya da manyetik bir alan, (yüksek olduğu kadar düşük) yeğliliklerle iş gören bir bireyleşme, bireyleştirilmiş alanlardır."³⁶ Asla tam olarak kapitalizmin öznellik süreçleri tarafından kurulmuş bireyler olmadığımızın, kendi varoluş tarzımızı, kendi kolektifliğimizi üreterek kapitalizmin öznellik üretimlerinin dışına çıkan yeni yaşam olanaklarını yaratabileceğimizin farkında olmamız gerekiyor. Yaşamın olumlayıcı gücünü, onun bizi yapabileceklerimizin sınırına itebilme potansiyeli taşıyan üretici ve yaratıcı enerjisini, öznelliğimizin doğasını değiştiren yeni ilişkilerle, yeni benlik pratikleriyle açığa çıkarabiliriz; kişisel yaşamlarımızı (örneğin beden, zaman, cinsiyet, çevre, müzikle vb. ilişkilerimiz) yaşamın molar düzeydeki organizasyonunun arzu akışını engellemeyecek bir şekilde dönüştürmek için çaba göstermeliyiz.

Yaşam arzudur, yani ilişkiler üreten bir süreç ve güçler akışıdır. Bu akışı ancak öznelliğimizin kapasitesini genişletebilecek ve içinde faaliyet gösterdiğimiz ortak varoluş gruplarının yeniden üretimini/örgütlenmesini kapitalizmin ötesine taşıyabilecek etik bir mevcudiyetle güçlü kılabiliriz. Bu bakımdan, etik adını verdiğimiz şey hem moleküler hem de molar düzeyleri yeniden düzenlemek, bireysel varoluş tarzlarımızı ondan ayrı olarak düşüneyemeyeceğimiz ortaklığımızla birlikte yeniden kurmak için çalışacak olan bir mikropolitika olarak tekrar tanımlanabilir. Bireyler

³⁶ Gilles Deleuze, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk, İstanbul, 2006, s. 107.

yeni varoluş tarzlarıyla ve ortak varoluş grupları içinde kendilerini oluşturarak, kapitalizmin öznellik üzerinde yürüttüğü bireysel ve toplumsal tabi kılmayı parçalayacak başka dünyaların yaratılmasını sağlayabilir. Kapitalist öznenliğin baskın modelleştirici sistemlerinden kurtulmak için bunu gerçekleştirmemiz gerekir.

Sonuç: Arzu Akışlarını Özgürleştirmek

Arzunun mikropolitikasının moleküler düzeylerdeki eylemlerimizden molar düzeylerde var olan güçlerle (partiler, kapitalist güçler vb.) ilişkilerimize kadar bireysel ve toplumsal sorunlarla aynı ilişkide olabilecek bir politika tesis etmeksizin uzun süre yaşaması mümkün görünmüyor. Arzu mikropolitikasının meselesi, kapitalizmin kurumlarının ve ona karşı mücadele ettiklerini savunan belirli liderler ve temsilcilerin biçimlendirdiği otoriter parti yapılanmalarının bize atfetmeye çalıştıkları öznellikleri terk etmek suretiyle yeni devrimci öznelerin inşasının kolektif bir kurumunu gerçekleştirmek; arzunun tüm uyarılarının yakalanmasını mümkün kılarak dayanışma ve yaratıcı eylemliliğe doğru arzunun yeniden biçimlendirilmesini sağlamaktır. Bu bağlamda, arzunun mikropolitikası ne küçük olandaki politikadır ne de politik bütüne karşın tikel eyleyicilerin politikasıdır. Aksine, bir bütün olarak toplumu kat ettiği gibi bireyleri de kat eden farklı arzu akışlarının çokluğuyla çerçevelenmiştir. Toplumsal alanda görünür olan arzuyla olduğu kadar bireyin arzusuyla da ilgilenen bir arzu mikropolitikası günümüzde hem bireysel üretim hem toplumsal üretim olsun, bütün üretim biçimlerinin yersizyurtsuzlaşmasını talep etmelidir. Kapitalizmin kendi hizmetine almayı başardığı arzu akışlarını yeniden özgürleştirecek ve onları dev bir rizoma yerleştirebilecek arzu mikropolitikasına dayalı moleküler bir devrim mücadelesi [moleküler devrim ancak sürekli olabilir, devlet iktidarını ele geçirmeye odaklanmaz ve molar devrimlerle bağlantılıdır] yaşamın bütün cephelerinde inşa edilmeyi beklemektedir.

Oluşlar ile Devlet Arasında: Bir Deney Alanı Olarak Politika

Emre Sünter

Devlet ve Diğerleri

Deleuze ve Guattari *Bin Yayla (Mille Plateaux)* kitabında devleti, ondan kaçan akışlar üzerinden tanımlıyorlar.¹ Devletin özü, akışları yakalayıp kendisine bağlamak ve bu bağlanmayı kalıcı kılacak mekanizmaları üretmek. Hangi akışların² nasıl ele alınacağı çağdan çağa, devlet biçiminden devlet biçimine değişmekle birlikte, devletin kalıcılığını yeniden üretme iddiası değişmiyor. Bir devletin gücü, kendisini yeniden üretme kapasitesini ne dereceye kadar gerçekleştirebildiğine bağlı. Devlet bu koşulu sağlayacak organlarla var oluyor ve kalıcılık iddiasını öznelere bu yolla taşıyor. Özneler katıldıkları etkinlik biçimlerine bağlı olarak akışların enerjisini devletin organlarına taşıyor ve böylece devletin sürekliliğini ayakta tutuyorlar. Bu açıdan, devleti anlamak için devletin organlarına ve onların birbirlerine nasıl bağlandıklarına baktığımızda ‘mükemmel’ bir düzenle karşılaşırız. Devleti ve organlarını kuran zaten bir kalıcılık iddiası olduğundan, devletin düzeni aksaksız bir işleyişe dayanıyor. Devletin bakış açısından, bu işleyişi yerinden edebilecek herhangi bir durum, kurulma

¹ Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1980 (bundan sonra *Bin Yayla* olarak söz edilecek). Kitabın çeşitli yerlerinde çeşitli şekillerde yinelenen bir tez; örneğin devletin kapsayamadığı akışlar ve akımlarla ilgili olarak bkz. s. 445-446; devletin kapsadığı akışlarda dahi taşan yanlar olmasıyla ilgili olarak bkz. s. 537-540; ve her devleti tehdit eden, ama bir devlet yapısı içinde tanımlanamayan gruplar için bkz. s. 618. Yazıdaki çeviriler bana ait.

² Hangi akışların söz konusu olduğu da değişkenlik gösteriyor. Örneğin modern devlet açısından şu dört akış önemli: madde-enerji akışları, nüfus akışları, yiyecek akışları ve kentsel akışlar, bkz. s. 585. Buna elbette kapitalizm açısından para akışlarını, işçi akışlarını, göçmen akışlarını da ekleyebiliriz.

mantığında zaten tanımlı olduğundan çözüm de anında bu mantığa göre devreye sokuluyor. Oysa aksaklık düzeyinin kendisine yerleştiğimizde durumun hiç de böyle olmadığını fark ediyoruz. Devletin kurucu edimi (akışları yakalayıp kendine bağlamak) aynı anda kendi altını oyacak etkinlik tarzlarını da içinde barındırıyor. Hiçbir devlet yok ki kuruluşundan itibaren varlık mücadelesi vermesin. Bir devletin yıkılma nedeni, bu mücadelenin sürdürülemez hale gelmesi ve sonunda kaybedilmesi. Devletin, organlarının işleyişindeki aksaklıklarla başa çıkamaması, kendi göreceli dışarısındaki akışları kapsayamaz hale gelmesi. O halde bir devletin gücü, zorunlu olarak, kendi yapısının niteliğine göre değil, onda aksamaya yol açan başka türden işleyişlerin gücüne, kapsamına göre belirleniyor. Daha doğrusu, devletin yapısını belirleyen tam da bu Deleuze ve Guattari'ye göre. O halde devleti anlamak için, onun dışarısına, organlarının yakalamaya çalışıp da tutamadıkları ilişki tarzlarına bakmamız gerekiyor. Burada ne oluyor da devlet onu yakalayamıyor? Devletin mükemmel yapısına karşılık, bu alan nasıl bir yapıya sahip?

Devlet, organlarının önceden kurulmuş mantığına göre kendi göreceli dışarısına ağlarını atıyor. Ağlar tekrar toplandığında, ürünler organlarca tanımlanmış yapılarına göre ayıklanıyor, sınıflandırılıyor ve çeşitli işlemlerden geçirilecekleri alt birimlere gönderiliyor. Devlet açısından, görece daha rahat başa çıkabildiği, fakat çeşitli durumlarda gerçek bir krize de dönüşebilecek ilk çatlama burada baş gösteriyor. Örneğin ticari kuruluşlar ya da dinsel akımlar, devletin kapsama alanında bulunmakla birlikte, zaman zaman çatışma ögesi haline geliyor, hatta uluslararası bir organizasyona dönüşerek kendi özerkliklerini ilan ediyorlar.³ Devletin ağlarına takılan, fakat devlete sindirim güclüğü çıkartan bir diğer boyut da özellikle modern dünyanın bölüntülü (*segmentaire*) yapısında açığa çıkan çapulcular, azınlıklar ya da kıyıda köşede kalanlar. Bunlar hem devletle sürekli temas edip çeşitli durumlarda kendi haklarını öne sürüyorlar, hem de devletin kapsama alanı dışında kalan ilişki tarzlarıyla indirgenemezliklerini vurguluyorlar. Devlet bu indirgenemezlik boyutuyla yüz yüze geldiğinde, ikisi arasındaki ilişki artık bir savaşa dönüşüyor ve devleti başından beri rahatsız eden huzursuzluk su yüzüne çıkıyor. Devlet bu savaşı kazandığında ya da başka ilkeler etrafında kendisini yeniden kurduğunda dahi, kendisini her an sorgulama-

³ Deleuze ve Guattari, *Bin Yılla*, s. 445.

ya açan “canlı ya da devrimci güçlerin” “sevme, ölme, yaratma makinelerini”⁴ ortadan kaldıramıyor. Deleuze ve Guattari’nin savaş makinesi kavramı devletin bu mutlak dışarısının indirgenemezliğine bir tutarlılık vermeyi hedefler.

Savaş makinesinin bu direngenliği onu yalnızca devletle ilişkili bir kavram olmaktan da çıkartıyor aynı zamanda. Savaş makinesinin cisimleştiği savaşçı figürü, devletin dayandığı, nesilden nesle aktarılan kalıtsal ilişkilerin dışında kalan bir başkalaşma gücünü temsil ediyor. Bu güç, savaşçının hayatı oluş bağlantılarına göre yaşamasından kaynaklanıyor. Devlet ya da devlet aygıtları belli bir temele göre geçmiş şimdije taşıma iddiasıyla var olurken, oluşlar yayılma kapasitelerine, bulaşıcılıklarını nasıl sürdürdüklerine göre tanımlanıyorlar.⁵ Oluşlar doğaca farklı ilişki biçimlerini bir araya getirerek öngörülemez sonuçlara yol açıyor. Oluşlar bir algılanamazlık yüzeyinde meydana gelseler de bir noktada kesintiye uğrayabiliyor, geriye dönüp bilindik ilişkilerin bir parçası haline gelebiliyor. Devlet açısından ise oluşların öngörülemezliği, hem yeni enerjilerin yakalanabilmesi için bir fırsat hem de kaçışların bir savaş makinesinde tutarlılık kazanabilme olasılığından dolayı bir tehdit. Bu ikisi arasındaki geçişler bir belirsizlik payını sürekli gündemde tutuyor.

* * *

Bu yazıda, politik alanın olanaklılığını, *Bin Yayla* kitabında yer aldığı şekliyle, oluşlar ile devlet arasındaki ilişki üzerinden okumayı deneyeceğim. Oluşların doğuşu, yayılması ve sonlanması hangi değişkenler çerçevesinde gerçekleşiyor? Oluşları bir devlet analiziyle birlikte ele almanın anlamı ne; böyle bir kavramsal çerçeve hangi açıdan politik alanı ilgilendiriyor? Eğer devletin varlığını sürdürmesini sağlayan birtakım teknikler varsa, oluşları olanaklı kılacak birtakım tekniklerin de varlığından söz edebilir miyiz? Bu soruların çerçevesini çizmeye çalışırken, politikaya buradan bakmanın neden anlamlı olduğunu da düşünmeye çalışacağım. Bu çaba da aslında şöyle bir hisse dayanıyor: politikayı yalnızca devlet üzerinden ele aldığımızda ya da en fazla, çoğunluğun elde edilmesi olarak tarif ettiğimizde, genellikle kendimizi bir çıkmazın içinde buluyoruz. İki kötü seçenek arasından biraz

⁴ A.g.y., s. 441.

⁵ A.g.y., s. 295.

daha iyi olanını bulmak için çabalıyoruz ya da kendimizi tümüyle politik alanın dışında konumlandırmaya çalışıyoruz. Sonuçta politikanın yakıcı gerçekliği boğuculuğundan hiçbir şey kaybetmiyor ve gelecek imgeleri de bunun üzerinden çiziliyor. Oysa politika yalnızca devletle ya da yerleşik kurumların ürettiği değerlerle ilgili olmak zorunda değil. *Bin Yayla*'daki oluş analizi bu yöndeki kavrayışımızı keskinleştirmek yönünde bir adım olabilir. Diğer bir konu da mikropolitika/makropolitika ayrımıyla ilgili. Bu ayrım gerçekten önemli. Politikanın görünür biçimlerinin dışında kalan olayların da pekala politik olduğunu ve aslında o görünür-lüğün de başka olayların basıncıyla açığa çıktığını imliyor. Böyle bir yaklaşımın yerleşik politikanın ezici ortamı karşısında güç veren bir yanı var. Öte yandan, her ne kadar mikro ve makro ayrımının niceliksel ölçekleri ilgilendirmediği belirtilse de bir tarafta devlet merkezli siyasi partiler eksenli büyük politika ve diğer tarafta daha küçük kurumlarda icra edilen yerel politika imgesinden kurtulmak hiç kolay değil. Oysa her devlet uygulamasının mikropolitik bir boyutu olduğu gibi, devletin tarif ettiği alanın dışında kalan her olayın da makropolitik bir yanı var. Bu yüzden mikropolitika vurgusunun dozunu iyi ayarlamak gerekiyor. Mikro ve makro ölçekler değil, sosyal alandaki herhangi bir olayın tabi olduğu güçler kompleksinin topladığı sınır noktaları. Bu yazının vurgusu, bu sınır noktaları üzerine değil, onların çokluklar olarak yayıldıkları düzlemler üzerine olacak.⁶

* * *

⁶ Bu yazı politikanın olanağını oluşlar ile devlet ilişkisi üzerinden okumayı hedefliyor. Fakat bu ikisini de kesen çok önemli bir boyut daha var: kapitalizm. Kapitalizmin gelişimi akışlarla, devletin organlarının katılığına kıyasla çok daha kıvrak bir ilişki kuruyor ve hatta belli bir dönemden itibaren devleti kendisine tabi kılmaya başlıyor. Açık ki bu kadar kapsamlı bir boyut bu yazının sınırlarını aşılıyor. Fakat bu konuda yapılmış oldukça iyi çalışmalar var. Örneğin bkz. Sibbertin-Blanc, G, *Politique et état chez Deleuze et Guattari*. Presses universitaires de France, 2018; özellikle de 6. Bölüm: *L'axiomatique du capital: États et accumulation à l'échelle mondiale*, s. 150-188. Brian Massumi'nin günümüz kapitalizmini Amerikan politikaları üzerinden analiz ettiği makalesi için bkz. Massumi, B., "Requiem for our prospective dead (toward a participatory critique of capitalist power)", *Deleuze and Guattari: New mappings in politics, philosophy, and culture*, Kaufman, Eleanor, and Kevin Jon Heller, eds. U of Minnesota, 1998 içinde, s. 40-64. Daniel W. Smith'in akış kavramının Marx ve Keynes'le ilişkisini incelediği güzel makalesi için bkz. Smith, D. W., "Flow, Code and Stock: A Note on Deleuze's Political Philosophy", *Deleuze Studies*, 5(supplement), 2011, s. 36-55.

Oluşların devlet aygıtlarıyla ilişkisini ele alabilmek için öncelikle Deleuze ve Guattari'nin oluştan ne anladıklarına bakmamız gerekiyor. *Bin Yayla'nın Mikropolitika ve Bölüntülülük (Micropolitique et segmentarité)* bölümünden sonra gelen ve oluşların ele alındığı *Yeğin-oluş, Hayvan-oluş, Algılanamaz-oluş...* başlıklı 10. bölüm, içinde pek çok anlama zorluğu barındırıyor. Hem diğer bölümlerde başka bağlamlarda ele alınan kaçış çizgisi, yersizyurtsuzlaşma ya da makinesel toplanış gibi kavramlar bu bölümde oluş konusuyla bağlantılı olarak devreye sokuluyor hem de farklı oluş kipleri yazıyla, müzikle, resimle, hatta politikayla ilişkileri bakımından farklı şekillerde ele alınıyor. Bu yüzden burada oluş kavramını tartışmamızı ilgilendiren yanıyla ele almaya çalışacağım. Şöyle bir programla ilerlemeyi öneriyorum:

1. Belli bir oluş kipine (örneğin kadın-oluş, hayvan-oluş, devrimci-oluş, vs.) özel olarak bağlı kalmadan oluş kavramını genel olarak nasıl anlayabiliriz?
2. Bu tartışmada devlet ve devlet aygıtları konusu hangi noktada anlam kazanıyor? Bu iki bambaşka kavram, devlet ve oluş, hangi bağlamda bir araya getirilebilir?
3. Oluş ile devlet ilişkisini düşünmenin anlamı ne? Politika burada nereye oturuyor?

Oluşu Oluş Olarak Anlamak

Oluşu bu kadar anlaşılması zor hale getiren onun hiçbir bilindik yapıyla, terimle, kavramla ölçülemiyor olması. Deleuze ve Guattari oluşun kendi gerçekliği olduğunu vurguluyorlar. İki terim arasındaki benzerlik, taklit ya da karşılıklılık ilişkisi bir oluş üretmeye yetmiyor: "Oluş kendisinden başka bir şey üretmez."⁷ Öte yandan, zorunlu olarak belli bağlamlardan geçerek bir terimle kurduğumuz ilişkiyi üretiyoruz. Örneğin hayvan terimini belli bir bağlama göre anlıyoruz; ona bilimsel bir tanım veriyoruz, onu bir sınıflandırma şemasına oturtuyoruz, işlevlerini, formlarını ya da bunlar arasındaki bağları saptıyoruz; ya da hayvanlarla ilişkimiz çevremizdeki hayvanların bize sunduğu imgeler üzerinden şekilleniyor. Devrimcilikten söz ettiğimizde, aklımıza hemen belli bir politik düzen ve onun değiştirilmesi yolunda yapılması gerekenler geliyor. Çocukluk ile kurduğumuz ilişki, hayatımızın belli bir döneminde yaşadığımız deneyimlerden nasıl bağımsız

⁷ A.g.y., s. 291.

olabilir ki? Deleuze ve Guattari'ye göre bütün bu bağlamlar gerçekliğin belli bir boyutu, hatta oluşun kendisinden ibaret bir gerçeklik olduğu dikkate alındığında ikincil kalan kısmı:

Gerçek olan, oluşun kendisidir, oluş bloğudur; oluş halindeki şeyin içine girdiği sözde sabit terimler değil. Oluş, olmuş olan hayvan terimini içermeyen, hayvan-oluş şeklinde nitelendirilebilir ve öyle de nitelendirilmelidir.⁸

İki tür zorlukla karşı karşıyayız. Oluşu terimler arası ilişkilere indirgediğimizde, terimlerin önceden belirlenmiş tanımlarından ve bu tanımların varsaydığı bağlanma kiplerinden çıkamıyoruz. Terimler önceden bilinen bir mantığa göre ilişkiye geçiyor, bu doğrultuda etkiler üretiyorlar. Oluşu ıskalamış olduk. Hiçbir şey olmamış oldu, terimler yine aynı kaldı. Öte yandan terimlerin sabitliğini ortadan kaldırdığımızda kendimizi büyük bir belirsizlik alanı içinde buluyoruz. "Oluş halindeki şey" (*celui qui devient*) terimlerin onu bağladığı ilişki kümelerinden sıyrılıp artık önceden olduğu şey olarak tanımlanamayacağı bir alana açılıyor. Nereye tutunacağımızı bilemez bir haldeyiz? Bir sanrı, fantezi ya da sayıklama mı söz konusu? Belli ki Deleuze ve Guattari'nin oluştan anladıkları bu iki konunun da dışında. O halde hem terimlerin girdikleri ilişkinin kendilerine indirgenemeyeceğini hem de bu ilişkinin başlı başına bir tutarlılığa sahip olduğunu göstermeliyiz. Oluş onu üreten terimlerle *de* ilgili bir şey olmak kaydıyla, onlara

⁸ A.g.y. Bu sayfada ve devamında hayvan-oluştan söz ediliyor. Fakat yazının odak noktasını kaybetmemek adına hayvan-oluş ile devrimci-oluş, çocuk-oluş, kadın-oluş, yeğin-oluş gibi oluşlar arasında bir ayırım yapmadan, hepsini kesen ortak yanlara odaklanmaya çalışacağım. Hakan Yücefer *Potansiyelleri Düşünmek. Deleuze'de Virdüellik, Oluş ve Tarih* makalesinde oluşları X-oluş olarak genel bir bağlamda ele almakla birlikte, haklı olarak özellikle hayvan-oluş ile diğer oluşlar arasındaki yapısal farklılığın gözden kaçırılmaması gerektiğini vurguluyor, *Cogito*, sayı: 82 / Kış 2016 içinde, s. 87-118; X-oluş konusu için bkz. 93-94. Buna göre hayvan-oluş hayvanla gerçekleşen bir karşılaşmanın yazıda yarattığı bir farkı imlerken, diğer oluşlar çocukla, kadınla ya da bir devrimciyle karşılaşmayı varsaymaz, bunun yerine, girilen oluşun niteliğini vurgular. Öte yandan her oluşun, karşılaşılan terimi nitelese de nitelemese de oluşu koşullandıran bir dizi karşılaşmayı varsayması, onları X-oluş gibi bir genellik formu altında ele almayı olanaklı hale getiriyor. Örneğin Freud'un ünlü vakalarından biri olan çocuk Hans *Bin Yayla*'da bir at-oluş üzerinden ele alındığında bu bir ev-anne-sokak-at dizisi karşılaşmaları sonucunda açığa çıkar. Ya da devrimci-oluş azınlıkların yaşadıkları deneyimlerle yakından alakalıdır. Oluş üzerine çalışırken Hakan Yücefer'in yazısından çok yararlandığımı belirtmeliyim.

indirgenemez bir şey üretsin, hatta, bu bölümün başındaki alıntıya dönersek, gerçekliğin kendisi ondan türeyen bir şey olsun.

Demek ki oluşa giren her terimi tek bir şekilde tanımlanan bir şey olmaktan çıkartacağız ve oluşu terimlere indirgemekten alıkoyan, yani onu başlı başına gerçekliğin kendisi kılan boyutları saptayacağız. Deleuze ve Guattari'ye göre bir terimin daima olduğu şey olarak anlaşılmasını sağlayan şey, onun kalıtsal bir ilişki formu içinde yeniden üretilebiliyor olması.⁹ Bir terimin sürekliliği, farklı tarzlardaki kullanımları ya da terimin geçirdiği dönüşümleri silecek şekilde işleyen mekanizmalarla ayakta tutuluyor. Buna göre bir terimin anlamı bir kez belirlendi mi, nesilden nesle, durumdan duruma aktarılıyor ve onun geçirebileceği herhangi bir değişiklik önceden bağlı bulunduğu bağlara göre tanımlanıyor. Örneğin bir eşekarısı, onu diğer türlerden ayırt eden genetik koda göre tanımlanıyor ve bu kodu etkileyecek herhangi bir olay yaşanmadıkça (örneğin bir mutasyon), bilimsel sınıflandırmada yer aldığı şekliyle eşekarısı olarak kalmayı sürdürüyor. Oysa bir eşekarısının yaşamı boyunca başından geçenlerin pek çoğu bu tür bir ilişki formuyla açıklanabilir değil. Örneğin bir orkide, kokusuyla bir eşekarısını kendisine çektiğinde, polenlerini onun sayesinde yayarak onu üreme sisteminin bir parçası haline getirirken, eşekarısı da orkidenin kokusunu kendi vücudunun bir parçası haline getirir ve bu sayede çiftleşme konusunda avantajlı hale gelir.¹⁰ Bilimsel literatürde simbiyoz olarak adlandırılan bu ilişki formu işlevleri tanımlayan kodları önceleyen bir niteliğe sahip olması itibarıyla Deleuze ve Guattari'ye göre kalıtsal farklı bir modele dayanır ve terimlerin başka türlü bir bağ üzerinden düşünülmesini gerektirir. "Soybağına ya da kalıtsal üretime dayanmayan bir halklaşmayı, bir yayılmayı, bir oluşu nasıl kavramalıyız?" Yanıt: "bir soy birimi içermeyen bir çokluk" olarak...¹¹

Oluşun boyutlarını araştırırken, terimleri değişmez yanları dışında ele alabileceğimiz bir yaklaşımın, onları çokluklar olarak kavramak olabileceği önermesiyle karşılaştık. Bir terimin bir çokluk olması ne demek? Bir çokluk nasıl kuruluyor ki, onu üreten mantık, terimi yeniden üreten kalıtsal göndermeyi etkisiz kılabilir? Halklaşma, yayılma, oluş, bunlar aynı şeyler mi; bunların

⁹ A.g.y., s. 292.

¹⁰ A.g.y.

¹¹ A.g.y., 295.

çoklukla bağlantısı ne? Bu sorulara yanıt verebilmek için uzunca bir alıntıya ihtiyacımız var. Bu alıntıyı parça parça yorumlayarak ilerleyeceğim:

Sürüler, çokluklar durmaksızın birbirlerine dönüşür, birbirlerine geçerler. Kurtadam ölünce vampire dönüşür. Bu hiç de şaşırtıcı değil çünkü oluş ve çokluk bir ve aynı şeydir. Bir çokluk, öğeleriyle, onların birleştikleri ya da kapsandıkları bir merkezle tanımlanmaz. Çokluğu tanımlayan boyutlarının sayısıdır; çokluk *doğa değiştirmeksizin* bölünmez, hiçbir boyut kaybetmez ya da kazanmaz. Ve boyutlarının çeşitlenmeleri ona içkin olduğundan, aynı kapıya çıkacak şekilde diyebiliriz ki, her çokluk zaten simbiyoz halindeki heterojen terimlerden oluşmuştur ya da kendi eşiklerini ve kapılarını izleyerek, art arda gelen başka çokluklara durmaksızın dönüşür.¹²

Oluşun dönüşümle ilgili bir şey olduğunu şu ana kadar az çok hissetmiştik. Bu metinle birlikte, dönüşümün çoklukların birbirlerine geçişi üzerinden gerçekleştiğini ve bunun bir süreklilik oluşturduğunu öğreniyoruz. Çokluk ile oluşu bir ve aynı şey kılan tam da bu. Bir terim terim olarak dönüşüm geçirmiyor değil. Hayvanı nasıl kavradığımız değişiyor, hangi devrimci pratiklerin gündemde olduğu değişiyor, çocukluğun farklı dönemlerde nasıl yaşandığı değişiyor. Fakat bu değişim hep bir soybağına (*filiation*) ve sınıflandırma şemasına dayanılarak tanımlanıyor. Oluş ise bu tanımların yapıldığı düzlemde başka bir düzlemde gerçekleşiyor. Oluşa giren şeylerde öyle bir yan var ki, şeylerin oluş öncesi çevrelenmiş konturlarından taşıyor; önceden tanımlanmış bağlarına ihanet ediyor; nereden girip nereden çıkacağı kestirilemiyor. Kurtadam ne kurt ne de insan; kurt ile insan karşılaşmasından çıkan, ikisine de indirgenemez bir varlık. Ölünce vampire dönüşmesi şaşırtıcı değil çünkü karşılaşmanın doğası kestirilemezlikler üretmek, çoklukların yapısına bağlı olarak durmaksızın geçişler yapmak. Kurtadam bir bakıma vampire dönüşmeye yazgılı çünkü oluş halinde olmayı sürdürmesi bu geçişleri yapmasına bağlı. Onun yapısını belirleyen hiçbir ayrıcalıklı öge yok ki onu kalıcı kimliğine sabitlesin. Çokluk, öğeleriyle tanımlanabiliyor olsaydı, zaten çokluk olmayı bırakıp o ögenin yapısı itibarıyla belli bir forma bürünmüş olurdu. O öge diğer öğeleri altında toplayabilecek bir işlev görevi görmüş olur, çokluğun çokluk olma niteliğini ortadan kaldırırdı; oluş söz konusuysa bile, artık sona ermiş

¹² A.g.y., s. 305.

olurdu. Eğer oluş oluş halinde kalmayı sürdüreceksen, kendi doğasını korumalı, yani hiçbir birleştirici merkeze takılmadan kendi boyutlarında kalmalıdır.

Yine tuhaf bir noktadayız. Başta oluşu dönüşüm üzerinden düşünme eğilimindeydik, şimdiyse oluşun kendi boyutlarında kaldığı müddetçe oluş olmayı sürdürdüğünü söylüyoruz. Oluşu bilindik yapılarla, terimlerle ya da kavramlarla ölçemememizin nedeni de bu. Ölçüm bilinen terimler arasında gerçekleşebilir ancak. Oysa oluş başka bir doğadan; onun boyutları hiçbir terimin bilinirlik sınırlarına takılmadan çeşitleniyor ve çeşitlendiriyor. Eşekarısının genetik kodu, ona orkideyle simbiyoz yaptırmak üzere tasarlanmış değil (öyle olsaydı bu ilişki sonraki nesillere aktarılırdı, oysa böyle bir zorunluluk yok); terimler bir öngörülemezlik bölgesine girerek karşılıklı çeşitleniyorlar. Eğer canlılarda böyle bir kapasite olmasaydı, yalnızca genetik kodları onların davranışlarını belirliyor olsaydı, çevrede oluşan yeni durumlara ayak uyduramaz, kodlarını sonraki nesillere dahi aktaramaz duruma gelirlerdi; hatta canlılık diye bir şey dahi olmazdı. O halde resmi şimdi tersine çevirebiliriz. Oluş da bir tür simbiyoz. Kodların görevi (biyolojik ya da başka türlü), canlıların yaşamını baştan sona belirlemek değil, fakat onların açılacakları oluşları koşullandırmak, onlara içine girebilecekleri başlangıç noktaları sunmak. Bu noktalardan içeri bir kez girildikten sonra, çeşitlenme süreci başlıyor ve buna göre çeşitli eşikler ve kapılar beliriyor. Hangi eşikten geçilip hangi kapıdan girileceği önceden belirli değil. Oluş “art arda gelen başka çokluklara durmaksızın dönüş[tüğü]” müddetçe oluş olmayı sürdürüyor, yoksa bir noktada sönümleniyor.

‘Halklaşma’nın (*le peuplement*) da ne olabileceğini anlamaya başlıyoruz. Bir eşekarısı bütün eşekarılarının türsel özelliklerini kendinde toplayan anonim bir temsilci değil artık. Orkideyle girdiği ilişkide beklenmedik bir eşekarısı oluşa açıldı ve bu da onda türsel özelliklerinin yanında, eşekarısı-orkide ortaklığından doğan kapasiteler açığa çıkarttı. Örneklerin biyoloji dünyasından veriliyor olması bizi yanıltmasın. Halklaşma, biyolojik anlamda yeni bir tür popülasyonun ya da özelliğin doğuşu olabileceği gibi, bir yazarın gelecek bir halkı çağırması, bir sanatçının henüz mevcut olmayan bir topluluk formunu hissettirmesi de olabilir.¹³ Önemli

¹³ Deleuze ve Guattari ‘gelecek halk’ temasını minör yazının ve minör politikanın temel sorunlarından biri olarak saptarlar. Bütün oluşlar henüz mevcut bu-

olan, gelecek tohumlarının şimdide hissedildiği bir durumun açığa çıkması ve bunun da terimleri, oldukları gibi kalamadıkları bir halin içine sokuşu.

Bu bölümün başında sorduğumuz sorular açısından epey ilerlemiş olduk ve toparlamamız gereken pek çok nokta birikti. Öte yandan ele almadığımız bazı yanlar kaldı ve üstelik de bazı yeni sorular doğdu. Oluşun en az iki terim arasındaki öngörülemez geçişleri ilgilendirdiğini ve yayılmasını sürdürdükçe kendisini ayakta tuttuğunu gördük. Terimler aynı kalamadıkları bir başka-laşma sürecine açılıyor, önceden tasarlanmamış bir şekilde birbirlerini etkiliyorlardı. Buradan da anlaşılıyor ki oluş, içine sürüklenilen bir durum; başka bir deyişle hiçbir önsel mantık oluşa girilip girilemeyeceğini, girilecekse nasıl girileceğini ya da girildiğinde neler olacağını önceden belirleyemiyor. Bu da karşımıza oluşun başlangıcı ve sonlanması sorusunu çıkartıyor. Oluşu başlatan ya da durduran ne? Hangi koşullar altında oluşa giriyoruz ve sürecin sonlandığını nasıl anlıyoruz? Bu soruların yanıtlarını aynı metin üzerinden aramaya devam edelim:

Eğer büyülenmiş bir Benlik imgesi konumu ortaya koyduysak, bunun nedeni onun yaslandığı kırılmaya yüz tutmuş çokluğun onu içeriden çalışan ve gerginleştiren bir başka çokluğun devamı olmasıdır. Hatta öyle ki benlik iki çokluk arasındaki bir eşikten, bir kapıdan, bir oluştan başka bir şey değildir.

Hayvan-oluştan söz ediyor Deleuze ve Guattari. Fakat benzer şartların diğer oluşlar için de geçerli olabileceğini düşünmek zor değil: benliği şaşkınlığa uğratan, onu başka çokluklara açan bir karşılaşma. Benliğin kendisinin iki çokluk arasındaki bir oluş olması, çoklukların zaten bir tür iletişim içinde olduklarını gösteriyor. Fakat bu iletişimin kapsamı çoğunlukla yüzeysel kalıyor ve benliği bir eşikten atlatabilecek güce ulaştırmaya yetmiyor. Benlik bir çokluğu belli bir form altında sarmalarken, kapsanamayan yanlar hem başka çokluklarla teması sürdürüyor hem de benliğin

lunmayan, fakat varlığını eserde hissettiren bir halkın ilk nüvelerini vermesiyle de ilgilidir, bkz. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Mille Plateaux*, s. 426-427. Gelecek halk ile edebiyat ilişkisi için bkz. Deleuze, G., Guattari, F., *Kafka. Pour une littérature mineure*. Minuit, 2013 (*Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin Deneme*, çev. Uçkan, Ö & Ergüden, I., YKY, İstanbul, 2008); aynı zamanda eksik bir halkın icat edilmesi ve bir sağlık sorunu olarak yazı ve edebiyat için bkz. Deleuze, G., *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 1993, s. 14 (*Kritik ve Klinik*, çev. Uysal, İ., Norgunk, İstanbul, 2007).

köşeli hatları üzerinde basınç uygulamaya devam ediyor. Karşılaşmalar çoğunlukla benliğin aynılık formu altında soğurulurken, bazen de bir kırılma hattını izleyerek benliğin çeperlerini çatlatma olasılığını içinde barındırıyor. Burada büyülenme (*fascination*) çokluklar arasındaki yankılanmayı olanaklı kılan olay olarak oluş sürecini tetikleme rolü oynuyor. Sürecin nereye kadar gideceği, iki çokluk arasındaki yayılmanın onları hangi eşiklere ve kapılara sürükleyeceği belli değil. Peki büyülenme nasıl açığa çıkıyor? Çokluklar arası geçişler nasıl sağlanıyor?

Her çokluk Anomal olarak işleyen bir sınır çizgisiyle tanımlanır; çokluk bir dizi sınırı, kesintisiz bir sınırlar (*lif*) çizgisini izleyerek değişir. Ve her eşikte ya da kapıda yeni bir antlaşma mı yapılır? Bir lif bir insandan bir hayvana, bir insandan ya da hayvandan molekülle-re, moleküllerden parçacıklara gider, ta ki algılanamaz olana varana dek.

Deleuze ve Guattari'nin anomal olarak adlandırdıkları kavram, anormalden farklı olarak kurala tabi olmayanı, normallik parametreleri içinde ölçülemez olanı ifade eder. Eğer bir terim bir tarafta onu kalıtım ölçütlerine bağlı olarak yeniden üretmeye yönelen güçler ile diğer tarafta onu bir başkalaşma sürecine götüren güçler arasındaki bir gerilim üzerinden kuruluyorsa, o zaman Anomal birinci kutbun sınırında, ikinci kutba doğru tetiklenmiş bir halde bulunacaktır. Anomal, oluşa doğru gerilen terimin onu başka çokluklara açan sıra dışı yanını ifade eder.¹⁴ Bu boyutta artık keskin sınırlara sahip nesneler değil, sınırdan sınıra farklı varlık kiplerini izleyen lifler söz konusudur. Geçişlerin hangi kurallara göre gerçekleşeceği, soybağından (*filiation*) farklı bir mantığa sahip antlaşmalar (*pactes*) üzerinden belirlenir. Antlaşma bir ittifak (*alliance*) mantığına dayanır ve ittifakın maddeleri ancak oluşa giren terimlerin sürüklendikleri izi sürülmemiş yö-rünge boyunca belli olacaktır. İnsan, hayvan, bitki, molekül, zerrecik gibi varlık kipleri arasında beklenmedik geçişler meydana gelebilir ve sonunda terimlerin tanınabilirliklerini tamamen yitirdikleri, fakat oluşun tutarlılığının hala korunduğu algılanamazlığa varılabilir. Burada bizim için önemli olan nokta, oluşa bilinçli kararlar neticesinde girilemeyeceği ve varlık kipleri arasındaki geçişlerin öngörülebilir, doğrusal bir düzene göre gitmediği. Oluş düzeyinde hepsi de birbirine bulaşma potansiyeli taşıyor ve her sı-

¹⁴ A.g.y., s. 297-298.

nırda yeni bir eşiğe varılıyor ve ittifakın maddeleri yeniden belirleniyor ya da belki de ittifak sonlandırılıyor. Herman Melville'in *Moby Dick* romanına yapılan göndermeyle bu uzun alıntıyı sonlandıralım:

Sürüye sınırdaşlık eden Beyaz Duvar'dır Moby Dick; aynı zamanda şeytani İttifak Vadesi'dir; son olarak da, özgürlüğün son haddindeki korkunç *Balıkçılık Çizgisi*'dir, duvarı kat eden ve kaptanı kim bilir nerelere sürükleyen çizgi? hiçliğe...

Tuhaf bir beyazlığa sahip balina *Moby Dick*'in peşinden giden Kaptan Ahab ne en özel balığı avlama derdindedir ne de kendisini başkalarına ispatlamaya çalışıyordur. O, *Moby Dick*'in şeytani çekimine kapılmış, tutkusunun peşinden giderken başkalaşmış, başkalaştıkça da *Moby Dick*'i izlemeye devam etmiştir. Balıkçılığın, deyim yerindeyse, artık balıkçılıkla hiçbir ilgisi kalmamış en son potansiyelidir o. Ahab'ın izlediği çizgi hiçlikte, yani kendi tükenişinde son bulur. Her oluş hiçlikte son bulmak zorunda olmasa da her oluşun hiçliğe de açılan bir yanı vardır. Bunu önceden bilmek imkansız da olsa, şunu söyleyebiliriz ki her oluşu bekleyen kendine göre tehlikeler, riskler vardır.¹⁵

Şu ana kadar çıkardığımız sonuçları özetleyip bunları bir sonraki bölümün konusu olacak devlet aygıtlarının oluşla ilişkisi sorununu etrafında bir araya getirmeye çalışalım. Bu noktalar oluş karşısında bizim tavrımızın ne olabileceği konusunda da ipuçları sunacak.

1) “Oluşa özgü bir gerçeklik” ne demek?

Oluşa giren terimler ya da öğeler üretilmiş bir benzerlikler dizisi ya da konumlandırılmış bir farklar yapısı üzerinden ele alındığında, kendilerinden başka bir şeye dönüşme olanaklarını kaybediyorlar. Böylece oluşun gerçekliği, önceden devralınmış bir ilişki formuna indirgenmiş oluyor. O zaman da oluştan değil, zaten olup bitmiş bir şeyden söz etmiş oluyoruz. Oysa Deleuze ve

¹⁵ *Bin Yayla*'nın 6. Bölümü olan 28 novembre 1947 – *Comment se faire un corps sans organes* (28 Kasım 1947 – *Kendini Organsız Bir Beden Haline Nasıl Getirirsin?*) bölümü tümüyle bu tehlikelerin önemi açısından da okunabilir. Belki de asıl mesele organsız beden haline gelmek değil, organsız beden haline gelirken bu süreçten nasıl sağ çıkılabileceğini keşfetmektir. Çok ani hamleler ya da kontrolsüz deneyler organizmayı bir anda çöküşe sürükleyebilir. Bu olasılığa karşı temkinli olmak, dahası oluşa eşlik edebilecek analitik araçların kullanımını göz ardı etmemek gerekir. Bu nokta ileride daha da netlik kazanacak.

Guattari'ye göre bir ilişki, ilişkiye giren terimlere indirgenemez. Hayvan ile insan karşılaşması, iki terimin tanınan yanlarına indirgenemeyen yeni bir değer üretebilir. Başka karşılaşmalar, bir yetişkinin 'çocukça' tavırlarına indirgenemez bir çocuk-oluş üretebilir. Bir devrimci-oluş mevcut olmayan bir dünyanın olanağını ufkumuza serebilir.

2) Çokluk önermesi. Terimleri çokluk olarak kavradığımızda ne değişiyor?

Çokluk "doğa değiştirmeden bölünemeyen" olarak tanımlanıyor. Oluş, bölündüğünde ya da şu ya da bu boyutun parçası olarak konumlandırılabilirdiğinde, artık o oluş sürecinin kendisinden söz ediyor olmuyoruz. Nasıl ki bir sıcaklık derecesi bölünemiyorsa, örneğin 30 °C iki adet 15 °C'den oluşmuyorsa, oluş da terimlerinin boyutlarının toplamından oluşmuyor. Oluşa giren terimler arasında simbiyozu benzer bir ilişki var. Çokluk bu tür bir ilişkiyi olanaklı kılan dinamik yapıyı sunuyor. Çokluğun boyutları çeşitlenmeleri üzerinden tanımlandığından, oluş sürecindeki terimler başka çoklukları kat ederek başkalaşıyorlar. Çokluklar birbirine bulaşıyor, öngörülemez yönlere doğru yayılıyor, çoğalıyor.

3) Oluşun sürekliliği ya da sönümlenmesi meselesi. Oluşu başlatan ya da durduran ne?

Oluşu başlatan hayret duygusunu tetikleyen bir karşılaşma. Bu sayede çokluklar arasında bir geçişlilik olanaklı oluyor. Bu tür bir karşılaşmanın açığa çıkmasında, bir terimi tanımlayan alışıldık özelliklerin sınırında duran bir yan önemli rol oynuyor (*anomal*). Bu özellik, terimi tanımlayan çoklukların aslında zaten hareket halinde olduklarını, fakat bunun çoğu zaman hissedilmediğini imliyor. Bu bakımdan, bir oluşu başlatan ya da sonlandıran bilinçli alınmış kararlar değil. Oluşa sürükleniliyor ve sürecin ne zaman biteceği de çokluklar arası yankılanmaların birbirlerini ne zaman tüketeceğine göre belirleniyor.

4) Oluş nasıl ilerliyor, nereye varıyor?

Oluşun nasıl ilerleyeceği ve nereye varacağı çoklukların başka hangi çokluklara bulaşıp kendilerini yayabileceklerine bağlı. Bu süreçte belli kritik dönemeçler var (kapılar ve eşikler) ve bunlara göre sürecin kaderi yeniden tayin ediliyor. Oluş hiçbir belirleyici merkezi figürle bağlı olmadığından, her antlaşma geçici, her müt-

tefik ihanetin bir adım uzağında. Tek ölçüt oluşun devam etmesi ve gittiği yere kadar gitmesi. Öte yandan bu, oluşlara bir değer yargısı atfedildiği anlamına gelmiyor. Her oluşu bekleyen tehlikeler var ve bu, mutlak çöküşe, yani hiçliğe kadar da gidebilir.

5) *Halklaşma, yayılma, oluş, bunlar aynı şeyler mi?*

Bu üç mefhum zaman zaman eşanlamlı olarak kullanılmakla beraber, aralarında ince ayrımlar var. Oluş denildiğinde en az iki terimin açıldığı farklaşma sürecinin kendisi kastediliyor. Terimler süreç boyunca karşılıklı çeşitleniyor ve çeşitlendiriyor. Yayılma, sürecin terimsel çoklukları kat edişini ifade ediyor. Terimler yalnızca birbirlerinin belirlenmiş öğelerinden bir şeyler alıp veriyor değil, ikisi birlikte başkalaştıklarından, aynı anda öngörülemez boyutlara açılıyorlar. Bu da bir halklaşmayı, bir birlikte-çoğalarak bir-arada-olma halini ortaya koyuyor. Daha önce hiç görülmemiş bir *yan yana durma* hali.

* * *

Böylece şöyle bir noktaya varmış olduk: En az iki terim arasında gerçekleşen oluş istemsizce açığa çıkıyor ve bu şekilde devam ediyor; sürecin kestirilemezliği onu iyinin ve kötünün ötesinde tutmakla birlikte, onun kesintisiz devam etmesini sağlayan birtakım dinamikler var ve süreç boyunca önceden ilişkisiz görünen varlık kipleri arasında çeşitli bağlar doğuyor. O halde oluş kimin başına geleceği belli olmayan, nasıl gelişeceği tümüyle tesadüflere bağlı, hangi varlıkların birbirine bağlanacağı kestirilemeyen, gelişigüzel bir olay mı? Elimizden tek gelen, kendimizi akıntıya bırakıp başımıza gelecekleri beklemek mi? Eğer oluş istemsizce beliren bir durumsa ve aslında ancak olay olup bittikten sonra biraz olsun ne olduğunu kavrayabiliyorsak, o zaman oluş üzerine düşünmenin, yazıp çizmenin anlamı ne?

Oluş Düzlemi: Ya Da “Tek Bir Düzlemi Kavramının İki Farklı Tarzı”

Oluşların önceden belirlenmiş bir mantığı olmasa da hiçbir ölçütün söz konusu olmadığı da söylenemez. Önemli olan “bu ölçütlerin her şey olup bittikten sonra gelmemesi, tehlikelere karşı bizi yönlendirmeye yetecek kadar, olayların akışı sırasında uygulanması.”¹⁶ Ölçütü önceden belirlenmiş bir ilkeye bağladı-

¹⁶ A.g.y., s. 307.

ğımızda, oluşa belli bir güzergah çizmiş oluyoruz. Sonra da onun bu yolu takip etmesini bekliyor, beklentilerimize göre oluşa bir form biçiyoruz. Oluşun dışına düşmüş olduk. Halbuki ölçüt oluşun oluş olarak devam etmesini sağlamaya hizmet etmeli; bu da tehlikelere karşı bir temkinlilik payını elde bulundurmaya gerektiriyor; ancak böylece oluşun sürüklendiği hiçliğin pençesinden sıyrılabiliriz. Peki burada bir çelişki yok mu? Bir temkinlilik payı da önceden alınmış bir karara denk düşmüyor mu? Bunun oluşun ruhuna aykırı olduğunu görmüştük. Oluşun ufkunu tehlikenin yakıcılığı üzerinden biçimlendirmek, yine ona sınırlı bir alan tahsis etmek, dahası onu bir bilinç formunun parçası haline getirmek olmuyor mu? Deleuze ve Guattari bu sorunu iki farklı düzlemin varlığı, daha doğrusu “tek bir düzlemi kavramanın iki farklı tarzı”¹⁷ üzerinden ele alıyorlar:

Eğer çokluklar her defasında boyutlarının sayısını belirleyen sınır çizgisiyle tanımlanıyor ve dönüşüyorlarsa, sınır çizgilerinin kırık bir çizgiyi izleyerek ardı sıra geldikleri aynı düzlem üzerine onları yayma olanağını kavrayabiliriz. O halde bu tür bir düzlem yalnızca görünüşte boyutların sayısını indirgiyor demektir; çünkü *artan ya da azalan boyutlara da sahip olsa, düz çoklukları* kendi üstüne kaydettiği ölçüde boyutları bir araya getiriyordur.¹⁸

Çoklukların sınır çizgileri üzerinden birbirleriyle karşılaştıklarını ve birbirlerine geçtiklerini ifade etmiştik. Kapıları ve eşikleri izleyerek başkalaşılıyor, bu süreçte hiçbir boyut kazanmıyor ya da kaybetmiyor, yani oluşun doğasını olduğu haliyle korumayı sürdürüyorlardı. Boyutlar çeşitleniyor, artıp azalıyor olsa da hiçbir merkezi ögenin etrafında çekip çevrilemediklerinden, bilinen formların ya da yapıların kapsamı içinde tanımlanamıyorlardı. O halde öyle bir düzlem olmalı ki, bütün çoklukları bağrında toplasın ve çokluklar onun üzerinde hareket edebiliyor olsun. Eğer böyle bir düzlem olmasaydı, oluş halindeki çoklukların bir sonraki sınır çizgisine doğru hamlesi anlamsız olur, oluşu oluş olarak düşünmek olanaksız hale gelirdi. Çoklukların birbirleri arasındaki geçişler böyle bir düzlemde olanaklı hale gelirken, tam tersi yönde, düzlem de çoklukların kesintisizliği sayesinde düşünülebilir hale geliyor. Karşılıklı olarak birbirlerini gerektiriyorlar. Öte yandan bu bir totoloji de değil çünkü çokluklar çeşitlenmeler üze-

¹⁷ A.g.y., s. 325.

¹⁸ A.g.y., s. 307.

rinden tanımlandığından, onların serildiği düzlemin kendisi de çeşitlenmelerin çeşitlenmesinden oluşuyor. Bu düzlem, çoklukların boyut alışverişinden çok, onların herhangi bir öncelik derecesine sahip olmadan bir arada bulunuşunu vurguladığından, bu bağlamda onlara düz çokluklar adı veriliyor. Devam edelim:

Tutarlılık düzlemi, çoklukların boyutlarının sayısını ikiye indirgemek şöyle dursun, onların tamamını keser, herhangi bir sayıda boyuta sahip herhangi bir sayıdaki düz çokluğun bir arada bulunmasını sağlayan kesiştirmeyi icra eder. Tutarlılık düzlemi bütün somut formların kesişimidir. Aynı şekilde bütün oluşlar, tıpkı büyücünün çizimlerinde olduğu gibi, bu tutarlılık düzlemi üstüne yazılır; oluşlara bir çıkış sunan nihai Kapıdır o. İşte budur oluşları çıkmaza sürüklenmekten, hiçliğe dönmekten alıkoyan tek ölçüt. Tek soru şudur: bir oluş oraya kadar varabilecek mi? Bir çokluk, tıpkı kitabın arasında kurumaya bırakılmış bir çiçek gibi bütün canlılığını koruyabilecek mi, bütün boyutlarını bu şekilde düzleştirip muhafaza edebilecek mi?¹⁹

Çoklukların boyutlarının tamamının bir arada durduğu, formların kesin sınırlar üzerinden değil, birbirlerine geçme kapasitele-ri üzerinden tanımlandığı bir bir-arada-bulunuş, bir çoğalma, yayılma, bulaşma düzlemi. Oluş ancak bütün oluşların birbirine nüfuz ettiği bu düzleme varabildiğinde varlığını sürdürüyor. Oluşlar bu düzleme kendilerini yazdırıyorlar, fakat bu yazma tarzı, tuhaf bir şekilde bir büyücünün çizimlerine benziyor. Büyücü, devletlerin ya da dinlerin aksine hayvanları, ormanları, yiyecekleri yalnızca kullanılabilir yanlarıyla ele almıyor. Yeri geldiğinde onları kullanıyor elbette; ama o asıl *ruhlarla* ilgileniyor, başka bir deyişle yalnızca oluşlara bakıyor; etkileri nasıl bulaştıracağı üzerine teknikler geliştiriyor. Bu bakımdan, oluşlara bir çıkış olarak açılan tutarlılık düzlemi, zaman zaman ele alındığı şekliyle bir kaçış çizgileri düzlemi olarak da sunulabilirdi. Nitekim üzerinde durduğumuz alıntının başında, tutarlılık düzleminin ayırt edici özelliğinin çoklukların boyutlarını ikiye indirgememek olduğunu öğreniyoruz. Demek ki bunu yapan bir başka düzlem daha var. Oluşun nihai Kapı'ya ulaşamamasının nedeni bu diğer düzlem olabilir mi? Ne oluyor da oluşlar bir noktada duruyor ve tutarlılık düzleminden geri dönüyor? Nasıl ki bir yanda çokluklar bir tutarlılık düzleminin (bir içkinlik düzleminin) varlığını gerektiri-

¹⁹ A.g.y.

yorsa, diğ er yanda da formların, öznelerin ve işlevlerin yaratımı bir başka düzlemin varlığını, bir organizasyon ya da gelişme düzleminin varlığını gerektirecek:

[...] Y zergezer içkinlik düzleminin, diğ er tarafa geçip organizasyonun bakış açısından bir analogi ilkesinden ve gelişmenin bakış açısından bir süreklilik yasasından başka bir şey olmadığı bir zemin rolünü üstlenmesi için, onun yüzeyde serbestçe oynamasına izin vermek yerine onu Doğ 'nın derinliklerine batırmak, gömmek yeterli olacaktır.²⁰

Organizasyonun bakış açısından bir analogi ilkesi, gelişmenin bakış açısından bir süreklilik yasası bu düzlemin iki yönünü oluşturuyor. Sanılabileceğinin aksine, içkinlik düzlemi derinlerde değil, yüzeyde; orada *serbestçe oynandığında* zaten olu ların çıkışına izin verilmiş oluyor. Oysa organizasyon ya da gelişme düzlemi içkinlik düzlemine bir zemin rolü atfederek, öğelerin birbirlerine benzerlikleri yoluyla bağlanacakları ve böylece buna uygun formların ve öznelerin gelişeceği bir durum yaratıyor. Şimdi içkinlik düzlemi dibe battı, Doğ 'nın derinliklerine gömüldü; organizasyon düzleminde zaman zaman yankısını hissettirse de asıl olarak formların ve öznelerin işlevlerinde tutulu halde, belli bir mesafede duruyor. Organizasyon düzlemi, bunlar üzerinden her seferinde  ıkarsanmayı, tümevarımla ula ılmayı, bir sonuca bağlanmayı talep edecek.²¹ I kinlik düzleminin bu uzaklaşmasına aşkınlık düzlemi adını da verebiliriz. Ya da biçimlerin belli bir çizgiyi izleyerek gelişmesi ve özneleri oluşturması, buna bağlı olarak da belli bir organizasyona kavuşması yönünden bakarsak buna ereksellik düzlemi de diyebiliriz. Organizasyon ya da gelişme düzleminin, tutarlılık ya da içkinlik düzleminden farkı daima saklı bir ilkeye ya da aşkın bir birime göre  alışması. Peki hangisi önce geliyor? Ya da şöyle de sorabiliriz: tutarlılık düzleminde ne oluyor da organizasyon düzleminden kaçmayı ba arıyor ya da organizasyon düzlemi ne yapıyor da tutarlılık düzlemini derinlere itiyor?

Olu ların sürekli bir kaçış arayışından ve organizasyon düzleminin daima 'yeni' formlarla ve öznelerle geri d n   nden anlıyoruz ki, organizasyon düzlemi ile tutarlılık düzlemi arasında sürekli bir alışveriş var. Bu bakımdan ikisi de gerçekliğin olmazsa

²⁰ A.g.y., s. 330.

²¹ A.g.y., s. 325.

olmaz boyutları. Organizasyon düzlemi kaçışları tıkayıp onları yeniden biçimlere ve öznelere döndürmek üzere tutarlılık düzlemi üstünde çalışırken, tam aksi yönde, tutarlılık düzlemi de organizasyon düzlemi üstünde çalışıp kendisini sürekli ondan kurtarmaya, biçimleri bozup işlevleri kırarak onlardan, kaçışları olanaklı kılacak parçacıklar kopartmaya çalışıyor.²² O halde yine iki kutupla karşı karşıyayız. Oluşlar tutarlılık düzlemine ulaşıp algılanamaz hale geldiklerinde, kendilerini *neredeyse* tümüyle organizasyon düzleminin dışına atmış oluyorlar (kaçış üstüne kaçış).²³ Bu yüzden hiçliğe düşmemek için en azından asgari düzeyde formları ve işlevleri, belli bir öznellik halini korumak gerekiyor. Tutarlılık düzleminin asgari talebi. Öte yandan tutarlılık düzleminin üstü *neredeyse* tümüyle formlarla ve öznelere örtüldüğünde, organizasyon düzlemi de kendi azami sınırına ulaşmış oluyor. Organizasyon düzleminin azami dolu hali. Organizasyon düzleminin azami sınırında ne var? Organizasyon düzleminin doygunluğuna yaklaştığı yerde devlet var! Ve bütün devletlerin rüyası: “Biçim’in uyumlu gelişimi ve Özne’nin kurala bağlanmış biçimlenişi.”²⁴

Oluşlar, Devlet ve Politika

Oluş ile devlet ilişkisini sorunsallaştırmak için epey bir yol kat etmemiz gerekti. Organizasyon düzlemi azami doluluğunu sağladığında devlet kavramı doğarken, tutarlılık düzlemine ulaşmak için çabalayan oluşlar da birbirlerinde yankılandıklarında savaş makinesi halini alırlar. Mutlak içerin formu ile mutlak dışarının

²² A.g.y., s. 330.

²³ Bu ‘*neredeyse*’ daha önce sözünü ettiğimiz, oluşun hiçliğe açılan koridorlarına karşı bir tür uyanıklığın (*sobriété*) gerekliliğini vurguladığı kadar, aynı zamanda daha derin bir felsefi problemi de ortaya koyuyor. Deleuze’ü *Fark ve Tekrar*’dan beri meşgul eden bir problem: düşüncenin kendi olanaksızlığı üzerinden olanaklı olması. Düşünce ancak kendi sınırlarına dayandığında, yani düşünülebilir olanı artık kendisine temsil edemez hale geldiğinde düşünmenin olanağı belirleniyor. Bu olanak, tıpkı Heidegger’de olduğu gibi, Deleuze’de de düşünme etkinliğinin gerçekleşeceğini garanti etmemekle birlikte, yetiler arası uyumsuzluğu gözler önüne sermesi bakımından düşünceye bir başlangıç noktası sunuyor, fakat tam da bu uyumsuzluğun baş gösterdiği yerden, yani *ortadan, ortamdan* bir başlangıç... Felsefi problemlerin belirlimi... Bkz. Gilles Deleuze., *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968 (*Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk, İstanbul, 2017). *Bin Yılla*’da bu problem, içkinlik düzleminin düşünülmesi bağlamında karşımıza çıkıyor.

²⁴ A.g.y., s. 328.

formunun karşılaşması. Elbette ne herhangi bir devlet mükemmel bir içerilik formu kurmayı başarabilir, ne de bir savaş makinesi devletçi tohumları tümüyle dışarıda tutabilmeyi. Fakat bu ikisinin tutarlılık düzleminde ve organizasyon düzleminde konumlanması onları saf formlar ve karşıt kutuplar olarak düşünebilmemizi olanaklı kılar. Öte yandan hayat her zaman karmaşık durumlar sunar. Devletler her türlü belirsizlikten ve öngörülemezlikten etkilenirken, savaş makinesi de yenilgiye uğrayabilir, devlet mekanizmalarının bir parçası haline gelebilir (hatta genelde de öyle olur).²⁵ Bu yüzden devlet savaş makinesiyle temas etme riskini göze alıp ondaki birtakım potansiyelleri kendisine mal etmek zorundadır. Aynı şekilde savaş makinesi de devlet tarafından yakalandığında, oluşan yeni durumlar karşısında yeniden icat edilmelidir. Demek ki devletin de savaş makinesinin de tabi olduğu kaçınılmaz belirsizlik ve kestirilemezlik, ikisinin de kuruluşunda bir deneme yanılma payının varlığını zorunlu kılıyor. Deleuze ve Guattari'de politikanın anlam kazandığı noktalardan bir tanesi de buradan doğar.²⁶ Devletin hangi riskleri alıp onları nasıl soğuracağı bütün bir politik alanı etkilerken, savaş makinesi de oluşların yarattığı kaçış çizgileriyle farklı yaşam olanaklarının kapılarını aralar. Son olarak, oluş üzerine düşünmenin ve yazmanın anlamı sorusunu politik alanın bu açıklığı üzerinden sormaya çalışalım.

Devlet içsellik formu olarak, “çeşitlenmeleri üzerinden kendisini, kendi kendisine özdeş olarak yeniden ürete[rek]”²⁷ ilelebet payidar kalacakmış yanılması yaratırken, kendi dışarısını daima kendi içsel yapısının bağlantılarının *doğal* bir uzantısı olarak su-

²⁵ *A.g.y.*, çeşitli yerler; örneğin devlet açısından s. 576; savaş makinesi açısından s. 479.

²⁶ Deleuze'de ve Deleuze ve Guattari'de politikanın olup olmadığı ya da varsa nasıl bir politikanın söz konusu olduğu tartışmalı bir konu. Daha önce Hakan Yücefer ve İlke Karadağ bu konuda yazdılar. Bkz. Hakan Yücefer, *Potansiyelleri Düşünmek*; İlke Karadağ, *Deleuze'nin Göçebe Savaş Makinesi*, Dışarıdan Düşünmek, yay. haz. İlke Karadağ, Hakan Yücefer, Chiviyazıları, İstanbul, 2016 içinde. Hızlı bir tablo yaklaşık şöyle bir şeye denk düşüyor: Deleuze'de politika yok diyenler: Alain Badiou, Peter Hallward, hatta bir bakıma Slavoj Žižek; var diyenler: radikal sol: Eric Alliez, Michael Hardt ve Antonio Negri, Maurizio Lazzarato; demokratik sol: Paul Patton, bir bakıma Eugene W. Holland; var ama başka türlü var diyenler: François Zourabichvili, daha önce alıntıladığımız Guillaume Sibertin-Blanc, bir bakıma Brian Massumi. Bu yazının projesi son gruba dahil olmakla birlikte, bu ‘başka türlü’yü başka türlü açmayı hedeflemesi açısından ikinci grubun her iki kanadından da bazı öğeler taşıyor.

²⁷ *A.g.y.*, s. 446.

nabiliyor. Tam da bu yüzden devleti düşünmek özel bir zorluk gerektirmiyor. Düşüncemizi kendi akışına bıraktığımızda devletçi düşünceye varıyoruz: “Düşünce başlı başına, devlet aygıtından ödünç aldığı bir modele zaten uygun olacak ve ona amaçlar ve yollar, borular, kanallar, organlar, yani bütün bir *organon*’u sabitleyecektir.”²⁸ Formların ve öznelere, organizasyon düzleminde bu türden bir sabitlenmeyle doğduğunu görmüştük. Politik egemenliğin iki ana yönü, doğru-düşünce için bir temel kurmak ve bunun bir sözleşmeye bağlanacağı yasal organizasyonu oluşturmak devleti her şeyin ona göre konum almak zorunda kaldığı tek ilke haline getirir. “Bir topluluğun rasyonel ve makul organizasyonu” olarak tanımlanan modern devlet “rıza gösteren özneler” ile “asi özneler” arasındaki ayrımı bu ilkeye bağlar.²⁹ Devletin suç ortaklıklarını nasıl inşa ettiğini ve krizlerine onlar üzerinden nasıl yanıt verdiğini bu kavramsal kuruluş çerçevesi itibarıyla anlayabiliriz artık: doğru temelin rolünü, özne ile yasa koyucunun özdeşliğini, sağduyunun birliğini düşünürken felsefe; “maddeyi organize eden bir biçim ile biçim için hazırlanan madde” arasındaki birliği yeniden üretirken bilim, anlamsal eşdeğerliklerin sağlanması ve zemin kaymalarının giderilmesi için dil ve yazı.³⁰

Öte yandan savaş makinesini düşünmek çok daha zor; özel bir çaba gerektiriyor. Zorluk, devletin bir dışarısı olduğunu ve onun her şeyi kapsayamayacağını kabul etmek değil. Buna sezgiyle bile varabiliyoruz. Elbette devletin dışında kalan pek çok şey var ve hayat devletten ibaret değil. Fakat hem devletsiz düşüncenin dışına çıkmak yerleşik düşünce kalıplarını kırmayı gerektiriyor hem de devletin kapsayamadığı bir politik tahayyül için tutarlılık düzlemiyle ve organizasyon düzlemiyle farklı bir ilişki kurmak gerekiyor. Bunun için de oluşları tartışırken ele aldığımız çıkmazlarla, risklerle ve tehlikelerle yüzleşmeyi göze almak gerekli. Bazen öyle durumlar var ki belli bir *ortamın* içinden oluşlar fişkırıyor. Savaşçı oluşa geçmek için ne yapmalıyım diye sormuyor. Savaşçıyı çevreleyen şartlar onu zaten hayvanlarla, kadınlarla, devletle, kendi yoldaşlarıyla farklı türden ilişkiler içine sokuyor. O, her şeyi oluş bağlantılarıyla yaşadığından, egemenlik re-

²⁸ *A.g.y.*, s. 464.

²⁹ *A.g.y.*, s. 465.

³⁰ ‘Doğru olanı’ düşünürken belli bir Descartes, ‘adil olanı’ düşünürken belli bir Kant, ‘hak’ mefhumunu düşünürken belli bir Hegel, bkz. *a.g.y.*, s. 467; devletin bir uzantısı gibi konumlanan saray bilimi için bkz. *a.g.y.*, s. 446-464; yazının ve dilin devlet açısından önemi için bkz. *a.g.y.*, s. 435-436.

jimi üzerine kurulmuş şartnamelere kendisini bağılı hissetmiyor; “gelip geçiciliğin fişkırması ve başkalaşmanın gücü” olarak, tasdiklenmiş ilişkileri çözmek ya da antlaşmalara ihanet etmek onun kanında var. Bu yüzden de onun sahneye koyduğu değerler devletin varsayıdıklarından çok farklı: “ölçüye karşı öfke, ağırlığa karşı hafiflik, kamuya karşı sır, egemenliğe karşı güç, aygıtla karşı makine.”³¹ Aynı şekilde, 68 Mayıs’ı olduğunda bir sürü oluş beliveriyor. Her ne kadar birtakım politik gelişmelerde ya da toplumsal kırılma hatlarında geriye dönük olarak bu oluşların izlerini sürebilsek de 68’in yeşerttiği oluşlar savaşçının fişkırmasına benziyor: “oluşun çıkagelmesi”, insanları saran oluş fenomenleri.³² Bu tür durumlar karşısında politika, olaya sadık olmaktan, onun *ruhunu* başka bağlamlarda devam ettirebilmekten geçiyor.

Oysa çoğu zaman durumlar bu kadar açık değil. Olaylar olay olarak ortada yokmuş gibi duruyor ya da aşıkarcılığını beyan etmiyor. Ya da oluşlar ya da oluşlara dönük hamleler aşına olduğumuz duyumsayılarımızın gürültüsünde birer fısıltı halinde kalıyor. O halde yapılması gereken, tıpkı devletin kendi kuruluş ilkeleri çerçevesinde yaptığı gibi, eldeki *kaynaklar* etrafında deneyler yapmak. Üstelik savaş makinesinin cephaneliği belki de devletin kinden çok daha zengin: tekilliklerden kaynaklanan problemlere göre işleyen göçebe bilim; dışarının düşüncesine açılan karşı-düşünce olarak felsefe; kendisi bir oluş haline gelen yazma tarzları; kaçış çizgilerinin kendilerini belki de ilk kez hissettirdikleri sanat alanları...³³ Her durum, her eser kendi kuruluşunda hangi derecelere göre organizasyon düzleminde yer aldığına ve tutarlılık düzleminde ilerlediğine göre değerlendirilmeyi, hatta başka ortamlara açılmayı bekliyor. Gelecek bir halkın sesi ne kadar hissedildi, yerleşik kurumların gölgesi ne kadar düştü, kaçış çizgileri kendilerini ne kadar devam ettirebiliyor, mevcut politik iklimlerin sisini dağıtan algılar belirdi mi; dahası yeni hak talepleri politik bir mücadelenin konusu olabilecek kadar yeşerdi mi...? Dele-

³¹ *A.g.y.*, s. 435.

³² Gilles Deleuze, Félix Guattari, “Mai 68 n’a pas eu lieu”, Deux régimes de fous, yay. haz. David Lapoujade, Minuit, Paris, 2003 (“68 Mayıs’ı Yaşanmadı”, *İki Delilik Rejimi*, çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam, İstanbul, 2009).

³³ Foucault ve Blanchot’un ortaya koyduğu dışarının düşüncesi ve düşüncüyü bir savaş makinesi haline getiren “özel düşünürler” Kierkegaard, Nietzsche ve hatta Chestov için bkz. *a.g.y.*, s. 467; problemler icat eden bir makine olarak göçebe bilim için bkz. *a.g.y.*, s. 446-464; yazının, resmin ve müziğin oluşlarla ilişkisi için bkz. *a.g.y.*, s. 360-371.

uze ve Guattari'nin oluşlara girmeyi tetikleyen öğelerden söz ederken dedikleri gibi, "her şey iş görebilir."³⁴ Fakat bu herhangi bir şey politik bir yan açığa çıkartacak, temelde çoğunluğu kimin ele geçireceği üzerine kurgulanmış devlet organizasyonu ile bağlantılı politik alandan sapma gösterdiği ölçüde "bir başkalaşma gücü"nü dünyaya yayacaktır.

Oluş üzerine düşünmenin ve yazmanın anlam kazandığı nokta da burada açığa çıkıyor. Deleuze ve Guattari'ye göre politika önceden parsellenmiş bir politik alandan pay kapmakla ilgili değil, yaşamın kalp atışlarını hissetmekle ve bunların sürdürülebileceği yeni yaşam olanaklarının yaratımıyla ilgili. Bu da oluşlara açılmaktan, bu yolda tehlikeleri ve riskleri de dikkate alarak deneyler yapmaktan geçiyor. Böylece hayvanlarda hiçbir hayvana benzemeyen bir yanın farkına varıyoruz. Devrimcilik tarihte hiç duyulmadık bir devrimi ilgilendiriyor (devrim zaten bu değil mi?). Kendi olaylarımızın çocuğu olmayı başardıkça çocuk-oluşa geçebiliyoruz. Oluş üzerine düşünmek ve yazmak da mevcut politik yapının durumunu ve olası kaçış çizgilerini analitik bir çerçeveye oturtmak kadar, bizzat bu deney alanına katılmakla da ilgili. Her şey ne kadar politikse bunlar da o kadar politik. Fakat çiçek kurduğunda bile bütün canlılığını koruyabilecek mi? Hiç kolay değil, ama denemeye değer.

³⁴ *A.g.y.*, s. 357.

Yoksulluk Mikropolitikaları: Din, Öznellik ve Olanaklar *Oğuz Karayemiş*¹

Bu kısa çalışmada, din ve ilişkili politik soruların oluşturduğu mevcut manzarayı mütevazı bir şekilde sorunsallaştırmayı deneyeceğim. Konunun hassasiyetine, yani dinin, dinî kurum ve toplulukların hem tüm dünyada hem de coğrafyamızda oynadığı rolün büyüklüğüne binaen, öncelikle şunu söylemek gerekir: toplumlarımızın ve gerçekliğimizin sahici sorunlarıyla iştigal eden bir politika felsefesinin ve/veya toplumsal mücadelelerin içinde yoğrulan politik teori için, din sorununun boşlanması düşünülemez bile. Fakat bir sorunun boşlanması son derece karmaşık biçimler alabilir. Dolayısıyla ilk sorunsal tespitim bu noktaya dair: din sorunu öncelikle belli tür Marksizmlerin içinde, bir ideoloji, üstyapı, yanılısma, yanlış-bilinç biçimine indirgenerek boşlanıyor. Bununla da zaman zaman kesişen ve daha "antropolojik" bir boşlama ise, dinin "insanın anlam arayışı" ile ilişkilendirilmesidir. Böylece dinler², bu arayışın cevapları olarak *olumlu* toplumsal yaratımlara dönüşmektedir.

Benim derdim bu iki güzergâhtan da sakınmak. Bu çalışmanın iddiası şudur: çağımızda dinin ayrıcalıklı "nesnesi" yoksulluktur. Yani din kapitalist toplumlarda kent ya da kırdan olsun yoksul kitleler üzerinde işleyen bir tertibat, proleterleştirilmiş, sömürgeleştirilmiş, ataerkinin cinsiyet farkına dayalı şiddetine maruz kalmış insan çokluklarından uyumlu öznellikler biçimlendiren bir iktidar oluşumudur. Kuşkusuz bu "uyumluluğun görelî"

¹ Bu çalışmanın ilk versiyonlarını okuyarak ve dinleyerek onu bu daha iyi -olduğunu umduğum- versiyona taşımamda büyük emek sahibi olanlar Dilan Alataş, Emre Genç ve Sercan Tahtalı'dır. Kendilerine içtenlikle teşekkür ederim.

² Burada "dini" dar bir anlamda kullanıyorum. Bu kullanımın sınırlarını tartışmak bu yazının asli sorunlarından birini oluşturuyor.

olduğunu teslim etmeliyiz. Belli bir noktada belli bir dinî öznel-
ğin devlet aygıtı ya da sermaye açısından "uyumsuzlaşması", hiç-
bir edimsel özgürleşmeci hareketin parçası olmasa bile müm-
kündür. Fakat ben, burada Deleuze ve Guattari'nin geliştirdiği
mikropolitik analizi yoksulluk sorunu ekseninden dini (yeniden)
sorunsallaştırmak için kullanmayı ve dinî kurumlar ile öznel-
liğin kapitalist üretimi arasındaki "uyumlu" ilişkiyi deşmeyi deneyece-
ğim.

Pek de Masum Olmayan Bir Giriş

Öncelikle kabaca, yukarıda bahsettiğim muhalif konumların
bir ön eleştirisini yapmayı deneyelim. Bu çalışmanın yakın düş-
manlarından biri, dinin metin yahut teoloji merkezli bir kavrayı-
şından hareket eden *hermeneutik* yahut metin yorumu merkezli
eleştirel konumlardır. Böyle konumlara göre din bir "dünya gö-
rüşü" ve dinî cemaatler ile dindarlık olgusu da teoloji merkezinde
anlaşılması gereken bir "anlam arayışıdır". Sorun dinî kurumların
bir *anlamlandırma* (*signification*) dayatmaması değildir. Zira ileride
bu metnin konumunu serimlerken göreceğimiz gibi anlamlan-
dırma, yani bir *gösterenin* tüm *göstergeler ve pratikler ile şeyler için temel*
anlam verici merci olarak dayatılması dinin olmazsa olmaz, despotik çe-
kirdeğidir. Lâkin din, bilhassa tektanrılı dinler, bir anlam arayışını
tetiklemek ya da ondan doğmak bir yana, onu kesintiye uğratan
bir iktidar oluşumu olarak toplumsal bağlamlara dahil olurlar.
Yani, heterodoks akımlar -ki bunlar şiddetle bastırılırlar- bir ya-
na, din "anlam arayan insanın yolculuğunda bir uğrak" olarak
varsayılmaz. Dinin teolojik-metinsel içeriği de tüm bir dinî ku-
rumların edimselliğini, bilhassa devletli ve kapitalist toplumlar-
daki idarî (*police*) ve biyopolitik işlevlerini *açıklamaya muktedir ola-*
maz. İleride de göstermeye çalışacağım gibi dinî sözcelem
(*enunciation*), dinî kurumların düzenlemelerinin ayrılmaz bir par-
çasıdır, lâkin ayrıcalıklı ve temel açıklayıcı *mercisi değildir*.³ Ne de
bu sözcelem içerisinde dinî metinler hele ki kutsal kitaplar *zorun-*
lu olarak merkezî bir yer tutar.

³ Bu, teolojiye dair tartışmaları önemsizleştirmez, daha ziyade burada uğraştı-
ğımız konu olan "dinin bir kurum olarak ele alınışı" açısından metin-
merkezliliğin çoğunlukla işlevsiz olduğu anlamına gelir. Ön-eleştirisinin karşısın-
da konumlandığı tarzda bir düşünce hatının analizini içeren derli toplu bir ça-
lışma için bakınız: Roland Boer, *Cennetin Eleştirisi: Marksizm ve Teoloji Üzerine*,
çev. Melih Pakdemir, Ayrıntı, 2013.

Temel olarak bununla bağlantılı bir ikinci konum ise, Marksizmin akademik ve daha ziyade sosyalist tarihine damgasını vuran ideoloji eleştirisidir. Buna göre din, bir ideolojidir ve Marksizmin vazifesi de ideoloji eleştirisidir.⁴ Bu konumun Marksizmi mahkum ettiği dar ufuk bir yana, dinin gündelik yaşamı örgütlenme kapasitesini yanlış anlamaktadır. Marksizmi, *sermayenin sınıflaştırmasının şiddetinin politik bir eleştirisi* olarak anlıyoruz. Bu sınıflaştırmanın işleyişi, ideolojik yanılsamalara yahut üstyapıya dair anlatılara değil, toplumsal sahanın tamamına yayılmış ve kapitalist öznelliği üretirken, her tür devrimci olanağı simgesel, yapısal veya çıplak şiddetle bastıran çoğunlukla *bilinçsiz* süreçlere dayanır. İlerleyen bölümlerde 80' sonrası sömürgecilik, sınıflaştırma, ataerki ve genel olarak kapitalizm karşıtı mücadelelerin ve özgürleşmecî kitle hareketlerinin geri çekilmesiyle oluşan boşluğu dinin nasıl doldurduğunu tartışırken bunu daha detaylı göreceğiz. Dolayısıyla din, bilinci ele geçirmiş bir yanılsama yahut üstyapıya ait bir anlatı olarak ideoloji değil, toplumun bilinçsiz süreçlerinde, sermaye ile iş birliği halinde toplumsal doku boyunca işleyen bir kurumsal ağlar çokluğudur. Bu kurumsal ağları, Deleuze ve Guattari'nin geliştirdiği mikropolitik analizi kapitalist birikime dair daha geniş bir sorunsal çerçeveye oturtarak incelemeyi deneyeceğiz.

Deleuze ve Guattari'nin Mikropolitikası

Bin Yıllı'nın "1933: Micropolitics and Segmentarity" ["1933: Mikropolitika ve Bölümleme"] yaylası, *yersizyurdsuzlaşan*, yani toplumsal sahayı dönüştürme kudretine haiz çeşitli kaçış çizgilerini takip ederek oluşan veya oluşma potansiyeli bulunan *kitle hareketleri* açısından "insan toplumlarının" tarihini kat eden çeşitli bölümleme biçimlerinin analizini üstlenir.⁵ Bu analize göre insan toplumları her yönden, katı ve yumuşak çizgilerle, görece sabit ve/veya geçişli bölümlere ayrılmıştır.⁶ Bu bölümlemeler sınıf,

⁴ Kuşkusuz bu iki önerme arasında bir gereklilik olmadığı gibi, çeşitli Marksizmler de (bilhassa dini "ideoloji" olarak değerlendirenler) zorunlu olarak iki önermeyi de kabul ediyor değildir. Yani, dini bir "ideoloji" olarak görüp, Marksizmi *daha ziyade* "ekonomi", "altyapı" eleştirisi olarak kabul etmek de pekâlâ mümkündür. Fakat genellikle daha ortodoks olan bu akımlarda din eleştirisi nadir ve ikincil kılındığından buradaki tartışmanın dışında tutacağım.

⁵ Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi, The University Of Minnesota, Minnesota, 2005, s. 208-232.

⁶ *A.g.y.*, s. 208. Yaylanın girişinde aynı yerde, insanın "bölümleyici (*segmentarity*) bir hayvan" olduğu bile söylenir.

cinsiyet, etnisite, ırk, din gibi insan türünde daha yaygın hususi yetlere tekabül edebilen katı (değişmez gibi kendini sunan) bölümlemeler olabileceği gibi, yaşam tarzı, taraftarlık, dinî cemaate aidiyet vb. gibi daha geçişken, "yumuşak" bölümlemelere de karşılık gelebilir. Dahası bu iki bölümleme tarzı sürekli iç içe geçer: belli bir yaşam tarzı, verili bir cinsiyet ya da etnisite, ırk bölümlemelerini varsaydığı gibi, onların öznelliğe tatbikinde de işlevseldir genellikle. Din konusunda bunun nasıl çalıştığına yakından bakacağız. Fakat bunu yapmadan önce, bu bölümlendirici toplumsallıkta sermayenin işlevini tartışalım ve ardından da mikropolitikanın asli konusunu teşkil eden *kaçış çizgilerini* ele alalım.

Bir Kökensel Birikim⁷ Sorunu Olarak Yoksulluk ve Öznelliğin Üretimi

Kökensel birikimin sermayenin hareketi boyunca takip edilmesi, bu çalışmanın Marksizmle asıl bağını teşkil eder. "Normal birikime", yani artı-değerin üretimi ve gerçekleşmesine nazaran kökensel birikim, öncelikle iki farklı çizgi halinde salt sermaye (para veya finans) olarak zenginliğin ve artı-değeri üretecek emek-gücünün birikimidir. Farklı bir şekilde söylersek, kökensel birikim sermayenin gerçek koşullarının birikimidir. *Anti-Ödipus*'un "Yabanıllar, Barbarlar ve Uygarlar" başlıklı evrensel etnotarihi -ki din ile ilişkili olarak döneceğimiz temel argümanları yine burada bulacağız-, Marx'ın kökensel birikime dair analizini şöyle ele alır:

Kapital'in tam da kalbinde, Marx iki "temel" ögenin karşılaşmasını sergiler: bir yanda, özgür ve çıplak işçi haline gelen, emek gücünü satmak zorunda kalan yersizyurtsuzlaşmış işçi; ve diğer yanda, sermaye haline gelen ve emek gücünü satın almaya muktedir yersizyurtsuzlaşmış para... ..Öğelerden biri eski toplumsal bedeni tesis eden tarımsal yapıların bir dönüşümüne dayanırken, diğeri bu eski bedenin gözeneklerinde marjinal bir varoluş sürdüren tüccar ve tefecinin bütünüyle farklı bir dizisine dayanır.⁸

⁷ Marx'ın "ursprüngliche akkumulation" kavramı için "kökensel birikim" karşılığını, genellikle kullanılan "ilkel" yahut "ilksel birikim" ifadelerinin yerine tercih ediyoruz. Bu tercih ile ilgili, bu önerinin dile getirildiği çalışma için bakınız: Siyaveş Azeri, "Ursprüngliche Akkumulation'nun Sürekliliği, Dolaylı Tahakküm ve Devlet", *Praksis*, sayı: 47, 2018, s. 93-119.

⁸ Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Ödipus*, çev. F. Ege & H. Erdoğan & M. Yiğitalp, BS Kitap, 2017, s. 326.

Marx'ın *Kapital*'de anlattığı, "insanlık tarihine kandan ve ateşten harflerle yazılmış" mülksüzleştirme tarihi⁹, temelde "işle(n)meye hazır hammaddeler" olarak herhangi bir önsel hususiyetle (toprak, geniş aile, lonca) ilişkisi kesilmiş, aşırı derecede yersizyurdsuzlaşmış bir *kitle hareketinin* tarihidir. Bu hareketi yaratan şeylerden birinin de din savaşları ile çoğu zaman dinî maskeler takan komünal mücadeleler olması da ilgi çekicidir.¹⁰ Bu hareket kapitalist toplumları, kentleri dolduran, kırlardan ovalardan ilerleyen geniş yoksul kitlelerin hareketinden başkası da değildir. Dolayısıyla yoksulluğun kapitalizmin hem *koşulu* hem de *sonucu* olduğunu söylemekte hiçbir tereddüt göstermemeliyiz. Yoksulluğu, yani her tür bağdan (görelî olarak) boşanmış olan kitleleri yaratan şey çitleme ve mülksüzleştirme hareketidir. Fakat kökensel birikim yalnızca yoksul kitlelerin değil, diğer yanda, toprak yahut devletten bağımsızlaşmış, salt para biçimine indirgenmiş sermayenin birikimidir. Kapitalizm temelde bu iki hareketin rastlantısal karşılaşmasından doğmuştur.

Fakat buradaki tartışma açısından asıl mesele, kökensel birikimi olup bitmiş bir tarihsel an, kapitalizmin uzak geçmişi olarak görmemektir. Marksizm içi tartışmalar bir yana¹¹, *kökensel birikim* mefhumu bize kapitalizmin güncel hareketini verir. Jason Read'in dediği gibi:

İlkel birikim, kapitalist üretim tarzının kendi yasallığını, normlarını ve öznellik tarzlarını ürettiği her yerde devam eder. Yani, bu ilk anlamıyla ilkel birikim, kapitalist üretim tarzının zorunlu ve ekonomik olmayan koşullarına -yasalar, davranış kodları ve alışkanlıklar kazınmasına- gönderme yapıyorsa, ilkel birikim veya onla ilgili öznel-liğin üretimi, kapitalist üretim tarzıyla birlikte var olur demektir.¹²

⁹ Karl Marx, *Kapital Cilt 1*, çev. M. Selik & N. Satlıgan, Yordam, İstanbul, 2013, s. 688.

¹⁰ Bu konuda, okuru Silvia Federici'nin *Caliban ve Cadı'sına* [çev. Öznur Karakaş, Otonom, 2012] yönlendireceğim. Federici büyük bir gayretkeşlikle "tarihsel bir dönem olarak" kökensel birikim çağını çoğun kadınların öncülük ettiği komünal mücadeleler ve onları şiddetle mülksüzleştiren karşı-devrimci hareketler olarak yeniden ele alıyor. Bilhassa kapitalizmi, bu devrimci-komünal eğilimler çağına bir karşı-devrimci cevap olarak çizmesi de tartışmaya değer muazzam bir iddiadır.

¹¹ Detaylı ve farklı perspektiflerden derli toplu bir tartışma için bakınız: Özay Göztepe (der.), *İlkel Birikim: Sermayenin Kaldırıcı*, Notabene, 2014.

¹² Jason Read, "İlkel Birikim: Kapitalizmin Rastlantısal Temeli", çev. Çağrı Barış Kasap, *İlkel Birikim: Sermayenin Kaldırıcı* içinde, der. Özay Göztepe, Notabene, İstanbul, 2014, s. 270.

Kökensel birikimin kapitalist toplumun içinde işlemesi, sermayenin kendi koşullarını sürekli olarak yaratmayı üstlenmesi demektir.¹³ Kökensel birikimin bu sürekli karakterinin iki ucuna bu noktadan itibaren sırasıyla *sermayeleştirme* ve *proleterleştirme* diyeceğiz. Sermayeleştirme temelde kodu çözülmüş akımların farklı unsurları arasında *genel eşdeğerlik* rejiminin tesisidir. Yani yabancı ve despotik toplumlarda kodlanan ve/veya üst/aşırı-kodlanan eşyanın, her tür koddan ırak bir şekilde niceliksel bir bağıntıya sokulmasıdır: *meta*. Kaba bir örnekle, Osmanlı Devleti'nin despotik temsil rejiminde köylülük, yani tarımsal etkinliğin kendisi bir kodla aşırı nitelenmiş ve sadakatın işareti sayılmıştır. Oysa Osmanlı Devleti'nin harabelerinden yükselen kapitalist cumhuriyetle birlikte -ki burada çözülme elbette çok öncesinden başlatımsal etkinlik, eşdeğerlik üzerinden mübadele edilebilir bir metaya dönüşür. Diğer uçta ise, kasıtlı kaba örneğimizi sürdürürsek, "köylülüğü" belirleyen yerliyurdluluk çözülerek bedenler onları çevreleyen "eski" alışkanlık ve yaşam döngülerinden sıyrılır, kentlere göç eder ve nihayet *emek-güçlerinden başka satacak hiçbir şeyleri olmayan* işçilere, yoksullara dönüşürler. Bu açıdan *proleterleşmeyi*, daha dolgun bir kavramsallaştırmayla, *yaşamın koşulları üzerindeki özdenetimin kaybı* olarak anlıyoruz.

Bizi bu noktadan itibaren asıl olarak ilgilendiren mevzu proleterleştirmeye başlayan ve ona bağlı olarak işleyen *sınıflaştırma, ataerki ve ikili-cinsiyetin dayatılması, sömürgeleştirme* vb. gibi bir dizi kapitalist süreçtir. Bu süreçler, *proleterleştirmenin serbest bıraktığı kitlesel akımlar* üzerinde işler ve kapitalizmin telafî mahiyetinde yarattığı çeşitli *yeniden-yerliyurdlulaşma süreçlerini* niteler. Sermaye *proleterleştirme* kutbunda çözücü bir *kökensel birikim makinesi* olarak işlerken, bu diğer kutupta *kimlikler, yaşam tarzları* vb. üretiminde çeşitli sömürgeci, ataerki, dini iktidar oluşumuyla ittifak kurarak

¹³ Bu üstleniş kimyadaki otokatalizle düşünebiliriz. Otokatalizde, kimyasal tepkimeyi hızlandıran (katalizör) kimyasal unsur ile kimyasal tepkimenin ürünü aynıdır. En bilinen otokataliz DNA ve RNA'nın üretimidir. Temel nükleotit moleküllerinin bulunduğu bir ortama bir RNA ya da DNA molekülü bırakıldığında bu molekül kendini kopyalar, yani bir otokatalitik süreç tetiklenir. Sermaye konusunda da durum farklı bir düzeyde yakın bir işleyişe sahiptir. Bir kez toplumlarda özerk bir sermaye birikimi ile proleter birikimi ortaya çıkıp bunlar karşılaştığında, sermaye daima kendini yeniden üretme *eğiliminde* olur. Fakat kuşkusuz burada *eğilim* mefhumu vurgulanmalı ve kimyasal otokatalize nazaran, sermayenin kapitalist toplumsallığı (yani kendi koşullarını) yeniden üretiminin çok daha *dengesiz*, yani kopmaya açık ve *zorunsuz* bir süreç olduğu dikkate alınmalıdır.

yersizyurdsuzlaştırmaya bir sınır çeker. Böylece bir yanıyla kapitalist birikim için gerekli koşul olarak insan gücü birikirken, diğer yandan da bu insan gücünün *kapitalizm-ötesi* olanaklara doğru hareketi durdurulur, yeniden sermayenin tahakkümünün içinde göreceli bir *yerliyurdluluğun* parçası kılınır. İşte buna *öznelğin (kapitalist) üretimi* diyoruz. Burada geliştirmeye çalıştığımız mikropolitik analiz, dinin temel olarak bu iki kutuplu süreçte işgal ettiği yer ve iş-tigal ettiği işlevin sorunsallaştırılmasını içerir. Fakat bu iki kutuplu sürecin üçüncü terimini şimdi tartışmamız gerekiyor.

Bu üçüncü terim ya da hareket tarzı *kaçış çizgisidir* ve iki kutupluluğun üzerine bindiği başat terimi ya da ontolojik açıdan öncel olan hareketi oluşturur. Kaçış çizgileri, kodlanmaya ve sermaye tarafından aksiyomlaştırılmaya mutlak olarak direnen¹⁴ yersizyurdsuzlaşma hareketidir. Deleuze ile Guattari'nin düşüncesinde kaçış çizgileri, genel olarak *soyut makinelerin* ya da özel olarak toplumların imgesi ve kayıt yüzeyi olan *sociusun* asli boyutunu teşkil eder. Her *socius*, *Bin Yayla*'nın "The Geology of Morals: Who Does The Earth Think It Is?" ["Ahlakın Jeolojisi: Yeryüzü Kim Olduğunu Sanıyor?"] yaylasındaki açılımı kullanırsak, bir yanda bir makinesel düzenlemeye (insan ve insan-olmayan bedenlerin özgül bir bileşimi; *içerik*), diğer yanda bir sözcelem düzenlemesine (gösterge rejimleri; *ifade*) açılan bir hammadde uzamından (devasa organsız beden olarak doğa) söküp aldığı yersizyurdsuzlaşmış ve kodu çözülmüş akımları biçimlendirerek işler.¹⁵ Yani *homo sapiens* dahil hayvanların bedenlerini, madenleri ve diğer unsurları yeryüzünden söker ve onları "insan", "işçi", "Müslüman", "Türk", "para", "bilgisayar" haline getirir, bu cisimsel bileşenleri ifadesel olanaklarla eklemler ve daha-sı bunlar üzerinden kendi selametini sağlama alacak şekilde kaçış çizgilerini, *sociusu* parçalama olasılıklarını sürekli engelleyerek bastırır. Bu konuyu bilhassa yoksulluk ile dinî kurumların ilişkisini düşünürken daha fazla deşeceğiz. Ama şimdilik, göz önüne almaya çalıştığımız "öznelğin üretimi" meselesinin karmaşıklığını göstermiş olduğumuz kadar, o karmaşıklıkla baş etmek için bir dizi temel kavram ve kavrayışı sunabilmiş olduğumuzu umalım.

¹⁴ Burada direncin mutlaklığı yine ontolojik olarak düşünülmelidir. Yani en baskıcı toplumsal makinelerde ve onun teşkil ettiği toplumlarda dahi, mutlak olarak kodsuzlaşmış, yersizyurdsuzlaşma halinde (veya bu ufukta) olan, mevcut gerçekliği bozguna uğratmaya muktedir *kaçış çizgileri* vardır.

¹⁵ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 50.

Anti-Ödipus Deleuze ve Guattari'nin ilk ortak eseridir. Bu kitap bir yandan "şizoanaliz" ismini verdiği bir analitik aygıt geliştirir ve bu aygıt temel olarak *gerçekliğin üretim süreci* diyebileceğimiz "özel etkinliği" analiz etmek için kullanılır. Bu aygıtın ve kavrayışın, "tarihe" tatbik edilmesinden, ikilinin "ironik bir evrensel tarih" olarak adlandırdıkları bir *etnotarih* doğar. Bu tür bir etnotarihin bilhassa "Yabanılar, Barbarlar ve Uygarlar" bölümü boyunca nasıl analiz edildiğini anlamada kilit kavramlardan biri "*socius*" kavramıdır. Lâkin *socius* tanımlanması epey güç bir kavramdır, elden sürekli kaçır, tüm argümanın çok büyük önemdeki bir unsuru olmasına rağmen, belki tam da bu yüzden bir türlü yakalamak mümkün olmaz.

Socius kavramının en bariz işlevsel tanımlarından biri, mevzu bahis bölümün ortasında, kavramın adını geçirmeden, Nietzsche ile ilişkili bir bağlamda verilmiştir. Şöyle denir: "İnsan, yoğun eşeyssel içe-akışın, topluluktaki her girişimi boğabilecek büyük bir biyo-kozmik hafızanın bastırılması vasıtasıyla kendisini tesis etmelidir."¹⁶ Bu ifadeyi, baştaki bir başka ifadeyle birleştirelim: "sociusun işi arzuyu kodlamaktır -ve kodu çözülmüş akımlardan korkmak, endişe duymaktır"¹⁷ ve "sociusun sorunu her zaman için şudur: arzu akımlarını kodlamak, onların kaydını tutmak, onları kaydetmek, set çekilemeyen, yönlendirilemeyen, düzenlenemeyen hiçbir akımın akmıyor olduğunu temin etmek."¹⁸ *Socius*un insanın ya da homo sapiensin kozmik-kaostan kendini oluştururken kaozmik akımları (mineraller, vitaminler, proteinler, uzuvlar, sesler, görüntüler vs. akımları) kendi oluşumunun bünyesine katmak için başvurduğu bastırmanın, yani akımların homo sapiensi paramparça edip gerçek bir ölüme sürüklemesi karşısında inşa ettiği örgütlenme düzleminin adı olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla homo sapiensin tarihi denilen şey, kaozmik akımları kendi türsel varlığını sürdürecektir şekilde kendinin kılıp kaydettiği, evrimsel baskı altında biçimlendirdiği çeşitli kaydetme, kodlama, denetleme, paylaşma *socius*larının tarihidir öncelikle.

Anti-Ödipus'taki etnotarihte yabancı, barbar ve uygar biçimsel ayrımını bize temin eden şey, üç farklı toplumsallık biçiminin *so-*

¹⁶ Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*, s. 278.

¹⁷ *A.g.y.*, s. 205.

¹⁸ *A.g.y.*, s. 56.

cinsunun, yani kayıt yüzeylerinin farklılaşmasıdır. Şimdiden söylersek birincisine "ilkel yerliyurdlu makine" denir, *socius* burada "yeryüzünün eksiksiz bedeni" olarak tanımlanır. İkincisi "barbar despotik makine" olup, "despotun eksiksiz bedeni" olarak tanımlanır. Nihayet sonuncusu, "uygar kapitalist makinedir" ve "sermaye-paranın eksiksiz bedeni" olarak ayırt edilir. Şimdi, ilkel yerliyurdlu makinenin analizini kısaca serimleyip, barbar despotik makinenin, devletin ve son olarak dinin oluşumuna dair politik unsurları tartışalım.

İlkel yerliyurdlu makine temelde *yeryüzünün bedeni* boyunca hımsımlık ve ittifak ilişkilerini saptırarak işler.¹⁹ Deleuze ile Guattari büyük bir etnoloji ile antropoloji literatürünü tarayarak, saptırmayı şöyle idrak ederler: "Eğer ilkel makine sapma ise, bunun nedeni ittifakı hımsımlıktan, ittifakları hımsımsal çizgilerden basitçe türetmenin mümkün olmayışıdır."²⁰ Burada mesele soyzincirini kuran hımsımlık ilişkilerinden topluluğu kuran ittifak ilişkilerini türetmektir. İlkel yerliyurdlu makinenin temel işlevi, soyzincirinden akımlar (insanlar, armağanlar vb.) keserek/saptırarak, kabileler arası ittifaklar örmektir.

Burada dikkat çekici olan, *sociusun* Deleuze ile Guattari'nin deyişiyle bir "sözde-sebep" olarak işlemesi²¹, yani kaydını tutabilmek adına tüm bir üretken etkinliğin üzerine, sanki üreten oymuşçasına düşen bir *üretim karşıtı* unsur olmasıdır. Yeryüzünün ardından despotun bedeni (Tanrı, Allah, İmparator vb.) onun ardından da sermaye gelecektir. Kayıt yüzeyi olarak *sociusun* üretim karşıtlığını Karl Marx'ın "ölü emek" tartışması bağlamında anlayabiliriz. *Kapital*'in bir bütün olarak fetişleştirmeye, yani sermayenin/ölü emeğin kendisini üretken güç olarak sunmasına karşı yazıldığını iddia edebiliriz. Kayıt tutmanın ilk anlamı o halde, farklı akımlar ve üretken ilişkiler arasında bir bağ kurmak, fakat bu akımların ve etkinliklerin mevcut toplumsallığı yıkıp geçmesinin önüne geçmek amacıyla onları olabildiğince sabitlemektir. İlkel yerliyurdlu makine bunu "kodlayarak" yapar, despotik makine "üstkodlayarak" ve uygar kapitalist makine "ak-siyomlaştırarak".

Anti-Ödipus'un ilkel yerliyurdlu topluluklar üzerine analizinde ilk elde keşfettiğimiz şey, "dinin mistik yanı" diyebileceğimiz

¹⁹ A.g.y., s. 204.

²⁰ A.g.y., s. 214.

²¹ A.g.y., s. 215.

şeydir. Buradaki "misticizm", Marx'ın daha sonraki "fetişizm" analizini de çağırır şekilde, topluluğun gerçekliğin üretimi etkinliğinin bir sonucu olmakla beraber, bu üretken etkinlik kendinden kaynaklanıyormuşçasına kendini hem amaç hem de sebep olarak sunan bir unsurun ortaya çıkmasıdır. Bu topluluğun kendinden zuhur ettiği kolektif zemininin (yani insan ve insan olmayanların düzenlenmesinin, karışımının, tertibinin bir türünün) görece aşkın bir sembolik düzene tercümesinden doğar. Topluluğun kendi imgesiyle, kendinden özerk bir unsur olarak ona yakınsamak (onunla özdeşleşmek, ona benzemek) üzere ilişki kurduğu her yerde bu "mistik yanın" tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Bu mistik yan, biçimsiz, sabit olmayan, kodsuz/laşmış madde akımlarının karşısına saf biçimleri ve bu biçimler nazarında üretilen öznelere çıkaran her tür toplumsal örgütlenmenin içinde işler haldedir.

Fakat yabanılara geri dönersek, bu sürecin bütününe "ilkel yerliyurdlu temsil" denmektedir: "Yerliyurdlu temsil şu üç aşamayı içerir: *bastırılan temsilci*, *bastıran temsil* ve *yerinden-edilmiş temsil edilen*."²² Her temsil rejimi daima "arzulama-üretiminin toplumsal psişik bir bastırılışıdır."²³ Temsil sayesinde gerçek etkinliğin yerini, "görünüşte nesnel hareket" alır. Bu kısım Deleuze ile Guattari'nin Marx ile en yoğun diyalogunun başladığı kısımdır da. Görünüşte nesnel hareket olarak "temsil", gerçek öznel etkinliği, yani Deleuze ile Guattari'nin *Anti-Ödipus*'taki terimiyle "arzulama-üretimini" (*yerinden edilmiş temsil edilen*) kendisiyle ikame eder. İlkel yerliyurdlu temsil, borç blokları tarafından harekete geçirilen ve hısımlıktan ittifaka, ittifaktan hısımlığa organların dağıtımı ve bedenlerin işaretlenmesiyle gerçekleşen gerçek öznel etkinliği, *yeryüzünün bedeninden doğuyormuş gibi gösteren ve "ataların" anlatısıyla* (mitler ve ritler) *ikame eden* bir temsil rejimidir. "Her şey topraktan gelir ve ona geri döner". Ataların ruhları nihayetinde bu gelme ve geri dönme boyunca "bizlere yol gösterir", yani kiminle ittifak kurulabileceğini, kiminle akraba olunduğunu, neyin avlanıp tüketilebileceğini tayin eder. Bütün bu ayrımlar, yönergeler kendilerini aşkın bir kaynaktan doğuyormuş gibi gösterir.

Fakat henüz devlet denilen canavarla ve din denilen fenomenle karşı karşıya değiliz. Dinin epey yakınında bulunsak da bu böyle. Kuşkusuz burada yaygın olarak kabul edilen ve antropo-

²² A.g.y., s. 243.

²³ A.g.y., s. 269.

log ile etnologlar başta olmak üzere sosyal bilimlerin geniş kabu-
lüne mazhar olan din tanımını politika felsefesinin eleştiri nesne-
si olarak kuracağı bir din mefhumundan ayırt etmemiz gerekiyor.
Fakat öncelikle bu "mistik yanı", bir temsil rejiminin kuruluşu,
*socius*un kendisini üreten toplumsal ilişkilerden ve gerçek koşulla-
rından bağımsızlaşmasının epifenomeni olarak kavrayabileceği-
mizi iddia ediyoruz. Sorun, bilim-akıl merkezli bir din kavrayışı-
nın öne sürebileceği gibi bir şeyin gerçek nedeninin henüz bili-
nememesi değil, daha ziyade bilinebilirliğin ilgası ve gerçek işleyi-
şin yerine temsilin yerleştirilmesidir. Fakat yabancı toplumlarda
ortaya çıkan bu mistik yandan özerk bir kurum çerçevesinde ör-
gütlenmiş bir din yaratan şey bir başka edim, insanlık tarihinin
gördüğü en şiddetli edim, devletin ortaya çıkışı olacaktır.

Din ve Devlet İşleri

Devletin zuhuru Deleuze ile Guattari açısından *ilkel yerliyurdlu*
makineyi ve *temsili* terk edip, *barbar despotik makine* ve *temsile* geçti-
ğimiz, yeni bir *socius*un kurulduğu insanlık tarihindeki en büyük
altüst oluşlardan biridir:

Despotik makine ya da barbar *socius*un inşası şu şekilde özetlenebi-
lir: yeni bir ittifak ve dolaysız hısımlık. Despot, eski topluluğun ya-
nal ittifakları ve uzanımsal hısımlıkları ile mücadele eder. Yeni bir
ittifak sistemini dayatır ve kendisini tanrı ile dolaysız bir hısımlık
ilişkisine yerleştirir: halk onu izlemelidir.²⁴

Yabancı toplumlar için her şey *yerliyurdlu* bir şekilde, yani kod-
lama aracılığıyla sabitlenmiş çeşitli akımlar (armağan, uzuv, da-
mat ve gelin akımları) ve işaretlenmiş bir yeryüzü parçasında, *yer-
yüzünün bedeninden* istimlak edilmiş bir alanda vuku buluyordu.
Akımlardan bir şeylerin çekilmesi ve bir bölgenin işaretlenmesi
borçla, ama her durumda kısmi ve ödenebilir, seyyar borç stokla-
rı aracılığıyla işliyordu (...bir erkeğin eş alınması, bedeninin dam-
galanması, ziynetlerin aktarılması, şölende her şeyin savrulması -
potlaç-, yeni bir çadırın çatılması, gelinin erkek kardeşinin veril-
mesi, bedeninin damgalanması...). Öyle ki bir borç bloku olarak
dolaşan şey, hısımlıkları ittifaka açıyor, ittifaktan yeni bir hısımlık
türetiyordu: *tığ işi*. Ancak despotik edim bu *yerliyurdlu topluluklara*
çullanınca bir anda her şeyin görüntüsü değişiyor:

²⁴ A.g.y., s. 281.

Özsel olan şudur: yeni ittifak ve dolaysız hısımlık kategorilerinin seferber edildiği her defasında, emperyal barbar oluşum ya da despotik makineden söz ediyoruz. Ve bu seferberliğin bağlamı ne olursa olsun, önceki imparatorluklarla ilişki içinde olsun ya da olmasın, bu değişimlerden geçtiği için emperyal oluşum her zaman için ilkel yerli-yurtlu kodlamalara doğrudan karşıt olan bir tür kod ve kayıt ile tarif edilir. İttifakların sayısı önemli değildir: yeni ittifak ve dolaysız hısımlık, ilkel makineyi saptıran yanal ittifaklara ve uzanımlı hısımlıklara indirgenemez yeni bir *socius* tanıttıran özgül kategorilerdir. Paranoyayı tanımlayan şey, işte bu yansıma gücü, işte bu sıfırdan bir kez daha başlama kuvveti, tam bir dönüşümü somutlaştırma kuvvetidir: özne, ittifak-hısımlık kesişmelerinin dışına sıçrar, kendisini sınıra, ufka, çöle yerleştirir; onu Tanrı'yla dolaysız bir şekilde bağıntılı kılan ve onu halka bağlayan yersizyurtsuzlaşmış bir bilginin öznesidir. Bir şey, yaşamı yargılayışı ve yeryüzünün üzerinde uçuşu olanaklı kılacak şekilde ilk defa yaşamdan ve dünyadan geri çekilmiştir; paranoyak deneyimin ilkesi. İttifakların ve hısımlıkların bütün bir görelî oyunu, bu yeni ittifak ve dolaysız hısımlık içinde mutlağa taşınmıştır.²⁵

Bu yüzden despotik oluşum daima gelip yabancı toplulukların üzerine çöken askeri bir örgütlenme olarak görünür. Yerli-yurdululuk yerini şiddetli bir yersizyurdsuzlaşmaya bırakmıştır, bölgenin işaretlenmesi hâlâ toplulukça yapılıyor gibi görünse de, işaretler artık imparatorun tapu-kadastro memurlarınca kaydedilmektedir. *Yeryüzünün bedeninden despotun bedenine* vuku bulan altüst oluş, ittifakları, hısımlığı ve en önemlisi de borcun belirlenimini dönüştürür. Despot, tanrıyla dolaysız hısımdır (onun elçisi, oğlu, belki bizzat kendisidir) ve bütün ittifaklar onunla yapılmalıdır. Despot, kodlanmış akımları üst/aşırı-kodlar (*overcoding*), yerli-yurdululuk gösterge rejimini önce şiddetle yersizyurdsuzlaştırır, ardından bir despotik-gösterge rejiminin kuruluşu da olan bir *gösteren diktatörlüğü* altında yeniden-yerli-yurdululaştırır. Ataların ruhundan, doğanın mistik kuvvetlerinden, yani başlı başına bir atavizm ile animizmden, Tanrıçılık biçimlerine geçiş. Despotik temsil, her şeyin Tanrıdan gelip Tanrıya geri döndüğü bir anlatı kurar. Tanrı=Despot, her şeyin sözde nedeni, vergi yoluyla başlatmış gibi görüldüğü bir hareketi nihayete erdirir. Vergi ve kurban, fitre ve zekat ne dersek diyelim, borcun despotik sonsuzlaşmasının işaretidir. Başlar/canlar, topraklar sayılmalıdır. Despotik altüst oluşun ufkunda yazı ve cebir icat edilmeli, yazı ve cebri bilen yeni bir kast oluşmalıdır.

²⁵ A.g.y., s. 283.

Dinî Gösterge Rejimi Olarak Gösteren Diktatörlüğü ve Yazının İcadı

Deleuze ile Guattari ilkel yerliyurdlu makinede, sesin ve yazının ayrışık kaldığını, bedene çizilen göstergelerin (grafizm) işitsel göstergeleri (ses) takip etmediğini, dolayısıyla yazının mevcut olmadığını öne sürerler.²⁶ Bedene veya başka yüzeylere oyulan grafizm, yazı değildir. Söz, grafizmi "hecelemez" (alfabede olduğu üzere) ne de imgelediği şeyi bir ses dizisi ile özdeşleştirir (ideogramda olduğu gibi). Daha ziyade grafik-gösterge, bir sesi tetikler, ses bir uzvu hareketi geçirir vb... İlkel yerliyurdlu gösterge-rejiminde henüz hiçbir gösteren (*signifier*) yoktur ve salt dilsel hiçbir anlamlandırma (*signification*) da yoktur. Anlam gösterge rejimine indirgenmez, grafik, ses, beden kısımları, göz, dans figürleri gibi bileşenlerce konumlara göre tayin edilen bir çokanlamlılık sunar.

Bunun aksine anlamlandırma, yani bugün için "insan dili" dediğimiz şeyi teşkil eden işlev, temelde çok anlamlı gösterge zincirleri çokluğundan bir dizi göstergeyi zincirden söken (*yersiz-yurdsuzlaştıran*) ve o gösterge dizisini tüm zincir için ayrıcalıklı-anlamlayan (*signifying*) olarak tayin eden edimdir. Gösterge zincirinin gösterilen ve gösteren olarak bölünmesinin soykütüğünde yatan edim budur. İşte Deleuze ile Guattari'nin temel olarak despotik makine ve emperyal temsil dedikleri şey:

İmdi, tüm bunlar kendilerini despotik makine ve emperyal temsille birlikte yeni bir kader tarafından boğulmuş olarak bulur. Öncelikle, grafizm kendisini sese dizer, gerisin geriye ona düşer ve yazı haline gelir. Ve aynı zamanda, artık ittifakın değil ama yeni ittifakın sesi olan, ötelerden yayılıp kendisini dolaysız hısımlık olarak yazı akımında ifade eden kurgusal bir ses tetikler. Bu iki temel despotik kategori, sesi itaat ettirmek ve onun yerini almak için aynı anda kendisi de sese itaat eden grafizmin hareketidir. Bu aşamadan itibaren büyümlü üçgeninin bir çığnenişi vuku bulur: ses artık şakımaz ama dikte eder, emreder; grafik artık dans etmez, bedenleri canlandırmaya son verir, ama tabletler, taşlar ve kitaplar üzerindeki yazı olarak katılaşır; göz ise okumaya koyulur. (Yazı, zorlamaz ama bir tür körlüğü, görüşün ve değer biçmenin bir kaybını ima eder; her ne kadar farklı işlevler de edinse, şimdi ıstırap çeken gözdür.)²⁷

²⁶ A.g.y., s. 296-8.

²⁷ A.g.y., s. 299.

Hiyeroglif, ideogram ya da alfabe olsun yazının icadı büyük bir siyasal-toplumsal olaydır. Bu olay, kendini farklı coğrafyalarda farklı biçimlerde tekrar etmiştir. Fakat biz meselenin daha ziyade dinsel boyutu ile ilgiliyiz.

Tektanrıci dinlerin tamamı Tanrının sözünü/sesini merkeze alır: Musa'nın çalıların ardından duyduğu ses ve Tanrının nakşettiği taş tablet. Paranoyak rejim ve bir psikoz olarak paranoya (emir veren ve/veya aşağılayan, suçlayan, sonsuz borçla yargı veren ses). Sorun Peygamberlerin paranoyak olduğunu, yani psikoz ile malul olduğunu ilan etme meselesi değildir. Bu yeni bir itaat rejimidir, rejimin kendisi paranoyaktır. Dahası hiçbir gösteren diktatörlüğü aktarıcılar, yorumlayıcılar, uygulayıcılar ve yazıcılar kurumu icat etmeksizin var olmaz: Yargıçlar, kiliseler, Peygamberlik kurumu, tahsildârlar, hafızlar, şerhciler. Despotun kurgusal sesini halk nezdinde tekrar edecek (seslendirecek), emrin anlamını deşifre edecek, uygulanmasına refakat edecek, sonuçları yargılayıp kaydedecek olanlar:

Grafızmin sese itaati yukarıdan yayılan bir ses tetikler ki, artık tersine bu, neşrettiği yazılı göstergeler haricinde kendisini ifade etmez (vahiy). ... "Ne anlama geliyor?" sorusunun yola koyulduğu ve tefsir sorunlarının kullanım ve etkinlik sorunlarına üstün çıkacağı yer belki de burasıdır. İmparator, tanrı, ne demek istedi?²⁸

Devlet denilen (Nietzsche'nin deyimiyle) "dehşetli köpeğin" kuruluşuyla, tektanrıci dinin dehşetengiz ortaya çıkışı eşzamanlıdır. Hangisinin hangisini öncelediği sorunundan ziyade buradaki eşzamanlılık ontolojiktir. Dinin "insanın anlam arayışının" bir sonucu olduğuna dair her tür hümanist-varoluşçu tez kadar, dinlerin "başta devrimci olduğu" fikrini ortaya süren her tür "Mark-sist" tez bu yüzden reddedilmelidir. Ki aslında ikincisi de ilki kadar tarihsel olmayan bir hümanizm görüşüne veya tarihin çizgisel-ilerlemeci bir imgesine yaslanmaktadır. Aslında olan biten şey başkadır, her din yerliyurdlu yabanıllar üzerinde işleyen bir işgale, devletin işgali ile ilişkilidir (Muhammet ile Arap kabileleri).

Eğer ki dinin mistik yanı, *socius*un toplumdan özerkleşerek kendini sözde-sebep olarak sunuşunun duyumsanışıysa, dinin bu mistik yandan türeyişi de *socius*un devlet olarak, devlette cisimleşmiş despotik *socius* olarak aşkınlaşarak bir itaat rejimi tesis et-

²⁸ A.g.y., s. 300.

mesinin duyumsanışıdır. Bu çok ileride Marx'ın meta fetişizmi olarak tartışacağı ve *socius*un bir sonraki altüst oluşunda sermaye olarak belirecek olan şeyi önceler:

Buna karşılık meta biçimi ve bunun kendisini ortaya koymasına aracılık eden emek ürünlerinin değer ilişkisi, kendi fiziksel doğaları ve bundan kaynaklanan nesnel ilişkilerle hiçbir bağlantıya sahip değildir. Burada, insanlar için şeyler arasındaki hayal ürünü bir ilişki biçimini alan, insanların kendilerinin belirli toplumsal ilişkisinden başka bir şey değildir. Bunun için de, bir benzetme yapmak istersek, din dünyasının sisli bölgesine yükselmemiz gerekir. Burada, insan kafasının ürünleri, kendilerine özgü hayatları olan, kendi aralarında ve insanlarla ilişki halindeki bağımsız biçimler gibi görünür.²⁹

Sermaye ile dinin benzerliklerine dikkat çeken argümanların³⁰ doğduğu muntıkayı görebiliyoruz. Burada sorun, kayıt yüzeyi olarak *socius*u fetişleştiren bir itaat rejiminin tatbikidir. Kapitalizm fetişleştirmeyi salt bir anlamlama meselesi olmaktan çıkartmış ve tüm toplumun bedenine, o bedenin her bir hücresine sermaye olarak zerk etmiştir. Bu dinin karakterini tam olarak kaybetmeden yeni işlevler edinmesine yol açacaktır. Etnotarihi kat edişimizi burada sonlandırıyor ve etnocoğrafyaya, kapitalist toplumlarda dinin işlevine geçiyoruz.

Kapitalist Toplumlarda Din ve Yoksulluk

Yukarıda kapitalizmin tarihi açısından kökensel birikimi iki bağımsız hareketi tesadüf ettiren bir olumsuzluk olarak ele aldık: bir yanda topraktan bağımsızlaşan, sömürgeciliğin yarattığı ticaretin içinde giderek soyutlaşan, para biçimini alan zenginlik, yani sermaye; diğer yanda feodalizmin çözülüşüne de katkı koyan köylü hareketleri boyunca serflik koşullarına isyan eden, bu isyana cevap veren bir bastırma hareketinin neticesinde her tür komünal topraktan bağımsızlaşan insan kitleleri, yani proleterler, yoksullar. Kapitalizm, geçirdiği dönüşümler boyunca bazen görünür bazen gizli de olsa, daima ve yalnızca insan kitlelerini sürekli *proleterleştirerek* işleyebilir. Sermayenin insanın her tür olası komünal bağına, müştereklerine saldırısının gizemini çözen şey

²⁹ Marx, *Kapital Cilt: 1*, s. 82.

³⁰ En kuvvetli argümanlardan biri için bakınız: Giorgio Agamben, "Tanrı Ölmedi, Paraya Dönüştü", çev. Abdurrahman Aydın, *Ayrıntı Dergi: ayrıntidergi.com.tr*, 2014, (<https://dar.vin/NvoMJ>: 5 Mart 2019'da erişildi).

budur. Örneğin kentsel ortak olanlar (*commons*) söz konusu olduğunda bile, sorun kısmen belli bir müşteriye parselleyip ondan rant elde etmek olduğu kadar, burada yaşayan, dayanışan yoksul kitleleri daha şiddetli, daha yoğun bir proleterleştirmeye maruz bırakmaktır da. Dümdüz edilen mahalleler, soylulaştırma saldırıları yalnızca satılabilir lüks daireler üretmek için gerçekleşmez. Türkiye özelinde TOKİ örneğinde de tecessüm ettiği gibi, yoksul mahallelerde örülen dayanışma, ortak yaşam ve dostluk/akrabalık ilişkilerini derinlemesine çözerek, yani insanları proleterleştirerek, onları yeni TOKİ'lerin içinde borçlandırır ve ayırıştırır. Tarlabası'nda ikamet eden insanların yaşamak için çalışmaya ve borca ne kadar ihtiyaçları vardı? "Yasadışı yollar" ve mahalli ilişkilerle yaşama tutunan bu insanlar şimdi TOKİ yahut başka yollarla boğazlarına kadar borca ve yalnızlığa batmış durumda değiller mi?

Yoksulluğun bir anlamda, sosyal bir oluşum, sosyal bilimler tarafından ele alınabilen bir "kendilik" arz ettiği açıktır. Bunun anlamı kapitalist toplumlarda yoksullukla çoğun, istatistiki, kategorik, yönetilmesi gereken, adli bir mevcudiyet, en gündelik halinde de rahatsız edici bir gerçekliğin işaretini taşıyan bir dışarısı olarak karşılaşıyor olmamızdır. Bu açıdan kendi yoksulluğumuzla karşılaşamayız, ama içinde bulunduğumuz yoksullukla daima bir dışarısı olarak karşılarız: ıstırap, kaygı ve yetersizlik hissi yaratan bir dışarısı. Veya utanç olarak.

Fakat yoksullukla karşılaşamamasının asıl nedeni, onun *koşul* olmasıdır.³¹ Deleuze ve Guattari'nin çalışması *gerçek deneyimin gerçek koşullarını* düşünmeye, yani bir içeridenlik, içsellik, saf mevcudiyet olarak beliren şeyin, beliriş koşullarını düşünmeye yönelen bir düşüncedir. Yoksulluğun zaten sermayenin proleterleştirme süreciyle (yeniden-)ürettiği bir koşul olduğunu söylemiştik. İşte tam da bu anlamıyla kapitalist toplumlardaki gerçek deneyim yoksulluğu ancak nicel veya nitel olarak işaretlenmiş, kodlanmış ve/veya aksiyomlaşmış olarak içerir: sınıflaştırılmış, cinsiyetlenirilmiş, ırk ve etnik olarak kimliklendirilmiş, sömürgeleştirilmiş, adlileştirilmiş, istatistikleştirilmiş bir yoksulluk. Oysa yoksulluk bir koşul olarak kurulabildiği oranda hem kodsuz, kimliksiz, biçimsiz bir insan-bedenleri çokluğunu hem de hareket halindeki

³¹ Buradaki argümanım, İlke Karadağ'ın "Deleuze'ün Göçebe Savaş Makinesi" başlıklı makalesine çok şey borçludur. Koşulla koşullananın ilişkisini düşünmek için, onun bu ilişkiyi Deleuzecü bir politikanın imkânı açısından tartan bakış açısını sürdürüyorum. Bakınız: *Dışarıdan Düşünmek* içinde, Çiviyazıları, İstanbul, 2016, s. 125-153, bilhassa s. 143.

oluş bloklarını, gelecek olanaklarını sarmalar. Bu son argümanı açabilmek için, kapitalist toplumsallığın kuruluşu bakımından ve daha doğrusu kapitalist toplumlarda koşul ile koşullananın ilişkisi bakımından Deleuze ve Guattari'nin analizini kavramayı denemeliyiz. İlke Karadağ'ın çalışması, *Bin Yayla*'nın göçebe savaş makinesini *devlet aygıtının* koşulu olarak kavramayı en uç noktasına kadar götürerek bize yoksulluk ile göçebe savaş makinesi arasında bir geçişin olanağını açar:

Üstün ampirizmin sunduğu şema, göçebelerin Deleuze ve Guattari'nin eserlerindeki gerçek işlevinin bir esin kaynağı olarak göçebe konuma da, göçebelerin ampirik varlığına da dayandırılmayacağını gösterir: Yazarlar için göçebelik politikanın "oluşum koşullarını" ifade eder.³²

Göçebe savaş makinesi mekânın devletin katı bölümlerlerinden ve dahi sosyal grupların yumuşak bölümlerlerinden farklı, *göçebe dağılımı* içinde *kaygan* olarak işgal edilmesiyle ayırt edilir. Devletin oluşumu, daima bu göçebe makinenin ve kaygan mekânın kapılmasıyla koşullanır. *Anti-Ödipus*'taki analizle koşutluk kurarsak, barbar devletli toplumlar ve uygar kapitalist toplumlar devamlı surette bu kapmayı içerir ve sürekli kılarlar. Bunun Marx'ın analizinin devamı olarak, yani *kökensel birikimin* sürekliliği olarak kavırıyoruz. *Bin Yayla*'da Deleuze ve Guattari'nin şu sözleri bize yoksulluk ile göçebe savaş makinesi arasındaki geçişliliğin mahiyetini ve kapmanın sonuçlarını gösterir:

Savaş makinesi tam da varlıktan kesildiği, devlet tarafından mağlup edildiği anda, indirgenemezliğini azami düzeyde gösteriyor, galip devlete meydan okuyan yaşamsal ya da devrimci güçlere haiz olan düşünme, sevme, ölme ya da yaratma makinelerine yayılıyor olamaz mı?³³

Kapma aygıtlarının (devletin; ücret, rant, kâr, kredi-borç olarak sermayenin) *kökensel birikim* altında kendi koşulu olarak ürettiği *yoksulluğun* temel olarak daimi surette kapılan bir *savaş makinesinin* tercümesi olduğunu keşfediyoruz. Bu tercümenin -tüm tercümeler gibi- dolaysız olmadığı aşikârdır, bu yüzden yoksulluğun imgesizliğini ya da ancak devletin örgütlenme düzleminde bir bi-

³² A.g.y., s. 142.

³³ Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 356.

çimler ve biçimlenmiş özneler dizisinde imgeye kavuşabilmesini daha iyi anlayabiliyoruz. Dolayımı sunan bu geri plandaki ilişki, bir kuvvet ya da mücadele ilişkisi olan sınıf mücadelesidir; bu mücadelenin merceğinden geçtiği oranda yoksul, öznel bir figür olarak sömürgecilik, sınıflaştırma, ataerki ve din tarafından bir imgeye, imgesel bir figüre tercüme edilebilir. Bu tercüme temelinde "duyulur olandan dışlanma" (Rancière) olarak tecelli eder. Hardt ve Negri'nin sözleriyle, yoksul bölünür:

Yoksulu bölmek, onun eylem ve ifade araçlarından mahrum bırakmak gibi pratik manevraların tarihi aynı zamanda, yoksulun gücünü ehlileştirme, altını oyma ve hiçleştirilmeye yönelik ideolojik çabaların eşit derecede uzun kayıdır.³⁴

Yoksulluğun ve zenginliğin karşılıklı birikimi (kökensel birikim açısından proleterleştirme ile sermayeleştirmenin sürekli karakteri) eğer göçebe savaş makinesinin sürekli kapılışıysa ve yoksul figüründe, bu figüratif/temsili olmayan figürde ve onun temsilleri dizisinde (yerli, mülteci, göçmen, etnik azınlık, lgbti birey, kadın vb.) *göçebe savaşının* potansiyel varlığıyla karşılaşp duruyorsak *yoksulluğun niçin kapitalizmin koşulu, üretimi olduğu kadar temel sorunu, çözmesi ve sürekli olarak kontrol altında tutması gereken gerçek meselesi olduğunu idrak edebiliriz*. Tüm bir yönetim (*police*), tüm bir sosyal araştırma, sosyal yardım, hayırseverlik, kentsel yerinden etme, sömürgeci savaş ve uygulamalar, ataerkinin bitimsiz şiddeti, aşağılanma, tanzim satış kuyruklarına sokma, yani her türden içsavaş stratejisi buna hasredilir. Bu bizi din sorununa yeniden taşıyacak olan temel güzergâhtır. Bu noktadan itibaren Guattari'nin *Kaçış Çizgileri* kitabında geliştirdiği "kolektif donanım" kavramına başvurarak dinin ehlileştirme işlevini mercek altına almayı deneyeceğiz.

Bir Kolektif Donanım Olarak Din

Sermayeye entegre bir dizi kurum, sermayenin kökensel birikim aracılığıyla yersizyurdsuzlaştırdığı kitlesel akımları şurada yahut burada yakalayarak yeniden-yerliyurdlulaştırırlar. Bunlar öznellik düzeyinde etki ederler ve neticede sınıf, cinsiyet, ırk, etnisite, din, yaş grupları vb. ile nitelenebilecek öznellikler üretirler:

³⁴ Micheal Hardt ve Antoni Negri, *Ortak Zenginlik*, çev. Eflâ-Barış Yıldırım, Ayrıntı, 2011, s. 60.

Burjuva, Erkek, Heteroseksüel, Türk, Müslüman, Yetişkin. Bu nitelermeler despotik *sociustaki* gibi mutlak sabitlikler olarak belirebileceği gibi, esnek kimlikler ve yaşam tarzları olarak da belirebilirler ve bilhassa kapitalizm altında, her birine özgül bir aksiyom tahsis edilir. Öznelliği işaretleyen bu tabi kılma makineleri, kısmi, telafi kodları da üretir. Fakat bunlar da eskisi gibi kodlar ya da üstkodlar değil, yine son kertede aksiyoma tabi, aksiyomlar tarafından belirlenen hareketli, yüzer-gezer kodlardır. Guattari *Kaçış Çizgileri* isimli eserinde bu tabi kılma makinelerine "kolektif donanım" demektedir:

[Kolektif] donanımlar, "modern" kentleşme süreçlerinin kökenindeki iktidar metastazlarını çoğaltırlar; bu metastazlar da, şehrin sınırlarının çok ötesine uzanarak, toplumsal alanın bütününe bulaşarak, eski kastların, yeni sınıfların içinden geçer, cinsiyetleri, yaşları, zevk ve algıları şekillendirirler.³⁵

Dolayısıyla kapitalist evrende olanaklı algılar, eylemler, ifadeler onları önceleyen sermaye ve sermayeyle iş birliği halindeki kolektif donanımlar tarafından tayin edilirler. Daha da önemlisi "ideolojik ya da politik bir 'üstyapının' basit unsurlarından çok daha [fazlası] olan Kolektif Donanımlar, *kapitalistik ekonomik alt-yapının bütün olanaklılık koşullarını* üreten makineler olarak kabul edilmelidir."³⁶ Yani yukarıda bahsettiğimiz "öznelliklerin birikimi olarak" kökensel birikim açısından, kökensel birikimin yersiz-yurdsuzlaştırdığı insan bedenlerinden kapitalizmle uyumlu öznellikler üreten makineler bunlardır. Bu anlamda belli bir tabi kılma biçiminin neticesi olan kimlikli öznellikler, bu kimliğe aidiyetleri oranında insan kümelerinin erişebilecekleri sermaye (ücret, kâr ya da rant olarak) miktarını tayin eder. Bu sermaye yalnızca para-sermaye değil aynı zamanda kültürel, cinsel vb. sermayelerdir de. Kapitalizmin en büyük başarısı her biri yaşam tarzlarına ve kimliklere gönderen, temel ihtiyaçlar kadar bir yaşam "kalitesi" fikri etrafında da bir araya getirilen çeşitli metalara erişim için insanları sermayenin varlığını arzular, birbirleriyle rekabete ve çatışmaya girer hale getirmesidir. Fakat kolektif donanımların karşısında yeni olanaklılık evrenleri açan başka tür düzenlemeler de bulunur:

³⁵ Félix Guattari, *Kaçış Çizgileri*, çev. Işık Ergüden, Otonom, İstanbul, 2014, s. 65.

³⁶ A.g.y., s. 36.

Donanımlardan Düzenlemelere geçerek, soyut bir makineler rejiminden bir diğer rejime geçilir. Donanımlarla birlikte, soyut makineler kümesi tek bir komutaya -Sermaye- bağlanır ve bu komuta etrafında, toplumsal alanın bütün koordinat ve değerlerini ikilikçi bir tarzda bölümlendiren bütün bir genelkurmay örgütlenir: Anlamlı [gösteren] ve Anlamsız, Yararlı ve Yararsız, Akıl ve Akılsızlık, Güzel ve Çirkin, Musiki ve Gürültü vb. Düzenlemelerle, soyut makinelerle ve benzerleriyle birlikte bunları edimselleştiren somut makineler, bilişimselleştirilebilir "içerim ağaçları" sistemlerine göre değil, köksap tarzında örgütlenmişlerdir; bu örgütlenme, ilgili ifade ve kodlandırma maddelerinin özgül niteliklerini yitirebilecek ikili çözümlere indirgenemeyen formüllere göre yapılmıştır.³⁷

Bu düzenlemeler ağaç-biçimli hiyerarşileri barındırmayan, kimlikler gibi kendi oluşumuna kapalı kalmayan, dışarıya açılan ve dış sınıra doğru meyleden *kaçış çizgileri* üzerinde inşa edilirler, onları tutarlı kılarlar ve devrimci başlangıç noktaları olarak iş görebilirler. Dolayısıyla donanım olarak kurumları, onlarla karşıtlığı ama aynı zamanda da bitişikliği içerisinde düşünmek gerekir. Bir kolektif donanımın işlevi, kaçış çizgilerinin oluşumunu engellemek, onu bastırmak, tıkamak ve kendi bünyesinde ama çoğunluk, ama azınlık, bir kimliğin içinde yeniden örgütlemektir. Oysa düzenlemeler söz konusu olduğunda her ne kadar donanımlar da düzenlemelerin parçası olsalar da, onlar kaçış çizgileri üzerinde kurulur ve/veya bu olanağı içerirler.

Tartıştığımız üzere kapitalizm bir yanıyla şiddetli bir çözülme, parçalanma olarak işler. Lazzarato bunu başka bir açıdan *makinesel kölelik* olarak adlandırır: makinesel kölelik "'öznelerle' ve 'nesnelerle' çalışmaz; 'öznelerin' ve 'nesnelerin' yersizyurtsuzlaşması (ya da kodsuzlaştırılması) ile uğraşır, yani öznelliğin moleküler bileşenleriyle, bireyleşmemiş, yoğun, insan-dışı potansiyelleriyle, madde ve makinelerin bireyleşmemiş, yoğun, moleküler parçalarıyla ve potansiyelleriyle işler."³⁸ İnsanlar, sosyal ilişkiler, gruplar parçalanır. Diğer yanda ise *toplumsal tabi kılma* yer alır. Bu noktada toplumsal saha çeşitli özne konumlarına tekabül edecek şekilde değişken bölümlenmelere tabi tutulur: Kadın/Erkek, Çocuk/Yetişkin, İşçi/Kapitalist, Kürt/Türk, Mülteci/Yurttaş, Eşcinsel/Heteroseksüel vb. Bu bölümlenmeleri kolektif donanımlar

³⁷ A.g.y., s. 99.

³⁸ Maurizio Lazzarato, *Göstergeler ve Makineler*, çev. Ferda Nur Demirel, Otonom, 2016, s. 27.

icra eder. Bizleri şu veya bu bölümlemeler düzeyinde konumlandırmak, şu veya bu "birey" haline getirmek üzere üzerimizde çalışan şey bu kolektif donanımlardır. Dolayısıyla kolektif donanım temel olarak karşı karşıya olduğumuz en yerel iktidar oluşumudur: aile, okul, sağlık ocağı, kafeler, taraftar grupları, barlar, banka şubeleri, işyerleri vb. Tam da parçalanmanın şiddetini duyumsadığımız için bu tarz bölümlemeler de daha ayrıcalıklı konumlara gelmeyi, hatta ne olursa olsun "bir yere ait olmayı" deli gibi arzular hale geliriz.

Din, bir kolektif donanım olarak toplumsal sahada icra edilen bölümlemelerin çoğundan mesul olur: Cinsiyet, Sınıf, Yaş, Irk hiyerarşi ve konumlarının üretimi ve icrası. Yukarıda etnotarihte gösterdiğimiz üzere temelde din tek başına, kurduğu gösteren rejimiyle ayrımcı bir bölümlemeyi icra eder asıl olarak. Bunun mahiyetini kavramak için 80' sonrası dünyada toplumsal mücadelelerin çözülüşü ile birlikte gelen savrulma ve parçalanma duyumsamasının bilhassa Ortadoğu'da ama kapitalist metropollerde de nasıl bir dinsel gericiliği hortlattığı hatırlanmalıdır. Ortadoğu'nun sömürgecilik ve sınıflaştırma karşıtı mücadelelerinin ortadan kalktığı anda oluşan boşluğu hızlıca çeşitli dinî cemaatler doldurdular.³⁹ Din artık barbar makinenin merkezi parçası, modeli ve imgesi olmayı bıraktığı anda, yani kapitalist *socius* ile birlikte, sermayenin komutasının *herhangi bir* bileşeni haline gelir. Ataerki, insan-merkezcilik, gerontokrasi, sömürgecilik gibi çeşitli daha büyük iktidar oluşumlarıyla sermaye nasıl bir ittifak halinde ve sermaye onların nasıl ayrılmaz bir parçası ise, aynı şekilde dinin de ayrılmaz bir parçasıdır. Örneğin Özer Kızıltan'ın müthiş filmi *Takva* (2006), İslamî cemaatin kodlanmış ortamıyla sermayenin kodçözümünün arasında kalan Muharrem'in yaşadığı paranoyadan katatoniye yolculuğu incelikle analiz eder. *Takva*, Türkiye'deki İslamî kodlama ile İslamî cemaatlerin sermaye ile ilişkilenmesinin yarattığı toplumsal patalojileri en sıkı şekilde gösteren, muazzam öngörülü bir filmidir. Fakat aslında Muharrem (Erkan Can) ayrıksı bir figürdür, dervişanedir ve İslamî donanımlar ile sermaye açısından, gerçek ittifaklar açısından ayrıksı bir yerde durur. Bu uyumluluğun asıl figürü Güven Kıranç tarafından canlandırılan "Rauf" karakteridir. Rauf, sermaye ile dinsel

³⁹ Şimdilik bu tarz örgütlerin farklı ülkelerce çeşitli biçimlerde nasıl desteklendiği meselesini dışarıda bırakıyorum, zira asıl mesele desteklenip desteklenmemelerinden ziyade bu cemaatlerin insanları nasıl seferber edebildikleri, hangi arzuları tetiklediği; yani mekanizmanın işleyişidir

kodlama arasında iştimal ettiği konumdan rahatsız olmak bir yana, tam olarak "o işin adamıdır". Bölümlemeyle işleyen toplumsal tabi kılma ayrıcalıkları kimlik konumları da olan kapitalist öz-nelleştirmeler boyunca dağıtıyorsa, dağıtılan ayrıcalık da sermayeden (ücret, rant, kâr, zevk, haz vb. olarak) çekilecek olan paydır. Din, diğer iktidar oluşumlarıyla da ilişki halinde olan bir donanım olarak yalnızca dindarlar/cemaat mensupları ile "diğerleri" arasında bir ayırım teşkil etmez; cinsiyet hiyerarşilerini yürürlüğe sokar/destekler, etnisite ve ırk ayrımları üzerinde edimde bulunur. Yoksulluğu teskin eder, fakat yoksullar arasında teskin edilemez ayrımlar teşkil etmekten de geri durmaz. Bir zamanların Gülen Cemaat'i, Kürdistan'dan yersizyurdsuzlaşan (sömürgeci şiddet başta olmak üzere öğrencilik, yoksulluk gibi sebeplerle) geniş insan kitlelerini büyük kentlerde, üniversite çevrelerinde karşılayan, sömürgeleştirme ve kapitalist sınıflaştırma ile iş birliği içinde bu kitleleri kendi bünyesine katmak için her tür stratejiyi geliştiren bir kolektif donanımdı. Bir taraftan, onların öğrenim ve iş kariyerlerine destek oluyor, onları çeşitli sınıflara kaydedip, yoksulluklarıyla gündelik yaşamlarının içinde baş etmek için alım gücünü arttıracak yardımlaşma ve dayanışmayı örgütlüyor/simüle ediyor; diğer taraftan da yoksulluğun politikleşmesine (örneğin Kürt Hareketi içinde) engel oluyor ve ataerkil, sömürgeci ayrıcalık ve dışlama biçimlerini de sonuna kadar yapılandırıyor ve sabitliyordu.

Fakat yine de öyle görünüyor ki bir kolektif donanım olarak dinin ayrıcalıklı nesnesi ve hedefi temel olarak hâlâ yoksulluktur. Dinin buradaki biyopolitik işlevi yoksulluğu (bu yoksulluk sermayenin, sömürgeciliğin, ataerkinin vb. şiddetinin sonucu olabilir) sermaye tarafından komuta edilemeyecek, yani aksiyom eklenemeyecek kadar yersizyurdsuzlaşmaktan alıkoymaktadır: dinî cemaatlerin insani yardım vakıfları ve Afrika. Din sömürgecilik karşıtı bir mücadelenin parçası olduğunda (Filistin) ya da onu "simüle ettiğinde" (İşİD) bile bu böyledir. Bu uç durumlarda dinsel donanım ve onun yarattığı grup öznelliği, yoksulları sermayenin ve kapitalist toplumsallığı kesen her tür bölümlemenin ötesine doğru hareket etmekten alıkoyar. Sömürgecilik karşıtı öfkeden emperyal kapitalist güvenlik aygıtlarının derhal tanıyabildiği ve kendisiyle sürdürülebilir bir savaş tesis ederek savaşın yarattığı savaş ekonomisinden epey memnun oldukları bir "İşlamcı radikal" figürü teşkil eder. Mücadele eden öznelliği, sömürgeciliğin sermaye, ataerki vb. oluşumlarla ilişkisini sorunsal-

laştırmaktan ama daha da ötesinde, kendi varoluşunu koşullayan tüm bu iktidar oluşumları karşısında bir "karşı-özneleşme" inşa etmekten alıkoyar. "Batı", "Avrupa", "ABD" gibi muhayyel bir "düşman" imgesi⁴⁰ üretilir ve kaçış çizgileri bu düşmanın "ötekisi" olarak konumlandırılan kimliğin karadeliğine çekilir.

Sadece sömürgeleştirilmiş yoksul kitleler için değil, kent yoksullarının, metropollerin diğer bazı bakımlardan (Beyazlık, Erkeklik vb.) ayrıcalıklı kılınmış/kabul edilmiş yoksulları için de bu durum geçerlidir. Bir yandan onları sömürgeleştirmeden edinilmiş şiddet pratikleri ve bastırma stratejileri ile donanmış olarak gettolara, ağır yoksunluk, şiddet ve suç alanlarına hapseden devlet vardır: ABD'de terk edilmiş metropol sokaklarının evsizleri. Diğer yandan ise bu yoksulluğun olası devrimci patlamalarını ve komünal olanakların doğuşunu öteleyerek onları yardımların, suç istatistiklerinin vb. her tür biyopolitik aksiyomun parçası kılan kilise/cemaat yardımlaşma ağları bu yoksulluğun üzerinde çalışmaya devam eder. Üstelik bu cemaat yardım ağları, gerçek komünal eğilimleri, ortaklaşma biçimlerini de simüle eder. Dünyanın dört bir yanında burs veren, ortak yaşam evleri ile yurtlar açan, devletlerin ve küresel sermayenin denetimi, teşviki veya en azından göz yummasıyla yükselen dinî cemaatler ayrıca küresel çapta sermaye döngülerinin de doğrudan hizmetindedir ve onun parçasıdır.

Yoksulluğun Dinî Yönetimi ve Heterodoksluklar

Dinin gösterge rejiminin bir gösteren gösterge rejimi olduğunu tartışmıştık. Son olarak dinin sağladığı ve dinsel cemaatin merkezindeki yok-yer olarak *gösterenin* nasıl işlediğine dair birkaç noktaya dikkat çekelim. Dolayısıyla *egemen anlamlandırmanın özneliği nasıl kurduğuna*. Guattari, gösteren diktatörlüğünü şöyle tanımlar:

Gösteren, sadece dilbilimcilerin ve yapısalcı psikanalistlerin bir hatası değildir; bizi, tümel bir göndergenin herhangi bir yerde var olduğu, dünyanın, toplumun, bireyin ve bunları yöneten yasaların zorunlu bir düzene göre yapılandırıldığı, bunların derin bir anlamı ol-

⁴⁰ Kuşkusuz ABD ve diğer görece merkezî kapitalist devletlerin Ortadoğu'daki emperyal amaçları aşikârdır. Dolayısıyla burada kastettiğim şey, kapitalist içsavaşın bütünlüğünün, onun görece yürütücüsü olan emperyal güçlerle gölgelenmesi, yani görünmez kılınmasıdır.

duğu inancına tabi kılan ve gündelik hayat içinde yaşanan bir şeydir. Gerçekten de, gösteren, iktidar oluşumlarının gerçek işleyiş tarzını gizlemenin bir yöntemidir.⁴¹

Dinî gösteren (Tanrının-adı diyelim), gerçekliğin olması gerektiği gibi olduğunu muştular ve gerçeklik içindeki her tür eşitsizliği ve şiddet örüntülerini anlamlı kılar. Yoksulluğun yönetilebilir kılınmasının semiyotik aygıtı tam da icra edilen bu temel anlamlandırmadır. Bu dine hem katılığını hem de muazzam esnekliğini verir. Metinler, hadisler, vahiyler dindarın elinde neredeyse her tür pratiği meşrulaştırabilecek bir genişliğe sahip olur: yeter ki bu pratikler uhrevi olarak temsil edilen dünyevi düzeni yıkıp geçmeye meyletmesin. Bu durumda ilk ayağa kalkacak olanlar din alimleri, kilise görevlileri, şerhciler ve her türden dinî kurumdaki rahip ya da imamlardır. Aralarındaki tali çatışma ve farklar, kendi referans çerçevelerini teşkil eden ve kabaca "her tür gösterge için tek bir gösteren" olarak tarif edebileceğimiz temel varsayımı sarsabilecek bir hareket meydana geldiğinde ortadan kalkar. Din alimleri hiçbir şeyden yoksulların gettolarından çıkıp "ortalığı dağıtması" kadar korkmazlar. Sorunun din değil de "dindarlığın tarihsel olarak belirli bir biçimi" olduğu istendiği kadar söylensin. Dinin içinden gelen heterodoks akımlar sadece kaideyi doğrular. Bunu anlamak için coğrafi ve tarihsel olarak bize epey yakın bir meseleyi, Aleviliği bir vaka olarak tartışmak istiyorum.

Alevilikler: Göçebe Savaş Makinesi ve Din

Okuru öncelikle şu konuda uyarmalıyım: Bu çok kısa ara bölümde kendimi kuşkusuz Aleviliğin hakikatini verebilecekmişim gibi konumlandırmıyorum. Böyle bir şey ne bu kısacık bölümde ne de devasa bir külliyatla açık edilebilir, zira sırdır, söylenmez, erişilemez. Fakat en azından inşa etmeye çalıştığım kavramsal aygıtı iş üzerinde görmek için bir fırsat yaratmak istiyorum. Dolayısıyla burada söylenenler, "Aleviliğin özüne" dair değil, Türkiye'de politik alanın koşullarının (in bir kısmın) a ve bu koşulların tartıştığımız mikropolitik açıdan nasıl görüldüğüne dair olacaktır.

Aleviliği bu kadar tehlikeli hale getiren, her dönem kanlı canlı bir düşmanlıkla (devlet ve Müslüman camiası nezdinde) çevreleyen şey nedir? Bunlar Alevilik'te İslamî olan şeyler değil, İslamî

⁴¹ Guattari, *Kaçış Çizgileri*, s. 30.

olandan sapan, ayrılmaya meyleden, kapitalist makinedense başka tür makineleri, kolektif donanımlara yakalanmayan kaçış çizgilerini desteklemeye teşne yanlardır. Osmanlı'dan başlayarak Alevilik ve Alevi Türkmenler ağır bir devlet baskısı altında yaşamışlar, sembolik ve fiziksel çok çeşitli şiddet biçimleriyle mücadele etmişlerdir. Bunun asıl nedenlerini anlamak üzere şu üç çalışmaya başvuracağım: Rıza Türkmen'in *Aleviliğin Doğuşu* ile *Geleneksel Alevilik*'ine ve Ahmet Ateş'in *Yol Üzerine Düşünceler*'ine.⁴²

I. İslam Öncesi Göçebe Savaş Makinesi Olarak Türkmen Topluluğu

Bozkırların Türkmen göçebeleri (Oğuzlar diyebiliriz)⁴³ Anadolu'ya geldiklerinde, bu coğrafyadaki devletli toplumları tedirgin eden, saldırgan savaş makineleriyle birlikte geldiler. Bu ilk evrede göçebe topluluklar kendi topluluklarının sürekliliğini sağlayacak şekilde Anadolu'yu yurd edindiler. Bu ilk anda topluluklara dair elimizdeki veriler genellikle devlet görevlilerinin gözlemcilerinin kayıtları ve raporlarıdır. Ancak şunu söyleyebiliriz ki, bu noktada henüz topluluğun içinde etkinlikler din, sanat, sosyal yaşam vb. gibi ayrışıp katmanlaşmamıştı. Bu topluluklar halihazırda Anadolu'da yaşamakta olan Kürtler, Ermeniler, Yunanlar gibi topluluklarla temas kurdukları gibi Bizansla da gergin bir ilişkiye girdiler.

Bu gergin ilişki Türkmen kabilelerinin kentlerde yuvalanan devletsiz oluşumlarla kurdukları başıbozuk, yağmacı ilişkide kendini açığa çıkarmıştır. Bizans'ın bu topluluklarla ilişkisi bazen ücretli asker olarak onları kullanmak biçiminde kapmaya dönüşse de Türkmenler ile Bizans gibi emperyal devletler ayrışık kaldılar. Göçebe savaş makinesini yenecek ve devleti tesis edecek edim Türkmenler'den bir boy olan Osmanoğulları'nın kendi devlet aygıtını yerleştirmeye yeltendiği noktada (yağmalamaktansa vergiye

⁴² Politik açıdan derinlemesine bir şekilde Alevilik ve Türkmenlik üzerine, bilhassa Osmanlı ve İslam öncesi duruma dair bakınız: Ahmet Ateş, *Yol Üzerine Düşünceler*, Notabene, İstanbul, 2014. Kızılbaş-Sufi Aleviliği için, Rıza Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu*, İletişim, İstanbul, 2017; Geleneksel Alevilik ve Kent Aleviliği için, Rıza Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, İletişim, İstanbul, 2018.

⁴³ Ahmet Ateş'i okursanız görebileceğiniz üzere "Türklük" aslen İslam (Abbasi) Devletinin icadıdır, yani Türkmen göçebelerine İslam Devletinin memurları (İbn Fadlan) tarafından "yakıştırılmıştır". Bu yakıştırmanın detaylı bir tarihsel tartışması için Ahmet Ateş'in farklı bir kitabını önereceğim: Ahmet Ateş, *Türkmen Anarşizmi*, Öteki, 2016, s. 97-165, "Türkmenlerin 10. Yüzyıldaki Dinsel Tasavvurları" başlıklı bölüm.

bağlamak) mekânı farklı bir şekilde işgal etmesiyle ve nihayet Osmanlı'nın kuruluşuyla geldi.

II. Kızılbaş-Sûfi Aleviliği

Osmanlı'nın kuruluşunda Osmanoğulları hariç diğer Türkmen kabileleri de etkin bir rol oynamıştır. Fakat yükselen devlet nizamı kendini sağlama almak adına bu "başıbozuk" ve "güvenilmez" Türkmen göçebelerindense, Devlet nizamını Moğol geleneğinden devletlülere ve Arap geleneğinden Sunni İslam alimlerine emanet edecekti.⁴⁴ Devletin Sunnileşmesiyle ve yönetici kademelerin Moğol ve Arap devlet yöneticilerince doldurulmasıyla, boylar birliği olarak savaş makinesi yerini Devlet aygıtına bıraktı ve Osmanoğulları hariç Türkmen toplulukları dışlandı. Bu Türkmen muhalefetine başlangıcı olacaktır. Göçebe Türkmenlerin çoğu gidişattan memnun olmamışlar, kendi "düzenlerini" korumak için iç ve doğu Anadolu'ya çekilmişlerdir. Bu noktadan itibaren Osmanlı'ya savaş açan her unsurun doğal bir destekçisi ve potansiyel isyancılar haline gelecekler, Osmanlı kentlerine yağmacı saldırılarda bulunacaklardır. Bu sürece Osmanlı açısından savaş makinesinin kapılmasıyla koşullanan bir Despotik Devlet'in oluşum süreci diyeceğiz.

Fakat Aleviliği Alevilik kılan diğer edim, göçebelerle sürgün Safevî Sûfiliğinin karşılaşması olacaktır. Bugünkü Azerbeycan bölgesinde yerleşik olan ve başlangıçta Sunnî bir İslam yorumunu benimseyen Safevilik Erdebil'den sürgün edildiğinde, Safevî Şeyhi Anadolu'ya kaçır ve Türkmen kabileleri arasında gezinir ve gizlenir. İşte bu iki bağımsız, özerk hareketin, yani muhalefetteki Türkmen göçebeleri ile sürgün Safeviliğin karşılaşması görece olarak İslam'a içerilmiş bir *Kızılbaş-Sûfi Aleviliği* ile neticelenir.⁴⁵ Bu Alevilik, müteşerri Sunni ve Şia İslamı'ndan ayrı, heterodoks bir İslam niteliğine sahiptir. Türkmen toplulukları -tüm diğer benzerleri gibi- "binyılcı", "mehdici", yani *mesihyanik*, şariat teolojisi ve uygulamalarından şiddetli bir sapma sergileyen bir inanç sistemi teşkil ederler. Bu noktada dahi, topluluk yaşamı göçebe özelliklerini koruduğundan bu inanç klasik, yani yukarıda analiz ettiğimiz "Despotik" anlamında bir din demek zordur. Bu inançlar Türkmenlerin gündelik yaşamının politik örgütlenmesine iç-

⁴⁴ Rıza Yıldırım'ın kaydettiği gibi bunu yapmak için Arap ve Moğol topraklarına haberler salınmış ve yeni bürokrasi Osmanoğulları'nın "işverenliği" altında toplanmıştır, bakınız: Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu*, s. 96-117.

⁴⁵ *A.g.y.*, s. 143-215.

kin, pratik bir dizi ritüel ve topluluğun yaşamının yeniden üretimine yakından bağlı, komünal eğilimleri içerir. Fakat yine de bu ilk anda "dinin mistik yanının" ortaya çıktığını, yani dinsel ritüellerin kısmen topluluğun yaşamından özerkleştiğini saptarız. Zira Safevî dergâhı göçebe topluluğun içinde ayrışık bir dinî uzmanlar örgütlenmesine gitmiştir ve göçebe kabilede din ve devlet işleri oluşmasa da, din ve dünya işleri ayrışmaya, topluluğun imgesi görece özerkleşmeye başlamıştır. Bu da göçebe toplulukların kendi var oluşlarını Safevî Şeyhlerinin mistik özelliklerine bağlamasıyla sonuçlanır.

Şah İsmail'in (Safeviliğin Safevî Devletine dönüşümünün kilit Şeyhi) hurucuna etkin olarak katılan Türkmenler ile Osmanlı arasındaki çatışmalar bu noktadan itibaren ağırlaşır⁴⁶ ve binlerce Türkmen göçebe savaşçısının ölümüyle (Yavuz Sultan Selim) ve toplulukların zorunlu iskânıyla neticelenir. Güvenilmez unsurlar Balkanlara yollanırken (bunlar Şah İsmail'in hurucuna doğrudan katılan savaşçıların kabileleridir) daha az güvenilmez olanlar (hurucu destekleseler de destekleri manevi kalanlar) Batı ve Orta Anadolu'ya dağınık ve aralarındaki ilişkileri kopacak şekilde iskân edilirler. Bu ikincilerin bir kısmı günümüz yörüklerini oluşturdular.

III. Geleneksel-Kır Aleviliği

Bu Alevilik göçebe savaş makinesinin yenilgisinin katmerleşmesi ve göçebe yaşam tarzının iskânla silinmesiyle oluşmuştur. Osmanlı'nın himaye ve kontrolündeki Bektaşî dergâhının da etkisiyle, kırdaki köylüleşen Türkmen toplulukları bugün bize daha yakın gelen ve hâlâ yer yer sürdürülen Alevilik biçimini yaratmışlardır. Bu toplulukların oluşumu hâlâ (tıpkı bizatihi Osmanlı ve tüm devletler gibi) göçebe savaş makinesi tarafından koşullandı-ğından Osmanlı'nın güvenini asla kazanamamışlardır. Fakat komünal ve eşitlikçi eğilimler, topluluğun danışa-dayanışa var ve varlıklı kılınması bu toplulukların yaşamında sürgit devam etmiş-

⁴⁶ Aşağı yukarı bu dönemlerde yazılan bir Osmanlı "ders kitabında" Osmanlı'yı oluşturan topluluklar sıralanıp betimlenirken, Türkmenler'den şöyle bahsediliyor: "Ve Türkmen tâ'fesi gürk (kurt) tab' olur. Bunlarla muvâfakat idüp yola gitme kim kurt birbirinde kan görse birbirinin yer yutar". (Alıntıl原因, Yıldırım, a.g.y., s. 130-131). Aynı yerde Acemler, Kürtler, Tatarlar ve Köleler Türkmenlerle birlikte güvenilmez ve kötü topluluklar olarak tarif edilir. Osmanlı için sadece Türkler, yani Devlet nazarında "sâdık ve müşfik" biçimde topraklarını işleyip vergilerini veren *köylüler* muteberdir.

tir. Diğer tarafta Safevî Devleti de tıpkı Osmanlı gibi kuruluşunun ardından Türkmen göçebelerini adım adım temizlemiş ve nâmüteşerri bir İslam yorumu olan Sûfî Alevilik'ten, Osmanlı'ya benzer biçimde Şia alimlerini ve Moğol devlet yöneticilerini Devlet bürokrasisine davet ederek, müteşerri Şiiliğe çark etmiştir.

Kır Aleviliği ocaklı Aleviliktir. Köylerdeki ocaklar, topluluğa nazaran kendilerini Muhammed-Ali-Fatma soyuna dayandıran Dedelerin ailelerinin kontrolüne geçmiş ve artık gerçekten "din" demeye layık bir özerk kurum oluşmuştur. Bu kurumlaşma iki yanlıdır, bir yanda hiyerarşik örgütlenme olarak Dedelerin özerk soyzincirine dayalı olan, hâlâ devlet din yetkililerine benzemese de ruhbana yakınsayan ve taliplik denilen bir örgütlenme (ki aynı zamanda, en azından Bektaşî dergâhına bağlananlarda bu hiyerarşi topluluklar arasını da kat ederek merkezileşmiştir), diğer yanda ise daha yatay olan ve *musahiplik* denilen, iki çiftin birbiriyile girdikleri başka bir örgütlenme.⁴⁷

Fakat bu dinî örgütlenmenin Bektaşîler aracılığıyla Osmanlı'nın, daha sonra da Cumhuriyet'in müdahalesine ve denetime açıklığı aşikâr olsa da, bu dinin muhalefette, sapkın ilan edilen ve en iyi ihtimalle göstermelik bir tahammüle ve hoşgörüyeye layık görülen bir din olduğu unutulmamalıdır. Devlet (Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bir süreklilik içinde) bu dinin, daha doğrusu topluluğun ardında yatan göçebe savaş makinesinin dinamikleri karşısında daima temkinli olmuş ve kendisine savaş açan bu başıbozuk oluşumun tarihini asla unutmamıştır. Bu yüzden geleneksel Alevilik Osmanlı için daimi bir endişe ve rahatsızlık kaynağı olmakla kalmamış, bilhassa Kürtler arasında yayılması neticesinde Türkiye Cumhuriyeti için de rahatsızlık kaynağı olmaya devam etmiştir. Bu topluluklar da buna karşılık Devleti sorunsallaştırmaya, tehdit etmeye ve kendi otonomilerinde her fırsatta directmeye devam etmişlerdir.

IV. Kimlik-Merkezli Kent Aleviliği

Son olarak içinde yaşadığımız ve 1950'lerden bu yana tarihimize dediğimiz bu coğrafyaya damgasını vuran Kent Aleviliği var. Kapitalist kökensel birikimin şiddetiyle 1950'lerden sonra kırdan kente göç başlamış ve kırdaki Aleviler Kentlere gelerek kent

⁴⁷ Ocak, dedelik ve taliplik için bakınız, Yıldırım, *Geleneksel Alevilik*, s. 227-246 ve musahiplik için bakınız, a.g.y., 246-257.

yoksulluğunun mühim bir bölümünü teşkil etmiştir. Bu proleterleştirme içinde kentlere göç eden Aleviler, gecekondular inşa etmeye, kentin sınırlarında öbekleşmeye ve yine savaş makinesinin mekânsal işgalini (dağılım) hatırlatacak şekilde kent çeperini yeryurd edinmeye başlamışlardır. Bir kez daha 70'lere giderken bu durum kentli Devlet ve sermaye oluşumlarıyla sert çatışmalara neden olacaktır: gecekondular mücadelesi. Bir yandan Alevilik şekil değiştirecek, topluluk yaşamının içindeki komünal bir eğilim değil bir kimlik, bir kabuk haline gelecek, fakat diğer yandan bizatihi savaş makinesinin komünal-eşitlikçi kuvvetleri kendisini mahalle dayanışmaları, direnişler vb. gibi çok çeşitli politik mücadele ve biçimlerde duyuracaktır. Ayrıca Alevi mahalleleri solculuğun beşiği haline gelecek, Türkiye'deki devrimci hareketlerin hem sığınağı hem yeryurdu, hem de kaynağı olacaklardır.

Bu ara tartışmada fiilen din açısından heteredoksluğun manasını görebiliyoruz. Bu daima devletçi-dinî oluşumun koşulu olarak işlemekte olan savaş makinesinin kapılıp yenilgiye uğratılmasından, bu savaş makinesinin kuvvetlerinin yoksul topluluklara devrinden doğmaktadır. Bu yoksul topluluklar, koşulla ilişkilerini bellek ve topluluk yaşamının içinde sürdürdüklerinden farklı durumlarda farklı *kaçış çizgilerini* izleyerek, devleti ve dini karşısına alan bir mücadeleye muktedir olabilmektedir. Özellikle kökensele birikim ve kapitalizmle beraber bu sorgu solculuklar biçimini daha doğrudan alıp, dinî çizgilerini kaybedecektir. Fakat Osmanlı ve çağdaş Bektaşilik örneklerinde olduğu gibi, heterodoks da olsa dinin bizatihi kendisi bu toplulukların denetimine ve olası kaçış çizgilerinin bastırılmasına da hizmet etmektedir. Yani Bektaşî dergâhı her ne kadar kendini Aleviler'in üst örgütü olarak sunuyor olsa da bu tarz bir dinselleşme (yani topluluğun imgesinin topluluktan aşkınlaşması) de çoğun savaş makinesinin tekrar ve tekrar yeniden devlete kapılmasıyla ilişkilidir.

İşte bu yüzden heterodoks bile olsa dinin sınırları vardır. Bu sınır topluluğun, isyancı bile olsa kendi içine kapanma eğiliminde kendini görünür kılar (Alevi/Sunni bölünmesi ilk Kürt İsyanları'nın bastırılmasında ne kadar etkili olmuştur? Bugün İslamcılık Kürdistan'daki sömürgecilik karşıtı mücadelelerde ne kadar zaa- fiyet yaratmaktadır?). Heterodoksluğun sınırının ötesinde dinin dışarısına çıkılır. Dolayısıyla heterodoks bir hareket dini nasıl yorumladığı ile değil, ondan ne kadar mesafe aldığıyla ölçülmelidir.

Sonuç: Kurum Olarak Din, Öznellik ve Yoksulluk

Bu mesafeyi kurumun kurumsallaştırdıkları nezdinde anlayabiliriz ancak. Bir kurum eylem kümeleri ile sözce kümelerini *kurumsallaştırır*. Donanımlar söz konusu olduğunda her bir eylem ile sözcenin tekrarına hemen onların yanı başında bir *anlam veren* gösteren bulunur. Buradaki organizasyon düzlemi saf biçimlerin dayatılması ve öznelerin biçimlendirilmesiyle (yani kimliklendirilmesiyle) işler. Sunni İslam pratiklerini şöyle bir gözden geçirelim. Bir Mümin hem dinî vecibelerini yerine getirirken hem de yaşamı boyunca karşı karşıya kaldığı her olayda öncelikle "Allah'ın adını" anar: "Bismillah, inşallah, maşallah, estağfurullah, hamidallah" vb... Sunni İslam denen kolektif donanım, farklı cemaat oluşumları boyunca (farklı tarikat ile aşiretlerde, farklı mezheplerde) Allah'ın ismini gündelik yaşamın tamamına kazır, terennüm eder. Bu terennüm para alıp verirken, sevişirken, tuvalete girerken-çıkarken, yemek yerken, misafirliğe giderken vs. devam eder. İslamiyet aslında Müminlerinin gündelik yaşamının her noktasını kurallarla donatma konusunda epey mahirdir (sağ elle ye, şöyle yıkan, şöyle seviş, şöyle yürü, şöyle konuş). Bütün bu eylem kümeleri Müminin Allah'a itaati, ayrıca Müminler arasında kadının erkeğe, gencin yaşlıya, tarikatta şeyhe, camide imama tabiyetini sağlamak amacıyla yönlendirilir. Kapitalist toplumlarda bu itaat devlete ve sermayeye doğru genişler (rızk). Dolayısıyla heterodoks bir İslamî cemaat, donanımın bu itaat döngüsü sağlayan eylem ile sözce kümelerini bozguna uğrattığı oranda heterodoks olabilir. Fakat gösteren kıyıya çekilmiş olsa, anlamlandırıcı olmaktan çok (ki bu her zaman da geçerli değildir: "Anti-Kapitalist Müslümanlar") eşlikçi haline gelen herhangi bir gösterge olmaya meyletse de hâlâ bir varsayım hâlinde, donanımdan çok bir düzenleme olarak düzenlenen eylem ile sözcelelere musallat olma tehlikesi arz eder. Bu yüzden heterodoksluk kendini ancak din-dışında, organizasyon düzleminin yıkımında gerçekleştirebilir. Ve bu gerçekleştiğinde artık kurum olarak din sona ermiş olur.

Toparlarsak, yoksulluğun dinin ayrıcalıklı nesnesi olmasının fiili anlamı, onun kapitalist toplumlarda yoksulluğu temsil edilebilir, uysal özneler olarak figüre etmesi, biçimlendirmesidir. Yoksulluk dinin, hatta seküler bile olsa hayırseverliğin içinden geçtiği müddetçe *katlanılabilir* bir imgeye dönüşür, en azından temel çaba buna yöneliktir. Fakat burada katlanılabilir olanın altında ya-

tanın, onu koşullayanın *katlanılamaz* bir şey olduğunu unutmamalıyız. Yoksulluk, *yoksullar*, göçebe savaş makinesinden miras aldıkları "düşünme, sevmeye, ölme ya da yaratma makineleri" vasıtasıyla sermayenin ve kapitalist toplumsallığın sınırlarından, kendilerine dayatılan kimliklerden (sınıf, cinsiyet, ırk, etnisite vb.) kaçma halindedir, bu potansiyele haizdirler. Dahası bizatihi sermayenin (yeniden-)üretimini mümkün kılan şey bu potansiyellerin kapitalist işe, üretime ve yeniden-üretime koşulmasıdır. Din burada gündelik yaşamı sarmalayarak yoksullukla kapitalist iş arasındaki, belli bir (öz)disiplinsiz olmaz olan sermaye üretimi arasındaki boşluğa yerleşir. Uysallaştırmanın nihai anlamı disipline etmek, biyopolitik olarak yoksulluğu işe koşulabilir kılmaktır. Deleuze ve Guattari'nin mikropolitik analizinden ve Marksist kökensel birikim tartışmasından süzüldüğünde dine dair politik sorun, proleterleştirilmiş, sömürgeleştirilmiş, cinsiyet hiyerarşilerine tabi kılınmış yoksulluğun sermayeyle uyumlu bir öznelleştirilmesi ile devrimci, kendi koşullarını sorunsallaştıran bir karşı-özneleşme arasında salınır. Yoksulluğu, kapitalizmin koşulu olmakla birlikte her tür romantik atfın uzağında potansiyel bir devrimin de zemini kılan şey, bu salınımın kapitalizmin ötesine doğru yönelmesi olanağıdır.

Mikropolitik İmgelem Yetisi: Semiyo-Psikedelik *Çağrı Ulug er*

Politik bir tekilleşme estetiğı kıvılcımı oluşturmak amacıyla imgelem yetisini radikalleştiren her devrimci teşebbüs –XX. yüz-yıl politik felsefesinin genel bir eğiliminin sonucunda– etik-politik özneleşmeyi (*subjectivation*) enerjetik bir süreç olarak formüle etme eğilimine sahip olmuştur. Kuşkusuz enerjetik bir öz-nellik modelinden hareket etmek, avangarda ya da otonomculu-ğ  olduğu gibi, Gilles Deleuze ve F lix Guattari’nin teorik mesa-isine yaklaşmanın da mübah bir yoludur. Ancak başt  d ş n ce-nin şizo-göçebe imgesine aykırı olması da bu güzergah, uzay-dışını uzaydan, bilinçdışını ise bilinçten gözlemlemeye alışık *kafa-tası i i d ş n cenin* hızı, imgesel düzeyde dahi hareketten ve enerje-tik bir y kselişt n bağımsız hayal edemeyen yanlış sayılıtlarından malul kaldığı müddetçe eksik kalmaya yazgılıdır.    nk  mikro-politik bir özneleşmenin koşulları, enerjetik bir yükseliş olarak formüle edildiğı için hareketle karıştırılan hızın yerine şeylerin düzenine farklı bir edimselleşme yönünde ivme kazandıran hal -sinatif bir imgelem yetisiyle ilişkilidir.

 zneleşmeyi enerjetik bir süreç olarak düşünmenin, kapitalist metropolün kitle kültürüne özgü sinik göstergelerle dolu   l n-de dolaş n ve Auschwitz, Hiroşima ve Gulag’ın hafızasıyla ko-nuşmak durumunda olan XX. yüzyıl politik felsefesinin, psişik bastırma süreçlerini sorunsallaştırmayı radikalizmin  n-koşulu haline getirmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Uygarlığın teknolojiye kendini imha edebilecek boyutta parano-yak bir güce ulaştığı, muhayyilenin sayısız toplu katliamla ifade edilemez olanı tüm kesifliğıyle hissedecek denli zorlandığı koşul-larda bastırmanın eleştirisini bir karşı-kültürün şafağı olarak görmek tartışma götürmezdi. Kaldı ki XX. yüzyıla özgü politik direniş diyagramı olduğunu söyleyebileceğimiz 68 hareketinin,

babacıl bir öfke ve babacıl bir şefkat arasında salınan arketipsel bir iktidar formasyonuna karşı gerçekleşen bir isyan olduğu da aşikardı. Fakat 68 Mayısından tam elli yıl sonra kraliyet flaması taşıyan *sarı yelekliler* olarak takdim edilmiş ve politik olarak vasat sağcı refleksinden öteye gidememiş bir öznenin, Paris sokaklarını işgal ettiği günümüzde –68 Mayısının *Lilith* benzeri direnişçisini tam elli sene sonra ırkçı bir özneyi kusacak şekilde soğuran dünyanın mevcut koşullarında– Michel Foucault’nun 70’lerin sonunda içine düştüğü düşünsel krizin benzerine kapılmamak mümkün değildir. Deleuze, onun iktidarın her halükarda mümkün olanı, tekilliği kaptığı, yakaladığı, yeniden-kodladığı yönünde umutsuz bir hisse kapıldığında kendi kendine şöyle söylediğini düşündüğünü belirtir: “Hep aynı şey, çizgiyi aşamama, diğer tarafa geçememe.”¹ Yine de oluş ve tarih arasındaki uyumsuzluğu hatırlayacak olursak yozlaşmış ya da yeniden-yerliyurdlaştırılmış devrimler bahsinin yılgınlığına kapılmadan doğru soruları sormaya başlayabiliriz. Çünkü hiçbir devrim, anlatı haline gelerek tarih tarafından yutulmaya yazgılı edimselleşmesinin nihayetine indirgenemez. Olay, tarihe ait değildir. Olay, deneydir. Ancak onu *olanaklı* kılacak herhangi bir laboratuvar koşuluna ihtiyaç duymayan, *gerçek* bir deneydir. “Tarih” ise Deleuze’ün belirttiği gibi “deneyleme değildir, tarihten kaçıp kurtulan bir şeyin deneylenmesini mümkün kılan neredeyse olumsuz koşulların bütünüdür.”² Bu sebepten direniş antikorlarının mutlak anlamda yitirildiğine dair yaklaşımlar ve miadını çoktan doldurmuş devrim şartlarının olgunlaşmamışlığı retoriği hükümsüzdür. Artık analistin umutsuzluğuna sebep olan içkin ilişkilerden soyutlanmışlık durumunu değiştirmek gerekir. Ancak bugün dilsel mübadeleyi artık semiyotik bir hal almış olan üretime şart koşan iletişim teknolojileriyle birlikte zaten çoktan çürümüş olan sözden fazlası elimizde değildir. Eylem, hala gizemini korur. Analistin karamsarlığı yüzleşilmesi gereken yakıcı bir gerçeğin dışavurumudur. Söz, hiper-dünyanın dijital duyargasına bağlanmış öznenin mikro-kapsülüne, *zaman tüneline kapatılmış, logos sahibi bir bios* olarak varoluşsallaşma ihtimalinden çoktan soyutlanmıştır. Arzuyu, *Apple, Microsoft, Facebook, Twitter, Brazzers* ve *Netflix*’in yönetmek ve tüketmek üzere ayarttığı psikosferimizin çorak uzay-zamanında analisti yeniden arzu dolu bir militan olarak tanımla-

¹ Gilles Deleuze, *Müzakereler*, çev. İ. Uysal, Norgunk, İstanbul, 2013, s. 119.

² *A.g.y.*, s. 180.

yabilecek olanaklı evrenleri hayal etme kapasitesini bir etkinliği tetikleyecek şekilde nasıl yeniden kazanabiliriz? Ekrandan yansıyan ışık pornosuyla atalet içinde köşesine çekilen arzunun eleştirisini yeniden politikleştirmek mümkün müdür? Bunlar bir yaşam biçimi olarak teorinin, yani pratiğın yüzleşmesi gereken gerçek sorular olarak halen daha karşımızda durmaktadır. Dolayısıyla bu makale, sahte politik sorunsallaştırmalardan kaçmak amacıyla temsilden bağımsız formüle edilmesi gereken imgelemin, mümkün başka dünyaları edimselleştiren karakteristiğini serimlemeyi planlıyor. Farklı tarihsel dönemler boyunca gösterene, sermayeye ya da dijitale bağılı olarak gerçekleşen hayal gücü yitimine karşı toplumsal direnişö özgü bir kolektif potansiyelini yeniden tetikleyecek imgelemin koşullarını soruşturuyor.

Analitik Teçhizata Dair

Faşizmi arzulanabilir kılan libidinal bir politik-ekonominin eleştirisini gerçekleştiren Deleuze ve Guattari'nin arzu kavramsallaştırması, enerjetik bir yorumun salık verdiği şekliyle arzunun devrimci enerjisine yönelik basit bir methiyeden ibaret değildir. Arzu, saf içkinliktir. Onun içkinliğı –bir kuvvetin yalnızca diğerkuvvetlerle ilişkisi dahilinde bilinebilir olduğunu aklımızda tutarsak– gayet basit bir şekilde *yeryurda dair ilişkiler* olduğı anlamına gelir. Arzu, en dar toplumsal veya varoluşsal mntıkada bile işlemekte olan heterojen öğeler çoğulluğunun (politik, kültürel, fantazmatik vb. öğeler) karmaşık bir demet oluşturarak, özneleştirme/tabi kılma (*subjectification*) ve anlamlandırma (*signification*) etkilerinin yanı sıra, varoluşsal ve dönüşümsel de olabilen etkilerin bir dünya projeksiyonunu tetiklediğı her yerdedir. Arzunun uzamı, her eylemin ardında işleyerek karar failini ya da sözce öznesini manipüle eden bilinçdışının uzamıdır. Bilinçdışı, evrensel tarihin güncel bir işlevi, toplumsal arzu düzenlemelerinin dahilinde ve yine bu düzenlemelerin vasıtasıyla eyleyen toplumsal failin varsaydığı bir konjonktür; diğerk bir deyişle, iktidarın mikrofizigidir. O, üstü kapalı ön-varsayımlarımızı (bunlar genellikle süper-egolaşma yoluyla etkinliğimize, sevmeye veya rekabet etmeye biçimlerimize hükmeden bir dizi toplumsal üretimdir) düzenleyen toplumsal sahanın kendisidir. Her toplumsal ya da varoluşsal edim, doğrudan kolektif olan bilinçdışı sahasında işleyen sonsuz ilişki karmaşasının fırtınasını bir ön-varsayım olarak taşır. Özneye, bu arzu fırtınasında yerden kalkan tozdan fazlası değildir. Dola-

yısıyla arzu, ele geçirilmesi ya da kazanılması gereken bir gücü (*power*) değil, bir yeryurd dahilinde işletilmesi gereken bir kuvvet (*force*) analitiğini gündeme getirmektedir. Öte yandan bilinçdışının toplumsal töz olduğunu söylemek mübahdır. Çünkü herhangi bir iktidarın mikrofiziğinde işlemekte olan bir arzu mikropolitikası her daim bilinçdışı sahasının halüsinatif dünya projeksiyonunu birbirine yansıtan kipler çoğulluğunun bir bileşimini varsaymaktadır. Deleuze ve Guattari'nin "bilinçdışını üretiniz!"³ jesti tam olarak bu noktada anlaşılır. Bilinçdışını üretmek, arzunun verili çıkmazlarını destekleyen ve mikrofizikte işler halde bulunan mikropolitik kodu çözerek bileşenleri yeni olanaklara açacak bir bileşim haritası halüsine etmekten geçer. Kısacası değişmez bir arzu tanımı vermekten ziyade, arzunun içkin bir dinamizmle iletişimde olduğu toplumsal ilişkiler yumağını düzenlemeyi sürekli devam ettirdiği ve bu ilişki bileşimlerine göre sürekli kurulan ve bozulan devingen bir bilinçdışı sahasına bağlı olduğunu göstermek gerekir.

Guattari'nin temel katkısı yapının, arzunun içkin makinesel düzenlemelerine göre ikincil olduğunu kanıtlamasıdır. Bu ikincilliğinde *meta-istikrarlı* doğasını yalınlaştıran yapı daima gayri-meşru bir istikrar halindedir. Bu açıdan yapı gerçekten epifenomenaldir. Arzu ve yapı arasındaki ilişkinin çetrefilli doğası simgesel bir formüle yerleştirilemez. Arzu bir yapının tezahürü olmadığı gibi yapıya da kökten zıt bir şey değildir. Çünkü iktidarın mikrofiziğinin mevcut bileşimine bir yapı epifenomenini yansıttıran ya da özneye kültürü sayıklatan şey, en dar mntıkada bile işlemekte olan bir arzu mikropolitikasına özgü soyut makinedir. Dolayısıyla bilinçdışının makineselliği, *üretimin tekanlamlılığı* ilkesinden hareketle "Marksizme bağlılığını belirten çoğu teorisyenin yaptığı gibi, üretim ilişkilerini semiyotikleştirme ilişkilerinden ayırmayı" reddeden bir analizi devreye sokar.⁴ Arzunun ya da gerçeğin *tekanlamlılığı*, maddi ve gayri-maddi, insani ve insani-olmayan evrenlerin tamamını bir-arada sarmalayan soyut makinenin her türden üretime içkinliğini gündeme getirir. Bu bakımdan toplumsal öznelliğin üretimi, kolektif bir süreçtir. Soyut makine, hem kişi-dışı boyutuyla (bu estetik, ekonomik, toplumsal vs. bir kolektif fail varsayar) bireyin ötesine geçmekte hem de

³ Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Diyaloglar*, çev. A. Akay, Bağlam, İstanbul, 1990, s. 113.

⁴ Félix Guattari, *Kaçış Çizgileri*, çev. I. Ergüden, Otonom, İstanbul, 2013, s. 103.

anlamlandırma-öncesi bir boyutla (birey-öncesi tekillikler, yeğlilikler) bireyi incelemektedir. Bu sebepten büyük harfle anılması gereken yegane bir homojen bilinçdışı olmadığı gibi kendi içinde homojen ve tek bir altyapı da yoktur; altyapı her yerde, maddi ilişkilerin her düzeyinde işlemektedir. Bilinçdışından bahsettiğimizde sayısız altyapı koşulunun dinamizmini temin eden *toplumsal sinir sisteminin genel bir ağ*ndan bahsetmekteyizdir. Arzu ise bu *toplumsal sinapsa* özgü bağlantıların kendisidir.

“*Anti-Ödipus*” çoğu zaman Deleuze felsefesinde işleyen Spinoza-Nietzsche özdeşliğinin gözünden okunmuştur. Tamamen yanlış olmamakla birlikte enerjetik eğilimin yanlış varsayımlarından ötürü eksik olan bu okuma, Deleuze ve Guattari’nin teorik girişiminde işlemekte olan semiyo-politik eleştiriye gözden kaçırır. Kuvvet ilişkilerini anlam ve gösterge süreçleriyle ilişkilendirmek aslında yeni bir eğilimdir. Kuvvet uzun süre kaba, hoyrat bir etki olarak düşünülmüştür. Antikiteden beri *logos* şiddetin kökten zıttı olarak düşünme eğilimi baskın gelmiştir. Kuvvet kendini diğer kuvvetlerle ilişkisinde olumlayan bir şey olarak değil, kendini dayatan bir şey olarak görülmüştür. Peki, bilinçdışının en mikro ifadesi olarak tanımlayabileceğimiz arzu, bir kuvvet olarak ne yapmaktadır? Arzu en anlamsız ya da imkansız olduğu anda bile –özellikle bu anda– yalnızca ve yalnızca failin davranışlarını yönlendirecek ve bir bilişsel projeksiyon tetikleyecek şekilde anlam üretmektedir. Eğer, egemen anlamlandırma kodlarını askıya alan devrimci bir arzu yatırımı, kulağa kimi zaman delice, çocuksu, anlamsız ve imkansız geliyorsa bunun nedeni, onun gerçekten dünyamızın mevcut koordinatlarıyla *bir-arada-olanaksız*⁵ bir başka dünyayı ilişkiye sokmasındandır. Bu dünyalar birbirinden mutlak anlamda kopuk değildir. Çünkü *bir-arada-olanaksız bütün dünyalar aslında bir ve aynı dünyaya ait sorunların farklı birer çözümüdür*. Yine de bu, bizimkiyle bir-arada-olanaksız bir dünyanın ilişkilerimize mutlak içkinliğini gündeme getiren arzunun pragma-

⁵ Deleuze’ün Leibniz’e getirdiği şerhi takip edersek monadların tekil etkileşiminin oluşturduğu yakınsama çizgilerinin etrafında bileşen dizisel bağlantının tanımladığı her bir dünyanın, daima ıraksadığı, ihtimal olarak iptal ettiği kendisiyle bir-arada-olanaksız dünyalarla ortak bir sorunun farklı bir çözümünü ifade eder. Leibniz bu dünyalar arasındaki ıraksamayı dünyamızın mevcut bileşimine özgü bir-arada-olanaklılığı mümkün olan en iyi bileşim mertebesine çıkararak bir olumsuzluğun vasıtasına dönüştürür. Deleuze, Leibniz’e aykırı bir şekilde bu ıraksamayı bir olumlamanın nesnesine dönüştürmeyi hedefler. Ayrıntılı bilgi için bkz: Gilles Deleuze, *Anlamanın Mantığı*, çev. H. Yücefer, Norgunk, İstanbul, 2015, s. 131-139.

tik, sanatsal yahut devrimci kullanımı için geçerlidir. Zira bu kullanımlarında arzu, yeni bir bilinçdışı sahası tanımlayacak şekilde mevcut toplumsal ilişkileri yeniden halüsine eden kolektif bir libidinal yatırımdır. Bu yatırım daha sonra bütün arzu dağılımının takip edeceği ilkeyi yeniden ancak bu kez farklı bir şekilde belirleyecek olan bir dünya oluşturur. Deleuze ve Guattari'nin belirttiği gibi "biz her zaman dünyalarla sevişiriz."⁶ Bir dünyanın oluşumu, tanımladığı yeni sahada edimselleşen kuvvetlerin olumlamadan hareket edemeyeceği biricik olayın rehberlik ettiği bir sürece işaret eder. Bu olay, bir dünyanın yaratılmasına (bu bir deneyim haritası sunar: bir meditasyon gibi formüle edilebileceği gibi tuvale çizilecek bir sanat eseri ya da bir devrim olabilir) olanak sağlayan gerçek deneyimdir. İşte arzu, en mikro muntıkada bile böylesi bir pragmatik el eriminde olduğunda doğrudan kolektif bir yatırımdır. Çünkü mikrofiziği bir satranç tahtası gibi değil, bir go tahtası gibi halüsine eder. Bir go taşı satranç taşına zıt bir şekilde "bütün bir takımyıldızını senkronik olarak" yok edebilecek bir yatay-geçişliliğe sahiptir.⁷ Dolayısıyla "küçük çatlamlar en azından makro kesintiler kadar kolektif"⁸ olabilir. Bu bağlantıların birbirine yakınsadığı dizilerin bütün bir dünyası, bu dünyaya içkin olan bir-arada-olanaksız mümkün başka dünyaları taşımaya devam eder. Arzunun toplumsal diziler arasında oluşan dünyanın içinden bakıldığında büyük anlam garantörüne riayet etmiş bağlantıları daima yersizyurdsuzlaşmaya açıktır. Anlam, birbiriyle savaşıyor ya da bileşen arzu kuvvetlerinin karşılaşması sonucunda üretilir. O, saf olaydır. Ancak Deleuze'ün belirttiği gibi "*olayı bir şey durumundaki uzay-zamansal gerçekleşmesiyle karıştırmamak koşuluyla*"⁹ anlamdır. Çünkü bir-arada-olanaksız dünyaların içkinliği mevcut dünyamızın arzu dağılımını taciz etmeye devam eder. Anlam üretimi her zaman süreksizliklere boğularak farklılaşan ereksel-olmayan bir süreçtir. Devrimci bir arzu yatırımının yaptığı şey, mevcut dünyamızın ıraksadığı mümkün bir başka dünyayı gündeme getirmesidir. Olayı ebedi arketiplerle düşünen sağduyunun arzuyu çocuksu, romantik ya da olgunlaşmamış bulması bu sebeptendir. Fakat sağduyunun soyutlaması, el-

⁶ Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Ödipus*, çev. F. Ege, BS, Ankara, 2014, s. 422.

⁷ Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, tra, B. Massumi, University of Minnesota, Minneapolis, 2005, s. 353.

⁸ Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 172.

⁹ Deleuze, *Anlamın Mantiği*, s. 39.

bette arzudan bağımsız değildir. Oldukça vasat olsa bile o da bir arzu yatırımıdır. Deleuze ve Guattari onu *paranoyak* olarak teşhis eder. Kaldı ki arzunun devrimci bir yatırımı oldukça nadir rastlanan ve genellikle tarih tarafından algılanamayacak denli kısa süren bir yatırımdır. Toplumsal arzu çoğunlukla sağduyunun vasatlığıyla örülüdür. Papazlar, psikanalistler, köleliğinden mutlu köleler gerçekliğimizin doğasının yegane ve değişmez olduğunu söylerler. Bantta, daima kitleleri sağduyuya çağırان devlet adamının sesi duyulur. Sağduyu ya da paranoya, diğer kuvvetlere hükmederek onları bir içerik malzemesine indirgeyen ve kendini mümkün olan yegane ifade olarak şeylerin düzenine dayatan baskın kuvvetlerin, mevcut hiyerarşiyi korumaya dönük operasyonunun adıdır. Kapitalizm, duygusal mübadeleyi ve bedenleri bile para eşdeğerliğine bağlayan mutlak genişlemesi boyunca her zaman sağduyuya sarılmıştır. Winston Churchill'in demokrasinin "kötü yönetim biçimlerinin en iyisi" olduğunu söylemesi gibi kapitalizm de eleştiriyi, mümkün dünyalar arasından gerçekleştirebilecek dünyaların en güzeli olduğunu ya da "kötünün iyisi" olduğunu öne sürerek baştan savar. Guattari'nin ifade ettiği gibi, "kapitalistik yasa, soyut makineler kümesinin vesayetini alma girişimini meşrulaştırmak için, kendine yazgı havası verir."¹⁰ Buna rağmen çoğu zaman yazgısallığının gayri-meşruluğunu ispatlar şekilde farklı bir vizyon tetikleyen her kolektif yatırımın sözce öznesini, kötünün iyisi *ratiosundan* hareketle çocuksu bir dünya vizyonu olmakla aşağılar, eğitir, bastırır, hapseder ve hatta öldürür. Herkes edimsel-olmayan fakat bütün kesifliğiyle hissedilecek şekilde orada olan bir sözcenin, bir ton, bir eda ya da jest ve mimikle aksettirilebilen anlamlandırma kodunun emrine başka türlü-sünün imkansız olduğunu sağduyuyla çoktan kabul etmiş bir şekilde itaat eder. Herkes, grameri sökmesinin, patronun, babanın, Tanrı'nın iktidarını tanımasının veya bedensel düzeyde neyin kadını neyin erkeksi olduğunu bilmesi gerektiğinin; sömürenin her halükarda haklı ve kendisinin yalnızca sınıf atlamak, kısacası sömürmek isteyen herhangi bir başka köle olduğu gerçeğinin zaten farkındadır. Öte yandan kapitalizmin eşdeğerlik yasasını dayattığı her bir mikropolitik bağlam simgesel bir meydan okumanın izini taşır. Kapitalizm her yerde biri örtük ve baskıcı, diğeri açık seçik ve sözgelimi özgürlükçü iki ayrı mesajı birlikte verebildiği çifte kısıklara başvurur. Örneğin, özneliği girişimci bir modelde ta-

¹⁰ Guattari, *Kaçış Çizgileri*, s. 114.

nımlayan liberalizmin ideolojik fırsat eşitliği argümanına, tekelle rekabetin koşullarının adaletten uzak olduğunu edimsel-olmayan sözcelerle hissettirerek öznelliğin gücünü neoliberal tekel karşısında test eden simgesel bir meydan okuma eşlik eder. Çünkü *zarların hileli olduğunu herkes bilir*. Çifte kıskacıta özne, her daim kararlarının özgür faili olarak sunulur ancak buna eşlik eden edimsel-olmayan sözce, özneyi manipüle ederek onu asla kazanamayacağı bir rekabet için ayartan bir simgesel meydan okuma tertipler. Eğer girişimci öznellik başarısız olursa bu, ekonomik eşitsizliğin genelleşmiş yasalarından değil, öznenin bir *loser* olmasından kaynaklanır. Sınavdan geçemiyorsa bu onun aptal olmasındandır. Sömüremiyorsa bu onun beceriksizliği; bir sömürülen olmasının onun kaderi olması sebebiyledir. Kapitalizmde, *her canlı simgesel aşağılanmayı tadacaktır*. Bilinçdışı saha, bütün bir toplumsal alana açık olduğu için herkes despotun borsaya, evde terör estiren babanın vergi tahsildarına, patronun daha büyük patrona itaat ettiğini, sermayenin özgürlükle değil, incelikli bir zorbalıkla işlediğini bilir. Kapitalizm çifte kıskacı sayesinde sadece sermayenin dolaşım ilkesine boyun eğmemizi değil, aynı zamanda değerlerin fetişleştiği ilişik olma tarzlarından zevk alır hale gelmemizi dayatan yegane sistemdir. Yalnızca toplumsal kabul edilebilirliğin yasalarına göz yummamız yetmez, aynı zamanda sömüren biri olmaktan zevk almak ya da sömürülüyorsak bunun bir yazgı olduğunu kabul etmek zorundayızdır. Dolayısıyla sağduyuda her zaman için söyledikleri anlamsız birer ses bloğu gibi anlaşılan kökensel başkılığın, sözden mahrum bırakılmış olanın, yoksulun ve tarih nezdinde yenik düşenlerin eksikliği bütün işitilemezliğiyle yankılanır. Aynı soruna cevap veren farklı çözümlerin ifade ettiği mümkün dünyaları gündeme getiren *başka-oluş* süreçleri, dünyamıza yazgılı olduğu öne sürülen kuralları bilmemekle itham edilir. Egemen anlamlandırma kodlarına hizmet eden sağduyuyla kodlanmış vasat arzu için bu gerçekten delicedir. İşte bu sebepten Deleuze ve Guattari, mümkün başka dünyalar tarafından cezbedilmiş arzunun bu hareketine *şizofrenik* demeyi tercih etmiştir. Şizofreni, durmaksızın bir-arada-olanaksız dünyalar arasındaki ıraksamayı bir olumlamanın nesnesine dönüştürerek asla beklenen yerde olmamaya dayalı, sürekli kod-çözen bir arzu pragmatliğini devreye sokar. Nihayetinde bilinçdışı sahasının ördüğü diziler-arası bağlantıların (arzunun) iki tarz kullanımını ayırt etmek mümkündür: şizofreni ve paranoya.

Kuşkusuz paranoya hâkim olan kuvvetin karakteristiğidir.

Paranoya, kuvvetleri onlara kayıtlı mümkün başka dünyaların içkinliğini bastırmaya çalışan bir çıkış ve varış noktasının ikili markajına tabi tutar. Halbuki kuvvetler-arası ilişkiler her zaman eşitsiz veya tersine döndürülebilirdir. Çünkü her kuvvetin taşıdığı etkileme (ifade etme kapasitesi) ve etkilenme (içeriğe dönüşme potansiyeli) kudreti farklılık gösterir. Etkilenen kuvvet özneleştirilen/tabi kılınan bir içerik malzemesine dönüşürken, etkileyen kuvvet ifade formu olarak egemen anlamlandırma kodlarını oluşturur. Etkileyen kuvvetin ifadeye, etkilenen kuvvetin içeriğe dönüştüğü bu karşılaşmalar toplumsala özgü dinamik ilişki ikonları olarak *diyagramları* kristalleştirir. Paranoyak kuvvetler, bu diyagramatizmin ereksel-olmayan oluş sürecine toplumsal yeniden-üretimin ön-varsayımlarını dayatır. Bu varsayımlar, kuvvetin edimselleşme yönüne nihayetinde toplumda daha önce üretilmiş öznellik prototiplerini ve standart sözceleri yerleştirerek yeniden aşağı yukarı aynı sonucu tesis etmeyi hedefler. Çünkü her kuvvet karşılaşması, toplumsal bedenlerin içine yerleşebileceği, sözce öznesini manipüle ederek onun davranış ve konuşma biçimlerini yönlendiren ve hatta karar veren bir bağlamda toplumsal arzu düzenlemelerine özgü üstü kapalı ön-varsayımları edimselleştirmeye adanmıştır. Brian Massumi'nin de ifade ettiği gibi amaç, "aynı olay, farklı bedenler"dir.¹¹ Soyut makinenin tetiklediği toplumsal katmanlaşmaların mevcut edimselliğini kuvvetin ön-varsayımı haline getirmek tartışma götürmez şekilde diyagramatizmin ihtiva ettiği sayısız muhtemel sonuç kümesi üzerinde işleyen bir iktidar etkisini kristalleştirir. Hepimiz, fazla lakayt bir şekilde oturmamamız gerektiğini, bir jestte saklı hiyerarşik parolayı anlamayı, edimsel-olmayan sözceler yoluyla kendine bir tavır edası veren mide bulandırıcı emirleri çekip çıkarmayı, doğru kutucuğu işaretleyip, "çiçek gibi" oturmayı biliriz. Kapitalizmin her alanda işlettiği fallokratik rekabeti sorunsallaştırmadığımız, emreden generale, babaya ve Tanrı'ya boyun eğdiğimiz veya büyük patrona itaat edip küçük patronlara küçük patronluk taslamaya devam ettiğimiz müddetçe sorun çıkmayacağı malumdur. Zira baskın anlamlandırma biçimlerine itaat etmeyerek, konuşmaksızın eylemle, resimle, hayal gücü, üslup veya müzikle tahammül edilemez olana dair duyguları aktarmaya çalışmak gibi kolaylıkla "tedaviye", kapatılmaya, dışlanmaya, küçümsenmeye, yalnız kalmaya ve hatta ölüme sebebiyet verebilecek şeylerden imtina etti-

¹¹ Brian Massumi, *Kapitalizm ve Şizofreni için Kullanıcı Rehberi*, çev. F. Ege, BS, Ankara, 2013, s. 46.

ğımızde başımızın yanmayacağını biliriz. Politik, ekonomik, akademik veya iletişimsel mecradaki hâkim fallokraside bir yer edinmek için rekabet etmemiz gerektiği bize kabul ettirilir. Nihayetinde her ilişki kimin büyük ya da güçlü olduğuna göre beliren birer hiyerarşiden ibarettir biliriz.

Bir toplumsal arzu düzenlemesi etkinlikte bulunduğu sahadan ayrıştırılamaz soyut çizgileriyle somut toplumsal donanımları tetikler. Bu donanımlar, düzenlemenin yersizyurdsuzlaşan mıntıkasında *retrospektif müdahale*lerde (özneye kim olduğunu hatırlatmak suretiyle haddini bildiren, bir tedavi ya da nasihat kisvesi altında kökensel bastırma etkilerine yeniden bir güncellik kazandıran müdahale) bulunan *mikro-montaj aygıtları*dır. Bu mikro-montaj aygıtlarının yeniden tesis ettiği istikrar olsa olsa sağduyunun gayri-meşruluğunu ispatlar. Normatif-olmayan bir toplumsal kuvvetler analitiği için kuvvetin diğer kuvvetle ilişkisi dahilinde olumladığı etkileme ve etkilenme potansiyelinin içkin ölçütleri kuvvetler-arası diyagramatizmin belirlenimsizliğini temin eder. Ancak gayri-meşru bir istikrar biçimini işleten paranoyak kuvvetler hükmedilen kuvvete katı normatif kurallar dayatır. Öznel fabrikasyonunun prototipi olan bireyler, maddi düzeyde işleyen diyagramların tetiklediği somut donanımlarla disipline edilen içerik malzemeleridir. Yine de kuvvet ne kadar çok ön-varsayıma boğulsa dahi meşru üretimin içkin ölçütlerine dayalı farklanmaları icra eder. Bunlar kuvvetin kendini kapan paranoyak kuvvetlerin tanımladığı sahada içkin kopuşlar yarattığı *kaçış çizgileri*dir. Kodsuzlaşan kuvvet niceliklerini yeniden kodlamaya çalışacak paranoyak yatırımlar tetikleyen bu çizgiler, üzerinde yatırım yaptıkları sahaya göre birincildir. Çünkü edilgin bir şekilde etkilenen ya da hâkim bir kuvvet tarafından kodlanmak üzere kapılan “kuvvet, kendini yakalayan diyagram için bir potansiyel veya kendini “direnış” kapasitesi olarak sunan üçüncü bir kudret sergiler.”¹² Ne etkileme ne de etkilenme kudretine indirgenebilir olan bu kudret, arzunun dizisel bağlantılarındaki paranoyak kodu askıya alan bir içtepinin sonucudur. Deleuze ve Guattari bu içtepiye *organsız beden* der. Doğrudan maddi olan her karşılaşma bilinçdışında yankılanır ve onun içkin kuvveti olan arzuyu birbirinde tınlatan ya da kodlayan farklı heterojen bileşimlerin çokluğuna açar. Foucault’nun belirttiği gibi ve “*bedenin maddiliğini topo-*

¹² Gilles Deleuze, *Foucault*, çev. B. Yalım, E. Koyuncu, Norgunk, İstanbul, 2013, s. 107. (çeviriyi değiştirdim).

lojikleştiren” bir ilişkisellik haritasını devreye soktuğunu söyleyebileceğimiz *yeğinlik* kavramı bu noktada önemlidir.¹³ Yeğinleşmek, bir başka paranoyak kuvvetin etkisiyle ilişkilerin içkin dnşmselliğinden soyutlanarak eperlenmiş kuvvetin sızdırmazlığını yitirerek dayatılan organizasyon biçiminden gizlice sıyrılıp *sıvıştığı* yerde ortaya çıkan ve arzunun mümkün başka dünyalara doğru edimselleşmek üzere farklı bir kolektif fikrine özgü varoluş taslakları ve imgeleri tetiklediği mntıkada işleyen bir arzu yatırımıdır. Beden topografisindeki yeğinleşme mntıkalarının erojenliği, duyumsamanın hacimsel sınırlandırmadan (beden) kaçış anlamında bir çeşit *bedensizleşmeye*, imgelemede saklı bir kolektifleşme olanağına kavuşması anlamına gelir. Bilindişinin obsesif döngülerde tıkanması ya da aksine kolektif libidinal yatırıma yönelmesi yeğinliğin düşüş ve yükselişiyle ilişkilidir. Yeğinlik artışı, yeni karşılaşmaları edimselleştirecek imgelem kabiliyetinde bir artıştır. Yeğinleşmenin, retimi askıya almaya yönelik itepiyi üretimin farklı veçhelerine yönelik bir açıklığı temin edecek şekilde imgelemekle ilişkili olduğu belirtilmelidir. Fenomenolojik deneyimlere indirgenemez oluş süreçleri, kuvvete egemen bir anlamlandırma kodu dayatıldığında ortaya çıkan ve arzuya yapışan organizasyon kalıbını geri tepen organsız bedenın temel işlevinin, makinesel bileşenlerin bir çeşit grevinin sonucunda gerçekleşebilir. Kuvvet kendini yakalayan kuvvete kendi opak yüzünü göstermek suretiyle hâkim anlamlandırma kodlarına karşı yeğinliğini 0 derecesine indirir. Organsız beden her şeyden önce bir “lm modelidir.”¹⁴ Kozmik korku yazarlarının çok iyi bildiği bu model, varoluşun ontolojik boşluğuna özgü bir ln opaklığını taşır. Bu, lme modelini veren katatonik şizofreniyle ilişkili, artık hiçbir yansıtmaya cevap vermeyen yeğinlik=0 noktasının hüzünlü bir sessizliğe büründürdüğü ls bedenın opak topografisidir. Gözler yumulu, burun ve kulaklar tıkalı, dişler kenetli, ağız mhrldr. Ancak *onun bu ln yeğinlikli bağlantıyla kökten şıt bir konuma yerleştirmek hatadır*. O dizisel bağlantının oluşturduğu mevcut bileşimin tüm diğer bileşim haritalarını bir-arada-olanaksızlar şeklinde ıraksadığı yerde belirerek mümkün bileşimlere yeniden açık kalmamızı sağlayan bir askıya alma işlemini icra ederek *Eros’un Thanatos’a aşkını mümkün kılar*.

¹³ Michel Foucault, *Felsefe Sabnesi*, ev. I. Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2011, s. 216.

¹⁴ Deleuze ve Guattari, *Anti-dipus*, s. 473.

Diyagramlar, kuvvetin kuvvete yabancılaşarak birbirini farklı bileşimler için ittiği bu içtepinin sürekli yeniden, fakat farklı bir tarzda tertiplemek üzere yürürlüğe koyduğu savaşın kendisidir. Kaldı ki Foucault'nun belirttiği gibi "potansiyel bir reddetme ya da başkaldırma olmadan iktidardan söz edilemez."¹⁵ Soyut makine her muntıkasında organsız bedeninin içtepişiyle çalkalanır ve istikrarsız durumların içinden geçer. Tıpkı sınırın ihlal olmaksızın boş bir soyutlama olması gibi makine de yalnızca kendinden kaçmaya çalışan bileşenleri yeniden-kodlayarak farklı bir veçheye büründükçe –bozuldukça– çalışabilir. Özetle, kaçış çizgileri içinde çalıştığı arzu düzenlemelerine göre birincildir. Çünkü iktidar ilişkileri olmaksızın büyük harfle yazılabilecek katmanlaşmış bir formasyon olan İktidardan ve bu ilişkilerin heterojen doğasını birleştirecek bir formel bilgi alanına özgü tanımlamalardan ya da bir sentaks oluşturmamıza imkan sağlayan bir dilbilimden söz etmek mümkün değildir. Gramer, sentaksa dair bir gösterge dilinden ziyade bir iktidarın özneleştirici işlevini sayıklatan anlamlandırıcı bir koddur. Gerek Foucault'da gerekse Deleuze ve Guattari'de karşımıza çıkan bu jest, *dilbilimi pragmatığe ikincil kılmak* suretiyle her türlü zorbalığın obsesif-kompulsif nesnesi olan bir gösterene biat ettiğimiz süreçleri sorunsallaştırarak semiyopolitik bir eleştiriye imkan sağlar.

Semiyopolitik Sömürüden Sermayenin Mikropolitikine

Savaşlar kendini dayatma eğiliminde olan *işlevsel-kuvvetlerle* hâkim olunarak belirli bir üretimin içerik malzemesi olacak *mad-desel-kuvvetler* arasındaki bir *semiosis* sürecidir.¹⁶ Dilbilimsel olma-

¹⁵ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. I. Ergüden, O. Akınhay, Ayrıntı, İstanbul, 2011, s. 55.

¹⁶ Burada ifade ve içerikle kastedilenin semiyolojide çalışan gösteren-gösterilen çiftiyle hiçbir benzeşim ilişkisi yoktur. Gösteren ve gösterilen arasındaki keyfi tekabül dikey bir üst-kodlama ilişkisini billurlaştırırken, ifade ve içerik karşılaşması kuvvetler-arası yatay bir savaş sürecinin dinamik bir diyagramatizmini öngörür. Bu savaş, dilbilimsel tümellere bağlanan mikropolitik virüslere karşı anlam üretimi sürecinin semiyotik çoğulluğunu yeniden tesis etmeyi hedefler. İfade bloğunun bir sözcelem düzenlemesi tetiklemesi hükmedilen içerik malzemesinin makinesel düzenlemelerinde işleyen mikropolitik bir virüsten bağımsız değildir. Anlamlandırma ve özneleştirme süreçleri durmaksızın birbirini varsayar. Anlam ya da gösterge süreçlerini sorgulamak, toplumsal diziler arasındaki bağlantıyı kuran arzunun egemen yapıların katı bir tekerrürü için nasıl kodlandığını sormakla eşdeğerdir. Dil, söylemsel olmadan önce toplumsaldır. *Anlam*,

dan önce mikropolitik pragmatikliği gerektiren *süreç olarak semiosis* fikri, Deleuze ve Guattari düşüncesinde işleyen semiyolojik-eleştirisinin merkezindedir. Semiyolojik-sömür, tıpkı ekonomipolitikin zenginliği sermaye fetişine bağımlı kılması gibi toplumsal ilişkilerde işleyen *semiosis* sürecine içkin çoğulluğu gösterende fetişleştirir. Anlamın dilbilimsel olmadan önce toplumsal olduğunu söylediğimizde gösterenin gayri-meşru politik bir kristalleşme olduğunu söylemekteyiz. Onun doğuşu, kendini kuvvet ilişkilerden soyutlamak suretiyle aşkınlaştıran bir arzu bloğunun tüm diğer bileşenleri üst-kodlamak üzere arzı endam ettiği kökensel darbe hareketinde devletin doğuşuna (*Urstaat*) kayıtlıdır. Din, dil ve devletin ortak koşulları, her türden toplumsal dizi bağlantısını despot-Tanrı'ya borçlandırmak suretiyle üst-kodlar. Dilbilimsel yapısalcı eğilim, anlamın ortaya çıktığı koşulları gösterenin üst-kodlayıcı işlemine ikincil kılar. Kuvvetler-arası dizesel bağlantının daimi yersizyurdsuzlaşması büyük harfle yazılacak ve bir iktidar formasyonunun özneleştirici işlevini sözceleyecek olan yegane diktatör Anlamın oluşmasını engeller. Böylesi bir göndergesel karmaşa içinde anlamın kristalleşmesi yalnızca metaforik bir üst-kodlamayla akımları gösterilenleştirerek kapan bir diktatör gösterenin egemen anlamlandırma kodlarının tekrarı şeklinde analogik bir yayılımla (*tatbik edici gösteren emperyalizm*) sabit göndergesel zincirler oluşturmaya bağlıdır. Bu sebepten gösteren yalnızca dilbilimsel değil, öncelikle kendini toplumsal ilişkilere dayatan özneleştirici bir iktidar etkisidir. Kökensel bir yapı gibi gözükmesini sağlayan *soyutlayıcı bir mikropolitik virüstür*. Diziler-arası bağlantıların her biri için bir ve aynı anlam koordinatının dayatıldığı bu süreç, *metastaza* benzetiminin mübah olduğunu söyleyebileceğimiz bir *analoji*yle çalışır. Gösteren, heterodoksiyi fetheden yegane uhrevi gövdenin ortodoksisine yol açar. Durmaksızın patern arayan matematikçinin nihayetinde basit bir numerologa dönüşmesi gibi diziler-arası bağlantıda herhangi bir yasaya bağlı dizge arayan yapısalcı eğilimin gösteren ideoloğuluğuna soyunması bu sebepten kaçınılmazdır.

Bütün semiyotik bileşenler çoğunluğunu sarmalayan arzudan, diktatör gösteren Fallus'un büyük yasasına itaat etmesini bekleyen uhrevi bir iktidar formasyonunun eleştirisi, ekonomi-politik

asla toplumsal üretimden soyutlanamayacak olan bağlamdır. Anlamlandırma süreçleri, kelimeler, jestler, prosedürler ve davranış biçimlerine dek bütün semiyotik bileşenleri belirli toplumsal bağlamlara göre yorumlayan –ve hâkim yoruma karar veren– soyut makineye özgüdür.

sömürüden daha uzun bir geçmişe sahip olan semiyolojik-politik sömürünün eleştirisi. Tarihi bir yazıya sahip olmayan yalnızca grafizme sahip olan ilkelin semiyotik bileşenlerle kurduğu ilişkinin kökensel başkalığından hareketle okumak, kültürümüzün yüzyıllardır içinde süzülüşü gösteren tahakkümünü sorunsallaştırmayı sağlar. Semiyolojik-politik eleştiri yegane bir semiyoloji öneren yapısalcı dilbilime kontrast oluşturarak dilbilime indirgenemez semiyotikleştirme biçimlerinin çoğulluğunu gündeme getirir. Çünkü yazıda somutlaşan yapısal etkiyle birlikte ifade ve içerik arasındaki karşılaşmaya müteakiben gelişen istikrarsız yatay kodlama ilişkilerine özgü süreksizliğin yerini gösteren ve gösterilene özgü dikey üst-kodlamanın istikrarlı sürekliliği alacaktır. Gösteren-gösterilen ilişkisinin ortaya çıkması, ilkel grafizmin semiyotik esnekliğini katılaştıran uhrevi bir sesle –despot-Tanrı’nın sesiyle– dizisel bağlantıyı üst-kodlayarak yazıya geçerlilik kazandırır. Despotun, tebayı vergiye bağlaması gibi semiyotik bileşenler de gösteren efendiye borçlandırılarak yekpare bir metinselliğin doğuşuna rehberlik eder. Gösterilenin gösterene tabiliği, tebanın despota itaatı, kulun Tanrı’ya secdesi bir ve aynı olan ortak bir jسته diğer bir deyişle, kökensel darbeye kayıtlıdır. Bu saf bir “terör rejimi”dir; gösterenden başka bir “alinyası” yoktur.¹⁷ Tıpkı rahibin tefsir eden ya da bürokratin despotik emri çekip çıkaran gözünde olduğu gibi gösteren üst-birliğinden hiçbir şey kaçamaz. Despotik temsilin zincirleri üst-kodlayan göndergesel sabiti kendini despot ve teba, yani dolaysız hısım ve ittifak olarak halk arasındaki siyasal bilinçdışını büyüleyen ikiliklere taşır. Doğrudan evrensel tarihe açık olan kolektif bilinçdışı sahası hala bu darbeyi sayıklamaktadır.

İlkel semiyotiklerin asla keşfetmediği yazı olsa olsa köleleştirilmiş bir kabile olarak tebayı gerektirir. Çünkü “yazı okuyazar olmayanlar için değildir, ama onların sayesinde. Okuyazar olmayanlar, şu bilinçsiz işçiler sayesinde meydana gelir.”¹⁸ Yazmak, her şeyden önce yazma gücünü kendinde bulan egemene özgüdür. Yalnızca despotizme özgü kasta kayıtlı olan efendiler yazabilir ve imzalayabilir. Şefin kimsenin dinleme yükümlülüğü olmayan söylevine (bu söylevler bir emri değil, kamp sınırları dahilinde serbest olan yersizyurdsuzlaşma eğiliminin sınırını hatırlatır) tezat oluşturacak şekilde emreden yazı, despot-Tanrı’yı

¹⁷ Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*, s. 310.

¹⁸ *A.g.y.*, s. 303.

gösterende mistifiye eder. Bu sebepten özneleştirici olduğunca anlamlandırıcı da olan üst-kodlamaya özgü terörün gölgesinde suskunlaşan tebanın köleliği, kulun secdesine veya yazının (emrin) sese ve söze göre ayrıcalığına özdeştir. Pierre Clastres'in belirttiği gibi "siyasal üstyapı, kendi maddi temelinden bağımsız olarak"¹⁹ ortaya çıkar. Darbeyle yürürlüğe konur. İlkeller, devlete özgü bir kastın oluşmasından korkanlardır. Onlar, sömürgeciliğin aparatçığı olan etnolojinin öğütlediğinin aksine yazıyı üretmemiş topluluklar değildirlere. Kendini yazıda ifade eden yasayı, mutlak tözü, göstereni ve tek Tanrı'yı üretmemek için semiyotik bileşenlerin herhangi bir töze yabancı olan ilineksel bir mikropolitikasını yaratmış topluluklardır. Dolayısıyla beyaz adamın etnolojisinden koparak devletli toplum-devletsiz toplum ayrımına dair bir antropolojiyi gündeme getiren Clastres'in devletin ortaya çıkışı hususunda Deleuze ve Guattari'yi izlediğini söylediğinde²⁰ yeşeren semiyotik eleştirinin karakteristiği, yazılı toplum-yazısız toplum ayrımına başvuran bir okumaya yönelir. Yazı, ifade ve içerik olarak kuvvetlerin istikrarsız kodlama ilişkilerinden müteşekkil dizisel bağlantısını hiyerarşik bir iktidar formasyonu olarak yasayı, dili ve dini tanımaya zorlar. Semiyotik bileşenlerin çok-anlamlılığını, analogik bir mantıkla üst-kodlayan tatbik edici gösteren emperyalizmi bu sayede toplumsal sahanın yalnızca iktidar göstergeleriyle yetinmesine sebep olur. Darbenin, metaforun ya da Tanrı yargısına özgü kelamın yaptığı şey kendi hesabına çalışan bütün semiyotik bileşenleri (bunlar arzuya dair her şeydir) yerinden etmek suretiyle onları boyun eğdirici bir yapıyı tesis edecek gayri-meşru bir üretime tabi kılmaktır. Artık sadece "gösteren iktidar başını sallarsa anlamlandırma vardır; hayır der, kaşlarını çatarsa, anlamsızlık vardır."²¹

Kapitalist formasyon her ne kadar kuvvetler-arası dinamizmi belirli bir tarzda şartlandırmak için olumsuzlayan geleneksel paranoya biçimlerini yersizyurdsuzlaştırarak arzudan bir *kod artı-değeri* yerine *akış artı-değeri* elde eden yegane formasyon olsa da arzuyu despotik makineye özgü yapıdan tamamen soyutlamaz.

¹⁹ Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, çev. M. Sert, N. Demirtaş, Ayrıntı, İstanbul, 2011, s. 162.

²⁰ Clastres, devletin toplumsal organizasyonun doğal bir sonucu olmadığı, bir darbeyle yürürlüğe konulduğu konusunda Deleuze ve Guattari'yle hemfikir olduğunu belirtir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Clastres, "İlkel Toplumlarda İşkence", *Devlete Karşı Toplum*, s. 142-150.

²¹ Guattari, *Kaçış Çizgileri*, s. 255.

Aksine toplumsal ilişkiye bir göstereni dayatmaya devam ederek fallokratik rekabeti toplumsal sinapsın temeli kıldığı sürece makinesellik kazanabilmektedir. Kendini tarihin despotik harabeleri üzerine inşa eden kapitalizm, tam aksine bu yapıyı içkinleştirerek kendine özgürlükçü bir hava verebilir. Çünkü diğer boyutu, herhangi bir özne-nesne, kelime-şey, doğa-kültür ayrımını kolaylıkla askıya alarak öznelliğin moleküler bileşenlerini harekete geçirip kişinin bireyleşmemiş boyutunda saklı olanakları çoğaltan kolektif duygu, algı, arzu biçimlerini tetikleyecek şekilde seferber eden *göstermeyen semiyotiklerle* tertiplenen içkin yersizyurdsuzlaşmalar-
dır. Bu göstermeyen ya da *gösteren-sonrası semiyotikler*, kişi ya da konuşma öncesi boyutları cezbederek bireyleşmiş olan özneyi, giderek otomasyon biçimlerine bağımlı kılınmaya başlayan *insansızlaştırıcı bir üretim süreci için* bileşen olacak şekilde parçalar ve bu bileşenleri makineyi çalıştıracak biçimde sürece dahil eder. Ancak bu süreci yeniden tertipleyeabilmesi, kimliklere, sınıflara, cinsiyetlere, dillere, lehçelere ve uluslara dayalı yerliyurdluluklara bağlıdır. Reklam, finans, pornografi ve dijital ağ üzerinde yersizyurdsuzlaşma eğilimini kucaklayan kapitalistik süreçler deneyimin kapalı bir modelini öngören ahlaki kodlar ve kimliksel koordinatlardan çıkışın yegane yolunu temsil etme iddiasındadır. Tüm maddi, semiyotik, estetik, fantazmatik bileşenleri para eşdeğerliğine indirgemesinde saklı çılgınlığı kabul ettirerek arzuyu, kod-çözümünü ve hatta özgürleşmeyi sisteme katılımı yakalayacağı yönünde öznelliği inandırır. Radikal ampirik bir pragmatizmin salık verdiği üzere inanç, deneyimin ön-kuşuludur. Ne var ki bu inanç, dünyaya ya da ilişkilerimizde yeni bir bileşim örgütleyecek olumlamaya değil, paraya yönelik bir imandır. Paraya ibadet için onu kullanıyor olmanız yeterlidir. Para, her yersizyurdsuzlaşma bileşeninin failini sistemin görelî sınırları içinde manipüle etmeye yarayan küresel düzeyde geçerli yegane emir olma özelliğine sahiptir. Kapitalistik yersizyurdsuzlaşma yasasının hakimiyetinde artık *varlıktan önce para vardır*. Paranız varsa her şey mümkündür. Para, sağduyuya tezat oluşturmayacak şekilde – aslında imgelenmesi gereken– bir-arada-olanaksız dünyaları *satın almamızı* sağlar. Gösterene biat edip onu tatbik ederek toplumsal kabul edilebilirliğin kıstaslarına uyum göstermenin amacı, her zaman için öznelliğin yersizyurdsuzlaşmasını serbestleştirerek bu eğilimin katsayısını yükselten ve yeryurdlara kapatılmış bileşenleri hızla kod-çözümüne uğratarak ölüm içgüdüsünü her an aç ve işsiz kalma ihtimaline tercüme eden güvencesiz piyasa koşulla-

rında pastadan pay alabilmektedir. Fırsat eşitliği argümanına eşlik eden uyumsuz mesajın çifte kıskacı aslında yalnızca ve yalnızca sermayeye sahip olanın özgür olduğudur. Sözce öznesi olan birinci tekil şahıs (girişimci özne) ile sözcelem öznesi olan soyut makine (sermaye) arasındaki hadım edici ikilik de tam olarak bu noktada anlaşılır.

Sermayenin son kertede tüm özdeşlikleri yerinden etme eğiliminde olduğu unutulmamalıdır. Bunu anlamak için 70'lerden bugüne kapitalizmin içine girdiği *deregülasyon* sürecinde saklı olan neoliberalizmin karakteristiğine odaklanmak mümkündür. Bu kültürel anlamda semiyotik bir üretim makinesinin kolektif donanım biçimleriyle çalışan burjuvaziden bile özgürleşmiş tekelin kazandığı bir düzendir. Aydınlanmanın hümanist mirasına tamamen veda etmiş olan neoliberal kapitalizmin burjuvaziyle bir ilişkisi kalmamıştır. Sermaye kendi kendini işleten soyut makinedir. Herhangi bir öznelliğe ikincil değildir. Kendisinden başka bir ilkesi bulunmaz. 1971 yılında Amerika başkanı Richard Nixon'ın mali göstergeyi (para) maddi göndergeden (altın) bağımsızlaştırma kararını uygulamasını ya da 1973 petrol krizini düşünürsek kapitalizmin son hümanist kırıntısı olan –sinizmden malul– *piyasa koşullarının düzenlenmesi* retorikini bile terk ettiğini fark ederiz. Artık piyasaya her türden ideolojik göndergeden ve finansallaşmasıyla birlikte gerçek göndergeden soyutlanmış sermayenin tek elde ve mafyatik devlette somutlanan pornografisi hâkim olmaktadır. Pornografi, hiçbir sırrın kalmadığı yerde beliren temel *hakikat-sonrası* biçimdir. Hiçbir şey saklanmaz; her şey gözler önünde oynanır. İlk ilke göstergenin müstehcenliğidir. Pornografinin, politik bilinçdışımızı kodlayan ve bu sahanın sarmaladığı bütün ilişkileri belirleyen –bütün diğer göndergeleri yiyip bitiren– bir virüse dönüştüğünü söylememiz mümkündür. Bu tıpkı kendi şiddetini hiçbir mantıki ya da uhrevi göndergeyle haklı çıkarmaya çalışmayan neoliberal sermaye gibidir. Bugün sermayenin pornografik şiddetine rağmen kolektif zekanın paradan bağımsız bir mübadele sistemini düşleyememesine dair semptom, mülkiyete dair sofu bir ahlakla sermayeye atfedilen tözselliğin sarsılmazlığını yalınlaştırır. *Sermaye, kolektif zekanın bilinçdışına dönüşeli çok olmuştur.* Onun tözselliğini gerçek anlamda sorgulayan hiçbir politik özneleşme koşuluna sahip değilizdir. Burada kastedileni anlamak için Fransız devriminde XVI. Louis'nin isyancıların iktidarı istediğini öğrendiğinde yaşadığı şaşkınlığı düşünmek faydalıdır. XVI. Louis'nin şaşkınlığı despotik makinede iktidarın

teolojik hısımlığına özgü uhrevi koordinatların sorgulanamazlığını yalınlaştırır. Çünkü her toplumsal makine, sorgulanamazlığını her an her yerde gayri-meşru yeniden-üretimle edimsel kılmasına borçlu olan bir makinesel tözle çalışır. Despotik makinenin üstü kapalı ön-varsayımı için iktidar, Tanrı vergisi bir sıfat, toplumsalın tözü ise despotun bedenidir; taht kazanılacak ya da talip olunacak bir konum olarak tahayyül dahi edilemez. Despotik makineye içkin sağduyu, iktidarın teolojik doğasına dair ön-varsayımlardır. Bugün zenginlik fikri ile mülkiyet arasında kurduğumuz özdeşleştirme ilişkisinin tözselleşmesine sebebiyet verecek ölçüde mistifiye ettiği sermaye de tıpkı despotik makinenin vaktiyle tahta atfettiği gibi bir kader olma özelliğine sahip gibidir. Öyle ki kimi seçerseniz seçin, sermayeye karşı oy atmanız mümkün değildir.

Sermayenin tözselliği, kendini en mikro düzeydeki toplumsal karşılaşmaya bile *potansiyel olarak ötekinin tahsil edilmemiş borcu olan parayı* dayatır. Kapitalist formasyon bu sebepten “köleci” bir toplum değil, toplumsal mübadele biçimlerinin tamamını parada işleterek borcu toplumsal sinapsın temeli kılan sürekli bir “köleleştirme” toplumdur. Öznelliğin mevcut formasyona bağlılığını temin etmek için ilkel formasyondaki gibi bedenleri damgalamaya ya da despotik formasyonda olduğu gibi tüm akışların üst-koda riayet etmesine ihtiyaç duymaz. Kapitalizmde makine bedeninin çevresinde ya da üstünde değil, doğrudan içinde çalışır. Sermaye, ilkel ya da despotik formasyonun delice korktuğu yersizyurdsuzlaşmanın kolektif eyleyicisi olarak ortaya çıkar. Akımların genel bir kod-çözümünün serbest bıraktığı şizofrenik eğilimin, hiçbir yasa tanımamasına rağmen yine de akımları parayla, mülkiyetle ve kendi bastırılışından zevk alan kodlanmış arzuyla sistemin sınırları içinde soğurup işlevselleştirecek bir *aksiyomatik* üretir. Aksiyomatik, tüm akışların semiyotik yersizyurdsuzlaşmasını sermaye için yeni bir piyasa tanımlayacak şekilde diyagramatik kesişmelerde birbirine bağladığınca tüm yerliyurdculukları aşan bir kudretle artık despotik kalıntının nostaljisini kristalleştiren gösteren semiyotiklerini de kendine bağlar. “Göstermeyen makineler gösteren semiyotiklere güvenmeye devam eder, ancak onları yalnızca bir araç olarak kullanır.”²² Devlet yıkılmaz belki ama kendi saf çılgın şiddetini uygulamakla meşgul piyasanın iş-

²² Félix Guattari, *The Guattari Reader*, çev. ve der. G. Genosko, Blackwell, Cambridge, 1996, s. 150.

letmecisi haline gelir. Çünkü *devletlerin şirketleşmesi, şirketlerin devletleşmesine koşuttur*. Tanrı ölür, ancak din gerektiğinde akımları yeniden secde ettirmek amacıyla sermaye için hortlar. Sermaye ulus-devleti borsaya bağımlı kılar belki ama gerektiğinde her türden milliyetçi fanteziyi krizi aşmak için yeniden uyandırır. Libidinal vektörleri serbest bırakır, ancak onların suçlayıcı bir gösterenle damgalanmışken bunu yapar. Zaten *Urstaat* gücünü, despotun kılıcından önce kendi üstümüzde uyguladığımız paranoyak bir libidinal yatırıma, gösteren tahakkümünü içselleştiren süper-egolaşmanın gücüne dayandırır. Arzu, her şeyden önce *işsel yönelim haritasını* katılaştıran kimliksel koordinatlara bağlanmasıyla öldürülür. Kapitalizmin toplumsal kabul edilebilirliğin ölçütüne dayattığı normalleştirme prosedürleri, kişiyi bireyleşmiş bir özne olarak inşa etmek suretiyle kendini her türden ilişkilene ve semiyotik bileşen mikropolitikasının köküne dayatan, yasağı özneliğin kalbinde işleterek arzuyu bastırılışından zevk almaya şartlandıran ve böylelikle libidinal enerjiyi fallokratik rekabete güdümlen gösteren diktatörlüğünün yarattığı oldukça güçlü bir süper-ego etkisini tesis eder. Kapitalizmin gücü, bu iki mikropolitik virüsü (gösteren ve para) beraberce işletmesine bağlıdır. Özetle *emeği sermayeden kurtarır gibi semiyotiği de gösterenden kurtarmak gerekir*. Söylemsel-olmayan ve içimizde durmaksızın kıpırdayan sayısız kaçış arzusunu her daim yasa, gösteren ya da dil tarafından disipline edilmeyi bekleyen bir içerik malzemesine dönüştüren her türden teorik girişim semiyolo-politik sömürüye istikrar atfeden ideolojik bir operasyondur.

Devrimci bir Mikropolitik İmgelem Yetisi: Semiyopsikedelik

Semiyolo-politik sömürü, ifade ve içerik blokları arasındaki eklemelenmenin –içkin savaşın sürekliliğini temin eden– indirgenemezliğine rağmen, toplumsal üretimin bu bağlamlarına, göstere-ne özgü kapalı ön-varsayımları yerleştirir. Bu bağlamları mevcut dünyamızın bir-arada-olanaklı varsayılan bileşimini sürekli kılmaya adanmış toplumsal yeniden üretim olarak adlandırılacak bu operasyonlar, bir yeti olarak imgelemi bastırır. Halbuki her bir semiyotik bileşenin aşkın yargı mekanizmalarına direnen çok-anlamlılığını, yani içkinliğini olumlayan kuvvet, sağduyuya hapsedilmiş kuvvetlerin henüz düşünemediği bizimkiyle bir-arada-olanaksız bir başka dünyanın imkanlarını salıplamaya başlar. Se-

miyotik bileşenlerin yeni bir mikropolitikasını edimselleştiren bu kuvvetler bir yeti olarak imgelemi hareketlendirir. Çünkü bu kuvvetler, gösterenden bağımsız ilişki biçimlerini gündeme getirdiğinde diğer kuvvetlerin şimdiye dek edilgin kalmış etkilenme potansiyellerini farklı bir şekilde uyararak onları etkileme kudretini sergilemek zorunda bırakacak şekilde iter. Bu şoklara yanıt vermeye çalıştığında kuvvetin üretmek zorunda kaldığı arzu ya da bu yeni uzama dair inanç ve güven bizimkiyle bir-arada-olanaksız bir başka dünyanın arasındaki bize aşılmaz gelen o mesafeyi incelten, duyumsanabilir olmadığını düşündüğümüzü duyumsanabilir kılan, bir taraftan diğerine geçmemizi sağlayan bir köprü inşa etmek ya da iki zıt noktayı üst üste getirerek birlikte olumlayan bir katlama işlemi icra etmek anlamına gelir. Yeni semiyotikleştirme biçimlerini edimselleştiren kuvvet, *dünya ile birlikte fakat yeni bir dünyanın parçası olmak için imgelemek*, özetle etkilemek suretiyle eylemeye başlamaktadır.

İmgelemin başardığı şey, Deleuze ve Guattari'nin "*tutarlılık*" (*consistency*) dediği şeyin bir örneğidir. Bu, birbirinden kopuk, bir-arada-olanaksız dünyaların homojen bir temsil içinde eritilmek suretiyle ıraksanması anlamına gelmeyen daha çok mümkün dünyaların kapsayıcı bir şekilde bir-arada tutulması anlamında bi-tiştirilmesi olarak bir tutarlılık haritası oluşturmak anlamına gelir. Kaldı ki *semiyotik bileşenlerin her bir özgül mikropolitikası evrenin bedenine dair bir imgelemden başka bir şey değildir*. Dolayısıyla semiyotik bileşenleri yersizyurdsuzlaştırarak yeni bir bileşim haritasına açılmayı olanaklı kılan ve evrenin bedenine dair bir imgelem yetisini kristalleştiren organsız bedenin bir *kaozmik sinaps* olduğu söylenebilir.²³ Kaozmik sinaps, bir ve aynı olan evrenin taşıdığı sayısız perspektif (bir-arada-olanaklılık oluşturan her bir varoluş projeksiyonu) farkının kaosunu bir-arada sarmalayan biyo-psişik canlıya özgü bir halüsinatif yetinin organıdır. Ancak imgeyi, temsil olarak kodlayan kültür, kendi üretimine bir sağduyu etkisini

²³ Guattari'nin geliştirdiği kaosmoz kavramı, halüsinatif arzu projeksiyonunun evrenin bedenine dair imgelemindeki her türden katlanma, tıkanma ya da obsesif döngüye karşı mümkün dünyalar arasındaki sürekli yersizyurdsuzlaşmanın yatay-geçişli karakteriyle farklı varoluşsallaştırmalar yaratan şizo-heterojenez süreçleri temin eder. Önerdiğim *kaozmik sinaps* kavramsallaştırmasının kaosmozunu ifade eden bir sıfat olduğu ve bu sıfatın yeni bir *toplumsal sinaps* örmemize imkan tanıyan bir kipi sarmaladığı söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Félix Guattari, *Chaosmosis, an Ethico-Aesthetic Paradigm*, çev. P. Bains, J. Pefanis, Indiana University, Indianapolis, 1995. s. 77-88.

eklemleyerek yalnızca bir-arada-olanaklı olanın yeniden-üretimine odaklanır. Bu sebepten diğer olanaklı bağlantı bileşimlerinin tamamını sağduyuya tezat oluşturan bir-arada-olanaksızlara indirger. Diziler arasında işleyen ayırıcı sentez²⁴ olarak organsız beden *olumsuzlayıcı-dışlayıcı* kullanımı bir-arada-olanaksızlar arasındaki ilişkiyi bir ilişkisizlik olarak kodlar. İraksama bir olumsuzluğun varyantı olarak görülür. Sağduyu, dizilere kendi ön-varsayımını dayatan ve ondan aşağı yukarı modele özdeş bir kopya elde eden toplumsal tözün yavanlaşmış tutarlılık düzlemidir. Buna karşın yüzyıllardan daha fazlasını yöneten arzuda başka bir kudret daha vardır. Bu kudret, heterojen öğeler çoğulluğunu kendinde sarmalayan bireylerin ifade ettiği dünyaların arasındaki ırksamayı bir olumlamanın nesnesine dönüştürür. Bu sefer bir-biriyle bir-arada-olanaksızlığa indirgenmiş olanların arasındaki mesafe bir ilişkisizliğin değil, ilişkinin ön-koşulu olarak düşünülür. Deleuze'un belirttiği gibi, "farklı olanların pozitif bir uzaklığı söz konusudur."²⁵ Burada ırksama, bir kopukluk aracı olmaktan çıkar. Bir-arada-olanaksızlık bir ilişki, bir-arada içten-içe olmakla ilgili olan içkinliğin olumlanmayı bekleyen ön-koşulu haline gelir. Toplumsal diziler-arasındaki ilişkilerin mikro-sonsuzu bu durumda bütün bir-arada-olanaksızları sarmalayan bir sürece tercüme olur. Kuvvetin kuvvetle iletişim dahilinde olduğu ilişkilerin sakladığı sayısız olanağın tamamını olumlayan bu jest, bütün dizileri kendinde katlayan kuvvetin kudretidir. Bu katlamayla her türlü içeriden daha içeride bir tür iç yankılanma gerçekleşir. Bu yankılanma mevcut dünyanın sınırlarının ötesine doğru bir-arada-olanaksızların tamamına açılarak genişlemeyi sağlayan bir sınırları zorlama hareketi yaratır. Genişlemek –ki bu yeğînleşmektir– uzamsal mesafeyi incelten bir bileşim haritası çıkarır. İraksamanın olumlanmasını ve farkın farkla dışlayıcı değil, çeşitlendirici bir ilişki kurmasını sağlayan bu yankılanma hali bir yeti yerine ön-varsayım olarak formüle edilmiş ve temsil etme saplantısıyla bozulmuş imgelerden bağımsız "imgesiz bir düşünce-nin imgesi" olan köksapı mümkün kılar. Köksapın ortaya çıkışı, kaozmik sinapsın bir-arada-olanaksızları cezbederek kuvvetin mikro-sonsuzunda oluşturduğu titreşimle herhangi bir gayrimişru izleğin örgütlenme koşullarını izlemeyen *kapsayı*

²⁴ Ayırıcı sentezler, evrenin bedenine dair bir imgelemi kristalleştiren diziler-arası bağlantının bileşim kurallarını ifade eden organsız bedene özgü sentezlerdir.

²⁵ Deleuze, *Anlamanın Mantiği*, s. 193.

ci/olumlayıcı bir toplumsal sinaps kurmamıza olanak tanır. Arzulamak, organik-olmayan –ilişkilerimizde işleyerek doğrudan kolektif etkilere vakıf olabilen– bir beyin oluşturmaktır. Deleuze ve Guattari’nin belirttikleri gibi, “düşünen beyindir, yoksa, yalnızca beyinsel bir kristalleşme olan insan değil.”²⁶ Beyin, ilişkilerimizi edimselleştirmez; ilişkilerimiz bir beyin oluşturur. Çünkü *arzu doğrusal olarak yayılmaz, her yöne doğru saçaklanır*. Yeni bir bilinçdışı sahası tanımlayan beyin olarak arzu, bedenin kendinde sarmaladığı bütün mümkün dünyalara özgü projeksiyonunun, eylem sahasına 360 derecelik açıyla yerleştirilmiş nesne ve bedenlerin ilişkisel topografisini değiştirecek şekilde kolektif imgesel ufka yansıtılmasıyla elde edilir. Bu, her türden aşkın yargı mekanizmasına direnen akışkan bir harita tanımlar. Deleuze’de karşımıza çıkan içtihat fikrinin esprisi, *köksapsal dal budak salma* içinde olan kuvvetlerin yalnızca içkin değerlendirme süreçleriyle her yeni vaka-da-karşılaşmada tekil bir yanıt repertuarı ortaya koyan bileşimler arz etmesini temin eder.

Kabul görmüş uzay-zamansal koordinatların yerine sapa olanı tercih eden her bir halüsinatif projeksiyonun oluşturduğu tutarlılık düzlemleri bir-arada-olanaksızlara özgü sonsuz kaostun içinde kafa karışıklığından muzdarip bir hareket icra eden kuvvetin duyumsama ölçütlerinin çok ötesinde olan evrenin bedenini kat edebilmesine olanak tanıyan varoluşsal köprüler kurar. Bu köprüler, her şeyi bir diğeriyle yeniden fakat bu kez farklı bir şekilde ilişkilendirmemizi sağlayan bir saf deneyim tüneli oluşturur. Bu sebepten *düşünce, her şeyden önce psikedelik*dir. Psikedeliye bir kavram olarak başvurmamızın sebebi onun herhangi bir konfüzyon yaratmayan bir etki olmasıdır. Konfüzyon, bilişsel ya da bilinçdışı faaliyetin kaldıramayacağı düzeyde çok ögenin etkisiyle hızlandığı-ezildiği yerde beliren bir etkidir. Yersizyurdsuzlaşma katsayısı oldukça yüksek bir hareketin hızına bağlı olarak beliren konfüzyon, çoğunlukla bir çöküş, delilik ya da ölüm sürecine tercüme olma riski taşıyan bir süreçtir. Bir-arada-olanaksızları olumlamak üzere ıraksamayı olumsuzluğun kuralları gereğince tanıyan sağduyuya özgü paranoyak katmanlaşmayı terk etmek mutlak çöküş riskinden ötürü belirli bir ölçü gerektirir. Fazlasıyla hızlı bir katmansızlaşma sürecinde ya intihara gidiliyordur ya da eskisinden daha baskıcı bir katlanmaya. Bu nedenle, Deleuze ve

²⁶ Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. T. Ilgaz, YKY, İstanbul, 2001, s. 197.

Guattari'nin *Anti-Ödipus* eseri boyunca vurguladığı gibi, *hastalık olarak şizofreniyle süreç olarak şizofreni* arasındaki ayrımı korumak, konfüzyona yer bırakmayan bir *halüsinojen politikasma* ilerlemek gerekir. Tahayyülü sayısız olanaklılık evrenine ulaşmak için olumlu bir şiddetle zorlayan arzunun halüsinatif yetisini bir beyin oluşturur gibi edimselleştirmek, etik-politik projenin temelidir. Yine de bütün bileşenleri belirlenimsiz bir aralığa açan karşılaşmaları içinde yitip gitmeyeceğimiz uzamlara dönüştürmek oldukça zordur. Bir içkinlik düzlemine karakterini kazandıran şey, onun kaotik bir belirlenimsizlik mantığı olmasına son veren kavramdır. Kavram, bir-arada-olanaksızların tamamını kapsayarak psikodelik bir uzam açan köksapa özgü bir tutarlılıktır. Bu arzu çizgileri bir *delirium* dünyasına bükülme ihtimali taşıyan riskli çizgilerdir. Duyumsamanın kaldıramayacağı denli çok dünyayla karşı karşıya kalması çöküşe sebebiyet verebilir. İçkinlik düzlemini anlamla dolduran kavram olmaksızın –ki bu bir haritadır– yolumuzu kaybetmemiz kaçınılmazdır. Kavram, yersizyurdsuzlaşmanın kucak açtığı kaosu incelikli bir duyumsama kudretine tercüme ederek bütün dünyaları bir-arada kat edebilmemizi sağlayan bir köprüdür. O, oluşturduğu tutarlılık sayesinde saf deneyiminin koşulu olan güven ve inancı bize kazandıran şeydir. İmge dünyanın temsili değil, sayısız bir-arada-olanaksızı kapsayan dünyamızın karar-verilemez titrekliliğidir. İmgelemi bir ayna yerine yeni bir ufuk tanımlayan bir paralaks olarak düşünmek gereklidir. Aynanın, kendisinin de bir parçası olduğu nesnel gerçekliği tamamen yansıtmaması imkansızdır. İmge, temsilin istikrarlı kıldığı düşünülen bir nesnelliği resmetmek değildir. O, yeni bir gerçeklik türü düzenlememizi sağlayan bir ortaklaşmanın, yani paralaksın doğuşudur.

Nihayetinde kavram –imge ya da tutarlılık– bir karşılaşmanın oluşturduğu şokla fark ettiğimiz sayısız olanak silsilesini pragmatikleştirmemizi sağlayan şeydir. Ancak gerçeği, gerçeklik ilkesinden söküp çıkarmak, onu yersizyurdsuzlaştırmak oldukça zordur. Sağduyuyla hayal gücü yitimine uğramış ve vasatlaşmış arzunun her yersizyurdsuzlaşma hareketine aynı derecede veya daha güçlü bir paranoyayla karşılık vererek yeniden-yerliyurdlulaşması ya da şizofrenik akıntıda çöküşe yönelmesi işten bile değildir. İşte Deleuze ve Guattari “tek istediğimiz, kendimizi kaostan korumak için bir parçacık düzen” dediklerinde yersizyurdsuzlaşarak bir içkinlik düzlemi oluşturma ihtimaline açılan akışların bazı “koruyucu kurallar” olmaksızın yavanlaşan talihine gön-

derme yapmaktadırlar.²⁷ Kavram bu sebepten kaosu cezbetmek için yine kaosla girilen bir kavgadır. Sağduyunun sağladığı gerçek bir sorunsallaştırmadan uzak fanustan çıkmak, kaosu gerçekten sorunsallaştırırken onu bir sanatsal yaratıcılığa tercüme etmemizi sağlayan kavramla mümkündür. Bu bakımdan kavram, konfüzyona yer bırakmayan bir halüsinojendir. Burada söz konusu olan Guattari'nin ifade ettiği gibi, enerjetik bir libidinal patlamaya işaret eden *deliriuma* bir övgü ya da "paranoyak bir çizgi karşısında şizofrenik bir çizgiyi işin içine katma bahanesiyle deliliğe mimetik bir dönüşüm değil"dir.²⁸ Deleuze, *Diyaloglar*'da bu farkın altını çizer:

Biz aşktan, bütün sahip olmayı, bütün özdeşleşmeleri, sevmeye yerli olabilmek için, çıkartıp kurtarmaya çalışıyoruz. Delilikten içinde taşıdığı hayatı kurtarmaya çalışıyoruz ve bu canlılık içinde yitip giden delilerden nefret ediyoruz. Çünkü onlar bunu kendilerine karşı kullanıyorlar. Alkolün içinden, içmeden, içinde taşıdığı yaşamı çekip çıkarmaya çalışıyoruz: Henry Miller'ın saf su ile sarhoşluk sahnesi, işte oluş budur.²⁹

Saf suyla sarhoş olmak, konfüzyona yer bırakmayan psikedelinin formülüdür. İkilinin gerçek deneyime özgü bir tutarlılık oluşturma çabası, sağduyunun, paranoyanın, doxanın ve nihayet gösterenin kaosla girdiği olumsuz ilişkinin yerine kaosla olumlu bir ilişki kurmamızı sağlayan bir psikedelik aralık açma çabasıdır. Dolayısıyla semiyo-politik sömürüye karşı semiyo-psikedelik bir kaçış çizgisinin öne sürüldüğünü söylemek mümkündür. Anlamanın gösterenden bağımsızlaştığı koşullarda göndergesel bir kaosu peydahlanacağına dair yapısalcı paranoyaya karşı semiyo-politik eleştiri, *semiosis* sürecinin tekilliğini bastıran gösterenin sökülmesi yoluyla –deneyimlenemez olanı deneyimlememize olanak tanıyan– pragmatik bir izlekle tutarlı kılınmış bir uzamı; diğer bir deyişle, semiyo-psikedelik bir eylem ve düşünce haritasını öne sürer. Semiyo-psikedeliğin karakteristiği, gösteren tahakkümünde beliren bir yapıya kayıtlı egemen anlamlandırma kodlarına karşı yatay-geçişli bir *semiosis* sürecinin içkin çok-anlamlılığını gündeme getirmektir. Göstereni askıya almak, olanaklar yelpazesinden keyfi bir şekilde seçilmiş bir ses kümesine

²⁷ A.g.y., s. 189.

²⁸ Guattari, *Kaçış Çizgileri*, s. 235.

²⁹ Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 80.

özgü bir grafizm oluşturarak şeyleri kodlayan uhrevi sesin (ayetin) kolektif bilinçdışını büyüleyen darbesini unutturarak dilin mümkün başka kıvrımlarını devreye sokan şiire özgü sözcelem poetikasında, tuhaf bir melodiye özgü halet-i ruhiyeden geçerken içimizde oluşan esintide, yeni bir manzara-oluş ya da perspektif tetikleyen ressamın eskizinde bulabileceğimiz veya yazarının kanıyla yazılmış bir romanın satırlarından taşıdığını fark edebileceğimiz bir psikedelidir. Özgün bir semiyotikleştirme makinesi psikedelik bir etkiye vakıftır. Beynimiz ya da bir başka deyişle, biyo-psişik varlığımızın *kaozmik sinapsı* uyarılmıştır. Her devrim, her aşk ya da her sanatsal yaratının da benzer bir şekilde kaozmik sinapsı cezbederek yeni bir toplumsal-varoluşsal sinaps örme kudreti taşıyan psikedelik bir deneyim olduğu söylenebilir. Devrim anı, egemen anlamlandırma kodlarını askıya alan, simgeseli bir gönderen olarak geçersiz kılan diyagramatik kesişimlerin mümkün olduğu mucizevi bir andır. Şeylerin imgesel ışıltısını ve onlarda sarmalanan görüş noktalarını belirleyen, yerliyurdlu ışık rejiminin yerine kaleydoskop benzeri bir çeşitlenme silsilesi alır. Bir güç artışından kaynaklanan sarhoşluk duygusu şeylerin düzenini kaplar. Dayanılmaz ve aşılamaz her mesafe incelmış, zaman-mekan hissi radikal bir düzeyde değişmiş, gösterge ekonomisi özdeşliğin yerine farkın zengin çeşitlenme ilkesini takip etmeye başlamıştır. Bütün bir-arada-olanaksızları homojenleştirmeksizin bir-arada tutacak şekilde imgeleyen halüsinatif yetinin oluşturduğu tutarlılık düzlemi, bir semiyotik-psikedeli uzamıdır. Devrimci bir mikropolitika, arzuya dair ne varsa sarmalayan sayısız semiyotik bileşeni, gösterenle bağlayarak hayal gücü yitimine yol açan düzenlemelere karşı yeni bir olanaklılık evrenine cevap vermeye başlayan psikedelik semiyotikleştirme biçimlerine geçerlilik kazandırmaktır. Gündelik hayata içkin bir psikedeli potansiyeli taşıyan gündüz düşlerinin toplumsal makinenin devirdaimini yavaşlatma ve serbestleşen anlam bileşenlerini farklı tarzda halüsine etme gibi bir kudreti vardır. Ancak bugün öznenin değil gündüz düşü görecektir, başını kaşıyacak bir vakti bile yoktur. Çünkü muhayyel projeksiyon çoktan kabloya bağlanma arzusuyla güdümlenmiş ve halüsinatif imgelem yerini bir uyarıcı pornografisiyle örülmüş dijital ekranın simülasyonuna bırakmıştır. Dijitalin güdümlendiği sentetik imgenin çoğalması yeni bir toplumsal sinapsın örülmesini sağlayan halüsinatif imgelem yetimizi köreltmektedir. Kaozmik sinapsın uyarıcı çokluğu sebebiyle atalete düşmesi güçlü bir *kaozmik spazm* etkisi yaratmakta-

dır. Zira organsız bedene dair hiçbir süreç naif bir romantizmin özcülük talebini kabul etmez. Organsız beden olumsuzlayıcı/dışlayıcı kullanımı, imgelem yetisini yeniden fethetmeye yönelmiş her türden kaçış kıpırtısını, egemen anlamlandırma kodlarının özneleştirici etkisini yeniden-üreten sağduyunun *kara deliğinde* soğurmaktadır. Baudrillard'ın belirttiği gibi, “mevcut dünya düzeninin amacı kesinkes olaysız bir dünyada yaşanmasını sağlayabilmektir.”³⁰ Olay, imgelemi düşlemeye zorlayan şeydir. Fakat olaysız bir dünya, giderek *çölleşen bir gerçekliğe* (Baudrillard) ve biyo-psişede katatoni olarak tanımlayabileceğimiz *depresif bir çölleşmeye* (Guattari) neden olur.

Unutmamak gerekir ki iktidar, koyunların kesimhaneye herhangi bir somut şiddete maruz kalmaksızın kendi istekleri doğrultusunda gittiği yerde söz konusudur. Her şeyden önce bir ilişki kipi olan iktidar, yalnızca bir direnme potansiyeline işaret eden özgürlüğün yönetimidir. Bu özgürlük, aynı soruna cevap verebilecek sayısız mümkün başka dünyaya açık olan kuvvetin belirlenimsizliğidir. Başka bir deyişle, Deleuze'un, Guattari referansıyla belirttiği gibi, “varlıktan önce politika vardır.”³¹ *Direnmek, her şeyden önce organsız bedene özgü içtepiyle yeniden olası hale gelen mümkün dünyaları imgelemektir.* Ancak kapitalizm imgelem yetisini bastırmak yerine onu modülasyonla yönlendirerek yok edebilen yegane sistemdir. Çünkü imgelem yetisini temsilden, gerçeği gerçeklik ilkesinden söken her tür girişimin taşıdığı devrimci potansiyeli semiyo-dijital aygıtların haz ilkesini doyuran bileşenleriyle soğurabilmektedir. Baudrillard'ın belirttiği gibi, “elektronik ve siberetik sayesinde tüm arzular, tüm özdeşleştirme oyunları ve interaktif olasılaştırma süreçleri programlanabildiği gibi, kendi kendilerini programlamalarını sağlamak da mümkündür. Her şeyi anında gerçekleştirme olanağına sahip olmak, sıra dışı/özgün olayların ortaya çıkmasını engellemektedir.”³² Bugün sermayenin yasağı aşkınlıktan arındıran kod-çözümü jestini, çevrimiçi hapis-hanesiyle herkes için her an ulaşılabilir kılan dijitalin yükselişi, arzusunun sentetik imgenin simülasyonunda tüketilmesine sebebiyet vermektedir. Kapitalizmin en başından beri “arzuyu öldürmek ya da en bastırıcı hapis-haneden daha iç karartıcı serbestleşme biçimlerini kendisi için icat etmek”³³ gibi bir özelliği vardır.

³⁰ Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. O. Adanır, Doğu-Batı, Ankara, 2005, s. 117.

³¹ Deleuze ve Parnet, *Diyaloglar*, s. 33.

³² Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 131-132.

³³ Deleuze ve Guattari, *Anti-Ödipus*, s. 503.

Artık bir idealar dünyasına özgü bir modelin yeryüzüne yansıtılması hayaliyle motive olan ideolojilerin savaşının sona erdiği politika-sonrası dünyanın çölünde dolaşan öznellik, şeylerin düzenini veya sermayenin dünyayı kaçınılmaz sona götüren çılgınlığını değiştiremeyeceğini bir ön-varsayım olarak kabul etmiş gibidir. Dolayısıyla öznenliğin her sabah sermayenin emrine uymak üzere uyanarak herhangi bir yeğnilikli temas yaşamaksızın metroda, iş yerinde ya da okulda empati ve sempati gibi imgelemi kıpırdatabilecek potansiyelleri mutlak surette dışladığı yerde *kara delik etkisi* dışında bir kavramsallaştırmaya başvurmak naiflik olur. Eskiden faşizm kanserli bir hücrenin metastazı gibi yayılırken günümüzde sermayenin mutlak egemenliğinin dayattığı sınızm ölü bir bedeni kaplayan parazitlerin varoluşunu anıştırmaktadır. Kolektifleşme potansiyeli taşıyan arzu projeksiyonunun imgesel odağına yerleştireceği toplum giderek herhangi bir yansıtmaya yanıt veremeyecek şekilde opaklaşmakta ve kolektif bilinçdışı giderek çölleşmektedir.

Bir Kara Delikten Nasıl Yayın Yapılır?

Kolektif kara delik etkilerinden bahseden Guattari, arzuyu kendi merkezinde yutmak üzere yersizyurdsuzlaştıran cehennemi bir etkiye işaret eder. Öncelikli vurgusu kendini demokrasi kivesiyle dayatan batılı mikro-faşizm usullerinin dışında Nazizme ya da Stalinizme özgü olan “*Süper donanımlı Gulag*” düzenlemesinin merkezi panoptik formasyonuna dair çarpıcı bir imge sunmaktır. Bu kara delikler, evrenin bedenini faşist şefin bedeniyle üst-kodlamak suretiyle bütün bağlantıyı daracık özdeşlik muntıkasının basıncıyla sıkıştırmaya dönük bir eğilimi devreye sokar. Mümkün başka dünyaların içkinliğini paranoyak bir özdeşleşme ci yatırımla olumsuzlayan bu kullanım, Deleuze ve Guattari için “*kanserli organsız beden*”³⁴ modelinin ifadesidir. Diziler-arası bağlantıyı yükseklerdeki nesneye borçlu kılarak sürekli bir özdeşleşme arzusunu harekete geçiren bu üst-kodlayıcı yatırım, arzusunun faşist projeksiyonunu yansıtır. Arzuyu deneyimin yerine “ediminin” tarafına çeken bu yatırımın, bütün dizisel bağlantıyı herhangi bir kaçışa mahal bırakmaz şekilde üst-kodlamak suretiyle fethetmek gibi bir emperyal motivasyonu söz konusudur. Bu sebepten *faşizmin kara deliği her zaman daha fazlasını ister*. İçtepinin

³⁴ Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 163.

bu hali tüm tarih boyunca fazla basınçtan kaynaklanan bir öz-yıkıma, bir intihar hareketine dönüşür. Bu kara delik etkisi, kolektif arzuyu kendi bedenine yönelik bir yatırımla yankılatan faşist şefi dahi yutmaya yazgılıdır. Ancak Guattari'nin belirttiği gibi, "faşizmin bu mutlak kara delikleri 'Müttefiklerin' zaferiyle birlikte ortadan" kaybolmamıştır.³⁵ Gösterenin ilişkilerimize içkin bir hal alarak minyatürleştikçe tiranlaşması söz konusu olmayı başlamıştır. Göstereni bir mikro-faşizmin üslubuna dönüştürerek edimsel-olmayan bir sözcede kendini bir tonlama ya da jest ve mimikle hissettiren ifadeyi tercüme edip emre tabi olarak anlamlandıran –grameri söken– özneliliğin kara deliği, kendi anlamlandırma projeksiyonu olan kimliğinden başka bir şeyin kölesi olmayan zavallı modernin kaderine dönüşür. Çünkü kara delik etkisi, her şeyden önce süper-egonun veya sağduyunun faşizmidir. Yine de eksikliği hissedilen semiyö-politik eleştiriyi gerçekleştiren Guattari'nin geç dönem çalışmalarında daha karanlık bir farkındalık karşımıza çıkar. *Kara delikler çoğalmıştır*. Bu, Guattari'nin yaşamının son yıllarında bizzat yaşayarak keşfettiği ve onu çökerttiğini söyleyebileceğimiz *katatonidir*. Bu yeni kara delik, giderek opaklaşmış kolektif bilinçdışının bir semptomu olan dünyaya inanmama halinin nihai sonucu olduğunu söyleyebileceğimiz *melankolik depresyondur*.

Beden, erojenlikle dolup taşan her bir organın semiyotik çoğulluğuna ket vuran fallokrasiyle mücadele ettiği bir mekan ya da başka bir deyişle *kolektif köksapsal yeğinlikle faşizan kanserli metastaz* arasındaki bir savaşın *toposudur*. Ancak tahammül edilemez olanın yakıcılığını hissederek kelimelerle ifade edilemeyen duyumsatmaya çalışan her bir libidinal yatırım, gösterenin duvarına çarparak paralyze olur. Gösterenin metastazına yenik düşmek, bütün bedeni kaplayan hüznü bir göstergeye (melankoli) neden olabilmektedir. İmgeleme kudreti yeğinliğinin 0 derecesine sığarak çölsü bir dünyaya kapanır. Deleuze ve Guattari'ye göre katatonîge, melankoliğe, hipokondriyağa ya da uyuşturucu müptelasına ait bu beden bir "*boş organsız beden*" modelidir.³⁶ Organizma bu gibi durumlarda duyumsamayla kat edilemeyen çölsü bir bedensel topografi yaratır. Bir bedenin topografikliği, onun maddiliğini yeğinleştirerek topolojikleştiren imgelem yetisinin temel ontolojik karakteri olmasından kaynaklanır. Artık hiçbir

³⁵ Guattari, *Kaçış Çizgileri*, s. 133.

³⁶ Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 163.

yansıtmada bulunmayan ya da hiçbir yansıtmaya cevap vermeyen bu bedenlerin duyumsama kudreti kaldıramayacağı denli zorlanmış ve panik altında atalete kapılmıştır. Bunlar, olup bitmiş her şeyin hüznüne dokunan mühürlenmiş gözlerle, kör bir duyumsamanın, sağır bir duyuşun, buruk bir gülümsemenin mutlaklığında gelmekte olana kapanmış bedenlerdir. Katatoni ve benzeri bu süreçler, Deleuze ve Guattari tarafından temelde bastırmanın neden olduğu bir semptomatolojinin parçası olarak okunmuşlardır. Çünkü arzunun toplumsal ifade süreçlerine özünde bastırıcı olan temsilin dolayımı olmaksızın katılamadığı bir gerçeklik düzenlemesinin eleştirisi 70'lerde radikal düşüncenin gündeminde olmuştur. Dönem gerek teoride gerekse politik pratikte arzunun toplumda şizomorfik bir baskı oluşturmaya sahne olmuştur. Fakat günümüzden baktığımızda bu şizomorfik baskının tam da kapitalizmin neoliberalizme doğru evrildiği bir tarihselliğe denk gelmesi bambaşka, giderek çölleşen bir gerçekliği doğurmuş gibidir. Bu 68 Mayısının toplumsal ifadeye kazandırdığı arzuyu yeni, *viral* bir iktidar kipinin ortaya çıkmasıyla soğuran modülatif bir denetim paradigmasının sonucudur. Arzunun envanterinde taşıdığı sayısız ifade bileşenine özgü semiyotik çok-anlamlılığı *semiyo-politik operasyonlarla bastırmaktan ziyade semiyo-dijital modülasyonla soğuran* simülasyon evreninin doğuşu, arzunun patojenini gösterene indirgenemez kılmıştır. Arzu dolu toplumsal direniş, halüsinatif imgenin izleğinde örgütlenen yeni bir kolektifin yerine simülasyon evreninin sinik özgürlük ve haz imkanıyla ayartılmıştır. *Kara delikten çıkmak artık yalnızca kabloya bağlanarak mümkün olmaktadır*. Çünkü simülasyon, arzunun halüsinatif projeksiyonuna özgü potansiyeli her an ulaşılabilirliğiyle emerek tüketen hiper-gerçek bir uzamın yükselişidir. Post-modernite olarak selamlanan kültürel semptomun, 70'lerde topluma dört bir yandan şizo bir çeşitliliği zerk eden direnişin mümkün başka bir dünya tanımlama potansiyelini soğuracak şekilde sistemin genişlemesi olduğu belirtilmelidir. Arzunun sayısız semiyotik çeşitliliği ihtiva eden hareketi kendine bir dışavurum uzamı yaratacak çatlağı bulmakla ilişkilidir. Ancak arzunun şarkısını söyleyen karşı-kültürün şafağı, kendi dışavurumcu karakterini yansıtabileceği bir ufuktan izole edilmiştir. Simülasyon, bastırıcı olmayan, fakat mutlak surette arzuyu tüketen modülatif yönetim tekniğine özgü bir *hiper-politika virüsüdür*. 70'lerin şizomorfik atılımını sermaye adına işlevselleştiren hiper-gerçek dünyada arzuyu serbest bırakmak yeni yönetim tekniğidir. Dijital, arzunun sayısız semi-

yotikleştirme potansiyelini hazır olan semiyosferiyle ayartarak imgelem yetisini tüketir.

Bir beyinden diğerine alıcı beyinde bir konfigürasyon yaratacak şekilde duyumsamayla aksettirilen imgelemi, dijitalin 1 ve 0 dan oluşan diline³⁷ özgü ekranıyla eriten şey, simülasyon yani hiper-gerçektir. Fordizm-sonrası üretimin karakteristiği, yeni bir kolektif bilinçdışı tanımlayan dijitalin egemenliğinde, makineyi giderek ruha, beyne, arzuya takılan *şeffaf protezler* haline getirmiştir. Otomasyonun gündelik yaşama girişi, duyarlılığın kolektif potansiyelinin yerine sermaye yararına çalışarak yitip giden arzunun operasyonel uyumluluğunu getirmiştir. Duyarlılık, giderek hiper-gerçek bir hal alan toplumsal süreçlerin hızını yavaşlatan bir etki olarak dışlanmıştır. Duyumsama, sözcüklerle aktarılamaz olanın anlamını aktarabilme yetimizi temin eden dünya ile arzu arasındaki ilişkinin kendisidir. Ama dijitalleşme, bu sinaptik bağın elektrot akışlarına dayanan bir arayüze dönüşmesine sebebiyet verir. Halbuki Franco “Bifo” Berardi’nin belirttiği gibi, “etten kemikten ve hassas fiziksel organlardan oluşan gerçek insanların beynindeki alıcılar, dijital verici sistemleriyle aynı standartlara göre biçimlendirilmemiştir.”³⁸

Giderek finansallaşmak suretiyle yabancılaşma gibi psişik etkilerin yerine *gerçeklikten çıkarma* tekniğini yerleştiren sermaye, politika-sonrası dünyada kendisinin var olmadığı yeni bir gelecek imgeleme kabiliyetimizi budayan mutlak egemenliğini, toplumsal sinapsın içe çökerek kara deliğe dönüşme sürecini destekleyen bir keşifle perçinlemiş gözükmektedir. Bu, herkese hiper-uyumluluğun modülatif kapsülünü sunan siber-ütopyacıdır. Arzuya kendi dışavurumu için sunulan hiper-dışavurum kapsülleri henüz konuşmaya başlamadan özneyi iletişimsel sözcelem düzenlemelerinin filtresinden geçirerek manipüle eder. Duygunun diğer beyinde bir duyumsama mantığı tetikleme potansiyeli, duyarganın toplumsal sahadan geri çekilişini güdümleyen siber-ütopyanın elektrotları arasında erir. Bakışımız henüz görmeye başlamadan bizi bir modülasyonun pasif alımlayıcısı kılan simülasyon makinesinin, sözümüz ise henüz konuşmaya başlamadan söylenenin niteliğini yorumlayan, ayıklayan ve standartlaştıran

³⁷ Dijitalin 1 ve 0 arasında teknokratikleştirdiği dünyamızın görüntüsü, neoliberalizmin güvencesizleştirme ve rekabet yasasına dair çok şey söyler. Ya varsınızdır (1) ya da yoksunuzdur (0).

³⁸ Franco “Bifo” Berardi, *Kabramanlık Patolojisi: Toplu Katliam ve İntihar*, çev. N. Kurunç, Otonom, İstanbul, 2018, s. 5.

iletişim makinesinin devrelerinde yok edilir. Maurizio Lazzarato'nun belirttiği gibi, "iletişim makinesinin etkileşiminin bir parçası haline ne kadar çok gelerseniz, söylemeniz gereken şeyden o kadar uzaklaşırsınız."³⁹ Çünkü iletişim teknolojileri, toplumsal sinapsı eriten dijitalin güdümlediği temel toplumsal-sonrası ilişki biçimidir. Baudrillard'ın ifade ettiği gibi, "her iletişim süreci eşit hatta daha büyük oranda iletişimsizliğe yol açar."⁴⁰ İletişim makinesi, arzuyu ihtiyaç duyduğu kolektif duyumsama koşullarından yoksun bırakır. Bu nokta, Guattari'nin psişenin çölleşmesine özgü melankolisini toplumsalın yitip gittiğini söyleyen Baudrillard'ın melankolisine eklemleyen noktadır. Kitlenin sessizliğinden bahseden Baudrillard, hiçbir iletme mantıki bir cevap üretemeyen hatta böyle bir derdi olmayan kitlenin aslında yalnızca gösteriyle yatıştırılmayı bekleyen toplumsalın katatonisi olduğu- nu hissettirir.⁴¹ Politika ve toplum artık her biri kendi ölü organlarını yöneten ve yutan katatonik şizofreni temelinde modellenmiş makinelerdir. Bu aynı zamanda onları yer yer arkaik şiddete özgü hınç dolu bir üst-kodlayıcı enerji patlamasında darbe benzeri bir paranoyayla yeniden-yerliyardılaştırmaya ya da imha etmeye iten sebeptir. Gerektiğinde rehine de korsanıyla birlikte öldürülebilmekte; bütün sürü yok edilebilmektedir. Neoliberal şiddetin çıplaklığına rağmen direniş antikorları üretemeyişimizde ya da ne denli büyük haksızlıklara uğrarsak uğrayalım eyleme geçememizde bir semptom saklıdır. Bu semptom artık dünyaya inanmıyor oluşumuzdur. Katatonik modernin bu inançsızlığı, herhangi bir toplumsal sinapstan yoksun topluluk olarak kitlenin opaklığıyla giderek perçinlenir. Özetle, koca bir Baudrillard külli-yatının hissettirdiği üzere *sanki dünyaya inanmadığımız yetmezmiş gibi dünya da kendine inanmaz*.

Dijital, otonom örgütlenmenin tutarlılık düzlemi olarak halüsinasyona özgü köksapsal yatırımının yerine kapitalizmin tutarlılık düzlemi olan simülasyonun kara deliğini ikame eder. Hiperdünya, uhrevi gönderenden soyutlanmış bir cennet bahçesi vaat etmektedir. Ne var ki, bu bahçenin simülatif meyvesi ikinci bir cennetten kovulmaya sebebiyet vermekte Adem ve Havva'nın bu kez dünyaya bile değil, gerçeğin çölüne sürölmesine sebep

³⁹ Maurizio Lazzarato, *Göstergeler ve Makineler*, çev. F. N. Demirci, Otonom, İstanbul, 2015, s. 176.

⁴⁰ Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 193.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde*, çev. O. Adanır, Doğu-Batı, Ankara, 2013.

olmaktadır. Halüsinatif imge, toplumsal bilinçdışı koşullarına yaptığı yatırımla, Tokyo’da kanat çırpın bir kelebeğin Kaliforniya’da fırtına koparabilmesini mümkün kılan arzusun yatay-geçişliliğiyle bir toplumsal sinaps örmektir. Ancak bugün halüsinatif projeksiyon yerine ikame edilmiş simülasyonla birlikte değil uzaklardaki, sokağımızdaki olaylar bile harekete geçmemizi sağlayamamaktadır. Politika-sonrası dönemin neoliberal şiddet ve hiper-gerçek modülasyonla toplumsal sinapsı erittiği koşullarda öznellik bir diğerini bir tecrübe ve kolektifleşme olanağı yerine tehlikeli bir sınırlandırma ve bir yük olarak görme eğilimine kapılmıştır.

Siyasetin, arzusun ya da sermayenin harfiyen pornografikleşmesi olarak neoliberalizm, zarların hilesinin saklanmadığı bir dünyaya özgü müstehcenleşmeye yol açmıştır. Müstehcenleşme, iktidarın kendi süreçlerini ideolojik gerekçelendirme mekanizmalarından bağımsızlaştırarak sırrın kendisini yok ettiği gerçekliğin saydamlaşması sürecidir. Foucault, “felsefenin rolünün gizli olanı keşfetmek olmadığı, tam da görünür olanı görünür kılmak, yani bize öylesine yakın, öylesine dolaysız, öylesine sıkı sıkıya bağlı olduğu için algılamadığımız şeyi ortaya çıkarmak”⁴² olduğunu söylediğinde kastettiği, iktidarın ilişkilerimize içkinliğinde saklı tahammül edilemezliği fark etmektir. Fakat artık çoktan müstehcenleşmiş olanın ifşası ya da saydamın görünür kılınması imkansızdır. “Saydamlığın her türlüşü” Baudrillard’ın belirttiği gibi, “eşdeğerli ya da daha yoğun bir ışıık geçirmezliğe yol açar.”⁴³ Bu saydamlık, boş organsız beden modeline özgü katatonide karşımıza çıkan bir opaklaşma ya da çölleşmedir. *Saydamlık, ışıığa cevap üretemeyen, onu yansıtmaksızın yutan bir kara deliktir.* Hiçbir yansıtma saydamlaşmış bireyi harekete geçirememektedir. Bu aynı zamanda, toplumsal bir kolektifi tetikleyen imgelem yetisinin bir gönderen olarak dünyadan soyutlanmasıdır. Hiper-dünya gerçeği simüle ettiği için değil, duyargayı dijitalleştirip empati ve sempati ilkesini dışlayarak psişik çölleşmeyi geçerli kıldığı için gerçeğin çölleşmesine sebebiyet verir. Hiper-duyargaya bağlanmış öznenin halüsinatif imgeleminde dünyanın kaybedilişü, empatik ilişkilerin felce uğrayarak kolektif bir düzlem ortaklığı sağlayan sempati ilkesinin tamamen dışlanması sonucudur. Arzusun dışa-

⁴² Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. I. Ergüden, O. Akınhay, F. Keskin, Ayrıntı, İstanbul, 2011, s. 201.

⁴³ Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 193.

vurumu için hazır bir tutarlılık sunan hiper-dünyadaki semiyotik ve enformatik enflasyon, imgelem yetimizin altından kalkamayacağı denli çok sinir uyarımına neden olur. Gerçeğin müstehcenleştiği dünyadaki rekabet, şiddet ve güvencesizlik yasasının tahammül edilemezliğini kaldıramayan bedenin sığındığı hiper-dünya, toplumsal sinapsın hiçbir köksapsal yansıtmaya cevap veremeyen opaklaşmasının sonucunda peydahlanan bir travma-sonrası özneliliğin narsisistik tatmini tatmak için yöneldiği yavan bir uzamdır. Her gün sokakları dolduran kalabalığa rağmen gerçek bir duyumsamanın veya yeğinlikli bir temasın şu itiraf edilemeyen olanaksızlığı, aşk gibi bir tecrübeyi dahi *dating* otomasyonlarının dolayımına yerleştirir. Çünkü bütün psişik çekim, gerçeğin kendisinden daha gerçek olan hiper-uzamı portatifleştiren cep telefonu ile kendi şeffaf mikro-kapsülüne yönelmiş, yeğinlik kendisini paralyze eden siber-uzaya kapanmıştır. Toplumsal ilişkilerde mümkün bir başka dünyayı filizlendirecek her çabanın hiper-dünyaya kapanmış özneliliğin opaklığında cevapsız bırakılması, öz-nede öz-değersizliğine dair bir hezeyan oluşturur. Burada artık bir ihtiyaç olarak peydahlanan narsisizmle birlikte birey kendini hiper-dünyanın *lifestyle* piyasasına teslim eder. Neoliberalizmin kara deliğinin tahammül edilemezliğine dair travmayı anlamlı bir ışık pornosu şokuyla yatıştıran hiper-dışavurum uzamı uzun vadede öz-değersizlik hezeyanını daha radikal krizlere sürükler. Özneliliğin kayıtsızlığıyla bastırılan ya da hiper-duyargada paralyze edilen özgürleştirici semiyotik saçılma girişimlerinin bireydeki nihai sonucu bir kıyamet-seviciliği, bir çeşit simgesel –ya da değil– terör arzusudur. Berardi'nin işaret ettiği gibi, toplu katliam ve intihar girişimlerindeki oransal patlama, kolektif psişenin içinden geçtiği genel bir *kaozmik spazm* yalınlaştırır.⁴⁴ Depresyonun her türden semptomunun tedavisinde oldukça direngen olması, onun her şeyden önce ontolojik bir karaktere sahip olmasından kaynaklanır. O, empatik ve sempatik varoluşsal köprülerin yokluğuna dair bir kriz halidir. Bu sebepten basit ve genellikle retorik olmaktan öteye gidemeyen militan iradecilikle aşılması kolay değildir. Onun ontolojik karakteri, toplumsal sinapsın çöküşüne dair gerçeği tüm yalınlığıyla görmesinden kaynaklanır. Libidonun toplumsal ilişkilere yatırım yapan karakterini kaybetmesine dair sayısız semptomun bastırmanın sonucu olduğunu söylemek giderek zorlaşmaktadır. Dijitalin yükselişi gerçek dışa-

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Berardi, *Kabramanlık Patolojisi: Toplu Katliam ve İntihar*.

vurum uzamlarının yerine hiper-dışavurumun sanal uzamını yerleştirdiğinden beri utangaçlık, anksiyete, disleksi, konsantrasyon bozukluğu ya da hınç gibi semptomlar, libidonun gerçek ilişkilere yatırım yapma gücünün toplumsal sahadan geri çekilişini destekleyen hiper-gerçek düzenlemelerin sonucudur. Berardi'nin altını sıklıkla çizdiği gibi, "zamanımızın hâkim patolojisi artık libidonun bastırılmasından kaynaklanan nevrozlar değil, ünlü reklam sloganı 'just do it'in dışavurumcu patlamasından doğan şizopatolojilerdir."⁴⁵ Mikropolitik bir pragmatikğin sloganını "do it"⁴⁶ olarak tanımlayan Guattari'nin dillendirdiği arzusun eleştirisi bugün sinik bir yaşam üslubunun beklentisizliğini kristalize eden "just" ön ekiyle massedilmiş gözükmektedir. Tıpkı 68 Mayısına özgü cinsel özgürlük ufkunun pornografiyle, fütüristik muhayyilenin reklam jargonuyla yerliyurdulaştırılması gibi özneleşme süreçlerinin enerjetik ön-kabülleri de iletişim teknolojilerinin her türden duyumsama tecrübesinin dirimselliğini yok eden dayanılmaz hızıyla ayartılmış ve yeniden-kodlanarak sistemin iç sınırında yeni piyasalar ve psişik manipülasyon süreçleri üretecek şekilde işlevselleştirilmiştir.

Hiper-hıza koşut olarak parlak bir gelecek vaat eden siber-ütopyacı küreselleşmenin retoriği bir mutluluk söyleminin kristalleşmesidir. İşe koşulan duygusal enerjinin depresyonda heba edilmesi düşünülemez. Günümüzde divana uzanmış nevrotiğini bekleyen analistin yerini yaşam koçları, homeopatlar, motivasyon eksperleri ve şov kokan TED-x konuşmaları almaktadır. Artık sorun, en azından metropolde yaşayan modern için bastırma olmaktan çıkmış, rekabetçi gerilimi sürdürmeyerek kapitalizme özgü simgesel aşağılanmayı bir kez tattığında atalete kapılan özneyi yeniden motive etmeye dönüşmüştür. Yeryüzünün katatonisine kapıldığımız yerde kapitalizmin motivasyonel kırbaçlarıyla uyandırılmamamız düşünülemez. Ancak her ne kadar mutsuzlukla karşılaşmamak için elimizden geldiğince standart eylem kümelerini seçip bunları standart yörüngelere yerleştirmek suretiyle uyum göstererek kendimizi mutlu olmanın bir suç olmadığına inandırmaya çalışsak da mutsuzluk her an orada yanı başımızda durmaya devam eder. Bir şeylerin en başından itibaren yanlış olduğunu sıklıkla hissettiren dünyanın çölleşmiş gerçekliği

⁴⁵ Franco "Bifo" Berardi, *Ruh İş Başında*, çev. F. Genç, Metis, İstanbul, 2012, s. 151.

⁴⁶ Guattari, *Kaçış Çizgileri*, s. 231.

her an karşımızdadır. Baudrillard'ın belirttiği gibi, “dünyanın ne kadar sefil bir yer olduğunu anlamak için bir mankenin yüz ve vücut hatlarının en az bir Afrikalının iskeleti andıran görüntüsü kadar etkili olduğu söylenebilir. Bakmayı bildiğiniz takdirde aynı vahşetle her yerde karşılaşabilirsiniz.”⁴⁷ Fakat sizin *iyi kötü bir dünya oluşturup kendi paçasını kurtarma arzusu*, gerçeğin çölüne dair her türden çılgılığı en büyük yasak haline getirir. *Depresif birey, en büyük terörist ilan edilmiştir*. Depresyon, üretkenliği rekabetçi bağlamlara yerleştiren gerçekliğimizin travmasını yine narsisistik bir döngüye kapılarak atlatmamızı sağlayan hiper-uzamdan bir yabancılaşma ve patolojik-olmayan bir acıyı psikoloji diliyle anlatmanın biçimidir. O, kara deliği anlık bir ışık pornosuna çeviren hiper-dışavurumsal narsisizmin güç kaynağındaki bir kesilmeyle karanlığın kesifliğini hatırlatan ya da elektriği kesilmiş modernin zavallılığını çağrıştıran bir krizdir. Çünkü depresyonun ortaya çıkışı, bedeninin dünyayla arasında kurduğu duygusal mübadelenin 0 derecesine geri dönüşüdür. Dünya, anlam bildirmeyi sonlandırarak güven krizi peydahlandığında, 0 derecesine özgü bir paradoks oluşur. Bu durum şöyle özetlenebilir: düşünmenin imkansızlığı, düşünmemenin imkansızlığı, bağlantıları üretmenin imkansızlığı, bağlantıları üretmemenin imkansızlığı, eylemde bulunmamanın imkansızlığı ve irade göstermenin mudak olanaksızlığı. Depresyon bu anlamda dünyamıza dair gerçek paradoksal bir sorunsal edinmenin ön-koşuludur. Berardi'nin belirttiği gibi, “kaybolmak bilgi sürecinin başlangıcıdır; bir harita yaratmanın temel öncülüdür.”⁴⁸ Eğer etik-politik bir özneleşmenin hızla ya da enerjetik kiplerle ilişkisiz olduğunu söylüyorsak bu onun her şeyden önce ruhun grevini, makinenin 0 derecesine kadar yavaşlamasını gerektirdiği içindir. Dolayısıyla “ketleyici kara delik ile köksapsal bağlantıyı fazla radikal bir şekilde belki de karşı karşıya getirmemek” ve “kaçış çizgilerinin ancak böyle bir kara delikten çıkabilmeleri”nin mümkün olduğunun hakkını teslim etmek gerekir.⁴⁹ Çünkü imkanın yalnızca imkansızlığa boğulmuşken ontolojik bir karakter taşıması gibi arzu da imgelem yetisini sadece yeğinliğinin 0 derecesinden itibaren yeniden bir etkinliğin haritasını oluşturacak şekilde zorlayan durumlarda üretebilir. Duygusal durumların aktarılmasını sağlayan dalgalara tekabül eden sinaptik

⁴⁷ Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 92.

⁴⁸ Berardi, *Kahramanlık Patolojisi: Toplu Katliam ve İntihar*, s. 114.

⁴⁹ Guattari, *Kaçış Çizgileri*, s. 265.

ağların yaratılması, zihinsel bir birlikte evrimleşme ihtimali taşıyan ve sayısız imgesel dünyanın paylaşarak çoğaltıldığı tutarlılıklar oluşturmaktan geçer. Tutarlılıklar, direnişin koşullarını *yavaşça* temaşa edebileceğimiz aralıklar açan arzuyu ve ızdırabı paylaştığımız terapötik birliktelikler oluşturmaktır. Köksap, başkasının benim onu algıladığım yerde kendisini duyumsaması gibi başkasının bedenimi duyumsadığı yerde olmamı sağlayan bir paralaksın ortaya çıkmasıdır. Bu, dünyanın temellerini sürekli hareket halinde bütün bir-arada-olanaksızları yeniden birbiriyle ilişkilendirecek şekilde özgürleştirmektir. Tıpkı göçebe ordusunun istila ettiği her şehri yerle bir etmenin ötesinde bütün çukur ve kanalları doldurarak yeryüzüne yataylığın kayganlığına özgü hafifliği yeniden kazandırması gibi imgelemenin yaptığı şey de bütün arzu kuvvetlerini yeniden yaratıcı bir tarzda çaprazlayacak terapötik bir yeğînleşme halidir. Ona yalnızca arzuya atfedilen her türden gayri-meşru yörüngenin doğrusallığını kırıp muhayyilemizin prangalarından kurtularak arzunun dört bir yana saçaklanmasını sağlayan yersizyurdsuzlaşmalarla ulaşılabilir. Yersizyurdsuzlaşmanın ya da göçebenin hızla ilişkisinin özgünlüğü didaktik kaygıların basitleştirici enerjetik imgelemiyile yanlış anlaşılır. Deleuze ve Guattari'nin göçebeleşmeyi hız olarak tanımladıkları satırlar, aynı zamanda hızı harekete karşı bir tarz olarak önerdikleri satırlardır.⁵⁰ Bu pasajda hızı her daim harekete bağlı bir ivmelenme olarak düşünme alışkanlığımız sebebiyle kolaylıkla enerjetik bir romantizme yakalanmamız mümkündür. Simülasyon evreninin yegane arzusu da zaten budur. "Her hızlandırma süreci eşit ya da daha büyük oranda bir ataletle yol açar."⁵¹ Kapitalizm enfosferinin ona kazandırdığı hız sonucunda atalet içinde kendi organlarını yutan bedenler ancak rekabetçi gerilime özgü simgesel aşağılanmanın melankolisine kapıldıkça daha çok hırslanan ve hınca kapılarak ani paranoyak enerji patlamalarıyla organlarını metastaza teslim eden köle-despotlar yaratmaktadır. Harekete bağlı bir ivme olarak düşünülen hız yalnızca metastatik organsız bedene özgü nihayeti çöküşe varan bir süreçtir. Halbuki bazen dünyayı durdurmak lazım gelir. Yeniden –ancak farklı bir tarzda– ivmelenmek, makinosferin devir-daimini yavaşlatacak bir toplumsal aralıkta farklı bir bileşim haritası oluşturmak gerekir. Bu sebepten *politika artık yavaşlatma ile ilgili bir meseledir. Çünkü yavaşlık daha*

⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Deleuze ve Guattari, *A Thousand Plateaus*, s. 381.

⁵¹ Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 193.

hızlı tesir eder. Berardi'nin belirttiği gibi, "sadece yavaşlık hızlıdır."⁵² Şeylerin düzenine yeniden ivme kazandırmak, yalnızca yavaşlığın sağladığı bir temaşa olanağının sonucunda kaosu tutarlılaştıran bir kavram ve imge yaratmakla mümkündür. *İvme, kımıldamadan seyahat etmek anlamında psikedelinin karakteristiğidir.* O, *bedenin hızlanması değil, bedendeki anlamlandırma yetisinin şeylerin düzenini farklılaştırmasıdır.* Bir katmanlaşmaya yerliyurdu karakterini kazandıran semiyotik bileşenlerin yeniden olumsuzluğa özgü bir ivme kazandığı psikedelik deneyimler, Deleuze'ün kımıldamadan gerçekleştirdiğini söylediği seyahatleri ya da Miller'ın saf suyla sarhoşluk sahnesi gibidir. Varlığın diriltici sarhoşluğu olarak psikedeli yalnızca yeryurdu terk etmemizi sağlayan imgelem yetisinin yeniden fethedilmesiyle kazanılabilir. Psikedelinin harekete bağlı hızla ilgisi yoktur. Zira *yeryurd içimizdedir.* Coğrafyalar, ordu- lar, mekanlar, aşklar, makineler, siyasetler, devletler ve şirketler içimizde çalışır. İçimizdeki katmanlaşmaya (obsesif döngü) özgü yeryurdu terk edemezsek nereye gidersek gidelim şeylerin düzeni yavan, varlık dayanılmazdır. *Yeryurd terk edilmediği müddetçe nerede değilse orada mutlu olacağımıza dair şairane yanılsamaya o kadar çok kapılırsız.* Arzu her şeyden önce içerideki yolculukla ilgilidir. Bu, içerideki ölümü dışarıdaki yaşamla barıştırmak ya da dışarıdaki ölümü içerideki yaşamda nötralize etmektir. Ancak bize sunulmuş yapay başka-oluş imkanlarından bağımsız uyanıkken rüya görmek, toplumsal proksemikte bedenlerin sıcaklığını hatırlatmak kısacası arzulamak geç modernitenin mensesinden çıkmış birey için patolojik addedilmesi gereken anomaliler haline gelmiştir. Biz her ne olursa olsun retroya dönüşmüş tarihin hakikat-sonrası biçimlerine özgü tarihsel bir komaya, ideolojilerin anlam- sızlaştığı politik bir komaya ve nihayetinde toplumsalın sonunu getiren kitlesel bir komaya adanmış bir haldeyiz. Bu komayı hi- per-gerçek anestetiklerle yatıştırmaya çalışmaktayızdır. Çünkü metaforun sonu gelip uhrevi gönderen ve tarih müzeli-ğünde her şey yalnızca seyirlik bir hal alarak gösteriye dönüşmüş gibidir. Kolektif bilinçdışının evriminde ketleyici bir döngü yara- tan darbenin büyü-bozumuna, kozmik metaforun çözülüşüne ya da modernitenin ardında bıraktığı metafiziksel enkazın *weltansc- hauunguna* karşı üretilen bütün yanıtlar sermaye tarafından ayar- tılmıştır. İmgelemin rüyası yitip gitmiştir.

⁵² Franco "Bifo" Berardi, *Gelecekte Sonra*, çev. O. Şişman, S. Özer, Otonom, İstanbul, 2012, s. 193.

Psikanaliz rüyaları, daima bir gösterenin yükseklerden gelen şiddetini yerleştirdikleri “derinlerdeki” bilinçdışına “inmemizi” sağlayan *kral yolu* olarak görmüştür. Tam olarak bu sebepten bize kendi rüyalarımızı görme şansı tanımaz. Arzulamanın, *uyanıkken rüya görmekle* ilintili olmasına rağmen bizler gerçeğin çölünden korunmak için çevrimiçi yankı odalarına kapanmayı tercih ederiz. Çünkü dünyayı, deneyimin ontolojik karakterini temin eden bir inanç nesnesi olarak yitirdiğimizi üstü kapalı ön-varsayımlar düzeyinde çoktan kabul etmişizdir. Bu müzakere edilemez ön-kabul öylesine güçlüdür ki hiper-gerçek anestetiğe bağımlı modern derin uykusundan uyandırabilecek yegane şey felaket olabilmektedir. Felaket, kozmik korku salgılayan bir sürecin, hiç beklenmedik bir şokun olumlu şiddeti olarak işlev görebilir. Hiper-gerçek sığınağın elektriğini kesen ya da küresel düzenin monotonluğuna tezat oluşturabilen tek şey felakettir. Ancak neoliberalizmin kanıtladığı üzere küresel ısınma sonucu harekete geçen sivil toplumun hiçbir aktivizmi küresel güçleri gerçek anlamda harekete geçiremez. Artık felaketi beklemek yerine *felaketin kendisi olmayı öğrenmek zorundayız*. Aşırı üretimin sebep olduğu sera etkisiyle yeryüzünün çölünü yüzeye taşımasına sebep olan küresel ısınma gibi sermayeye karşı ruhun içtepisini diğer bir deyişle neoliberalizme büyük felaketi getirecek *genelleştirilmiş süresiz küresel grevi* örgütlemek giderek somut ve soyut anlamda çölleşen dünyayı yeniden kazanmanın bir yöntemi olabilir. Zira egemenliğini ilan ettiğini düşündüğümüz kötülük ilkesinin nedeni sanıldığı gibi büyük bir kötülüğün varlığı değil, bizim gündelik yaşantımıza içkin sağduyulu vasat arzu yatırımının özetle sıradanlığın hakimiyetidir. Sıradanlığın ve klişenin hakimiyeti, dünyaya ve her şeyden önce ona ait göstergelere inanmayı bırakmamıza sebep olur. Mikropolitikayı farklı bir semiyotikleştirme pragmatığı olarak tanımlamanın zarureti bu gerçekten kaynaklanır. Çölsü gerçeğe özgü klişeler olan edimsel dünyaya ait göstergeler anlam bildirmeyi çoktan sonlandırmıştır. Artık klişenin ifşası olan *mizah* bile tat vermemektedir. Klişeleri ifşa etmek değil, içinde çalıştıkları gerçeklikte yok etmek gerekmektedir. Ancak tıpkı iyimserliğin dünyayı *a priori* kurtarılmış kabul etmesi gibi karamsarlığın da dünyayı *a priori* kaybedilmiş bir bütün olarak görmesi hatalıdır. Dolayısıyla yanı başımızdakine doğru kolektif bir hisle sacaklanan içimizdeki yaylayı keşfetmek, duygusuz patikalarla yö-rüngelendirilmiş yaşamın dışına çıkarak ivedilikle gerçek yanyanalıklar oluşturmak zorundayız. *Bir çağın ancak bir diğeri çoktan*

başlamışsa sona erebileceğini fark etmeliyiz. Bu çağı sona erdirecek yeni bir toplumsal bileşim haritası çizmek, denetimden kaçan ortak bir zaman-mekan yaratmaktan geçmektedir. Fordizmin işçileri gün boyu birlikte tutan üretim bandı geçerliken ortak bir zaman-mekanın halihazır olması örgütlenme dinamiğini kolaylıkla harekete geçirebiliyordu. Bugün otomasyona bağlanan fabrika-daki insansızlaşma süreci, arzın talebe oranla fazlalığını giderme telaşındaki tüketim temelli bir toplumsal modelin insan emeğine yalnızca semiyotik bir emek olarak ihtiyaç duymasına sebep olmuştur. Üretimin dijitalleşmesi, işçiyi bilgisayarın başına sabitlediğinden beri duyumsamaya dayalı bir örgütlenme yaratmanın giderek imkansızlaştığı bir döneme girdik. Onu yeniden aramaya koyulmamız bu sebeptendir.

Günümüzde iktidar da –sahne despot-simülaklarıyla dolu olsa da– giderek otomasyon süreçlerine benzemekte siber-uzaya kayıtlı bir programa dönüşme eğilimi taşımaktadır. Siber-uzaya kayıtlı bir programın silinmesi, kapatılması imkansızdır. Onun tarafından yakalanmak için çevrimiçi olmak yeterlidir. Çevrimiçi olmanın temel iletişim biçimine dönüştüğü günümüzde siber-uzayda dağılan iktidarın tadına herkes bakacaktır. Herkes 15 dakikalığına meşhur narsisist bir *cyber-bully* olacaktır. Bugün hepimizin kendimize itiraf etmek zorunda olduğu gerçek, çölleşen gerçeğin yozluğunu koruyan her türden mikro-despotizme karşı hiçbir direniş göstermediğimiz yalnızca travma-sonrasına özgü bir kırılganlıkla hiper-dünyaya bağlandığımız gerçeğidir. Toplumsal ilişkilere içkin savaşta yer tutabilmek için arzuyu rehin alan göstereni ve dijitali söküp atacak maddi yan-yanalıklar oluşturmali ve üretimi sermayeden bağımsızlaştıran alternatif üretim biçimlerini geliştirmeliyiz. Zenginliği mülkiyetle eşleştiren evrensel kültürel ön-kabulü yıkacak şekilde toplumsal ufka yansıtılacak bir imge yakalama ihtimali, her şeyden önce hayal gücümüzün zayıflığına dair bir refleksiyonla arzu üzerine bir arzu geliştirmekten geçer. İmgelem, henüz edimselleşmemiş ve düşünülmemiş olanın ortaya çıkışına dair bir ufkun yaratımıdır. Zira tarihi yalnızca tahmin edilemez olan (olay) yazabilmektedir. Bugün sermayenin ve dijital ağda örgütlenen iktidarın felaketine benzetmek zorunda olan olayın yeşerme koşulları, basit bir refleks düzeneği olmayan direnişin gerek maddi üretim gerekse semiyotik üretim olarak gerçek payandalarını oluşturmaktır. Genelleştirilmiş süresiz küresel grevi örgütlemenin ön-koshulu, mülkiyetten bağımsız bir zenginlik tanımı gerçekleştirdiği gibi arzuyu gösterenin kette-

yici döngüsünden ve dijitalin narsisist sarmalından kurtaran yeni bir toplumsal sinaps örmekten geçiyor. Genelleştirilmiş süresiz küresel grevin kulakta çılgınca ve imkansız bir yankı yaratması yalnızca sağduyuya özgü aptallığın gayri-meşruluğunu kanıtlıyor. Kara delikten yapılan bu yayın ise şimdilik burada sona eriyor.

Kendi-Olmanın Mikropolitikası

Özgür Taburoğlu

Giriş

Michel Foucault, Oedipus söyleninde dile gelen ve Delfi ilkesinin parçası, "kendini tanı" şeklindeki trajik buyruğun, zamanla manastır öğretilerinde, hakikatini "ruhani rehberine itiraf et" gibi tümüyle farklı bir şekil almasına dair bir soykütük ortaya koyar. Homerik kültürün parçası ve doğrudan savaşçı eylemin kaynağı "gururlu kendilik" in, dışarıdan içeri doğru girerek, kendi içine eğilen bir "benlik" halini aldığını anlatmaya çalışır. Eylemin yerini bu dönüşümle beraber "itiraf" alır.¹ Antikçağ ile Katolik gelenek arasında kendilik kavrayışı, farklı ve hatta karşıt biçim ve muhtevalar edinir. Savaşçı bir mizacın kaynağı kendilik, dindar topluluklar yaratmak ve onları düzen içinde tutmaya dönük bir mikropolitikanın parçası olur. Kendilik, bazı dolaysız yüklemelerin ifadesi olmaktan uzaklaşarak, içebakış yoluyla ve günah çıkarma marifetiyle inşa edilen bir "hakikatın" kaynağı olmaya başlar. Kendine dönüp bakan ve bu sırada çoğunlukla günahlarını gören, ruhani bir söylemin vaz' ettiği kusursuzluğa ulaşmak ister. Delfi öğretilerinde kendi'yi bir eylemde harcayan failin yerini, ruhunu temaşa eden edilgen bir başkası alır. Kendi'yi özellikle süregelen bir savaşta bırakan, Nietzschece söylenirse, intikamını ertelemeyen birinin yerine, benliğini bütünlemek için hıncı biriktiren, kendisini başkaları arasında harcamayan bir başkası alır.

Delfi ilkesindeki değişimle beraber, kendisini dışarıda dolaysız fiiller içerisinde sarf eden, "vicdanın sesini" zaman kaybetmeden takip eden Homerik eylemin yerini, "tinsel birikimini" söze, içebakışa havale eden çileci bir ruhsallık arayışı alır. Romalı ilk düşünürlerde bile izlerine rastlanabilecek şekilde, girişken bir

¹ Michel Foucault, *Hermenötiğin Kökeni*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı, İstanbul, 2017.

mizacın doğrudan eylemleri, uysal bedenlerle yer değiştirmeye başlar.² Kendine dönen kimse, "hem yargıç hem de yargılanan" konumunu işgal etmeye başlar.³ Bu birleşme aynı zamanda kendilik ile benlik'in ayrışmasına neden olur. Belirli bir söylem içine yerleşen benlik, kendi'yi suçlamaya, ona türlü günahlar yakıştırmaya başlar. Bu muhasebenin sahibi, bazı düzenleyici söylem ve eylem şemalarına göre kendisiyle benliği arasına girer. İtirafa konu olan, benliğin ruhani şemalardan ayrı düştüğü ve bir tür sapkınlık, günah gibi işaret edildiği kısımlardır. Günah çıkarma gibi kendilik teknikleri, harici eylem şemalarının uygulanmasını zorlaştıran muhtemel bir "çatlağın" tespiti içindir. "Gizlenmiş düşünceler ya da utanç verici arzular" söze döküldükçe ayırt edilmeleri de mümkün olur. Homerik insanın kendi olanın doğrudan ifadesine dönük "sevgisi", yargı ve gözetimin konusu olur.

Bu sırada, ruhban da bir "vicdan yöneticisi" olarak kendiliğin bu şemalara uymayan, fazla gelen kısımlarını bastırmak ve yön vermekle görevli gibi davranır; düşünce ve arzulara yeniden biçim vermeyi hesaplar. Bir şema ve öznenin buluşmasıyla inşa edilen hakikatin "bütün gücüyle" var olması için çaba gösterir. Bu sırada "vicdan yönetimi", bir "söz etiği" olur.⁴ Bu etikle donanmış özne, özünde bir söylem olduğunu artık ifşa etmeyen hakikatin yükünü taşıyan bir "düğüm" veya odak yerine yerleşir. Bu şekilde Homerik kahraman gibi doğrudan eylemi değil, bir şemadan, yapıdan südür eden, Spinozaca söylenirse keder verici yüklemeleri icra etmeye koyulur. Kendilik teknikleriyle içerisine yerleştirilen ruh, bu şekilde yaratılan bir hakikat parçası içinde hareket eder; Nietzsche'nin "kötü vicdan" dediği bir yükte dolaşır.

Aşağıda ilk bölümde, kendilik teknolojileri yoluyla işleyen bir tür mikropolitikanın soykütüğüne bakan Foucault'nun manastırlardaki vicdan yönetimine dair bulguları, fikirleri değerlendirilecektir. Foucault, manastırlardaki ilk örnekleri ortaya çıkan bir çeşit ruhsal yönetim biçiminin zamanla nasıl daha genel bir işleve hizmet ettiğini ortaya koyar. Bu uygulamanın, Antik Yunan ve erken Roma dönemlerindeki Delfi ilkesinden ayrıldığı tarafları tarif eder. İkinci bölümde ise, modern zamanlara doğru kutsallıkla ilgisini kesmeye başlayan kendilik yönetiminin edindiği dün-

² A.g.y., s. 50, 51, 58.

³ A.g.y., s. 20.

⁴ A.g.y., s. 23.

yevi yönelimler Montaigne'in yapıtı üzerinden tanımlanacaktır. Özellikle yazarın *Denemeler* metninde denediği türden bir içebakı-şın, modern öznenin taslağını oluşturduğuna dair bazı varsayımlar üzerinden geçilecektir. Montaigne, Foucault'nun ayırt ettiği bir kendilik idaresini bireysel düzlemde uygulayan ve bir bakıma kişisel gelişimin ilk metinlerinden birisini ortaya koyan bir yazar olarak değerlendirilecektir.

Vicdan Muhasebesi

Bu vicdan yönetiminin dar bir mekânda mikropolitik bir muhteva edindiği manastırlarda, kendilik denilen mahrem iç manzaranın ruhani öndere gösterilmesi, onun tarafından doğrulanması çabası önem kazanır. Bu sayede bireysel ifade ve bir mizacın açılımı olarak tinsellik, bir çeşit dindarlığa bağlanarak güvenceye alınır; "kendi gerçeğini sergilemek", "sahneye koymak", bir mizansene konu yapmak dindarca bir pratik olur. Özellikle kendi olma çilesini dramlaştırmak, "teatral" bir tövbekârlık, böyle işletilen bir vicdan muhasebesinin temeli olur. Kimsenin kendi iç dünyasına kapanmadan, içinde her ne cereyan ediyorsa ifade etmesi, dindarca terbiyenin zorunlu bir parçası olur.

Manastır, keşişler gibi serbest gezinenlerin yeri değildir. Dindarlar orada tertip içerisinde kalmalarını mümkün kılan bir mikropolitikanın uyrukları gibi yaşam sürerler. Keşişin, duygu ve düşüncelerinin hareketiyle uyumlu biçimde yer değiştirmesinden farklı olarak manastırları dolduran dindarlar, belirli bir ahlâkın içerisine kapatılırlar. Manastır sakinleri, en derin dürtülerini itiraf etmedikçe, açıkça içlerinden geçenleri söylemedikçe dışarıdaki söyleme dâhil olamazlar. Derin karanlıklardan dışarı çıkan bu sözler, ruhani önderin vekâleten taşıdığı ilâhi ışık değdikçe temizlenir. Tüm "kendilik parselleri", ilahi ışığın erimine açılmalı, aralıksız bir yorumbilgisine maruz kalmalıdır. Böylece karanlıkları seven şeytanın yarattığı meyiller, düşünceler de kendisine yer açamamış olur. Bu nurlu ışık içerisinde şekil bulan yorum, "kendiliğin gizli kalmış hakikatinin" yaratılmasıdır.⁵

Bu manastır modelinde boy veren benlik, Foucault için modern öznenin soykütüğüne dair çok şey söyler. Modern özne, bu şekilde tarif edildiğinde, benliğine kavuşmak için "kendilikten vazgeçme" kararının sonucu gibi anlaşılabilir; kendime dair haki-

⁵ *Ag.y.*, s. 28.

kati inkâr ve onu soyut bir ahlâka teslim etmedir. Bu şema, "kendiliğin en derininde bulunan Öteki (Şeytan)"den arınma çabasıdır aynı zamanda. Foucault, bu şemayı inkâr etmenin, bu soykütüğünü bozmanın yolları olaraksa, "red, merak ve yenilik" arayışlarını önerir. Yani kendinizi o kadar söze dökmeyin, itirafçı olmayın der. Ama çelişkili şekilde bu ifade olmadan kendilik inşası da mümkün olmaz.⁶

Manastır sakinlerinin deneysel "kendilik yorumbilgisi", ruhsal aygıtın yeniden düzenlenmesi yolunda ruhbilim çalışmalarına da model oluşturur. Ruhbilim, bilindiği gibi bu yönelimin modern icrasına imkân verir. İçeridekini sürekli dışarı çıkarma buyruğuyla davranan, kendiliği hep moral bir söylemin dairesi içerisinde tutar. Bu sırada sapkın vicdani yönsemeleri cezalandırmak yerine, bu sapmaya yönelik nüveleri erkenden belirlemek ve yönünü değiştirmek önem kazanır. Sözgelimi Lauret adlı bir ruhbilimci, manastır vicdan muhasebesinin itirafçı yönünü, 19. yüzyıl ortasında akıl hastalığı tedavisinde uygular. Öncelikle hastanın kendi deliliğini itiraf etmesini ister. Karşısındakinin kafasından geçen in muhtevasıyla pek ilgilenmez ve daha çok bu itiraf anını bekler.

Manastırlarda deneysel şekilde tecrübe edilen bu mikropolitik eğilim, önce ruhbilime ve oradan gündelik yaşama tercüme edilir. Buna göre sadece dindarlar, deliler değil, aklı başında olsun olmasın tüm öznelere, kendileri hakkındaki hakikati bulgulamak, keşfetmek ve öylece dile getirmekle sorumlu sayılırlar. Hepsi, Montaigne'in yaptığı türden bir tefekküre dalıp, bu kendiliği yaratmakla yükümlü sayılırlar. Kendi hakkındaki bilgisini saklamadan, kendisini bir bilgi nesnesi gibi duyup ifade etmelidir. Bir öznenin kendi olma biçimi, bu sayede normalleştirici, düzenleyici söylemlerin yörüngesine taşınır. Kendi üzerine düşünüm veya meditasyon, böyle bir gönüllü katılımı kendi vicdanıyla da uyumlu bir rıza yaratır. Âdeta kendisini anlatarak inşa eden ve öylece denetime açan bir özne çeşidi ortaya çıkar. İlginç şekilde bu failin kendi özgürlüğü ve esaretinin kaynağı aynı eylem olur. Dile geldiğinde, söze döküldüğünde inşa edilen kendilik, onu telaffuz edildiği anda kafesleyen, kapatan bir söylemin de parçası olur. Aynı eylem, özneyi tipleştirirken benzersiz kılar. Kendi olmakla benzersiz bir mizacın taşıyıcısı olurken, benliğiyle kamusal vicdana dâhil olur. Kendilik tekniklerinin nesnesi, biyosiyasetin hedefi bir benlik şeklini almaya başlar. Bu nedenle kendilik tek-

⁶ A.g.y., s. 29, 31.

niği denilen, bir tür tahakküm yordamı da olabilir; farklı kılan bir ifade eylemi, aynı özneyi bir ortaklığın parçası yaparken, denetlenebilir kılar.

Foucault, bu şekilde, içine aldığı özneyi bir taraftan kendisi yaparken, diğer yandan başkalarıyla aynı kılan işleyişleri topluca "yönetim" olarak tarif eder. Yönetimsel olanın bu iki karşıt görünen işlevinin düğümlediği yerde, "bireylerin başkaları tarafından idare edilmeleriyle kendi kendilerini yönlendirmeleri birleştiği bağlantı noktası" görünür olur.⁷ Kendilik ve tahakküm teknikleri yönetimsel aralıkta ayrımsızca birleşirler.

Delfi ilkesinin, eylem halindeki failin fiilleri içerisindeyken kendini tanıma öğretisine karşılık, kendilik biçimlerini bir söylemin dairesi içinde sınırlayan modern vicdan yönetiminde, eylem söylemle yer değiştirir. Kavramsal eylem olarak söylem, kendilik dramının belli bir söylemle uyumlu bir temsile dönüştürülmesidir. Böyle bir temsil, içerisine giren kimseye, dışarıda önceden kenarları çizilmiş bir tiplmeye koşut şekiller verir. Bu sırada kendini gerçekleştirmek yerine, "ruhunu bir başkasına sergileyen" bir özne ortaya çıkar. Özne, kendisini bir temsilde sahneye koyarken, kendi hakikatini hem ifşa hem de inşa eder. Modern benlik teknolojilerinin yarattığı bu mikropolitikanın çelişkisi de buralarda aranabilir. Kendi ruh hâllerini dile döken özne, aynı zamanda onu yeniden yaratmış olur. Bu sırada yorumlanmış, telaffuz edilmiş olan, hakikat değeri kazanır; ruhsal âlemin nasıl anlaşılıp ifade edileceğine dair hazır bir çerçeve sunar. Yorum-bilgisine ait bu temsil, kendilik ile dışsal bir söylem arasına yerleşir. Kendini itiraf eden, bu sırada bir vicdan muhasebesini hayata geçirmiş olur.⁸

Bu şekilde itiraf edildiğinde "hakikat, gerçeklikle olan uyum olarak değil, ilkelere içkin ve bir söylemde gelişmek zorunda olan bir güç" gibi değer kazanır. Hakikat, derin bir ruhsallığın keşfi değil, ortak iyinin, ahlâkın ifadesini bulduğu "retorik bir açıklama" niteliği edinir. İtiraf ve ifade eyleminin yan üretimi gibi olan "kendilik, keşfedilmiş değil, oluşmuş, hakikatin gücüyle oluşmuş olmalıdır." Kendilik yorumu bu nedenle kendisinden ayrı düşünülemez. Bir "itiraf canavarı olan Batılı insan" kendisini ifade edip, anlatıp, yorumladıkça benliğini yaratır ve bozar. Bu sırada "kendi kendisinin öznesi" olur; bir söyleme yakınsar ve yönetile-

⁷ A.g.y., s. 41.

⁸ A.g.y., s. 47.

bilir olur. Kendini bilme edimi, varlığını denetim ve gözetime açmakla sonuçlanır. Bu şekilde işleyen yönetim, "ne savaşçı ne de adli eylem biçimi" olarak, kendiliği uyumlu kılmaya, yeniden tanımlamaya dönük tüm uygulamaların adıdır.

Bu soykütüğüne göre modern Avrupalı bireyin prototipi, "farklı bir hakikat yükümlülüğü" ile davranan ve ilk önce manastırlarda ortaya çıkan dindarlar olurlar. Kadim Yunan, Latin kendilik tekniklerinin, vicdani muhasebe türlerinin Hristiyan olandan farkı, kendiliğin hep eylem halinde ifadesini bulması, kendine ve etrafına temsil etme sorumluluğundan uzak olmasıdır. İlkinde kendilik daha çok keşfedilen, hareket halinde icra edilen bir mizacın dışavurumuyken, diğerinden anlatıldıkça yaratılan bir görüngü niteliğine sahiptir. Hristiyan, "hakikati kendinde oluşturma" gibi bir sorumlulukla var olur. Sürekli kendine karşı "tanıklık" etme yükümlülüğü, kendilik denilen istenci, Nietzsche'nin iyi vicdanlı olmanın işaretleri olarak anladığı şekilde, dışarı çıkmaya, başkaları arasına karışmaya, onlarla dostane ya da düşmanca bağlar içerisine girmeye hazır bir varlığı, kendi dairesi içerisine kapatmaya hizmet eder.

Modern özne soykütüğünün temel bileşeni olan ve 'içebakışlı dışavurumculuk' gibi tarif edilebilecek bir eylem türü, Batılı insan modelinin belirleyici edimi olur. "Işığa ulaşmak" için ruhunun diplerini yoklayan kişi, oralarda kendi vicdanının sesini duymaya ve dile getirmeye, tefsir etmeye çalışır. Bu sırada işler halde olan bir yorumbilgisi, kendiliğin bazı telaffuz biçimlerini, ortak söylem alanıyla uzlaşmaz görünen nüvelerini baskılayıp, karanlıkta bırakarak, vicdani bir seçimi hayata geçirmeye yardımcı olur. Bu seçim bir tür çilecilikle beraber yürür; arzularını, temel vicdani yönsemelerini karartan bir öznenin eylemidir: "Kendiliğin cezalandırılması ve kendiliğin iradi ifadesi birbirine bağlıdır." Yine Nietzschece söylenirse, kendine tanıklık ve sonrasında itiraf çevrimi sırasında, kötü vicdani yüklemeler, duygular seçilir; kamuoyu vicdanıyla uyumlu olanlar, kamu söylemi içerisine yerleştirilebilecek olanlar ifadesini bulur, tahrik edilirler. Böyle bir "kimlik yerleştirme" çabası, "kendilikten vazgeçiş, kişinin kendinden kopuşu ön plana koyar." Özne kendi hakikatini "kendine göstermeye" çalışırken, "kendilikten feragat" etmiş olur aynı zamanda. "Kendini açığa çıkarmak zorunda" olan manastır sakini dindar, kendisini bir yandan da karartmak durumunda kalır. Onda, "kendilik ifşası, aynı zamanda kendiliğin yıkımıdır."⁹

⁹ A.g.y., s. 68, 69, 70.

Manastır cemiyetlerinde, “örgütlenmiş itiraf” sırasında içinden geçenleri dışavuran modern özne aday, bu sırada bir dramayı, temsili sahneye koyar; itiraf sırasında, kendisini inşa etmeye başlar. Kendi hakkında konuştuğça, kendi bilgisini dillendirdikçe, hakikatini de yaratmış olur. Tüm gündelik eylemleri de kuşatan bir tefekkürle, boşboğazlık yasaklanır; abesle uğraşmasın diye dua eder, tanrı sözünü fısıldar durur. Böylece içini tamamen dışarı açmış olur, Tanrının ışığı, büyük söylemi içeriye tümüyle yerleşebilsin, kendilikten boşalan, feragat edilen yerleri doldursun diye. Bu sırada “eylemlerden çok düşünceler” vardır: “Davranışın kesinliğini kararsız kılabilecek olan yalnızca tutkular değildir; zihinde temsil edilen imgeleri, tefekkürü bozan düşünceleri, zihnin ilgisini hedefinden, yani Tanrı’dan uzaklaştıran çeşitli telkinleri ele almalıdır.”¹⁰ Tüm bu imgelerin, tefekkürü bozucu hülyaların kaynağı nefis, kendilik çekirdeği ve onun “direngen maddesi” bu sırada oyalanmalı, açığa çıkması engellenmelidir. Bu haliyle tefekkürün bir tür tespih çekme ve zikirten farkı da fazla kalmamış olur. “Düşüncelerin neredeyse algılanamaz hareketleri, ruhun daimi devingenliği anlamına gelen bir maddeyi incelemeli” ve onun temel yüklemelerini, duygularını nasıl karartabileceği, işitilmez kılacağıının yollarını bulmalıdır. Bu çabanın kendisi için de hazır söylemlere, temsillere, öğretilere ve yorumbilgisine başvurulmalıdır. Eylemle değil de oyalayıcı zikirle meşgul dindar özne, “ruhun daima tüm yönleri hareket halinde olması” olgusuyla başa çıkmayı umut eder. Bu tür bir kendilik tekniği, iç dünyaların keşfi olmanın ötesinde, hipnotik bir etkiyle ruhun ve bedenin temel yüklemelerini bastırma amacına da hizmet eder.

"Kendilik incelemesi"ni dert edinen ve manastırlarda ilk örnekleri ortaya çıkan kendi-olmanın mikropolitikası, sadece ruhsal derinliklerde değil, "düşüncelerdeki en küçük hareketin" dahi kontrolünü gerçekleştirmeye dönük bir vicdan yönetimine dönüşür. Kendilik soruşturmasıyla dışarıdaki bir söylem arasına giren bir tefsir katmanı, yorumbilgisi, düşüncedeki en küçük hareketi bile tespit edip, gerçek ya da varsayımsal bir ruhsal öndere itiraf etmeyi gerektirir. "Mürit, kalbinin hareketlerini sergileyerek", eylem halinde ne varsa söylemeye ve dolayısıyla bir söyleme emanet etmeye, teslim etmeye başlar. Bu sırada mürit, içinin dışıyla bir olmasının yollarını ararken, özellikle dışarısının kendi içine nüfuz etmesine imkân vermenin yollarını da arar. Bu "operas-

¹⁰ A.g.y., s. 73.

yon" sırasında, "başkasına vicdanında, düşüncesinde olup biten şeyi söyleyerek" kendisini bir ortaklığa dâhil eder. "Hakikat, başa gelen şeyin gerçekliği" olur.¹¹ Aklından geçenleri dile getirmekle kendi hakikatini yaratmak arasında doğrudan bir ilgi ortaya çıkar. Akıldan geçenleri itirafa dönüştürmek, "bilincin karanlık kuyularından söylemin açık aydınlığına çekmek" anlamını taşır.¹² Söze dökmek yoluyla "kendiliği kurban eden" özne, "düşüncenin hareketini dış ışığa taşıırken" kendiliği tümüyle saydamlaştırma yolunu arar.

Foucault, manastır öğretisini şöyle tarif eder: "Kendimiz hakkında hakikati keşfetmek için kendimizi feda etmeli ve kendimizi kurban etmek için kendimiz hakkındaki hakikati keşfetmeliyiz."¹³ Kendilikle kurulan bu yeni ilişki biçimi, ilk kez kendi olma biçimlerinin bu kadar hilafına gerçekleşir. Manastırlarda deneysel bir vicdan muhasebesi gibi başlamış olan, zamanla "muzaffer" bir kendilik teknolojisi olarak "egemen hale gelir."¹⁴ Zafer kazanmış bu teknik içerisinde, kendilik hakkında bilgi edinmek için, çelişkili şekilde, onun ortadan kaldırılması, feda ve kurban edilmesi gereklidir. Bu sırada inşa edilen özne, sadece bir dindar modeli oluşturmaz, aynı zamanda, adli, tıbbi, ruhsal, politik ve felsefi âlemlerin de öznesi olur. Kendilik kurban edildiğinde, bir benlik içerisinde kapatıldığında, birçok alanda işlevli bir özne türü de yaratılmış olur. Bu şekilde, varlıkbilimsel bir nitelik olarak kendilik, "antropolojik" bir görüngüyle yer değiştirir.

Foucault için, nüveler halinde manastır pratiği içerisinde denenilen bu kendilik teknolojisi, sonradan dindışı alanlarda, adli sahada, hatta Freud'un analizlerinde de rastlanabilecek ruhbilimsel bir uygulamanın esasını oluşturur. Kendiliği bir özneye teslim ederek, 'doğru inşa edilmiş' bir benlikle kenarlarını çizerek onu ahlâken doğru kurulmuş uysal bir özneye dönüştürme çabası ağırlık kazanır. Bu şekilde bireyi adli yapıların konusu etmeden önce, kendi denetimine, gözetimine açık kılmak önemli bir ilk aşamadır. Kendisine sürekli bakan ve bunu bir öndere, uzmana açan birey, kendi içinde bir asayiş de sağlamış olur. Yani dışsal bir adaletin konusu olmadan önce, özne kendi vicdani yönetimini yapar.

Özellikle cinsel denetim bu soruşturmanın temel meselesi

¹¹ *A.g.y.*, s. 77, 78.

¹² *A.g.y.*, s. 79.

¹³ *A.g.y.*, s. 81.

¹⁴ *A.g.y.*, s. 82.

olur. Foucault için modern kendilik teknikleri özellikle cinsel arzuyu yeniden şekil verme ve yönünü değiştirme girişimleri üzerinden işlediğinden, bu alana yönelik tüm uygulamaları reddetmeyi gerekli görür. Hatta bu yüzden çok tartışmalı olsa da, tecavüzü cezalandırmaya dönük adli yapıları dahi eleştirir. Adli olanın kendilik teknikleriyle karışmasının, modern despotluğun, kendiliğin ifadesi vicdanı ezen bir alan gibi işaretler. Talihsiz bir örneğe başvursa da, cinselliğe ait herhangi bir alanın yasayla ilgisi olamayacağını anlatmak ister.¹⁵ Yasal ve onunla koşut ruhbilimsel işleyiş, her zaman için eylemin sahibi bir iyeliği, kendiliği alınmış bir özneyi, benliği gereksinir. Suç ve sapkınlık da, kendiliğini feda ya da kurban edememiş, kendi vicdan yönetimini yaparak oradan bir özne çıkaramamış olanın eylemlerinin sonucudur. Foucault, bu çevrimi ihlal etmeyi bir tür eylemcilik gibi önerir. Yani özetle kendinden bir çeşit özne veya benlik yaratma der. Foucault'ya atfedilebilecek türde 'özne felsefesinin eleştirisi' bu ihlâlin temelini oluşturur. Tüm yönetim yapıları, bu tür bir iyeliğe, hem özne hem de nesne olarak ihtiyaç duyar. Kendilik soruşturmasını doğru atlatmış, vicdan yönetimini sorunsuzca işletebilmiş olan, kendisini nesneleştirirken öznelik edinir. Modern güç ilişkileri, özneliği nesneliğinden ayrılmayan failerin içerisine kapatıldıkları bu çevrim üzerinde temellenir. Özne kendisini bilme uğraşı sırasında nesneleştirirken, kendilik bilgisini dışavurur ve bir yönetim uygulamasının parçası olur. Öznenin kendini anlama çabası, kendisini yönetilebilir bir nesne yapar. Bu sırada, "yönetim teknikleri ve bilme yordamları düğümlenir."¹⁶

"Kendilik inkârı" üzerinde biçim bulan "Batıya özgü kendilik", modern edebiyatın da "çekirdeği"ni oluşturur. Kendine yeten, başkasıyla rabitasını inkâr eden bir özne ve hakikati öylece o kapalı yerde arayan bir anlatı türü ortaya çıkar. Kadim Yunan'da olduğu gibi kendilik varlık olarak değil, nesne olarak soruşturma konusu olur. Ontolojik bir soruşturma psikolojik olanla yer değiştirir. Örneğin Platon'da herhangi bir "vicdani muhasebe" olmadan "kendini tanımak"tan söz edilebilir.¹⁷ Oysa modern uygulamada, kendini soruşturan, anlamak isteyen özne, kendisini bir tahakküm tertibatına teslim eder. Kendilik ve tahakküm arasına ikisinin karşılaşmasını düzenleyen yönetim aygıtları girer. Yöne-

¹⁵ *A.g.y.*, s. 103.

¹⁶ *A.g.y.*, s. 110.

¹⁷ *A.g.y.*, s. 124.

tim, öznenin kendi olduğu yanılması içinde bir güç tertibatına eklemlesmesini mümkün kılar; bir tarafı baskı diğeri rıza olan bir etkileşim aralığı yaratır. Özne “kendine sahip ve kendiyile görüşüyor” iken, aynı zamanda bir güç ilişkisinin de parçası olabilir bu durumda. Kendini anlama, düşünce ve ruhtaki hareketleri tespit edip, kendi denilen varlık kaynağını “hareketsiz ve dokunulmaz” kılmaya hizmet eder. Kendiliğin, çok farklı yüklemelerle genişlemeye, değişmeye, sapmaya açık taraflarını sabitlemek, bir iktidar tertibatının temel belirleyeni olur: “[İktidar], birilerinin çıkarı, ötekilerini zararına kurumlaşmış, donmuş, hareketsiz” bir ilişki türüdür.¹⁸ Bu ilişkiye dâhil olan özne, kendiliğini denetim altında tutarak nesneleşir ve bu hareketsizliğe destek verir.

Foucault, aşağıda yapıtını değerlendirdiğimiz Montaigne’i kendiliğin mikropolitikasında bir değişimin işareti gibi anlar. Manastırlarda biçimlenen bir soruşturma, onunla beraber dindışı alanlara taşınır. Onun gibi yazarlar, kendiliği “yeni bir ışığa taşır, (...) başka bir şeyler düzenine, başka bir zamana naklederler”¹⁹; “kendiliğin kendilikle ilişkisini” manastırların dar ortamından kurtarır, modern kendilik öğretisinin kenarlarını çizerler. Böylece, “kendilik teknikleri ve vicdan yönetimi” tümüyle farklılaşır.²⁰ Bu değişimle birlikte, öznenin içine bakmasına imkân veren, kendisini büyük düzeltici söylemlerin içinden inşa ve terbiye etmesine dair türlü ruh disiplinleri ve içebakış yordamları icat edilir.

Bu yordamlar zamanla, Montaigne’de olduğu gibi, dindışı şekiller alır. Onun yer yer çileci bazen hazcı içebakışı, özünde bir “Hristiyan icadıdır”. *Denemeler*’de içerik olarak farklı bir anlatı ortaya koysa da, biçim olarak aynı yorumbilgisi içerisinde kalır. Kendi dönemi için son derece deneyci görünen kendilik arayışları, yine bir söylem yapısına, daha dünyevi muhtevası olan bir ruhsallığa yakınsama çabasını yansıtır. Dindarlar ya da Montaigne gibi dünyevilerde “vicdan muhasabesi” gibi ortaya çıkan öğretiler, Delfi öğretisinden tümüyle uzaklaşarak, farklı bir kendiliği inşa etmek üzere gerçekleşir. Vicdani sorgu bir eylem biçimi olmaktan uzaklaşarak, söze, itirafa, temaşaya doğru yön değiştirir.

¹⁸ *A.g.y.*, s. 130.

¹⁹ *A.g.y.*, s. 112.

²⁰ *A.g.y.*, s. 20.

Kendi Kitabını Yazmak

Tercüme ettiği *Denemeler*'e takdim yazısı yazan Sabahattin Eyüboğlu, Foucault okumuş gibi bazı cümleler kurar. Kadim "kendini tanı" sorusuna Montaigne'in cevabını dile getirirken, bir manastır rahibi, rahibesinden farksız durumdaki bir şahsiyeti tarif eder: "Hiç kimse kendi kendini onun kadar sabırlı, inatla, dikkatli gözetlememiş, en gizli, ele avuca sığmaz hallerini yakalamakta onun kadar tetik davranmamıştır."²¹ Bu kendilik muhasebesini yürütürken, "Neyi bileyim?" sorusu hep kenarda durur. Kendine dönük gözleri, kendilik bilgisini, en mahrem anlar için bile ele geçirmek içindir. Çoğu dindışı ve yer yer abes konularla da olsa, bilgi değeri taşıyan kendilik yönetimi sürekli varlığını duyurur. Descartes'tan önce özne felsefesinin yaratıcısı olma niteliğini de bu kesintisiz benlik arayışından alır.

Montaigne, kendisini bir kitap gibi okuyup yazmak ister. Kendilik bilgisini bu kitaba işledikçe, bir özneye, kararlı bir benliğe dönüşeceğini umut eder. Biçim olarak benzese de, bir manastır rahibi gibi dindarca eylemlerle değil, zaaf ve düşkünlükleriyle birlikte ama bir bilgi kıymeti kazanmış tüm bir mizacın bu kitapta yer bulmasını arzular. Herhangi bir bilgide kenarları çizildiğinde, ortaya çıkanın müspet ya da menfi olması belirleyici olmaz. Bir özne dinamliğini resimlemesi, onun parçası olması yeterlidir. Bu bilgiyi nasıl tefsir edeceği, hangisini seçip diğerlerini bastıracağı onun teslim edildiği yönetim tertibatının ve ona ilişkin mikropolitik işlevin ilgi alanına girer. Belki de kişisel gelişim kütüphanesinin ilk metnini ortaya koyan Montaigne, Foucault'nun çok sonradan "benlik teknolojisi" adını vereceği bir tertibata ilk verileri sağlamaya başlar. Şahsi varlığını bu ölçüde şeyleştiren ilk şahsiyet olması vasfıyla, kendilik teknolojilerinin ilk öznesi ve nesnesi olma ayrıcalığına da sahip olur.

Üstelik *Denemeler*'i, ölümüne yakın, "gün geçtikçe kendimden ayrılıyor, uzaklaşıyorum" dediği bir zamanda yazar.²² Yani kendiliğin yok olmaya başlaması ve bir bilgi nesnesi olması koşut olur. Hayat boyu sürdürdüğü "içebakışı"nın verimini ölümüne yakın alır. Bu sırada açığa çıkan kitaba gömüldükçe, "kendi kendisinden ayrıldığını", değişen bir benliğin duyusuna da sahip olur. Bu ele gelmezlikle telaşa düşmüş gibi, düşüncenin ve ruhun her an

²¹ Montaigne, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası, İstanbul, s. XVIII.

²² *A.g.y.*, s. 2.

değişmeye açık hareketlerini yazıya geçirmek ister. Kendisi ve içerisindeki dünyanın "salınımlarını" tecrübe etse de, onu sabitleme arzusundan geri durmaz: "Dünya, hem etrafıyla birlikte hem de kendi kendine sallanır. Durmanın kendisi bile daha ağır bir salıntıdan başka bir şey değildir."²³ "Salına serpile yürüyen" bir dünyada, değişken bir mizacın yarattığı bir "salıncakta" titreşen bir âlemi metinleştirmek ister. "Sürekli bir oluş" hâlindeki dünyayı fark etmiş olsa da, onu tutarlı bir bilgi nesnesi gibi görmeye dönük bir soruşturmayı sürdürür. Aynı zamanda ruhsal bir muhasebe defteri olan *Denemeler* bu arzuyu maddeleştirir. Zamanımızda birçok edebiyat ve kişisel gelişim kitabında rastlanabilecek böyle bir arayışı ilk kez kendisinin bu boyutta denediğini de bilir:

Eskilerden yalnız iki üçünün bunu denediğini söylerler. (...) Ruhumuzun ele avuca sığmayan akışını gözlemek, onun karanlık derinliklerine kadar inmek, türlü hallerinde bunca incelikleri ayırt edip yazmak zannedildiğinden daha zahmetli bir iştir.²⁴

Kendilik incelemesine yönelen bu dikkatli bakış, akış halindeki tecrübeleri, oluş dünyasını temsil etmeye aday bir öznelik ve onun kitabını ortaya çıkarmak içindir. Bu metin, o akıştan bir kesit, tefsir olsa da, zamanla onun yerine göz diker; kendilik gibi bu akışla beraber değişen mizaç parçası, bu kitapta dile gelenle eşanlamlı olur. Bu akışta dağılmaya, başka mizaçların çizgileriyle birleşip ayrılmaya başlayan bir görüngü, şahsi bir kitabın içerisinde toplanmaya başlar ve tam tersine, bu benlik çekirdeği etrafındaki varlıkları, başkalarını anlam kaynağı gibi temellendirmeye başlar: "Başka bir şeyi de incelediğim oluyor, ama onu da hemen kendime çekiyor; daha doğrusu kendime mal ediyorum."²⁵

Kendilik soruşturması genelleşerek, başka insanları ve dünyayı anlamak için bir arayışa dönüşür. Mistik geleneklerde benzer bir soruşturma olsa da, orada kendiliği boşaltma çabası hâkimdir. Oysa Montaigne, dünyayı ve başkalarını bu özne metafiziği içerisine katar. Nefsini boşaltmak yerine daha da doldurur; bir daha dünyadaki başka bir görüngüyle karışmasın diye sınırlarını belirler. İlk kez, kendisinden bu kadar çekinmeden konuşan kişi olma sıfatını edinir. Yazarken bir yandan da kendisini dekore eder:

²³ A.g.y., s. 3.

²⁴ A.g.y., s. 5.

²⁵ A.g.y., s. 5.

"Durmadan kendimi düzenliyorum, çünkü durmadan anlatıyorum." Bunu da bir tür kendilik "bilimi" gibi ortaya koyar. Bu soruşturma sanki başka varlıkların da doğasını açıklıyor gibi genellik kazanır. Bu kendilik muhasebesinin, dönemin ikliminden destek bulduğunu da ifade eder: "Tanrı'ya ve rahibe kendimizden bahsetmiyor muyuz? Protestan komşularımız bunu halkın gözü önünde yapıyorlar."²⁶

Montaigne kendi kitabını yazarken, diğerlerini bir kenara bırakır. Başka kitaplar, farklı telaffuzlar kendi sözünü karartır, "kendi gidişini aksatır."²⁷ Denetimi kendi elinde bir deney yapıyormuş gibi, bu yeni tecrübenin arasına kimsenin girmesini istemez. Üstelik bu sırada sık sık "hataya" düştüğünü de itiraf eder. Kendi imgesinin çarpık ve hatalı bir temsil olduğunu fark eder. İlk kez dindışı bir alanda tecrübe edilen bir öznenin yaratılması için, kuşku yaratan dış etkenleri paranteze alır. Kendisini kötü horoz resimleri çizen bir ressamla karşılaştırır. Ressam, bu çizimlerin vasatlığı anlaşılmasın diye etrafta horoz gezinmesin ister. Onun kendilikten çıkardığı özne portresi de böyle bir çizimdir. Ama burada önemli olan, asıl olanın kusursuz bir temsiline ulaşmak değildir. Bir metnin içerisinde dile getirilebilir olmasıdır. Bu sırada bir kitabı doldururken, aynı zamanda kendine uygun bir "ahlâk yapar."²⁸ Bu kitap, kendi hakikatini hem duyduğu hem de ifade ettiği bir mecra olur; yazdıkça kendisini anlar. Kendisini yazıp, bazı perdeleri kaldırırken diğerlerini yerleştirir. Yazı, yeni çizgiler çekmesine, bir benlik etrafında sınırlar yerleştirmesine yardımcı olur. Bu sayede ilk kişisel gelişim kitabını da yazmış olur.

Bu muhasebesi sırasında düzene varmamış kendilik, çoğunlukla habis bir kaynak gibi ifadesini bulur: "Kötülüğümüz içimizde bizim; içimizse kurtulamıyor kendi kendisinden."²⁹ Bu kararlılığı, tertipsiz ruh parçasını, şeytan çıkarır gibi, kendini soruşturarak, hasbihal ederek anlattıkça, anlamaya çalışmalıdır. Bu sırada soruşturmanın nesnesi ve aracı aynıdır. Ruh, hem bu söyleşinin imkânı hem de onun muhtevasıdır. Kendi kendisiyle "dertleşen" ferdi ruh parçası, başka kitapların, insanların, varlıkların kuşku yaratan telaffuzlarından bağımsız şekilde, üzerine bükülerek kendine yetebilmenin yollarını araştırır. Dağınıklığını yine

²⁶ *A.g.y.*, s. 6, 7.

²⁷ *A.g.y.*, s. 9.

²⁸ *A.g.y.*, s. 16.

²⁹ *A.g.y.*, s. 33.

kendisi toparlayan, bir bütünlük oluşturan kadar kendi metafiziğini inşa eder. Üstelik bunu çile çeker gibi, kederden kaçmadan yapmalıdır. Her yönden "yamalı, alaca bulaca" bir varlık olsa da, bir bütünlüğe varana kadar bu soruşturma kesintiye uğramamalıdır. Ta ki kendilik bir özne ve ona ait bir benlik içerisinde kapatılana, kitaplaşana kadar.

Montaigne, bu yamalı varoluşu kendi adına bütünleyebildiğini düşünmez ama bu muhasebenin kendilik üzerindeki düzenleyici gölgesinin çekilmemesi gerektiğini ortaya koyar. Üstelik bu sızdıran, arıza yaratıp duran ruh parçasını toparlamak için fazla zekice yollar arayışını önermez. Bir tür alıklığın gereğini dillendirir; zekâyı "körleştirmek", "bulandırmak", "karartmak"tan söz eder.³⁰ Parlak, ince fikirler içindeki insan kendini kaybeder. Montaigne, kendiliği tuzağa düşürmek ister gibi görünür bazen; onun derinliğine vakıf olmak isterken bir yandan da onu bir yanılsamaya terk etmek, yanlış anlayarak üzerine bir öznelik anlattığını, benlik çatısını yerleştirerek huzur bulmak ister gibidir. Çünkü ele gelmez bir kendiliği en gelişmiş zekâ oyunları bile aydınlatamaz. Bir bakıma, düşünümsel bir jestle, kendi üzerine bükülebilen bir ruhun yetileri yardımıyla, düşünümsel olmayan, başarı, ikbal, istikbal, huzur, şevk peşinde bir benliğin imkânlarını araştırır. Bu biraz da ne yapsa temsile sığmayan, taşan, sızdıran bir kendiliğe tanık olmaktan ileri gelen bir yılgınlık.

Benlik, kendilik üzerinde bir tür 'ruhsal otomat' gibi işlemelidir; nasıl temellendiğini düşünmeden, önüne bakan ve yapması gerekene odaklanabilen: "Dikkat ederseniz en iyi işçiler nasıl iş gördüklerini söylemekten aciz kimselerdir."³¹ Montaigne, kendi üzerine derin bir soruşturmaya, yüzeysel bir başkası arasında karsız görünür; konu edindiği kendilik adlı nesnenin ele gelmezliğinden olsa gerek. Şeyleşmeye direnen kendiliğin hiç durmayan "salıncağında" başı dönmüş gibi yazar bazen. Bir flütün basit ezgisiyle bile, "bir üfürüğün titreyiş ve iniş çıkışlarıyla hâlden hâle giden, çekilen tarafa giden şu bizim gibi mübarek insanoğlu"³² kendilik arayışı sırasında cesareti kırılır. Bu yüzden, Spinozaca ruhsal dalgalanmalardan muzdarip bir yığının içerisine karışmadan yazmak ister. İçebakışını bulandıran, zekâyı, beceriyi, derinliği tanımayan bir kalabalığa kulak vermeden kendisini yoklamak

³⁰ *A.g.y.*, s. 42.

³¹ *A.g.y.*, s. 42.

³² *A.g.y.*, s. 44.

ister. Dışarıdan gelecek bir ilhama da gereksinimi yoktur. Dışarıdan ve başkalarından gelecek duyusal kaynaklar, ruhun kendi şevkiyle, duyusal kaynaklarıyla karşılaştırılamayacak kadar cılızdır. Ama bu gürültücü kalabalıktan uzak, kendi kendisiyle söyleşi haline terk etmek istediği ruhunun "yularından kurtulup", türlü hülyalar içerisine daldığını fark eder. Bu yüzden kendisini açtığı anda karartan, ele gelmez kılan bir malzemeye bir tür yorumbilgisi, tefsir yöntemiyle yaklaşmak gerekir. Bu sayede bir "ruh yorgunluğunun" önüne geçmek, "kararsız, değişken" olanı zapt etmek ve öylece anlatmak belki mümkün olur.

Bu kendilik soruşturması için varlıklı olmak gerekir; kimseye "minnet etmemek", hayatta kalma savaşının temel biçimlerinden sıyrılmış olmak, etrafta zorunlu işleri görececek başkalarının da olması zorunludur. Bu sayede kendilik bir sığınak olabilir. Montaigne, ne kadar güvenilmez bir yer olduğunu aralıksız tecrübe ettiği kendilikle karşılaşmayı da hep bir cesaret gösterisi, yüreklilik gibi tarif eder. Kendiyle çıplak bir yüzleşmenin zorluklarını dillendirir. Üstelik bu sırada, dışarıdan gelecek destekleri de yadsımak gerekir. Âdeta klasik tragedyalardaki veya romantik mizaç sahibi kahramanlar gibi, kendiyle telafisiz karşılaşmaları arzular.

Kendilik soruşturması için uygun yerler, تنها ve gözlerden uzak alanlardır. Üstelik bu sırada araştırmacıda bedensel bir hareketsizlik olmalıdır. Kendilikteki akışı, değişmeyi, gözü başka yerlerde olma hâlini bastırmalı, "hızını kesmeli, yoksa belli bir yerde duraklamayan yaradılışımız düzensizce ve birdenbire geriye teper; işte bu aşırı sağlığı önlemek için atletlere müşhil verir ve kan alırlar bir yerlerinden."³³ Kendilikteki canlılığı yapay yollardan kısmen almalı, eylemsiz kılmalıdır. Böylece salınımları, titreşimleri, dalgalanmaları son bulmayan kendiliği yavaşlatarak, ondan bir öznellik pozu, benlik kesiti çıkarmak daha kolay olur. Fazla canlılıktan ileri gelen yüklemeler bastırılınca geriye eylemsiz bir kendilik temsili kalır.

Sonuç

Foucault'nun mikropolitik işlevin ilk uyrukları saydığı manastır sakinleri, modernliğin benlik teknolojileri için bir deneye maruz kalırlar âdeta. Tasvir ettiği rızaya dayalı kendilik arayışlarını dünyevi bir mekânda gerçekleştiren Montaigne için bu soruş-

³³ *A.g.y.*, s. 84.

turma bütünlüklü bir metafizik için gereklidir. Hatta fizik dünyanın ilkeleri bile bu ruhsal sorguda aranır. Bir görüngübilim yapar bu sırada; dış sesleri, başkalarını, başka metafizik ve fizik ilkelelerini paranteze alır. Hep aradığı "dinginlik" bu arayışın temel sıfatı olur. Derin bir soru öncesi kafayı dinlemek, "bilgisizlik ve ilgisizlik" içerisinde olmak ister. Bunun için insansız doğa en uygun yerdir. İnsana dair izleri silerek kendisini aramalıdır. Üstelik zor beğenen bir görgü, "nazlı bir zevk" ve titizlik içerisinde yapılmalıdır.³⁴ Ne katı bir perhiz ne de zevk düşkünlüğüyle ölçülü bir soruşturmayı amaçlar. Bu sırada Sparta ve İyonya sakinleri arasında bir yerde durmaya çalışır. Tüm bu mekân ve zaman tasvirleri, kendilik yönetimi ve ona uygun yorumbilgisi için uygun muhiti tarif etmek içindir. Kendilik denen ele gelmez şeyi, araya zihinsel ve maddi engeller girmeden bulmanın imkânlarını araştırır. Yer aldığı zaman ve uzam içerisinde "yalpalamaya" açık bir görüngüyü sıfır noktasında yakalamaya çabalar. Duymayan ve ifade etmeyen o sabit temeli yakalamak ister. Kendi içine bakanın içerisine düştüğü, "ikircikli, kararsız" ve boşluk duyusundan sıyrılmak için, insansız, doğal, yalın diye tarif ettiği yerlere kapanır.

Montaigne, kendini yoklayarak oradan tutarlı bir özne, benlik, kişilik inşa etmek isterken, özünde varlıkla ilişkili saydığı kendiliğe değmenin olanaksızlığını arada itiraf eder. "Varlıkla aramızda hiçbir ulaşma yok. (...) Dumanlı bir görüntü, bir gölge ve kaypak, cılız bir yorum..." vardır sadece.³⁵ Varlıktan kalıcı bir görüngü almak olanaksızdır:

Düşüncenize kendi varlığını yakalatmaya kalkacak olursanız, suyu avuçlamaktan başka bir şey olmaz yapabileceğiniz; çünkü yaradılıştan her yanda alan her şeyi ne kadar sarıp sıksanız, yakalamak avcunuza almak istediğinizi o ölçüde yitireceksiniz. Her şey bir değişmeden diğerine geçmek zorunda olduğu için, gerçek bir kalınlık arayan akıl, kalan, duran bir şey bulamayarak yaya kalır; çünkü her şey ya var olmak üzeredir ve henüz hiç de var değildir ya da daha doğmadan ölmeye başlamaktadır.³⁶

Montaigne, kendilik muhasebesinin temel yüklemeler düzeyinde üretilen bir çaba olduğunu, gönülsüzce de olsa dile getirir. Çünkü her şey durmadan "dalgalanıp akmakta, renkten renge gi-

³⁴ *A.g.y.*, s. 92.

³⁵ *A.g.y.*, s. 127.

³⁶ *A.g.y.*, s. 127.

rip" değişirken bu durum üzerine yorum, böyle bir yanılıya rıza göstermekle mümkün olur. "Olumlu bir nesne iki kez aynı halde bulunamaz; çünkü fark edilemez anlık bir değişmeyle bir dağılır, bir toplanır; bir gider bir gelir." Varlığa erişemeden ara yerde kalır. "Tohum halinden başka hallere, bir o yana bir bu yana doğru değişir durur. (...) Bir nceki hali bozup dağıtarak yürür." Kendiliği yakalamakla eş varlık şuuru arada görünüp kaybolurken, Montaigne "yine kendime dneyim" diyerek "gözünü içeri çevirir" ve bu esaslı parantezi kapatır tekrar. "Felsefenin fazlası zararlıdır" der. Çünkü "lüzumsuz bir inceleme ile bizi teşhisin güzel ve rahat yolundan çıkarır." Felsefe, "hep salıntı, gidip gelme, kararsızlık" halini önümüze taşır durur.³⁷

³⁷ *A.g.y.*, s. 128, 132.

Umudun Mikropolitikası *Zeliha Dişci*

Giriş

Akıl merkezlilik, sürekli hesap yapma ve hesabına göre yaşama söyleminin hâkim olduğu kapitalizmin en bilinen özelliklerinin başında, rasyonalist ruh gelir. Oldukça akla uygun olduğunu düşündüğümüz bu sistemde insanlar, neredeyse akla aykırı olacak şekilde, karmaşık ve çelişkili bir varlık biçimi sergiler. Örneğin, varıyla yoğunlaştıran piyasada çalışan insanlar arasında eşitsizlik günümüzde oldukça derinleşmiştir. Dünyada yaşayan herkesin ve her şeyin katkıda bulunduğu zenginlik birkaç kişinin elinde toplanırken, zenginliği yaratmasına rağmen ondan yok denecek kadar pay alan çoğunluk, kapitalist sistem lehine daha çok çalışmakta ısrar etmektedir. Rasyonelliğiyle öne çıkan insanın, kapitalist yaşam biçimi karşısında durup düşünmesini ve tercihlerini başka yöne yönlendirmesini bekleyebiliriz. Söz konusu yönlendirme, insanın her zaman düşünüyorduğu yaşamın umudunu başka şekillerde ve yerlerde somutlaştırma isteğine işaret eder. Oysa bu beklentinin tersine insanların kendilerini çalışmanın kapitalist biçimine vermeleri, umutlarını kapitalizm içinde konumlandıklarını gösterir. Sokakta yürürken karşılaştığımız, ayak üstü sohbet ettiğimiz pek çok kişi bir yandan sistemin acımasızlığından şikâyet ederken diğer yandan sistemin parçası olmayı, yani acımasızlığı sürdürür.

Bana göre, çağımız insanının bu yaman çelişkisi, genel itibarıyla insanı ve özel olarak insanın tahayyül ettiği hayata ulaşma yolunda kullandığı akli şüpheli duruma getirir. Bu yazının ortaya çıkmasına sebep olan temel mesele, kapitalizm içinde karmaşık ve çelişkili bir varlık biçimi sergilediğini gözlemlediğim insanın ahvalini kavrarken en az akıl kadar duyguları da soruşturma konusu yapmamız gerektiğidir. Zira kapitalizmde etrafıyla kendisi arasındaki mesafe artarken çevresine ve kendisine yönelik ilgisi

azaldığı için varlığı da azalan insanın sistem yararına canla başla çalışmayı sürdürmesi, meselenin aklın sınırlarını aştığını, bizatihi bir isteme, arzulama ve umudunu ısrarla burada konumlandır-maya doğru yol aldığına işaret eder. İşte bu sebeple yazımda günümüz insanının karmaşık ve çelişkili bulduğum varlık biçimini araştırırken, duygulara, özel olarak da insanın eylemlerine kaynaklık ettiğini düşündüğüm umuda yönelmek istiyorum. Umut, bir tür duygudur ve eylemlerimizin kaynağında bulunur. Her hareketimizden bir şeyler umarız. Fakat aynı durum karşısında aldığımız farklı tavırlar, eylemlerimizin kökenindeki umudun farklılaşan yapısını gösterir. Kapitalizmle işbirliği yapan ve işbirliği yapmayı reddederek alternatiflere yönelen insanların varlığı, umudu saf bir kategori şeklinde düşünmemizi engeller. Bu bakımdan bu yazı boyunca kendi içinde yekpare olmadığını ileri sürdüğüm umudun aldatıcı ve gerçek olmak üzere temel iki biçimi hakkında düşünceğim. Kapitalizmden yakınan mutsuz insanların, onları mutsuz eden kapitalist sistemle derin bir iş birliği sergilemelerini ya da alternatif pratiklere yönelmelerini anlamamız açısından bu iki umudun anahtar rolde olduğuna inanıyorum.

Duygulanım Ekonomisi

İnsan, yaşadığı sürece kendi varlığını sürdürmek için çabalar, elinden geleni yapar; itkiye, yani duran bir şeyi harekete geçiren itme gücüne tabidir.¹ İnsanın etkisinde olduğu bu güç, Ernst Bloch'un "dolaysız oluş hali" dediği, hareketliliği, çabalamayı ve huzursuzluğu yaratan bir enerjidir. Bizi sarsarak bir hedefin peşinden gitmek üzere harekete geçirir. Hareket ettikçe enerji/güç harcarız. Varlığımızın sürmesinde hareket etme ile madde olarak beden arasındaki doğrudan bağlantının rolü büyüktür. Çabalayan insanın hareket etmesi bedeninin hareket etmesidir. Hareket eden, veyahut harekete geçirilen bedendir. Bedenin hareket etmesine sebep olan şey ise duygulanımdır. İnsanın eyleminden önceki duygulanımı eyleminin yöneleceği yönü ve nesneyi belirler. İnsan, duygulanım etkisiyle harekete geçer.² Duyguların işleyişi maddeyi donatır ve arzu nesnesi haline getirir.

Duygulanım, bedenin etkileme, tesirde bulunma gücünün

¹ Frederic Lordon, *Kapitalizm, Arzu, Kölelik: Marx ve Spinoza'nın İşbirliği*, çev. Akın Terzi, Metis, İstanbul, 2013, s. 20.

² Lordon, *Kapitalizm, Arzu, Kölelik: Marx ve Spinoza'nın İşbirliği*, s. 34.

artmasına ya da azalmasına sebep olur.³ Harekete geçirici bir güç olan duygulanım, hissetmelerden oluşan bedende yaşanan değişikliklerle ifadesine kavuşur. Bir şeyi duygulandırdığında karşılığında kendini duygulanmaya açarsın. Sabit bir öznedey, işarette veya bedende ortaya çıkmayan duygulanım, aktarılan bir şeydir ve tıpkı elektrik akımı gibi sürece tabidir. Aktarımlar uzamsal ve zamansal olarak dağılmış karşılaşmalar boyunca meydana gelir. Her aktarım, bir olanaklar dünyasıdır.⁴ İlişkilerin içinde dolandığı karşılaşmalarla ve bedenler arası ilişkilerle vuku bulan aktarımlardan duygu dediğimiz şey doğar. Genel itibariyle duygu, duygulanımın kişide bıraktığı kederlendirici ya da sevindirici etkidir; bir durumdur ve etkileşimde ikamet ettiği için değişebilir. Duygunun değişme koşulu başka bir duygunun aktarımıdır. Duygu değişiminin hemen akabinde insanda sahip olmak, kaçmak, yok etmek, peşinden gitmek vs. gibi bir şey yapma isteği belirir. İnsanın söz konusu eylemlerini belirleyen, duyguların fikridir. Duygusunun nedenini açık ve seçik olarak bilen insan aktive olurken bilmeyen ise pasif kalır.⁵ Beden, hissederek/duyarak varlık sergilediği, harekete geçtiği için insanın hayatı “duygulanım, duygu ve eylem” şeklindeki silsileyle ilerler.⁶

Karşılaşmaların duygusal niteliğinin insanı harekete geçirdiğine işaret eden bu zincir içinde insan belirlediği kadar belirlenendir. Duygulanın bedeninin etkilenen, ilişkisel yapısına paralel olarak iktidar/güç, karşı güçler/iktidarlar tarafından sürekli bükülür. Kıvrımlar veyahut bükülmeler, bedeninin hareketlerini, yani insan eylemlerini belirleyen duyguyu mikropolitikaya bağlar.⁷ Mikropolitika, yapılardan ziyade ilişkilerle, konumlardan ziyade yeteneklerle ve etkileşimlerle ilgilenir. Büyük yapıların içindeki etki, tesir, kontrol ve iktidar süreçlerinde gezinir.⁸ Hiçbir şeyin bütünsel olmadığına işaret eder. Evler odalara, kentler caddelere vs. bölünür. Her şey, her taraftan ve her yönde parçalanmış haldedir.⁹

³ Benedictus De Spinoza, *Etika*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, İstanbul, 2012, s. 151.

⁴ Ben Anderson “Becoming and Being Hopeful: Towards a Theory of Affect” *Environment and Planning D: Society and Space*, 2006, Cilt 1, Sayı 5, s. 736.

⁵ Spinoza, *Etika*, s. 159.

⁶ Lordon, *Kapitalizm, Arzu, Kölelik: Marx ve Spinoza'nın İşbirliği*, s. 35, 81.

⁷ Christian Gilliam, *Immanence and Micropolitics*, Edinburgh University, Edinburgh, 2017, s. 52.

⁸ Geert Kelchtermans, “Macropolitics Caught Up In Micropolitics: The Case Of The Policy On Quality Control in Flanders” *Journal of Education Policy*, Cilt 22, Sayı 4, 2007, s. 475.

⁹ Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, s. 253.

Sonsuz bölünmüşlüğüyle mikropolitikanın temel uzamı ve bitmeyen bir proje olan insan, “kapalı ve mühürlenmiş bir birim değil, çoklu süreçlerin uzam zamansal akışının içinde yaratılan, sınırlanan, sürdürülen ve nihai olarak çözülen ilişkisel bir şeydir.”¹⁰ Kendisini etkileyen süreçlerle aktif ve dönüştürücü bir ilişki içindedir. Bir bağlamda veyahut yerde deneyimleyen insanın deneyimlerinin genellikle yöneldiği bir ufuk bulunur. Hareketlerimize sebep olan duygulanımlar, önümüzdeki ufka yaklaşmamızı sağlayacak pratikleri yaratmada merkezidir. İnsanın dünyada ne kadar yetkinleşeceği bedensel deneyimlerine bağlıdır. Mikropolitik eylemler, arzu edilen koşulları kurma, tehlikeye girdiklerinde onları koruma veya kaybolduklarında onları restore etmeden oluşan mücadeleler¹¹ olarak bedensel deneyimin zenginliğine etki eder.

Bedensel deneyimin zenginleşmesi beden zenginleşmesidir. Duygulan, yani hem etkileyen hem de etkilenen, zenginleşen ya da fakirleşen bir beden fikri, bedeni cansız bir nesne gibi bir kenara atamayacağımızı gösterir. Aksine beden, anlam üreten kıvrımlı, bükülgen bir yapıdadır.¹² Sahip olduğu bu yapıyla iktidarın, uygulamaların ve genel itibarıyla kapitalist sistemin basit nesnesi olmaktan çıkarak öncelikli özneleşme alanı haline gelir. Bedeni vasıtasıyla insanı duygulanımın, eylemin ve deneyimin kesişim yeri olarak algılamamız, insanın yakındığı kapitalizmle iş birliğini yeniden düşünmemiz ve anlamlı hale getirmemizde bu sebeple önemlidir. Yazımın hemen başında belirttiğim gibi, çağımızda oldukça çelişkili varlık tarzı sergilediğini düşündüğüm insan, bedeninden dolayımlanarak var olur. Hareketlerimizi yönlendiren duygular, bedenin etkilenişlerinde konumlanır. Çok çalışıp ürettiğimiz zenginlikten çok az pay almamıza rağmen hala ısrarla çalışmanın kapitalist tarzını sürdürmemiz onun kölesi haline geldiğimizi ifade eder. Kapitalist çalışma biçiminin kölesi olmuş çağımız insanının etkilenişlerinin ikamet ettiği ilişkiler boyun eğme ilişkileridir. Beklentiler kölelik veyahut boyun eğme ilişkisi içinde konumlandığından itaat bağı sürekliliğini korur. Beklenen aynı zamanda umulandır; insan, umudu sebebiyle bir eyleme girer. Umut, duygulanışlarına göre bedensel değişiklikler

¹⁰ David Harvey, *Umut Mekanları*, çev. Çev. Zeynep Gambetti, Metis, İstanbul, 2008, s. 126-7.

¹¹ Geert Kelchtermans, “Macropolitics Caught Up In Micropolitics: The Case Of The Policy On Quality Control In Flanders” *Journal of Education Policy*, s. 476.

¹² Gilliam, *Immanence and Micropolitics*, s. 52.

sergileyip eyleme girişen insanların hayatlarında belirleyici bir duygudur. Fakat Spinoza'nın da belirttiği gibi, umuda eşlik eden korku, keder gibi duygular umudun içsel olarak iyi olmasını engeller ve bize kendi içinde umudun farklılaşan bir uzam olduğunu düşündürür. Umudun yaslandığı duygulanım ekonomisini göstermeye çalıştığım bu kısmı izleyen bölümde umudun nasıl çeşitlendiğini inceleyerek çağımız insanının davranış biçimlerini temellendirmeyi deneyeceğim.

Umudun İki Biçimi: Aldatıcı ve Gerçek Umut

Duygulanımlarımızın belirlediği eylemlerimizle gerçekleştirdiklerimiz, eylemimize sebep olan duyguyu tam anlamıyla temsil etmede genellikle yetersiz kalır. Duygularımız gerçeklikten taşıdığı, yani onunla örtüşmediği için içimiz içimize sığmaz. Duygunun taşması, saf farkı olumlamamıza imkân verir. Hissettiklerimizle hislerimiz doğrultusunda gerçekleştirdiklerimiz arasındaki örtüşmeme sebebiyle aradaki farkı kapatmak üzere eyleme girişiriz, fakat bu fark hiç kapanmaz. Bu farkta ya da boşlukta konumlandığını düşündüğüm umudu, somutlaştırdıklarımızla örtüşmeyen bir tür duygu taşması olarak görebiliriz. Bloch'un belirttiği gibi umut, "henüz gerçekleşmemiş Mümkün'e dönük beklenti, niyet/yönelim"dir.¹³ Umutlu olma, hayatımızı etkileyen düzenlemeler dizisini ifade eden duygulanma-duygulandırmada bir değişimdir. Gündelik yaşamda insanın kendisiyle varsayılan denkliliğinin bozulmasıyla beliren umut, bir tür kesintiye uğrayıştır. Kendiyle özdeş olmamayla, yani kesintiye uğramayla düşünebildiğimiz umut sebebiyle insan çabalar, eyleme geçer.¹⁴ Umudu yeşerten "olanaklı olan", beliren bu farkla ilgilidir. Duyumsanan ile gerçekleşen arasındaki örtüşmeme, umudu gelecek olayların olabilirliğine ilişkin cevap veriş biçiminde tanımlamamıza izin verir. Bloch'un söylediği gibi, "memnuniyet verici şeylere açılıyor görünen, açık –en azından yarı açık– kapıya, umut denir."¹⁵ Umudun kapsadığı spesifik olanaklar bizde eyleme geçme arzusu uyandırır.

Bedeni duygulandıran ve eyleme geçiren tikel karşılaşmalar-daki olanaklarla ilgili olan umut, karşılaşmaların doğuracağı gele-

¹³ Ernst Bloch, *Umut ilkesi Cilt 1*, çev. Tanıl Bora, İletişim, İstanbul, 2013, s. 20.

¹⁴ Terry Eagleton, *İyimser Olmayan Umut*, çev. Emine Ayhan, Ayrıntı, İstanbul, 2017, s. 68.

¹⁵ Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, s. 406.

cekle bağlantılı kalmaktır. Karşılaşmaların sezdirdiği gelecek olanın olanaklılığı veyahut bir önceki paragrafta işaret ettiğim farkın sesi, insanların eylemlerini bu olanaklara/farka doğru yönlendirmelerine imkân verir. Olanakları düşünceye çağırان duygu taşmasına içkin umut, gelecek olanın/farkın belirsizliğinin kapsadığı fazlalığı, yani olanak dahilinde bulunan ama istenen ya da istenmeyen olaya çare bulma düşüncesini harekete geçirir.¹⁶ Olanaklı olanı gerçekleştirmeye ya da engellemeye dönük çare bulma düşüncesi aynı zamanda bize umudun aldatıcı ve gerçek olmak üzere iki biçiminin bilgisini verir. Belirsizlikle harekete geçen düşünceyle birlikte düşündüğüm umudun aldatıcı biçiminde umut, ruhun hareketlerinin sonucudur ve ona endişe eşlik eder. Aklın tam anlamıyla kontrolünde olmayan, bir lütuf bekleyen ruh, mevcudiyetinin kölesidir. Köleliğin pençesindeki varlık biçiminin taşıdığı umut eleştirel düşünceden yoksundur. Eleştirel düşüncenin olmadığı umut, bir tür saflıktır.¹⁷ Günümüzde sayısız beklentilerinin kökenindeki daha fazla maddi kazanç sağlama umuduyla kapitalizmin icracısı haline gelen insanlar eleştirel düşünceden yoksun umudu cisimleştirirler. Bu insanlar sahip olacaklarını henüz sahip olmamalarına rağmen kaybetmekten korkarak köleliği icra ederler. Büyük kazançlar vaat eden kapitalizmin kapsadığı riskler, her tarafa korku yayar. Umuda yaslanır gibi görünmesine rağmen söz konusu korkudan gücünü alan kapitalizm, gerçekte yaslandığı korku siyasetiyle insanların umutlarının sömürüldüğü bir yer haline gelir. Diğer bir deyişle, kapitalizmde gelecek yaşam için bugünden çalışan insanlar düşledikleri gelecekte onları uzaklaştıran eylemlerin bizzat faili olurlar. Umudun bu biçimini aldatıcı diye tanımlayan Bloch'un da belirttiği gibi, korku ve kölelik güdümündeki insan, türünün güçten düşmesine neden olan bir canidir.¹⁸ Kapitalist yaşam biçiminin dışında bir hayat ve iş birliği tarzını hayal edemez: "Bütün canlılar, en alt tabakadan da gelseler, küçük burjuvalırlar; ancak refah koşullarında hoş bir yaşam sürülebileceğine inanırlar."¹⁹ Korkmak, bedensel ve zihinsel olarak felç olmaktır. Anlama yeteneğinden ve eleştirel düşünceden ayrılmaktır. Şu an tehlikede olan bir şey yaratılarak o şeyin

¹⁶ Anderson, "Becoming and Being Hopeful: Towards a Theory of Affect", *Environment and Planning D: Society and Space*, s. 743.

¹⁷ Rebecca Solnit, *Hope in the Dark: Untold Histories, Wild Possibilities*, Nation Books, New York, 2004, s. 13.

¹⁸ Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, s. 22.

¹⁹ A.g.y., s. 420.

geleceği uğruna şimdiden savaşılar. Bugün yapılanlar, gelecekte hayatta kalma arzusuna dayanarak gerekçelendirilir.²⁰ Mevcut durumunun kölesi haline gelmiş kişide sahip olduklarını koruma isteği ya da kaybetme korkusu belirir. Hemen herkes onların kendilerini merkeze alan umutlarını sömürerek ya da korkularını kullanarak kederlendiren kapitalizmin yılmaz muhafızı haline bu yüzden gelir. Öyle ki, diğer insanlarla ve varlıklarla bağlantısını koparan insan, sadece kendi çıkarını maksimize etmenin peşine düşer. Sadece kendini düşünen insanın kendine dönük eylemleriyle kapitalizm canlılığını korur. Mevcut koşullarının kölesi konumundaki insanların hayli fazla sayısı umudun aldatıcı türünün yığın yaratan özelliğini dile getirmemize olanak tanır: Efendi olmayan efendiler, bir yumurtanın diğerine benzediği gibi birbirine benzer.²¹ İşlerin daha kötüye gitmesinden korkanlar sistemin içinde kalmalarıyla işlerin daha iyi olabileceği yönündeki aldatıcı umutlarına teslim olurlar.

Aldatıcı umutla benzer şekilde gündelik hayatta çoktan gerçekleşen şeyin fazlalığının kapsadığı gerçek umut, kapitalizmle iş birliğinden hoşnutsuzluk duyan bedenden ortaya çıkar. Aldatıcı umudun değersizleşerek bir kenara atılmasını engelleyen bu bakış açısına göre, gerçek umuda aldatıcı umut kapısından geçeriz: “Her öldürücü umut bize hayat veren bir umudun bulanık, bozuk yankısını taşıdığı”²² için aldatıcı umut gerçek umuda götüren bir geçit işlevi görür. Olabilecek olanın en kötüsünü yaşadığını düşünen biri, gerçek umuda ihtiyaç duyar. İnsanın arzu etmediği, kötü şeylerin belirttiği yer umut kaynağıdır. İnsanın kötüden ve kötülükten kaçtığı hatırlandığında, umut etmek zorunda kalmamak umut etmek zorunda kalmak karşısında ilk tercihimiz olabilir.²³ Fakat karanlığın içinden geçerek aydınlığa ulaşmamız sebebiyle hep umut etmek zorunda kalırız. Umut, karanlığa gömülmüş bedeninin aydınlığa yönelik önsezisidir. Gelecek olan sadece arzulanmaz, beklenir de. Beklenti, ulaşılması ihtimal dahilindeki şeyin beklentisidir. Bu bakımdan umut, olanaklı olanla ilgili olduğu kadar geleceğe dönüktür. Umut eden insan belli belirsiz bir anlamda mevcut olan gelecekte kendini hayal eder.²⁴ Saf iyimser-

²⁰ Sara Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, Sel, İstanbul, 2015, s. 101.

²¹ Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, s. 415.

²² Eagleton, *İyimser Olmayan Umut*, s. 70.

²³ A.g.y., s. 18.

²⁴ A.g.y., s. 77.

likten farklı olarak umut, içinde yenilme riskini korur. İşte bu tehlike veyahut sonucun belirsizliği beklentiyi korkuya ve tedirginliğe açar: “Korkusuz bir umut da umutsuz bir korku da olmaz; ikisi birbirlerini salınım halinde tutarlar, ne denli umut cesurda, cesurun vasıtasıyla, ağır bassa da.”²⁵ Korktuğunun başına gelmemesi için umutlanan bedenin yapması gereken umuduna sadakat göstererek eyleme girişmektir. Bilinenden ziyade tam bilinemeyenle, olanaklı olanla temas halindeki umutlu beden, kendine hâkim olma söylemine karşı durur. Şimdiyle karşıtlık içinde, geleceğe doğru çıkış gerçekleştirme olanağı her şeyin merkezine kendisini koyan bedeni askıya alan gerçek umutla açığa çıkar.²⁶

Şimdiye kadar duygulanım ekonomisi bağlamında umudu ve umudun iki biçimini ele aldığım yazımın sonraki kısımlarında umudun iki biçiminin nasıl somutlaştığı sorusunun peşinden gideceğim. Bu sebeple somut anlamıyla aldatıcı umuda odaklandığım izleyen ilk kısımda, kapitalizmi aldatıcı umudun günümüzde konumlandığı bir yer olarak ele alacağım. Aldatıcı umudun, kapitalist yaşam biçiminin hammaddesi olduğunu ve mikropolitik güçlerin bu sayede işlediğini ileri süreceğim. Umudun gerçek biçiminin yaşamımızda nasıl somutlaştığı üzerine düşündüğüm son kısımda ise kapitalizmle işbirliği yapmak yerine başka türlü davranmayı seçen insanların itici gücü olarak gerçek umuda odaklanacağım. Böylelikle umudun farklılaşan biçimlerinin getirdiği olanakları değerlendirme imkânı bulacağım.

Kapitalizmin Henüz Gelmeyen Yıkımı ya da Aldatıcı Umudun Mikropolitikası

Bağımlılık, kölelik genel itibariyle üzüntü verici bir durumdur. Ancak kapitalizmde söz konusu köleliğin, üzüntünün kölelik fikrinden koparılması sebebiyle sevinçle icra edildiğini görürüz.²⁷ Kölelik fikrinden kopmamız, köleliğimizi unutmamız veyahut köle değilmişiz gibi yaşamayı sürdürmemiz, sistemin varlığına katkı sunmamız sonucunu doğurur. Söz konusu kopuşun gerçekleşmesinde duygular oldukça önemli bir alan olarak öne çıkar. Diğer bir deyişle, kapitalist sistemde duyguların kullanımı makinenin dönmesi açısından elzemdir. Tahakküm altındakilerin tahakküm durumunu unutmaları duyguların kullanımı sayesinde

²⁵ Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, s. 406.

²⁶ Eagleton, *İyimser Olmayan Umut*, s. 98.

²⁷ Lordon, *Kapitalizm, Arzu, Kölelik: Marx ve Spinoza'nın İşbirliği*, s. 12.

olur. Gerçekte kölelikleri sebebiyle kederlenmesi gereken geniş yığınların sevinçle ücretli emeğe dönüştükleri bu durumu “kapitalist groteskin sinsiliği” olarak isimlendiren David McNally insanların kapitalizmle yaptığı iş birliğinin “ucubeliğin, modern dünyadaki bedensel deneyimin yapısıyla başlayarak gündelik yaşamın asli dokusunu sömürgeleştirmesi yüzünden normal ve doğal bir hale gelerek görünmez olmasıyla ilişkili” olduğunu söyler.²⁸ Soyutlamaya dayanan kapitalizmde ürün, üreticisinden yani emekten, bedenden ayrılır. Emekçi beden ve onun kapasitesi artarak metalaşır. Yoğunlaşan yabancılaşma ortamında ücretli emek, ücret dahil çeşitli hoşnut etme yöntemleriyle yönetilir. Çünkü kendisine ait olmayan bir tasarının veyahut arzunun gerçekleştirilmesine dahil olur.

Kapitalizme özgü ücretli emek ilişkisi, hizmete alma ilişkisi- dir; ücretli emeğin yanı sıra sermaye sahibinin, üretim ve kazanç arzusunu gerçekleştirme arayışına üçüncü bir gücü dahil etmesidir.²⁹ Kapitalizmde sermaye, ücret aracılığıyla emeği esir alır. Şirketlerin patronları, yöneticiler vs. esir alıcı pozisyonundadır. Altlarındaki insanların emeklerini kendilerine mal edip gasp ederler. Esir almak, “bedenleri başkasının hizmetinde hareket ettirmek- tir.”³⁰ Kökeninde harekete geçirme bulunan esaret, kölenin harekete geçmesini gerektirir. Temel eğilimi varlığını artırmanın yanında özgürleşme olan insan açısından kölelik çelişkili bir pozisyonudur. İşverenin kurucu endişesi, esaret altındakilerin durumlarından kurtulmak istememelerini sağlayacak şekilde bedenleri hareket ettirmek, çelişkili pozisyonlarındaki tuhaflığı örtmektir. Duygulanımın hareket etme ve ettirme kapasitesi hatırlandığında ücretli emeğin uygulanma tarzlarının kontrolü onların hareketlerinin kontrolü anlamına gelir. Ücretli emeğin hareketlerinin kontrol edilmesi, onların başka türlü davranma ihtimalini devre dışı bırakmak açısından önemlidir.

Gerçekte harekete geçme gücü kendi başına nesnesiz, saf arzu gücüdür. Yani ne arzulanaacağı henüz bilinmez. Arzunun yönünü tayin ederek insanın hareketini yönlendiren şey önceki duyulanımdır. Bu açıdan harekete geçme gücü, türeyimseldir: “Ona somut anlamda uygulanacağı bir yön ve nesne kazandırır-

²⁸ David McNally, *Piyasanın Ucubeleri: Zombiler, Vampirler ve Küresel Kapitalizm*, çev. İdil Çetin, Dipnot, Ankara, 2018, s. 14.

²⁹ Lordon, *Kapitalizm, Arzu, Kölelik: Marx ve Spinoza'nın İşbirliği*, s. 21.

³⁰ A.g.y., s. 23.

cak bir duygulanımın etkisiyle harekete geçer.”³¹ Hareketin türemişsel yapısı, kapitalizmin varlık kazanma şeklinde kapitalistin davranışlarının ve politikalarının yanı sıra ücretli emeğin davranışlarının da belirleyici olduğu anlamına gelir. Sermaye sahibi yönünden baktığımızda, kazancını maksimize etmeyi arzulayan kapitalist açısından para, emeği ücret karşılığı harekete geçirme aracıdır. Diğer bir deyişle para, duyguları harekete geçirerek insanları eyleme yöneltir. Sermaye karşısında ücretli emeğin eylemlerini yönlendiren beklenti, kapitalistinkiyle aynıdır: daha fazla para kazanmak. Ücretli emeğin umudu, kazanacağı parayla sınırlı olduğundan sistem içinde kolaylıkla yönlendirilir. Yani, ücretli emek ilişkisi bakımından duygular ve arzular insanın zincirleri haline gelir. Aldatıcı umudun iş başında olduğunu söyleyebileceğim bu ilişkide paranın kölesi konumuna sürükleniriz. Öz çıkarlarımızı kısmen bile karşılarsak sevinç duyarız. Maaş alma, ücretli emeğin sevinçli anlarının başında gelir.³² Maaş örneğiyle birlikte düşündüğümüzde, insanların köleliklerine boyun eğmelerinde öz çıkarlarının veyahut sevinç fırsatlarının etkisi büyüktür.

Ücretli emek bakımından temel olan güvenli bir hayat sürmektir; maaş aldığı ve tüketime katılabildiği sürece ücretli emek köleliğinden ıstırap duymaz. Sadece maaşla duyguları yönlendirilmekle kalmayan ücretli emeğin, artan metalaşma ve tüketim sayesinde sevinci pekişir. Sevinen bedenler, sevinçlerini daha da artırmak üzere kapitalist yaşam biçiminin temeli olan ücretli emek ilişkisinin parçası olmakta ısrar eder. Ücretli emek ilişkisinin yoğunlaşması, metalaşma ve mallara erişimin artması, insanların arzularının ziyadesiyle yönlendirilebilir hale gelmesini imler. Yaratılan sevincin arkasında yatan sömürünün getireceği keder, üretimin ve sömürünün coğrafyası değiştirilerek, tüketicilerle emekçiler arasındaki mesafe artırılarak savuşturulur. Bu sayede tüketiciler “bireysel” varlıklarını artırmaya dönük aldatıcı umutlarına sarılarak tabüyetlerini unuturlar. Çağımızda üretilen her metaya bir yaşam tarzı veyahut alt kültür eşlik ettiği için insanların unuttukları şey sadece üretimin coğrafyasıyla sınırlı kalmaz, metanın kendisine doğru genişler. Yayılan imgelerle metanın kendisinden ziyade metanın imgesi önemli hale gelir. Parayla satın alınan şey, meta gibi görünürken gerçekte metanın temsil ettiği yaşam tarzını, hayata bakışı vs. kapsayan imgedir. İnsanların satın

³¹ *A.g.y.*, s. 33.

³² *A.g.y.* s. 49.

aldığı imgeler emeği salt fiziksel güç olmaktan çıkarıp bilgi, duygulanım ve arzuların işe koşulduğu bir alan haline getirdiğinden kapitalizm mikropolitik bir boyut kazanır.³³ Kapitalizmin mikropolitikasının bir parçası olarak görebileceğimiz köleliği unutmamanın sürekliliği piyasada tüketici pozisyonundaki bireylerin alım güçlerini destekleyen farklı oyunlarla garanti altına alınır.³⁴ Yaygınlaşan banka kredileri örneği üzerinden baktığımızda, aldığı parayla sevinen ücretli emekçi ve tüketicinin bu davranışını güdüleyen şey umududur. Fakat bu umut, kapitalist yaşam biçimi içinde konumlandığından, yani borçlanan kişinin hayatını kapitalizme daha da bağımlı kıldığından aldatıcıdır. Nitekim aldığı krediyle sevinç duyan insanın bu sevinci geçici olup, borcu geri ödeme zorunluluğu sebebiyle zamanla sevincin yerini keder alır. Kapitalizmde insanın kederinden kurtulması borcunu geri ödemesine bağlı olduğundan insan eskisinden daha çok çalışır, yani daha fazla ücretli emek konumunu işgal eder. Bu da onun aynı oranda efendi-arzuların güdümüne girmesi, köleliğinin pekişmesi anlamına gelir.

Kapitalizmde, çalışanın arzusunun işverenin arzusuna tabiiyeti sebebiyle, belirleyici ve yönlendirici olan işverendir. Fakat bu öyle bir mekanizmadır ki, çalışanlar çalıştıkları yerlerin, şirketlerin vs. normlarına göre faaliyette bulunurken bunu kendiliğinden yapan öznelere dönüşürler. İdeolojik bakımdan özgür, işlevsel bakımdan otomatiktirler. Burada kendiliğinden oluştan kastedilen insanların baskı görmeden, zorlanmadan harekete geçmeleridir. Özgür benlik günde on iki saat çalışır, ama bunu kendi inisiyatifıyla yapar.³⁵ Yasal olarak çalışılması gereken zamanın dışında çalışılması durumunun “mesaiye kalmak” şeklinde adlandırıldığı çalışma koşullarında, ne kadar mesaiye kalırsa o kadar gelir artar. Daha fazla para kazanma eğilimine bağlı olarak çok çalışmak insanlarda bir huzursuzluk yaratmaz. Aksine kazancının aratacağını düşünen insan sevinç duyar. Daha çok kazandıkça daha çok çalışan insan daha çok çalıştıkça daha çok kazanacağını umduğu bir döngüye girer. İnsanların içine düştükleri bu kısır döngü “insanların bir lütfu erişme arzusuyla, tamamen boyun eğmelerine ve söz konusu arzuyu kendilerinin hükümranıymış gibi yaşamalarına yetecek kadar güçlü aldatıcı umut duygularıyla hareket et-

³³ Jason Read, *Sermayenin Mikropolitikası*, çev. Ayşe Deniz Temiz, Metis, İstanbul, 2014, s. 12.

³⁴ Lordon, *Kapitalizm, Arzu, Kölelik: Marx ve Spinoza'nın İşbirliği*, s. 52.

³⁵ A.g.y., s. 78.

meleri”nden kaynaklanır.³⁶ Duyguların yönlendirilmesi sayesinde güç bulan kapitalizmde umut, bu durumda, insanların özgürleşmelerinden ziyade köleleşmelerini pekiştiren bir işlev görerek aldatici umuda dönüşür. Öyle ki ücretli emeğin arzusu efendi arzuya tabi olup, arzunun kaynağında bireyin kendisi olmamasına rağmen insanlar başlarına gelen durumdan sevinç duyarlar.³⁷

Kapitalist koşullarda konumlanan, sevincin beslediği, canlı tuttuğu umudun aldatici biçiminin yaşatılması kapitalizmin varlığını garanti altına alır. Gerçekte insanların köleliğini pekiştiren eylemlere girişmelerine sebep olduğu için aldatici olan bu umut, tahakküm mantığının arkasındaki bölüşüm mantığının iyi düzenlenmesine yaslanır. Zenginliği yaratanların zenginlikten gerçekte ne kadar pay aldıkları önemli değildir. Önemli olan onların arzularını, duygularını pay aldıkları, sistemin önemli bir parçası oldukları, anlamlı oldukları hissi etrafında yönetmeyi bilmektir. Sevinç fırsatlarının bölüşümü bu noktada daha önemli hale gelir. Fırsatlar sistemi de olan kapitalizmde çoğunluk, bir şeyler yapıp ücretli emek olmaktan kurtulmayı değil, daha çok kazanç getiren bir ücretli emek pozisyonunu işgal etmeyi hayal eder. Maddi olmayan emeğin yaygınlaşmasıyla iyice görünür hale gelen bu tavır, ücretli emekçinin aynı iş yerinde çalıştığı diğer emekçilerle girdiği rekabette kendini gösterir. Bir işi almak için farklı eğitimler alıp sertifikalar biriktiren emekçi, işe girdikten sonra da en iyisi olduğunu göstermek zorundadır. Bu yüzden hem kendisinin mükemmel çalışma performansından hem de diğerlerinin kendisi kadar iyi olmamasından aynı anda sorumlu hale gelir. Öncelikli amacı işini ve gelirini korumak olan emekçi, performansını artırarak ücretini artırmayı arzular. Rekabete girişme, sermayedar gibi davranma rolünü yerine getirme etrafında örülen gündelik hayatta aldatici umutla eylemleri güdülenen insanların alternatifler hayal edecek ve kuracak zamanı bulunmaz. Bunun yerine “teknolojik ilerleme ve sonsuz sermaye birikimi adına, hiç düşünmeden kendi mesleki rollerimizi oynamak için koşuştururuz.”³⁸ Kendini her yerde hissettiren sermayenin gücü, rollerimizi yerine getirme, rekabete girişme, karımızı artırma gibi sebeplerle giriştiğimiz eylemlerimizle pekişir. Farklı ve yeni olan ifade alanları çabucak sermaye tarafından kendine mal edildiğinden olasılıklara

³⁶ A.g.y., s. 118.

³⁷ A.g.y., s. 126.

³⁸ Harvey, *Umut Mekanları*, s. 291.

dair vizyonumuz daralır.³⁹ Baktığımız her şeyi parasal değeriyle değerlendirirken, kapitalizmin sahip olmaya, ele geçirmeye dayanan işleyişinin normalleşmesine katkıda bulunuruz. Geniş yığınların uyumlu davranışlarıyla pekişen bu normalleşme içinde kurduğumuz hayallerin çoğunu verili koşullarla sınırlarız. Verili koşullarla sınırlanmamız, kendimizi kapitalist formdaki üretim, tüketim vs. ilişkilerine ve aparatlarına sabitlememize sebep olur. Sonuçta rollerimizi daha iyi icra ettikçe köleliğimizi pekiştirdiğimiz için yaşayan-ölüye dönüşürüz. Yaşayan-ölünün çağımızdaki karşılığı olan zombileşme, kapitalizmdeki gerçek varlık biçimimizdir. Zombiler, sermayenin mikropolitikasının işlerlik gösterdiği duygulanım ekonomisinin esaslı çıktısı ve piyasadaki ucubeliğinin asli imgelerindendir. Ücretli emek, tıpkı zombi gibi, hissiz, ifadesiz bir yüze sahiptir:

Yaşam ve ölümü ayıran o gri bölgede kalır. Hareket eder, yer, duyar, hatta konuşur bile ama belleksizdir ve durumun farkında değildir. Zombi, onu tarlalarında çalışmaya zorlayan, işle zulmeden ve en ufak bir kaçamakta kamçılayan efendisi tarafından acımasızca sömürülen bir yük hayvanıdır... Zombiler, bulanık bakışları, donuk, neredeyse perdahlı gözlerinden tanınabilir.⁴⁰

Ücretli emeğin yabancılaşmasının sembolü zombiler, ücretli emek yoluyla bedenin ve benliğin elden çıkarılmasıdır. Çağımızda zorunluluk haline gelen çalışma:

Yarı zamanlı, geçici, düşük ücretli, güven teşkil etmeyen, çoğu zaman sözleşmelerle düzenlenen, işçiler arasında rekabet yaratan ve (çalışanların artık hayatları boyunca tek bir firmaya ya da kuruluşa bağlı kalmak zorunda olmadığı) bu cesur yeni dünyanın kişisel esnekliğe, bireysel insiyatife ve herkesin yararına olacak bir meritokrasiyeye yer açacağı iddialarının aksine çarpıcı bir hiyerarşi barındıran bir sürece dönüşür.⁴¹

Sömürgeciliğin ve yoksulluğun şiddeti, çalışma koşullarında yaygınlaşan güvencesizlikle beraber sıradanlaşır. Arzusu köleleşen insanların yaşamlarının değeri kapitalizmin değer anlayışına boyun eğer.

³⁹ A.g.y., s. 291.

⁴⁰ Read, *Piyasanın Ucubeleri: Zombiler, Vampirler ve Küresel Kapitalizm*, s. 290.

⁴¹ Max Haiven, *Radikal Hayalgücü ve İktidarın Krizleri*, çev. Kübra Kelebekoğlu, Sel, İstanbul, 2018, s. 21.

Güvencesizleştirme, bir nüfusu güvensizliğe alıştırma sürecidir.⁴² İnsanlar, iş ve işsizlik arasındaki belirsiz dalgalanmalara maruz kalırlar. Kökeninde ekonomik mülksüzleştirme ve sahiplenici bireycilik anlayışı bulunan bu sistemde güvencesizlik, yasal, ekonomik vs. korumanın eşitsiz dağılımından gelir. İnsanların bir kısmı güvenli, ayrıcalıklı sektörlere sokulup kalanı bundan mahrum bırakılır. Güvencesizliğin yaygınlaştığı kapitalist sistem güvencesizliğe yatırım yaparak var olur.⁴³ Güvencesizlik, bedenleri etkilemenin, duyguları kullanmanın bir biçimidir. Güvencesizlik karşısında güvence, öncelikle iş güvencesidir. Belirli bir işte çalışan insanlar, hukuk koruması altında olduklarını ve işin gereğini yaptıkları sürece işlerinin başında olacaklarını bilirler. Bu da geleceğe yönelik belirsizliği ortadan kaldırır, yaygın kölelik koşullarında insanları nispeten özgürleştirir. Daha önce belirttiğim gibi, maaşlarını düzenli olarak alacaklarının bilgisi insanlarda sevinç ve umut yaratır. Oysa güvencesizlik, öncelikle çalışılan işin geçiciliğine işaret eder. Buna bağlı olarak alınacak maaş ve sağlık sigortası gibi temel bir hak sürekli tehlikededir. Şimdiyle birlikte geleceği belirsizliğe sürükleyen güvencesizlik, insanlarda keder ile korku yaratır. Güvencesiz çalışma koşullarının yaygınlaşması sebebiyle bugün birçok işi aynı anda yapan insanların kafasını geleceğe ilişkin belirsizlik ve korku meşgul eder. Gelecekte, işini her an kaybetmekten korkan biri tüm gücüyle kendini çalışmaya verir. Spinoza'nın ifade ettiği gibi, "nerede bir korku siyaseti güdülüyorsa, orada köleliğin en kötü biçimi vardır."⁴⁴ Yani güvencesizlik, salınan korku duygusuyla insanların felç olmalarına, hislerini kaybederek var güçleriyle köleliklerini icra etmelerine yol açar. Güvencesizlik dolayısıyla ücretli emeğin yoksunluğu artar ve diğer insanlarla, dünyayla ilişkisi istikrarsızlaşır. Şimdide geçici pozisyondaki insanın, geleceği güvencesiz ve belirsiz hale geldiğinden, acısı artar. Yoğun bir şekilde yaralanan insanların kapitalist işleyişe karşı kolektif direniş için gereken enerjisi dağılır.⁴⁵ Diğer insanlarla olan bağlantısını ve dayanışma duygusunu yitirdiği için yalnızlaşan insan ruhsal çöküntüye girer. Çöküntüsünü, daha iyi bir piyasa aktörü haline gelerek aşmaya çalışır. Eğer işler

⁴² Emily Apter, *Unexceptional Politics On Obstruction, Impasse and The Impolitic*, Verso, New York, 2018, s. 64.

⁴³ *A.g.y.*, s. 64.

⁴⁴ Benedictus De Spinoza, *Teolojik- Politik İnceleme*, çev. Cemal B. Akal ve Reyda Ergün, Dost, Ankara, 2008, s. 37.

⁴⁵ Apter, *Unexceptional Politics On Obstruction, Impasse and The Impolitic*, s. 59.

hala yolunda gitmezse kendisini tam kalifiye olmamakla, hep yetersiz kalmakla suçlayarak bunalımını derinleştirir.⁴⁶

İşin güvencesizleşmesiyle ahlak-dışı pozisyonunu pekiştiren kapitalizm, sahip olduğu değer fikriyle zihinlerdeki canlılığını korur; nicelikten güç alan kapitalist düşünme ve eyleme biçimini her zaman var olan tek değermiş gibi düşündürüp başka değerleri siler. Asıl olarak para ilişkisine yaslanan kapitalizmde her şeyin bir fiyatı vardır.⁴⁷ Oysa biliyoruz ki, parayla değeri ölçülemeyen şeyler de vardır. Onlar bahsi geçen hegemonik değer anlayışına çevrilemedikleri için insanların ne yapmaları gerektiği konusunda ikileme düşmesine sebep olur. Farklı değerler arasındaki zıtlık kapitalizmin kalbindeki çelişkiyi gün yüzüne vurur. Çelişkiler, çalışmaya bir an ara verip kölelikten sıyrılanlar açısından kapitalizmin temellerini ve meşruiyetini sarsar. Fakat çok çalışmanın kural haline geldiği kapitalizmde çok çalışarak zombileşmek, hayal gücünü askıya almaktır. Hayal gücünün yetersiz kullanımı da deneyecek bu durum aynı zamanda hayal gücünün krizi anlamına gelir.⁴⁸ Sermayenin mikropolitikasının işlediği duyguların yönetimi bağlamında sevinç ve keder, aldatici umut ve korku arasında salınan kitlelerin köleliği, bağımlılıkları ve özgürleşme yolları üzerine düşünemeyecek, yani başka bir dünyayı ve değeri hayal edemeyecek pozisyonda kalmalarına bağlıdır. Kölenin arzusunu kendi arzusuyla birleştirmeyi başaran sermaye bu birliğin bozulmaması için canla başla çalışır. Bu açıdan, duyguların kullanım biçimlerini teşhis etmek en sıradan zaman ve mekandaki uğraşlarda iş başında olan sermayenin mikropolitikasını açığa çıkarmaktır. Mikropolitika kavramını sermayenin işleyişini düşünürken kullanabilmemiz, mikropolitikanın zorunlu ve tek yönlü olarak “dirençli, yıkıcı veya muhalifle eş anlamlı” olmadığına işaret eder.⁴⁹ Bildiğimiz gibi, önceleri çoğunlukla kapatarak işleyen, sermayeyle iş birliği halindeki iktidar bugün aynı zamanda denetime dayanır. Aynı iş yerinde performansa göre ücret alan insanların kendi performanslarının yanı sıra diğer insanların performanslarını dikkate alarak çalışması iktidarın denetimci boyutunun bizatihi ücretli emekçiler tarafından nasıl sertçe işletildiğini gösterir. Çağımızda yaygınlaşan esnek ve performansa dayalı ça-

⁴⁶ A.g.y., s. 59.

⁴⁷ Read, *Sermayenin Mikropolitikası*, s. 24.

⁴⁸ Haiven, *Radikal Hayalgücü ve İktidarın Krizleri*, s. 15.

⁴⁹ Ben Anderson, “Hope and Micropolitics” *Environment and Planning D: Society and Space*, cilt 35, Sayı 4, 2017, s. 594.

alışma koşullarını, bedenın ve kitlelerin yararlılığını, uysallığını eşanlı olarak artırmak için organize edilen önemli bir mikropolitik güç olarak hatırlayabiliriz.

Emeğin ücrete tabiiyeti, çalışmanın zorunlu hale gelmesi, bedenlerin zombileşmesi ve güvencesizleşme gibi elementier sermayenin mikropolitikasınnın temelinde yer alır, ama sermayenin mikropolitik uğrakları onlarla sınırlı kalmaz. Cinsiyet temelli iş bölümü, bir diğer mikropolitik öge olarak hesaba katılmalıdır. Kapitalizm sömüren ve sömürülen etrafındaki eşitsiz ilişkiler alanı olarak gücünü ataerkinden devşirir. Üretim, iş bölümüne bağlıdır ve söz konusu iş bölümünde kadın, karşılığı ya hiç ödenmeyen ya da az ödenen emek konumunu işgal eder. Dışarıda çalışıp aldığı ücretle evine bakan erkek figürü karşısında ev içinde çalışan kadının emeği görünmez. Görünür olduğunda da kadın emeği tam karşılığını alamaz. Gerçekte üretimin ve yeneden üretimin aktörü kadın emeği, zamanla özelleşerek daha fazla sömürüye açılır. Son durumda kapitalizmde değersiz olan emek, cinsiyet mefhumuyla birlikte kadınlar aleyhine bir kere daha değersizleşir. Bu değersizleşmede kadın emeğine eksik değer biçen kapitalistin yanı sıra biçilen değerden güç devşirerek tahakküme ortak olan erkek ücretli emeğin de payı bulunur. Ataerkil hayal gücü, kapitalizmin değer paradigmasını tamamlar.⁵⁰ Gerçekte toplumsal iş bölümüne bağlı olarak zenginliğe kavuşan kapitalizmin burada bir kez daha bağımlılığı ve ortaklığı unutmamız pahasına işlediğini görürüz: Kapitalizm, “bağımlılığını bize unutturabilmesine, kendimizi kimseye minnet borcu olmayan, kendi kendine yeten girişimciler olarak tahayyül etmemize bağlı olarak ayakta kalır.”⁵¹

Sahip olduklarımızın ortak niteliğini unuttuğumuz kapitalizmde araçtan çıkarıp amaç haline getirdiğimiz parayı, köle- arzuların aldatıcı umudunun konumlandığı yer biçiminde düşünmeliyiz. Hâkim değer ifade biçimi para olan kapitalizmde her şeyin bir değeri vardır. Para karşısında ücretli emek “iş birliğinin paha biçilemez faili olduğunu unutarak, anlaşılması imkânsız geniş bir makinenin değersiz, yeri doldurulabilir, ancak kıymeti aldığı ücretten ibaret olan dişlisi”dir.⁵² Sömüren ve sömürmekle kalmayıp sömürülenleri rekabet vs. üzerinden kendi içinde bölen

⁵⁰ Haiven, *Radikal Hayalgücü ve İktidarın Krizleri*, s. 50.

⁵¹ *A.g.y.*, s. 53.

⁵² *A.g.y.*, s. 57.

kapitalizm, küçük ayrıcalıklara, hiyerarşilere razı gelen, umudunu buralardan devşiren zombiler tarafından var edilir. Herkesin aynılaştığı bu yerde yeri doldurulamaz hiç kimse ve hiçbir şey yoktur. İnsanlar arasındaki ilişkilerle yeniden üretilen kapitalizm, insanların hayal gücünün ve kolektif potansiyelinin unutulmasıyla pekişir. Unuttukça zombiler, neyseler öyle kalmayı sürdürür. Zombiler var oldukça onları bu duruma mahkûm eden vampir, yani sermaye de var olur. Öyle kalmak, kapitalist dünyayı içinden çıkılması zor, kısır, ufuksuz ve umutsuz bir alan haline getirir. Fakat birer motor gibi davranan insan yine de düş görmeye devam eder. Çünkü insan “sıkı sıkıya kapalı değildir... Umutsuzlukta bile tamamen bakakalmaz Hiç’e. İntihar eden bile, bir kucağa gidercesine kaçır Hayır’a, huzur arar.”⁵³ Kendini daha iyi durumda düşünmeyi asla bırakmaz.

Nasıl ki insan açıklığını hep koruyorsa dünya da açıklığını korur. Süreçler bütünü dünyada bugün “halledilmemiş geçmiş ve her şeyden önce mümkün gelecek arasındaki, uzun erime dal budak sarmış aracılıktır süreç... Koşulları nesnenin kendi alanında henüz tamamen bir araya gelmiş olmayan her şey reel olarak mümkündür.”⁵⁴ Kapitalizm her ne kadar her yere yayılmış, kudret sahibi bir yapı olarak belirse de sermayenin mikropolitik uğraklarına odaklandığımızda insanları nasıl bir şeylerden yoksun bıraktığını görürüz. Aldatıcı umudumuzun yönlendirdiği eylemlerimizle pekiştirdiğimiz yoksunluklarımız gerçek umudumuzu besler. Kapitalizmin somutlaşmasına aracılık eden her davranışımız yıkımımızı artırırken, yaşadığımız çöküntüler gündüz düşlerimize ilham olur, yoksun olduğumuz ve kavuşabileceğimiz şeyin önsezisini verir. Kapitalizmde bir karşılığı olmayan bu önseziler âtıl kalarak mevcut durumumuzun dışına çıkmamız için gereken enerjiyi sağlar. Başka türlü hayal edip eylemenin, yani gerçek umudun imkânı bu enerjide saklanır.

Henüz Gelmeyen Kurtuluş ya da Gerçek Umudun Mikropolitikası

Daha çok çalışarak aldatıcı umuda saplanan, köleliğini pekiştiren ücretli emeğin güvencesizlik, cinsiyet eşitsizliğinin pekişmesi, sermayenin hep açık ara daha fazla kazanması karşısında yaşadığı hayal kırıklığı aldatıcı umuda olduğu kadar gerçek umuda

⁵³ Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, s. 245.

⁵⁴ *A.g.y.*, s. 247.

da kaynaklık eder. Verili olanı aşma ihtimali olarak gerçek umut ontolojik bakımdan aldanmaya, hayal kırıklığına bağlıdır. Yaşanılanlar umudu ileriye taşır.⁵⁵ Hayal kırıklığı, geleceğe yönelmiş hayallerin şimdide yaşadığı bir histir. Bu hisse sebep olan, her yerde bulunan yarıktır: “Her yerde bir yırtık, gerçekleşmenin kendisinde, onca güzelce öngörülmüş, düşünmüş olanın kuvveden fiile çıkarılmış-güncel zuhurunda bir uçurum vardır...”⁵⁶ Hayallerimiz gerçekliği aştığı için yaptıklarımız yapacaklarımızı çağırır. Dünyadaki ve insandaki sürekli korunan bu açıklık yüzünden gerçekleşmemiz tümüyle olmaz. Gerçeklik, bir hayalin gerçekleşmeme tehlikesini içerirken aynı zamanda tam anlamıyla gerçekleşeceği bir ana inanç biçimindeki umudun hakikatine ev sahipliği yapar.⁵⁷ Umudun hakikatini, yazmada ve genel olarak edebiyatta görebiliriz. Yazılarında cevabını duyamayacağı sorular soran yazarlar, adeta kendilerine benzeyen, aynı kederi ya da umudu taşıdığını düşündükleri ruh arkadaşlarına yazarlar. Yazma ediminin itici gücü umut, “birlikte kurtulmayı ümit etme” duygusudur.⁵⁸ Belirsiz, fakat ümit edilen sonuçta yaşayan umut, tehlikenin ve inancın topladığı yerdir. Piç kardeşi tarafından babasına karşı oyuna getirilen, malı mülkü ve hayatı mahvolan *Kral Lear*’daki Edgar’ın deyişiyle:

Ey, tanrılar! Kim diyebilir ‘bahtı benim kadar beteri yoktur,’ diye?
İşte benim için beterin de beteri
Ama ben bundan da beter olabiliydim.
Onun için beteri, beteri olduğu sürece,
Umut etmek gerekir.⁵⁹

Hayatta son sözü ne başarısızlığa ne başarıya veren Edgar’dan hareketle, en az yenilme tehlikesi kadar mümkün olan kurtuluş umudunu ufukta görebiliriz. Ancak tehlikenin olduğu yerde kurtarıcı gelir. Hükmü hiç kalkmayan belirsizlik ve olanaklılık, insanı canlı tutar. “Her an, henüz meydana çıkmamış olarak, dünyanın başlangıcının miladıdır.”⁶⁰ Umudun dolaşımı ve dağıtımı, top-

⁵⁵ A.g.y., s. 131.

⁵⁶ A.g.y., s. 366.

⁵⁷ A.g.y., s. 147, 366.

⁵⁸ Ercan Kesal, “Yaralarımızdan Utanmamalıyız, Şifamız Oradadır” Büşra Küçük İle Röportaj, *Bianet*, <https://m.bianet.org/biamag/sanat/202669-yaralarimizdan-utanmamaliyiz-sifamiz-da-oradadir> (Erişim tarihi: 11/04/2019).

⁵⁹ William Shakespeare, *Kral Lear*, çev. Özdemir Nutku, Türkiye İş Bankası, İstanbul, 2009, s. 106.

⁶⁰ Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, s. 376.

lumsal ve kültürel hayatı farklı ölçeklerde canlandırır ve ısıtır. Gündelik yaşamı bir araya toplayan umuttan değişik kolektiviteleri sahneye koyan büyük ölçekli umut akışlarına bir hareketlilik yaşanır. Belirsiz bir şeyin henüz-olmaması olarak umut akışlarının geniş uzamında umut, işleyişi bakımından *aporia* sergiler. Bu yüzden Bloch, bir uzamda kıvrılan mevcudiyet ve yokluk arasındaki ilişkiye atıfla umudu düşünmemizi önerir. Umudu düşünmemiz önem taşır, çünkü olasılık ya da ihtimalin yaratımını açığa vurur. Gerçekliğin bütün hesaplamalarından taşan umut, bir güç olarak farka açılan geleceğin sesidir.

Daha önce duygulanım ekonomisine tabiiyetinden bahsettiğim ve iki biçimi olduğuna işaret ettiğim umudun gerçek hali, umut etme süreçlerini kuran karşılaşmalardan ve ilişki dizileri içinden çıkar. Mevcut duygulanım ekolojisini değiştirme gücündedir. Maddi uzamla kurulan, eskisi gibi olmayan ilişkiler bu değişikliği yaratır. Bu açıdan umut bir pratik, militan bir duygudur.⁶¹ Özünde bir tavır, yöneliş ya da tutum almanın yanı sıra eyleme yönelme vardır. Eylem, hiç şüphe duyulmayan bir sonucun beklentisinden kaynaklanır. Umudun güvencesizliği sermayeye dönüştüren egemen ekonomiden yükselen her politikaya içkin praksisle motive olur.⁶² Praksis olarak umut performanslarla sesini duyurur. Aldatıcı umudumuz sebebiyle, özünde yıkımımızı artıran sistemin işlemesi lehine bedenlerimize ve hayatlarımıza el koyulmasına izin verdiğimiz, zombiliğimizi pekiştirdiğimiz verili ekonomik ve siyasal sisteme, tam da bu sistemi görüşmek üzere toplanan G20 zirvesine karşı yapılan bir protesto, praksis olarak umut fikrini bize hatırlatır. Her yıl binlerce kişinin protesto ettiği bu zirveye karşı 2017 yılında Almanya'nın Hamburg kentinde gerçekleşen büyük zombi yürüyüşü, militan bir duygu ve pratik olarak umudu sahneler. Büyük zombi yürüyüşünün yaklaşık bin kişilik gösteri grubunda herkes birer zombi gibi çeşitli sokaklardan meydana doğru yürüyüşe geçer. Gri takım elbiseli insanların her tarafı kil içindedir. Ürkütücü bir sakinlikle sokakları kimisi yerde sürünerek kimisi öylece yürüyerek arşınlar. İki saat süren yürüyüş boyunca sadece sessizliğin ve duygusuzluğun soğukluğu duyulur.

Etkileme ve etkilenme gücü olarak duygunun belirginleştiği bu gösteride sokakta ilk bakışta insan olduğu düşünülen kişiler

⁶¹ A.g.y., s. 147.

⁶² Apter, *Unexceptional Politics On Obstruction, Impasse and The Impolitic*, s. 65.

tek tip kıyafetle, tepkisiz, yaşayan-ölü olarak yürür. Onlar yürürken duyurdukları şeylerin başında her birimizin tam olarak böyle yaşadığımız ve görüldüğümüz düşüncesi gelir. Gerçekliğimizi son derece çarpıcı bir şekilde yüzümüze vuran bu gösteri, bizi kederlendirir, kapitalizme gark olmuş sevinçlerimizin ve umutlarımızın ne kadar da anlamsız ve aldatıcı olduğunu hatırlatır. Diğer yandan, böylesine kötü tablo her şeye rağmen, zombi olsak bile, son durumda duygusal, etkileşime açık, deneyimsel varlıklar olmamız, hiçbir düşümümüzün asla tam olarak gerçekleşmeyen yapısı nedeniyle içinde bulunduğumuz durumdan çıkış imkanımızı gösterir. Umutsuz durumumuzu sergileyen bu gösteri, gerçek umudun aynı yerde olduğuna işaret eder. Çünkü *Kral Lear*'daki Edgar'ın işaret ettiği gibi, beteri ancak daha beterle kavrarız ve iyiyi arzularız. Hayal kırıklığıyla umut arasındaki bu ontolojik ilişki zombiliğimizi özgürleşme olanağımızla birleştirmemize imkân verir.

Zirveyi protesto eden zombi kılığındaki göstericiler, duygulanım ekonomisi içinde konumlanan umudumuzun hareketlerimizle bağlantılı yapısını açığa vurur: "Duyguda asla yalnız değildir. Duygular esasen başkalarına ve başka durumlara bağlanma tarzlarıdır."⁶³ Zombiliğin de bir duygulanım ekonomisi bulunur. Biliyoruz ki, duyguların bedeni yönlendirici gücü vardır ve büyük zombi yürüyüşü tam da bu yüzden aldatıcı umudun cenderesinde kalmış insanlarla bitmez. Bir bedenin söylediği ve yaptığı her şeyden sonra potansiyelinden bir şeyler geriye kalır. Kalan bu şey "belirsizce ama doğrudan, daha fazla bir şey, gelecek olan daha fazla bir şey, hareketine devam etmek üzere kendini yeniden toplarken kendinden taştan bir yaşam olarak deneyimlenen bir potansiyelin kaynağı" olarak umuttur. Nitekim herkesin zombileştiği yürüyüşün sonuna doğru yürüyüş bozulur. Zombilerden biri uyanmaya başlar, elleriyle yüzüne dokunur ve halini anlamaya çalışır. Anlamaya çalıştıkça durumundan kurtulmaya çabalar. Nihayet onu köleleştiren formundan kurtulmak üzere kıyafetlerinden soyunurken bütün canlılığı ve renkliliğiyle gerçek giysileri içinde belirir. O tek düzeligi, standartlığı ve anlamdan yoksun bulunuş biçimini geride bırakıp varlığını duyumsar ve duyumsattır. İşte gösteride umudun asıl belirdiği yer bir kişinin bu uyanışıdır. Adeta birimizin uyanmasıyla başlar hayat diye düşündüren

⁶³ Brian Massumi, *Duygu Politikası*, çev. Hakan Erdoğan, Otonom, İstanbul, s. 22.

kişi, kendi uyanışından sonra diğerlerinin durumunu fark eder. Buna inanamaz ve onların da uyanabileceği umuduyla en yakınındaki birinin yüzüne dokunur, yüzünün ifade kazanmasını sağlayacak dokunuşu yapar. Etkilenen diğer zombi aynı uyanışı sergiler ve kendi tenini, kıyafetlerini ortaya çıkarır. Duygulanım ekonomisini oldukça iyi yansıttığını düşündüğüm, bir kişinin uyanışı ve diğerini uyandırmasıyla başlayan bu yürüyüş, uyananların diğerlerini uyandıracak hamleler yapması sayesinde herkesin uyanması, birbirine sarılması ve eğlenmeye başlamasıyla sonlanır. Gösteri alanının ortasında rengarenk kıyafetleriyle neşe içindeki bu insanlar, yaşayan-ölü değildirler; artık köle-arzu olmayıp, kendi kabul ettikleri arzu teklifinin etrafında toplanmış insanı fiğüre ederler.

Gerçek umuda ilişkin çarpıcı dersler veren bu gösteri, bir tavır ve eylem olarak umudun pratikle, aldığımız tavırlarla, şimdide saklı olduğunu ortaya koyar. Gösteri sözcüsünün işaret ettiği gibi “en güçlüden gelen değişime kadar bekleyemeyiz. Hepimiz, şimdi, siyasal ve sosyal sorumluluk göstermeliyiz!” Değişimi umu-yorsak eğer harekete geçmeliyiz. Bu sebeple umut doğrudan performanslarla bağlantılıdır. Saf bir beklentinin yanı sıra eyleme geçmek, bedenın duygusuna uygun hareket etmesidir. Bu hareket tek bir kişiyle, yani herhangi birimizle başlayabilir. Kapitalizmde umudumuz ele geçirilip parasal sisteme, mülkiyet odaklı ekonomik zorunluluklara ve sorunlara bağlanmış durumdadır. Kapitalizmin mikropolitikası, bu bağılılığın duyguların kullanımıyla mümkün olduğunu bize gösterir. Kısır döngüden çıkmak istiyorsak, duygularımızı ve umudumuzu kapitalist olmayan bir anlam dünyasına yöneltmek, başka türlü davranmak zorundayız. Diğer bir deyişle, kapitalizmin mikropolitikasının iletlediği gönüllü kölelikten kölelik siyasetine karşı savaşmaya yönlendiren gerçek umudun mikropolitikasına geçmeliyiz.

Unutulmuşun, bastırılmışın içinde hareket eden tek benci, kapitalist bireyin gece düşlerinin aksine gündüz düşünde konaklayan gerçek umut, henüz asla tecrübe edilmemiş olanın içindedir.⁶⁴ Yeni şey ile yüklü gerçek umut, güvencesiz, kölece çalışmanın yaygınlaşması ve sosyal dayanışma ağlarının zayıflamasına yönelik yaygınlaşan kayıtsızlığa karşı mücadelelerin güç kaynağı, itici gücüdür.⁶⁵ G20 zirvesine karşı gerçekleşen gösterinin de an-

⁶⁴ Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, s. 149.

⁶⁵ Haiven, *Radikal Hayalgücü ve İktidarın Krizleri*, s. 65.

latmaya çalıştığı üzere, bir kişinin eyleminden bir şey çıkmaz şeklindeki karamsarlıkla beslediğimiz çıkarıcı-bencil-kapitalist-köle ruhtan kurtulabileceğimizin tahayyülü, yeni olanı tahayyülle aynı şeydir. Bloch'un belirttiği gibi, yeni olan:

Taze havayla doludur, taze havaya doğru gider. En iyi yerleri: Gençlik, dönüşümün eşiğindeki zamanlar, yaratıcı üretim. İçinde bir şeyler saklı olduğunu hisseden genç bir insan, bilir bunun ne anlama geldiğini... İçinde dönen, kendi tazeliği içinde kıpırdayan ve şimdiye dek olmuş olanı, erişkinlerin dünyasını aşan bir şeylere çağrıldığını hissederek.⁶⁶

Duygunun etkileşimsel yapısı ve belirsizlikten, henüz olmayanın duyulmasından beslenen umut gereği bu böyledir. Umudun yerleştiği tek bir beden başka bedenler, dünya tarafından işgal edilmiş haldedir.⁶⁷ Ne olacağını asla bilemeyiz. Yeni olanla bağlantılı gerçek umut, sömürünün ve köleliğin yaygınlaşarak onunla iş birliği yapmanın iyice zorlaştığı kapitalist dünyada “artık yeniden üretime yönelik değil, olayların seyrine yeni bir yön verip değişim meydana getirme” ile ilgilidir.⁶⁸ Artan işten çıkarmalar, var olan işlerin yaygınlaşan güvencesizliği bizi işimize daha çok bağlamak yerine bir isyana sebep olabilir ve bu isyanı yeni ilişkiler icat ederek dile getirebiliriz. Umut, isyanı yükselten öfkeli duygularla ilgilidir.⁶⁹ Yüz yüze geline meseleler, karşılaşılacak yerler umut pratiklerinin gerçekleşeceği uzamdır.

Gerçek umut pratiklerinin uzamı yerel ve tikel ilişkilere açılır. Toplumsal düzenlemeler birer şey değil, süreç olduğu için yaşamın farklı deneyimlendiği yerlerde gerçek umudun gizlendiğini söyleyebiliriz. Alternatifler, sürece tabi toplumsal düzenlemelerle temasın vuku bulduğu yerlerde gelişir. İktidarın denetimci boyutunu hesaba kattığımızda, alternatifleri keşfedilebileceğimiz irili ufaklı bolca umut mekânı vardır.⁷⁰ Söz gelimi, bir caz kulübü, dans salonu ya da belediye parkı gerçek umudun işlediği alan olabilir. Kapitalistinkinden başka türlü eyleme alanı umut mekanları, içinde karmaşık bedenlerin şekil aldığı spesifik karşılaşmaların uzamıdır. Topolojik olarak henüz olmayanın karmaşık

⁶⁶ Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, s. 151.

⁶⁷ Massumi, *Duygu Politikası*, s. 65.

⁶⁸ Lordon, *Kapitalizm, Arzu, Kölelik: Marx ve Spinoza'nın İşbirliği*, s. 173.

⁶⁹ A.g.y., s. 183.

⁷⁰ Harvey, *Umut Mekanları*, s. 227.

uzam ve zamanını açığa vurarak şimdiki dönüşüme açar. Bir tür kumarın oynandığı umut mekanlarında, “geleceğe, arzuların üzerine, açık kalp ve belirsizliğin kasvet ve güvenlikten daha iyi olma olanağı üzerine oynanır.”⁷¹ Gerçek umut, aldatıcı umut uzamında zar atar: Kapitalist iktidarın, anlamın ve değer in geçerli olmayacağı bir yaşamı hayal edecek bedenlerde ikamet eder.

Gündelik hayatın rutinine uyma talebi şeklinde somutlaşan duygulanımın kapitalist ekonomisi karşısında duygunun içerdiği fazlalık olarak umut, gündelik hayata angaje politik pratikleri бүтүнler. Duygulanımsal olarak politik olma, iyi karşılaşmalar geliştirmeyi ve daha iyisini ummayı amaçlayan teknikler dizisi içinde acı çeken duygulara karşı bir protesto kurmayı içerir.⁷² Küreselleşme sonrası ortaya çıkan, yerele yaslanan pratikler bu anlamda kapitalist yaşama karşı bir protesto oldukları için bir başka gerçek umut pratiğidir. Bildiğimiz üzere, kapitalist yaşamın temel sorunlarının başında sermayenin ve devletin yerel toplulukların görüşüne başvurmaksızın aldığı kararlar gelir. Sanayiye dayalı ekonomik büyüme kalkınmanın motoru olarak algılanır. Oysa ekonomik büyüme her zaman kalkınmaya yol açmaz. Kapitalist işleyişin içinden ona karşı beliren alternatif yerel pratikler, herhangi bir tepeden inme modelin dayatılmasını reddeder ve gücünü tabandan gelen kitlesel hareketlerden alır.⁷³

Gündelik karşılaşmaları rayından çıkaran büyük zombi yürüyüşünün dikkat çektiği eyleme geçme zorunluluğuna yanıt olarak görebileceğimiz alternatif yerel pratikler, umudun işaret ettiği olasılık yaratımının arkasındaki spekülative tavrı somutlaştırır. Üzüntünün, kederin baş gösterdiği yerde yeşeren bir meydan okuma hareketine kaynaklık eden umut, insanlara bir resimden ya da gösteriden yayılan imgede veyahut girişilen eylemlerde eşlik eder. Kredi birlikleri, ikinci el değişim/mübadale pazarları vs. aktüel olarak var olan kapitalizm bağlamı içindeki umut mekanlarını sahneler. Bu gibi girişimler, farka açılan geleceğin sesine kulak verir ve onu sahneler. Gerçekliğin merkezsiz, dağınık, çoğul ve kısmi olduğunu gösterir.⁷⁴ Gerçekliğin bu sezgisi gerçek umut ile dile gelir. Bankaların, sigorta şirketlerinin, avukatların, borsa

⁷¹ Solnit, *Hope in the Dark: Untold Histories, Wild Possibilities*, s. 25.

⁷² Anderson, “Becoming and Being Hopeful: Towards a Theory of Affect” *Environment and Planning D: Society and Space*, s. 747.

⁷³ Aslıhan Aykaç, *Dayanışma Ekonomileri*, Metis, İstanbul, 2018, s. 14.

⁷⁴ Anderson, “Becoming and Being Hopeful: Towards a Theory of Affect”, *Environment and Planning D: Society and Space*, s. 734.

simsarlarının, bürokrasinin, çeşitli yöneticilerin kontrolündeki aldatıcı umudu aşan gerçek umut pratikleri onlarsız bir dünya hayal eder. Bu hayalin nasıl somutlaştığı sorusunu yanıtlamaya izin veren alternatif ekonomik iş birlikleri, yerel, ekolojik ve demokratik prensiplere dayanan alternatif bir kalkınma şekli önerir. Yerel pratiklerin başında gelen dayanışma ekonomileri, kapitalist üretime alternatif pratikler bütünü şeklinde tanımlanır. Dayanışma ekonomileri “devlet alanının ve kapitalist piyasanın dışında yer alan farklı büyüklükteki ve kapsamındaki ekonomik faaliyetlerdir.”⁷⁵ Özel mülkiyete, tahakküm ilişkilerine karşı durur; üretimin, anlamın ve değerın kapitalist olmayan bir biçimini araştırır. Üretim, bölüşüm, iş yeri demokrasisi ve emek dayanışması şeklinde özetlenebilecek temel dört dayanağı bulunan⁷⁶ dayanışma ekonomileri, esneklik ve güvencesizliğin yaygınlaştığı kapitalizmde iş birliğini yeni olanla bağlantılı örgütlenme girişimidir. Eylemlerinin uzandığı düş, kapitalizm değil, toplum hedefli alternatif bir üretimdir.

Dayanışma ekonomilerinin, emeğin güvencesizleşmesine karşı inşa edilen iş birliklerinin yanı sıra, genel olarak müşterekler hareketini gerçek umut mekanının bir varyasyonu olarak hatırlayabiliriz. Zira kapitalizmde çitlenen sadece ücretli emek ve onun geleceği değildir. Herkese ortak olan toprakların çitlenmesi, özelleştirilmesi ve hatta özel alanların sermaye lehine yeniden özelleştirilmesi, yani ortak mevcudiyetin kapitalist konfigürasyonu kapitalizmin ilk gününden bugüne temel yaşam kaynağıdır. Yükselen mülksüzleşmeler, hayatı anlamsız hale getiren kapitalist hamleler kapitalizmi yenme arzusunun da sebebidir. Ortak kaynaklar geliştirip ortak yaşam mekanları, topluluklar inşa ettiğimiz bir değişim süreci olan müştereklerin ve genel olarak dayanışma ekonomilerine ilham olan kapitalizmi yenme umudunun sevk ettiği eylem biçimi: müşterekleri daha fazla savunarak sermayenin dayattığı değer paradigmasından başka değerlerin etkisinde olduğumuz iş birlikleri kurmak, yani yeni müşterekler yaratmaktır.⁷⁷ Söz konusu ortaklıklar yoluyla üretimi ve iş birliğini, bir bütün olarak mevcudiyet yeniden hayal ederiz. Dayanışma ekonomileri ve özel olarak müşterekler, kapitalizmin ayakta kalmasını sağlayan en temel etkeni, yani insanlar arasındaki toplumsal iş birliğini

⁷⁵ Aykaç, *Dayanışma Ekonomileri*, s. 33.

⁷⁶ *A.g.y.*, s. 33.

⁷⁷ Haiven, *Radikal Hayalgücü ve İktidarın Krizleri*, s. 27.

hedef alır. İnsanların dayanışma gibi, kapitalizmde yer almayan değerler üzerinden, başka şekillerde iş birliği yaparak onu alt edebileceği fikrine yaslanır. Farklı olanı hayal eden bu tip gerçek umut pratikleri ve mekanları, “toplumsal varlıklar olan benliklerimizi kolektif bir düzlemde yeniden üretmenin alternatif biçimlerini geliştirme süreci”⁷⁸ olarak hayal gücümüzü radikalleştirdiğimiz uzam ve zamanlardır. Hayallerimizi radikalleştirmek, başka türlü hareket etmenin anahtarıdır. Başka türlü hareket etmek için bir beden bu doğrultuda duygulanması, yani aldatıcı umudun içinden gerçek umuda geçmesi gerekir.

Sonuç

Hareketlerimize olanak veren umudu eylemlerimizin arkasındaki güç biçiminde görebiliriz. Umutlu insan hep olma sürecinden geçer, aldatıcı ve gerçek umut arasında hareket eder. Umudun mümkün olanla bağlantısı ve hareketleri, kapitalist ilişkinin ve iş birliğinin duyumsattığı sınırların aksine bize dünyanın kararlaştırılamaz boyut ve ilişkiler alanı, açık ve gelişmeye yatkın bir uzam olduğunu gösterir. Dünyanın başka bir yer olabileceğine yönelik umut, dünyaya ve insana yönelik bu kuşkudan beslenir. Her şeyin yolunda olduğu bir yerde direniş fikrinin olanağı yoktur. Direniş enerjisi veren umut “merkez katın sahne ışığında değil, çitlerin etrafındaki karanlıktadır.”⁷⁹ Aydınlığa ulaştıran karanlıkta gezinen umut, karanlıkla yakınlığı yüzünden mikropolitiktir. Mikropolitik olan, mevcudiyetin makro ve çizgisel düzenden fişkırtma ya da patlak verme olarak deneyimlenen çöküntünün gücüdür. Bu güç, insanı davranmaya zorlar.⁸⁰ Davranma şeklimiz, köleliğimizi sürdürdüğümüz aldatıcı umutla kol kola gidebileceği gibi yeni olanla bağlantılı tikel ve yerel deneyimlerle, alternatif pratiklerle somutlaştırılan gerçek umutla güdülenebilir.

Gerçek umuttan doğan alternatif pratiklerle geliştirilen yeni bağlantılar, bireysel tavırların ve dünyanın konfigürasyonunun nicel değer anlayışına tabi olmadan yeni baştan yapılması anlamına gelir. Yaşanan çöküntü, keder hissine şeylerin başka türlü olabileceğine ilişkin bir duygulanım, yani umut eşlik eder. Bir

⁷⁸ A.g.y., s. 25.

⁷⁹ Solnit, *Hope in the Dark: Untold Histories, Wild Possibilities*, s. 15.

⁸⁰ Karen Houle, “Micropolitics” *Gilles Deleuze Key Concepts* içinde, der. Charles Stivale, Routledge, New York, 2005, s. 110.

kapı olmaktan ziyade bir yerlerde kapı olabileceğinin önsezisi⁸¹ umut, başka türlüylü hayal eden zihnin hayaline eşlik edecek eylemin kaynağıdır; iktidar veya karşı iktidardan ziyade kudret uzamıdır. Ne olduğundan emin olmadan, olacak şeye güvendir.⁸² Olanaklı olanın piyasada teklif edilenle sınırlandığıı aldaticı umut mekânı kapitalizm, umudun bir kudret uzamı olması sebebiyle, gerçek umudu silemez. Bilakis, piyasa dahilinde olmayanın da olanaklı olduğuna yönelik inanç olarak gerçek umudu yanında taşır. Verili durumu pekiştirme ya da alternatifin peşine düşme yolunda sadece bir başlangıç olan umutla birlikte eyleme geçmemiz umudu eylemin yerine koyabileceğimiz anlamına gelmez. İnsan hakları savunucusu, en etkili siyahi Amerikalılardan Malcolm X'in söylediğıı gibi "gelecek bugünden onun için çalışanlara aittir." Eylem, umudun ayakta kalma ve yaşama yoludur. Birbirinin yerine ikame edemeyeceğimiz umut ve eylem birbirini besler.

Umuda yaslanan eylem alanı olarak görebileceğimiz alternatif pratikler, umutlanan bedenlerin yapabileceklerine işaret eder. Her yıl binlerce Afroamerikanın polisler tarafından öldürüldüğü Amerika'da, öldürenlerin cezasız kalması karşısında 2013 yılında başlayan "Black Lives Matters", namı diğer "Siyahların Yaşamları Değerlidir" hareketinin kurucularından Patrisse Cullors hareketin misyonunu şöyle tanımlar: "Keder ve öfkeye dayanan, ama görüş, imgelem ve hayallere işaret eden, kolektif dönüşümü başaracak kolektif gücü kuracak kolektif eylem için umut ve ilham vermek."⁸³ Verdiği ilhamla umut mekânı haline gelen "Siyahların Yaşamları Değerlidir" hareketi duyguların, olanların açıklığına ve potansiyele yaslanır. Potansiyelin genişliği, eylemde bulunmamıza olanak sağlayan bir odadır.⁸⁴ Potansiyelin sınırlarının belirsizliği karşısında Spinoza'ya atfen "bir beden ne yapacağı bilinmez" yargısı umutla birlikte "bir beden umutlu olduğunda ne yapabilir? Hangi yeteneklere ve kapasitelere olanak sağlar?" sorularına evrilir. Umudun duygulanımsal ve mikropolitik yapısını, aldaticı ve gerçek olmak üzere temel iki biçimini düşündüğümüzde, bu soruların yanıtı "umutlu bir beden ne yapmaz ki!" olabilir.

⁸¹ Solnit, *Hope in the Dark: Untold Histories, Wild Possibilities*, s. 39.

⁸² Houle, "Micropolitics" *Gilles Deleuze Key Concepts*, s. 112.

⁸³ Solnit, *Hope in the Dark: Untold Histories, Wild Possibilities*, s. 13.

⁸⁴ *A.g.y.*, s. 13.

Mikropolitika ve Gündelik Direniş

Utku Özmakas

Walter Benjamin, çok sevdiği Charlie Chaplin'in oyunculuk tekniği üzerine konuşurken ilginç bir *çakışmayı* işaret eder:

Chaplin'in davranışlarında yeni olan şudur: İnsanın kendini anlatım hareketlerini bir dizi küçük parçaya ayırmaktadır. Yaptığı her hareket, kesik kesik birçok hareketten oluşan bir dizide bir araya gelmektedir. İster yürüyüşü, ister bastonunu elinde tutuşu, ister şapkasını kaldırışı olsun –hep aynı şey söz konusudur: *Ansızın ortaya çıkan küçük küçük hareketler*, sinemanın görüntülere ilişkin yasasının insanın kinetiğine ilişkin yasaya uyarlanması.¹

Gerçekten de Chaplin'i izleyen bir göz ister istemez akıştaki kesintilere, uğraklara, duraksamalara, ansızın ortaya çıkan küçük küçük hareketlere odaklanır. Öyle ki, kendine has hızıyla sanki bir anlığına dondurulmuş gibi görünen kareler, gözümüzden zihnimize varırken biraz daha yavaşlasa, sanki film şeridinin üstündeki kareleri tek tek görebilecekmişiz gibi hissederiz. Bu tuhaf hız ve kesinti, her şeye rağmen akışı bozmaz, bütünü takip etmeyi güçleştirmez; sadece alışıldık olanı bir kenara koyup kendi hızında bakmaya davet eder izleyiciyi. Bu davetin bildik deneyimimizi sarsan, şaşkınlığa uğratan bir yanı vardır. Özgül hızına riayet edip yeterince *yakından* bakınca, belki de Gülten Akin'ın sitemle karışık dileğini ifade eden meşhur dizesindeki gibi “ince şeyleri” anlamaya vakit ayırınca, karşımıza bambaşka bir tablo çıkar. Chaplin'in izleyicisi bu şaşkınlığı kahkahayla ifade etmiştir ya da başka bir deyişle Chaplin bu çakışmayı bir komedi formunda örgütlemiştir. Ne var ki, Benjamin bu kısacık yazısının sonunda çok haklı bir soru sorarak başka bir bakışın imkânına işaret eder: “Bu davranışlarda gülünç olan nedir ki?”²

¹ Walter Benjamin, “Filmin Diyalektik Yapısı”, *Walter Benjamin Kitabı* içinde, Dipnot, Ankara, 2018, s. 302 (vurgu bana ait).

² *A.g.y.*, s. 302.

Düşüncenin ustası Benjamin, kahkahanın ustası Chaplin'in aslında tam da yaşamın diyalektiğini yansıtan hareketlerinin gü-lüncün, komiğin mücavir alanının epey dışında yer aldığını gös-termeye çabalar. Ona göre, şahitlik ettiğimiz kesintiler, önceden fark etmediğimiz o küçük hareketler, sadece en başından beri orada olmakla kalmaz; aynı zamanda dünyaya bakmanın başka bir yoluna da işaret eder. Chaplin, bunları icat etmemiş, yalnızca görünmez kesintileri görünür kılmış, sessizliğe ses vermiştir. Bu bakımdan yaptığı, "sinemanın görüntülere ilişkin yasasının insa-nın kinetiğine ilişkin yasaya uyarlanması"ndan ibarettir. Ne var ki, yalnızca iki yasanın *çakışmasından* söz edemeyiz; çünkü bura-da bir *ihlal* de işbaşındadır: Chaplin, söz konusu çakışmayı göste-rebilmek için sinemanın görüntülere ilişkin ilk yasasını, yani "yirmi dört kare"yi ihlal etmek zorundaydı. Aleniye ehliyet ver-meyen bu ihlal, *akışın içindeki akışı* göstermenin yegâne yoludur. Dolayısıyla söz konusu çakışma, gülünç olmayı bir yana bıraka-lım; aksine, tam da hayatın olağan akışını ekrana taşır. Sinema, yasası gereği, anları akışta eritirken, insan davranışları da tek tek anların anlamı sayesinde bir bütünlük kazanır.

Bu bakımdan Chaplin'in tekniği ve bu tekniği gözle görülür hale getiren Benjamin'in tespiti, bize bambaşka bir alanda kıla-vuzluk edebilir: "ansızın ortaya çıkan küçük küçük hareketler"i-n nasıl politik bir potansiyele sahip olduğunu anlamakta. Ne var ki, burada hemen baştan bir belirlemede bulunmak gerekiyor: Bu yazıda "mikropolitika" derken, siyaset teorisinin ve felsefesinin "temel taşlar"ının gölgesinde kalmış ayrıkotlarından, bakış alanı-na girmeyi başaramamış ve ağırlıklı olarak politik iktidara karşı bir direniş barındıran eylemlerle tutumlardan söz ediyoruz. Bu bakımdan mikropolitikayı öncelikle iktidara bir direnme biçimi olarak ele alacağız. Bunun nedeniyse siyaset düşüncesinin özel-likle direniş konusunda mikro olana ancak son otuz yılda "gönül indirmiş" olmasıdır.

Direniş çok farklı biçimler alabilir. Bireysel olduğu gibi kolektif de olabilir; kamusal ya da örtük olabilir; şiddet içerebilir ya da içermeyebilir; örgütlü veyahüt örgütsüz olabilir; ancak hangi bi-çimi alırsa alsın mutlaka bir *dönüşüm* uğrağını barındırır. Bu dö-nüşüm, verili olanı olumlamadan daha ziyade onu sorgulamaya ve değiştirmeye çalışır. Başka bir deyişle, muhalefet etme eyle-mine gönderme yapan direniş, daima iktidarın korumaya çalıştığı müesses konumların ve kurumların sarsılmasını ima eder. Bu sarsılma bazen devirmeye dönüşür; bazense kendini ateşe veren

bir beden siyasal muhalefeti bir isyana tercüme eder. Siyaseti düşünmenin bildik yordamları, bu eylemleri ve geçişleri sıkça ele almış, teori bu sahada bolca çiçek açmıştır.

Gelgelelim, direnişin dolaylı, slogan atmayan ve aleni olmayan biçimleri üzerine nadiren kafa yorulmuştur. Başka bir deyişle “gündelik direniş”e dair sorular ve sorgulamalar çok yakın bir tarihin ürünüdür. Bilhassa Michel Foucault’nun düşünsel çerçevesini temele alan ve buradan hareketle mikropolitik olanı düşünmeye başlayan pek çok isim, kısa sayılabilecek bir süreden beri bu kavram üzerine kalem oynatmaya başladı. Dolayısıyla bu kavramın bütün mahiyetini değilse de hiç olmazsa birkaç veçhesini ortaya koyabilmek için öncelikle Foucault’ya ve açtığı alana değineceğiz. Bu teorik zeminden hareketle de James C. Scott’ın “gündelik direniş” kavramını ele alarak, “mikropolitika” sahasında nasıl bir yer tuttuğunu göstermeye çalışacağız.

Kralın Kellesini Uçurmak

O halde Althusser’in tabiriyle artık “hiçliğe zemin atabilir” ve Foucault’nun bir belirlemesinden yola çıkabiliriz. Okurunu, iktidar sorununu kurum ve devlet sorunu dışında, yani bir anlamda epifenomen gibi görülenleri düşünmeye davet eden Foucault, mikropolitikanın ne olduğuna ilişkin işaret fişegini şu satırlarında atıştırmıştı:

Hükümler, yasa ve yasaklama, bütün bunlar daha sonra hukuk terimleriyle daha da genişletilen bir iktidar tasarımı sistemi oluşturdu: siyaset teorisi hükümlerin kişiliğine saplanıp kaldı. Bu tür teoriler bugün hâlâ hükümlerlik sorunuyla meşgul. Bizim ihtiyacımızsa, hükümlerlik sorunu ve dolayısıyla da yasa ve yasaklama sorunları çevresinde kurulmuş olmayan bir siyaset felsefesi. Kralın kafasını uçurmamız gerekiyor; siyaset teorisinde ise bu hâlâ yapılmayı bekliyor.³

O halde siyaset teorisi mikropolitik olanı kavramaya çalışırken hükümlerin kişiliğine saplanıp kalmayan, siyaset sahnesinde “büyük oyuncular” olarak konumlandırılan kişi ve fenomenlere odaklanmayan ve hukuk terimleri tarafından yutulmaya direnen bir hattı izleyerek yeni bir patika açabilir. Gelgelelim, bu hem ko-

³ Michel Foucault, “Hakikat ve İktidar”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı, 2005, s. 72.

lay bir çaba değildir hem de iki farklı tehlike yolun ağzında beklemektedir. Bunlardan ilki, ön yakasındaki vurgudan ötürü kavrama gölgesi düşen bir kanıyı bertaraf etmeyi gerektirir: Yani, makropolitika ile mikropolitika arasındaki yanıltıcı dikotomiyi. Modern büyük anlatıların geriye tek bir sağlam payanda bile kalmadan çöktüğü ve bir enkaza dönüştüğü *iddiası*, Nazizmin “başarısı” ve reel sosyalizmin çökmesi gibi tarihsel olgularla birlikte düşünüldüğünde, muazzam bir entelektüel zırh kazandı. Öyle ki, bu zırhın gücüyle öznenen hakikate kadar onlarca kavramın üstü tereddüt bile edilmeden kolaylıkla çizildi. Bu yaklaşım politik mücadelenin geleneksel formlarına ilişkin bazı sorgulamaları da getirdi. Bir yandan eski sloganlar, kurumlar ve çözümler atıl hale gelirken, öte yandan da “iktidar olmadan dünyayı değiştirmek”, “kapitalizmde çatlaklar yaratmak” gibi fikirlerle yeni kapılar aralanmaya çalışıldı. Buna mukabil kimileri için de “üçüncü yol” benzeri arayışlar reel politik zemindeki çaresiz arayışların bir tecessümü olarak belirdi.

Sonuçta iktidara karşı mücadele artık hem söylem hem de eylem boyutunda zemin ve şekil değiştirmeliydi. Önceki “başarısızlık” insanlık tarihine ağır bedellere mal olmuştu. Bu anlatının yaydığı umutsuzluk dalgası, “makro”dan büyük oranda el çekerek, “mikro”nun sahasında mücadele etmeye çağıran bir davetle buluştu. Bu durum siyaset felsefesinin kavramlarına, sözcük dağarcığına ve imgelemine de yansdı: Artık bir şeyleri “devirmek” yerine “altını oymak”tan söz edilmeye başlandı. Benzer bir biçimde coğrafyanın imgelemi siyasette ciddi bir güç kazandı: “Sınıf mücadelesi”nin yerini basitçe “kimlik” almadı, aynı zamanda “yeraltı suları”, “çatlaklar”, “fay hatları”, “akış” vb. sözcükler mücadele terminolojisinin soluk borusunda akıcı değil, kalıcı oldu. Gelgelelim, makro-mikro ikiliğine öyle ya da böyle yakasını kaptıranlar tüm bunların tuhaf bir biçimde muarızını güçlendiren bir söyleme de yol açabileceğini görmekte güçlük çekti. Farzımuhal, John Holloway’ın “akıntıya karşı yüzmek”, “çatlaklar yaratmak” gibi mikropolitik müdahaleleri ima eden kavram hazinesi, sürekli olarak kapitalizme ezeli ve ebediymiş iması barındıran bir “doğa nesnesi” muamelesi yaptığının farkında bile değildi. Politik düşünüşe sızan coğrafi terimler, mesihçilik eleştirisine cevap vermek uğruna sonunda gelecekteki bir devrimi reddetmeye vardı.⁴ İnsanları şimdi ve burada müdahale etmeye, bunu yapar-

⁴ John Holloway, *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*, çev. Barış Özçorlu vd., İstanbul, Otonom, 2011, s. 12.

ken de güç zehirlenmesine direnmeye davet etmenin çekiciliği ve mikronun parlaklığını analiz şehveti, “sahadaki diğer güçleri” göz ardı etmeye yol açma riskini bertaraf edemedi. Oysaki, “kralın kellesini uçurmak”, makro güçlere kör kalmak değil; aksine eski bakış biçimini terk ederek, mikroyu önemsizleştirmeyi ve mikro ile makro arasındaki sahte dikotomiye reddetmeyi içermediği sürece anlamlı değildir.⁵

Söz konusu ikinci tehlike ise ilkiyle ilişkili ve bizzat başlangıç noktasının kırılabilirliğine ilişkindir. Evet, Foucault siyaset teorisinde “kralın kellesini uçurma”nın gerekliliğine dikkati çeker; ancak Mitchell Dean’ın işaret ettiği üzere, kralın kellesini uçurmak, sahnedeki diğer karakter ve figürlerin hâlâ ortada bir kral varmış gibi davranmasına engel değildir.⁶ Yani, iktidar ilişkilerinin salt kılcal damarlarına odaklanmak, durumu tam anlamıyla kavrayamamış başka özne ya da öğeleri de bu düzeydeki bir araştırmaya ikna etmeyi gerektirir. Aksi takdirde, direnişçinin eylemi hedefin ya da gözlemcilerin körlüğüne kurban olabilir.

Mikropolitik müdahalelerin karşı karşıya olduğu iki temel tehlikeyi işaret ettiğimize göre “kralın kellesini uçurmuş” bir düşünme biçiminin dört başı mamur bir *siyaset ve devlet teorisinden* daha ziyade *iktidar analitiği* olarak tecessüm edebileceğini söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, mikropolitikaya yönelik belirlemeler, baştan verili bir iktidar kuramı olarak değil de, tam aksine Foucault’nun “stratejik nominalizm” ilkesini izleyerek bir *ilişki analizi* olarak gerçekleştirilebilir. Aksi takdirde, iktidarı *a priori* veyahut bir doğa nesnesi gibi kabul etme tuzağına düşeriz. O halde yapılması gereken şudur:

Hükümranlıktan devşirilen iktidarlardan ziyade, hem tarihsel hem de ampirik olarak iktidar ilişkilerinden çıkan tahakküm operatörlerinden üretilen güçlere bakmalıyız. Bir egemenlik kuramından ziyade bir tahakküm, tahakkümler kuramı: Bu, özneyle (ya da hatta öznelerle) başlayan ve ilişkiden de önce var olan ve yerelleştirilebilir olandan başlamakta iktidar ilişkisinin kendisinden, gerçek ya da fiili tahakküm ilişkisinin kendisinden başlamak ve uygulandığı öge-

⁵ Foucault’nun bu metaforunun şu sözlerle devam ettiğini unutmayalım: “Ben devletin önemsiz olduğunu söylemek istemiyorum; benim söylemek istediğim, iktidar ilişkilerinin ve tabii iktidar ilişkileri konusunda yapılması gereken analizin ister istemez devletin sınırlarını aştığı, aşacağıdır.” Foucault, “Hakikat ve İktidar”, s. 73.

⁶ Mitchell Dean, *The Signature of Power, Sovereignty, Governmentality and Biopolitics*, Sage, Londra, 2013, s. 24.

leri belirleyenin nasıl bu ilişkinin kendisi olduğunu kavramak anlamına gelir.⁷

Dolayısıyla mikropolitikanın ne olduğunu anlamak için doğrudan sınırları belirli bir tanım önermek ve tanımdan sağ kurtulan örnekleri işaret etmek yerine bir *tabakkeüm analitiği* geliştirmek gerekir. Bu da ezen ve ezilen arasındaki *asimetriyi* düşünmeyi, iktidar ve direnişe ilişkin analizi genel geçer ve evrenselin değil de tekilin sahasında yürütmeyi olanaklı hale getirecektir. Bu durumda mikropolitikayı anlamak, başvurduğumuz teorik zemine ilişkin tabloyu tamamlamak için iki hususu da açıklamamız, Foucault'ya iki kez daha başvurmamız, yaygın şekilde kabul görmüş iki önermesine daha değinmemiz gerekiyor. Bunlardan ilki iktidarın yerine ilişkin:

İktidar her yerde hazır ve nazırdır: Ama bu, her şeyi yenilmez birliğin çatısı altında kümeleştirme ayrıcalığına sahip olmasından değil, her an, her noktada, daha doğrusu bir noktayla başka bir nokta arasındaki her bağıntıda ürüyor olmasından kaynaklanır. İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir.⁸

Peki, o halde “direniş” nerede? Müstahkem mevkii neresi?

İktidarın olduğu yerde direnme vardır, ancak –ya da daha doğrusu bu yüzden– direnme hiçbir zaman iktidara göre dışsal bir konumda değildir. (...) Bu direnme noktaları, iktidar şebekesinin her yanında mevcuttur. Dolayısıyla, iktidara karşı, ulu bir Red'din tek bir mekânı –başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası– yoktur.⁹

Bu durumda iktidara açılan kapıların direnişe açılmaya da müsait olduğunu söyleyebiliriz. Başkaldırmanın, ayaklanmanın ölçüye vurulabileceği evrensel bir cetvel olmadığını söyleyen Foucault'nun inşa ettiği teorik çerçeveyi izleyerek, mikropolitikanın da her yerden gelen iktidara karşı her yerden gelen bir direnişi barındırdığını unutmamak gerekir. Gelgelelim, Foucault'nun bu

⁷ Michel Foucault, *Society Must Be Defended*, çev. David Macey, New York, Picador, 2003, s. 45.

⁸ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrintı, 2007, s. 72.

⁹ A.g.y., s. 73-4.

noktada “mikropolitika” kavramını anlamamıza yardımcı olacak bir “mikro direniş” analizi yapmadığını açıkça dile getirmek gerekir. Ömrünü disiplin, iktidar ve tahakküme vakfetmiş, yani direnişin yol açtığı kapatma ve bastırma tekniklerine vakfetmiş bu düşünür, iktidarın etkileri üzerine binlerce sayfa üretmiş, ancak “mikro direniş”in *sahada* fiili olarak nasıl gerçekleştiğini analiz etmeden bırakmıştır.¹⁰ Hatta Mark Kelly’ye bakılırsa bunun da ötesinde “mikro ve makro direnişler arasındaki ayrımı açık bir biçimde ortaya koymamış”tır bile.¹¹

“Gündelik Direniş” ve Direniş Sanatları

Bu analizi daha detaylı bir şekilde yapan James C. Scott’ın çalışmalarına bakmak, kavramın sınırlarını çizmede çok daha faydalı olacaktır. Scott işe, dört başı mamur bir iktidar kuramının zaman zaman “ansızın ortaya çıkan küçük küçük hareketler”i göz ardı ettiğini söyleyerek başlar. Örneğin, *Weapons of the Weak*’te “çelişki” kavramına alerjisi olan bir baskı kuramının köylü isyanlarının yapısını anlayamadığını; *Tahakküm ve Direniş Sanatları*’nda tabi sınıfların direniş stratejilerinin anlamını kavramak için “hegemonya” ve “yanlış bilinç” kavramlarını bir kenara koymak gerektiğini; *Devlet Gibi Görmek*’teyse standartlaştırma ve toplumu okunaklı hale getirme takıntısı olan bir iktidar pratiğinin nasıl başarısızlığa yazgılı olduğunu gözler önüne serer. Bu nedenle fiili tahakküm ilişkisinin kendisine bakarak yeni bir kavram seti önerir.

Bu kavram setinin temeli “gündelik direniş” kavramına dayanır. Scott, 1985’te yayımlanan “Köylü Direnişinin Gündelik Biçimleri” alt başlığını taşıyan *Weapons of the Weak* kitabında bu kavrama başvurur. Köylüler arasındaki sınıfsal ilişkileri anlamak için yaptığı arşiv ve saha çalışması esnasında yoksul köylülerin bazı tutum ve sözlerinin iktidara sorun çıkarmak gibi *ikincil amaçlı* bir motivasyona sahip olduğunu fark eder. 1978-1980 yılları arasında Malezya’daki bir köyde¹² yaptığı çalışmada direnişin

¹⁰ Buna en çok yaklaştığı yerin *Güvenlik, Toprak, Nüfus* derslerinde söz ettiği “tutum”, “karşı-tutum” ve “tutum isyanları” kavramları olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki, orada bile “tahakküm operatörlerinden üretilen güçler”i bir örnek çerçevesinde detaylı şekilde analiz ettiğini söyleyemeyiz.

¹¹ Mark Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, Routledge, New York, 2009, s. 110.

¹² Scott, kitap boyunca “Sedaka” diye andığı köyün gerçek adını vermez; ancak köyden bolca hikâye ve fotoğraf paylaşır.

zaman zaman hiç de aleni şekilde yaşanmadığını, üstüne üstlük bu çatışmanın sadece iş ve mülkiyete ilişkin olmadığını, bunun ötesinde *simgeleri* ve *siyasal itibarı* da kapsadığını görür.

Scott'a göre büyük ölçekli köylü isyanları ve devrimler üzerine sıkça düşünülmüş ancak bunların "başarısız olduğunda bile" yarattıkları genellikle göz ardı edilmiştir. Dahası, devrimler zaman zaman "başarılı olsa bile", çok daha "baskıcı ve hegemonik devlet aygıtları"nın doğmasına yol açmıştır.¹³ Bu durum, köylü isyanlarını anlamada yanlış ögelere odaklanılmasına yol açmaktadır. Scott, bu nedenle, "köylü direnişinin gündelik formları diyebileceğimiz şeye vurgu yapmayı" çok daha doğru bulduğunu ifade eder.¹⁴ Ona göre köylüler ile köylüler aracılığıyla kâr elde eden toprak sahipleri arasında büyük mücadelelere kıyasla çok daha "alelade", ancak sürekli bir mücadele vardır ve bu mücadele siyasetin büyük değil, gündeliğin küçük sahnesinde yaşanır.

Scott, yukarıda da değindiğimiz üzere, aleni politik çatışmalar ve isyanlar üzerine muazzam bir literatür biriktirilmiş olmasına karşın, politik eylem alanında genellikle göz ardı edilmiş bambaşka bir cephe olduğuna dikkati çeker: Kimi insanların isyanlar, ayaklanmalar, devrimler gibi kamusal ve büyük eylemlere kalkışırken, kimilerinin neden imza kampanyaları, barışçıl yürüyüşler, boykotlar gibi eylemlerle "yetindiği" sorusuna bir yanıt vermek gerekir.¹⁵ Geleneksel siyaset teorisinin görme alanı dışında kalan tüm bu eylemler, nasıl değerlendirilecek, yarattıkları etkiler ve yol açtıkları sonuçlar nasıl incelenecektir?

İşte bu noktada Scott, kolektif eylem statüsüne girmeyen, ilk bakışta politikanın geleneksel tanımına uygun düşmeyen, hukuk terimlerine doğrudan kavranamayan ama "aşağıdan" gelenlerin iktidarın "tekerine çomak sokma"sını sağlayan politik eylemleri ele alır ve bunları "gündelik direniş biçimleri" olarak tanımlar. Ona göre bu alan iki nedenle göz ardı edilmektedir: Birincisi, bu eylemler politikanın; ikincisi de kolektif eylemin alışlageldik tanımlarına uygun düşmemektedir. Oysaki, siyasal kinetiğin önemli bir parçası olan bu eylemlerin anlamı üzerine düşünmek gerekir.

¹³ James C. Scott, *Weapons of the Weak*, Yale University, New Haven ve Londra, 1985, s. 29. Burada hemen bir noktayı eklemek gerek: Yazarının da sonradan kabul ettiği üzere, *Weapons of the Weak*'te Antonio Gramsci'nin "hegemonya" kavramı büyük oranda yanlış anlaşılmıştır.

¹⁴ *A.g.y.*, s. 29.

¹⁵ James C. Scott, "Everyday Forms of Resistance", *Copenhagen Papers*, sayı: 4, 1989, s.33.

Görelî olarak zayıf gruplar, güç asimetrisinin çok yoğun olduğu, doğrudan çatışma kapasitelerinin olmadığı ve anonimliklerini korumak mecburiyetinde oldukları durumlarda cephanelerindeki *başka* silahlara başvururlar: Ayak sürüme, örtbas etme, rol yapma, bilmezden gelme, anonim tehdit, sabotaj, kaçak avlanma vb. Scott'ın "zayıfın silahları" diye adlandırdığı bu gündelik direniş biçimleri, "ya çok az koordinasyon ve planlama gerektirir ya da hiç gerektirmez; çoğu zaman bireysel bir kendi kendine yardım biçimindedirler ve genel olarak otoriteyle ya da seçkinlerin normlarıyla her türden doğrudan simgesel çatışmadan kaçınırlar."¹⁶

Bu eylemler, büyük ayaklanmalar veyahut isyanlar gibi aleni bir çatışma içermez ve ilk bakışta kişisel bir tavırdan ibaret gibi görünür; ancak bunların üstündeki örtü kaldırıldığında bambaşka bir tabloyla karşılaşılır. Çoğu zaman yalnızca kişinin hayatta kalma güdüsünün bir yansıması ya da gündelik rutinin bir parçası olarak görülen davranışlar bambaşka bir potansiyele sahiptir.

Mona Lilja ve Stellan Vinthagen ise "gündelik direniş" ifadesinin bir tür muğlaklık içerdiğini ileri sürer. Onlara göre günümüzdeki dağınık, parçalı ve küçük ölçekli pek çok direniş biçimi, aleni ya da gizli gündelik direnişlerden çok daha girift ve zengindir. Bu nedenle hem örgütlü olmamaya hem de parçalılığa gönderme yapmak maksadıyla bir *çatı kavram* olarak "dağınık direniş" kavramına başvururlar: "Dağınık direniş, bir (veya birkaç) birey tarafından icra edilebilecek veyahut farklı yerlerde pek çok fail tarafından icra edilen örgütsüz direniş pratikleri olarak görülebilir."¹⁷

Bu gündelik ya da dağınık direnişlerin siyasal bir eylem olarak büyük "d" ile direnişlerden en temel farkı örgütlü ve aleni olmamasıdır. Bu nedenle sınıf ya da kimliği temele alan bir siyasetin aracı olamazmış gibi görünür. Oysaki Scott'a göre bu eylemler, aslında sınıf mücadelesinin olağan araçlarıdır.¹⁸ Scott, bu iddiasına yönelik muhtemel itirazı ("Ama bunlar bireysel karşı çıkışlar; dahası sınıf mücadelesinin araç ve yöntemlerini kullanmıyor!"), söz konusu direniş biçimlerinin sınıfın örtük iş birliği olmaksızın sürdürülemeyeceği şeklinde yanıtlar. Örneğin, İngiltere-

¹⁶ Scott, *Weapons of the Weak*, s. 29.

¹⁷ Mona Lilja ve Stellan Vinthagen, "Dispersed resistance: unpacking the spectrum and properties of glaring and everyday resistance", *Journal of Political Power*, cilt: 11, sayı: 2, 2018, s. 212.

¹⁸ Scott, *Weapons of the Weak*, s. 39 ve Scott, "Everyday Forms of Resistance", s. 34.

re'de ciddi bir geçmişî olan kaçak avlanma, köylülerin önceden serbestçe avlandıkları ve yaşamlarını idame ettirmeleri için gereken besini sağladıkları kaynakların çitleme ve yasalar yoluyla kısıtlanmasına verilmiş ciddi bir başkaldırı yanıtıdır. İngiltere'de iki yüzyıl boyunca en yaygın "suç"lardan biri olan kaçak avlanmanın köylü sınıfının –en azından– pasif rızası olmadan sürdürülmesi olanaksızdır. Yazar, öte yandan bu itiraza bir açıdan hak verir. Bu direnişler, sınıftan çok kişinin çıkarlarını koruyor gibidir. Gelgelelim, çoğu zaman –en azından– sınıfın çıkarlarının hilafına değildirler. Aynı örnekten yola çıkarsak, kaçak avlanma başka köylülerin çıkarlarını tehlikeye atmaz. Bu nedenle söz konusu direnişler, Scott'a göre, meşhur tabirle "son kertede" sınıf mücadelesinin bir parçası sayılabilir.¹⁹ Şüphesiz, bu eylemler köylülerin tekelinde değildir. Bu nedenle söz konusu kavramsallaştırma çok daha geniş bir kapsamda anlaşılabilir.

Kamusal Senaryo ve Gizli Senaryo

Scott, 1990'da kaleme aldığı *Tabakküm ve Direniş Sanatları* ile bu kavramsal araştırmayı biraz daha derinleştirir ve bir anlamda Chaplin'in sahnesini ikiye böler: Ona göre mikropolitik siyasal eylemlerin iki yüzü vardır. Bir yanda resmi hikâye anlatılırken, öte yanda tam da bu sahnenin çatılmasını sağlayan aynı malzemelerle başka bir hikâye kurulur. En genel anlamıyla, ezen ile ezilen arasındaki ilişkinin ilkinin cephesinden anlatılmasına "kamusal senaryo", karşı cephedeki direnişi biriktiren hikâyeyse "gizli senaryo" adını verir:

Kamusal senaryo, kabaca, hâkim elitlerin, kendilerini görünmek istedikleri gibi gösteren *oto*-portreleridir. (...) Kamusal senaryo etki-leyici olmak, hâkim elitlerin iktidarını olumlamak ve doğallaştırmak, hâkimiyetlerinin kirli çarşaflarını gizlemek ya da örtmece sözlerle bulanıklaştırmak için tasarlanır.²⁰

¹⁹ İnsanın aklına ister istemez Karl Marx'ın odun hırsızlığını bir sınıf mücadelesi yöntemi olarak ele aldığı gazetecilik yazıları geliyor. Dahası, Scott'ın, E. P. Thompson'ın çalışması üstündeki etkisinden bahsederken söylediği şu sözleri de anmanın sırası: "Bana göre, sınıf mücadelesinin sınıf bilincinin bir ürünü olmasından ziyade sınıf bilincinin sınıf mücadelesinin bir ürünü olduğuna dönük argüman fazlasıyla geçerliydi. (...) Yine Thompson'ın söylediği gibi sınıf bilinci, sınıf ilişkilerinin ilk değil, son aşamasıdır." James C. Scott, *Toplum Gibi Görmek*, çev. Soner Torlak, İstanbul, Zoom Kitap, 2016, s. 102.

²⁰ James C. Scott, *Tabakküm ve Direniş Sanatları*, çev. Alev Türkler, Ayrıntı, İstanbul, 1995, s. 43.

Tabii, buradaki amaç egemenlerin hem efendi hem de dalkavuk rolünü oynaması değildir; aksine, tahakküm ya da hegemonyanın kurulması için gereken ideolojik sahnenin “düzgün” ve “uygun” bir biçimde çatılmasıdır. Dolayısıyla egemen, iktidarının büyüklüğüne, görkemliliğine ve sarsılmazlığına önce kendisini inandırmak zorundadır. Bu, kendini kandırmaktan ziyade söylemin meşruiyetine yönelik bir adımdır. Hegemonik arzunun sahnedeki temel amacı, çok ciddi bir saldırıya maruz kaldığında ve yahut meşruiyetini yitirdiğinde dahi “zevahiri kurtarmak”tır.

Gizli senaryo ise “belirli bir toplumsal mekâna ve belirli bir oyuncular grubuna özeldir.” Yani “her gizli senaryo fiilen, belirli ötekileri –senaryonun gizlendiği kişileri– dışlayan sınırlı bir ‘kamu’ içinde geliştirilir.”²¹ Burada vurgulamamız gereken ikinci nokta, gizli senaryonun “yalnızca sözleri değil; bütün bir pratikler dizisini” kapsadığı gerçeğidir.²² Başka bir deyişle, gizli senaryo, sadece egemene yönelik bir öfkeyle sınırlı değildir. Güç dengesizliğinin ziyadesiyle yoğunlaştığı ve doğrudan/aleni protestolara imkân olmayan durumlarda “ayak sürüme”, “aşırma”, “anonim tehdit” gibi görünmez bazı pratiklere kapı aralayabilir.²³

Kamusal ile gizli senaryo arasındaki fark, en açık biçimde bir örnekte somutlaşabilir: Kamusal senaryoya göre yöneticisinin beklentilerini karşılamak için müşterilerle sürekli birebir iletişim kuran ve hiç yerine oturmayan bir satış danışmanı, sahnenin arkasına bakıldığında potansiyel müşterilerini sürekli onlarla birebir iletişim kurarak ve samimi tavırlar sergileyerek herhangi bir ürünü almaktan vazgeçiriyor olabilir de. Kamusal senaryo, üst ile ast arasında tam bir uyumu gösterirken, gizli senaryoda yöneticinin hakimiyet alanını sabote eden bir dizi davranış motivasyonu geliştirilebilir. Veyahut, arazi sahibinin acımasız taleplerini karşılamakta güçlük çeken bir köylü, kamusal senaryoda ona karşı tam bir tabiiyet gösterirken, gizli senaryoda zayıflıklarını hedef tahtasına oturtan anonim tehditlerle “huzurunu” kaçırmak için hazırlık yapıyor olabilir.

Şüphesiz “kamusal senaryo” hikâyenin daha çok bilinen başkın tarafıdır; ancak ilişkinin gerçek mahiyetini bütün olarak an-

²¹ *A.g.y.*, s. 39.

²² *A.g.y.*, s. 39.

²³ Lilja ve Vinthagen, bu noktada ikili bir ayrım öne sürer: “Baskı karşıtı direniş” ve “üretici direniş”. Bu ikisi birbirinden kolayca ayrılamazmış gibi görünse de, Scott’ın “ayak sürüme”, “aşırma” gibi örneklerini “baskı karşıtı direniş” çerçevesinde ele almak gerektiğini işaret ederler.

latmaktan da uzaktır. Scott'a göre bunun iki nedeninden söz edebiliriz: Birincisi, "doğrudan güçlü ile zayıf arasındaki kamusal senaryodan yola çıkan bir iktidar ilişkileri değerlendirmesi, yalnızca taktik olması muhtemel bir hümet ve rızayı betimlemekle kalabilir."²⁴ Yani yalnızca iktidarın perspektifinden bakmak ilişkinin sahih yapısını ve muhtemel çıktılarını anlamaya müsaade etmez. İkincisi, "hâkim olan, kamusal senaryonun 'yalnızca' bir gösteri olabileceğinden kuşku duyduğu ölçüde, onu hakiki saymayacaktır."²⁵ Bu anlamda kamusal senaryo şematikleştirikçe varlığı bizzat egemenin gözünde riskli bir hale getirebilir.

İlişkinin teatral zorunlulukları iki senaryonun da temelde aynı malzemeyle kurulmasına yol açar; ancak "sahne arkasında" *başka bir gerçeklik* yaşanmaktadır.²⁶ Bu gerçeklik, "kamusal senaryoda ortaya çıkanları onaylayan, onlarla çelişen ya da onları değiştiren sahne arkası konuşmalardan, jestlerden ve pratiklerden oluşması anlamında onun türevidir."²⁷ Ne var ki, burada hemen bir uyarıda bulunmak gerekir: "Kamusal senaryo" ile "gizli senaryo" arasında taban tabana zıt bir ilişki yoktur; ilki tam bir tabiyet ve tahakkümü, ikincisi de illa ki sahih bir direnişi barındırmaz. Gizli senaryo, kamusal olandan bir sapmadır ve her sapma gibi kökensel olarak ona bağlıdır. Sapma açısı farklılaşmaya müsaade edecek boyuta geldiğinde senaryo farklılaşır. Dahası, kamusal ile gizli senaryo arasındaki ilişki mütemadiyen bir *mücadele alanı* olarak anlaşılmalıdır.

Bu nedenle Scott, kamusal senaryo ve gizli senaryo arasında "üçüncü bir tâbi grup politikası" olduğunu ileri sürer. Ona göre "altpolitika" [*infrapolitics*] diyebileceğimiz bu üçüncü cephe, "kamuğun görüş alanı içinde gerçekleşen, ama iki anlamlı olmak ya

²⁴ Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, s. 26.

²⁵ A.g.y., s. 26.

²⁶ Svetlana Boym, antik Yunan tragediyalarına ilişkin bir hususun altını çizer: "Bugünün korku filmlerinin aksine, klasik tragedya şiddeti sahneden uzakta tutar ve teatral bir etki yaratmak için kullanmazdı. Seyircinin gözlerinden uzakta, sahne gerisinde gerçekleşen bir şiddet eylemi sonrasında, olan biteni göstermek için sahneye sürülen *ekkylema* denen özel bir araba vardı. Tiyatro alanı şiddetin akıl yürütmeye, gösterinin performansla dönüşümüyle ilintiliydi." (s. 70) Bu yalnızca bir benzerliktir; ama ilginç bir benzerliktir. Acaba egemen ile tabi arasındaki şiddetli ilişkinin kamusal senaryo tarafından asla tam olarak yansıtılmadığının ve buna bağlı olarak aradaki ilişkiyi çözmek için direnişin işarederini taşıyan "gizli senaryo"nun yerini bu bağlamda düşünebilir miyiz? Aşağıdan bir direniş analizi, ilişkideki "şiddeti" sahneye taşıyan *ekkylema* olabilir mi?

²⁷ Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, s. 27.

da oyuncuların kimliğini saklamak üzere tasarlanmış bir kılık değiştirme ve anonimlik politikasıdır.”²⁸ Bu anonimlik, direnişçiye açık risk ve cezalardan koruduğu gibi, aynı zamanda kamusal senaryonun sularını bulandırmanın ve egemeni taammüden şüphede bırakmanın peşindedir. Böylelikle açılan siyasal gedik, bir sıçramaya kapı aralayabilir.

Altpolitika, “(...) tâbi grupların gündelik olarak verdikleri ihtiyatlı mücadele”ye gönderme yapar ve mücadelenin “görünmez olması büyük ölçüde kasıtlıdır; güç dengesine ilişkin basiretli bir farkındalıktan doğan taktik bir seçimdir.”²⁹ Daha doğru bir ifadeyle, “altpolitika esas olarak, öznelerin direnişinin çok tehlikeli koşullar altında almak zorunda olduğu stratejik biçimdir.”³⁰ Bu bakımdan basitçe egemenlerin büyük bir isyanın patlak vermesini engellemek için müsaade ettiği “sahte” bir direniş biçimi değildir. Aksine, öfkenin birikip patlama noktasına ulaşmadan bu yolla tahliye edildiği şeklindeki psikolojik argümanın hiçbir maddi-tarihsel zemini yoktur. Gizli senaryonun güç verdiği gündelik direniş, salt simgesel bir direnişten ibaret değildir; maddi temelleri, hedefleri ve araçları vardır. Bu nedenle “gizli senaryo yalnızca perde arkasında sızlanmak ve homurdanmak değildir; temellükü asgariye indirmek üzere tasarlanmış ayakları yere basan, dikkat çekmeyen bir sürü savaş hilesi içinde temsil edilir.”³¹ Gizli senaryo bu bakımdan direnişi baltalamak veyahut onu “sakinleştirmek” bir yana, tam aksine onu diri tutar. Kamusal senaryonun zorlayıcılığına karşı gizli senaryonun desise, hile ve yanıltmalarla dolu dünyası direnişçinin direnme kapasitesini ve repertuarını zenginleştirir. Başka bir deyişle, makro ile mikro arasında herhangi bir bölünme veyahut karşıtlık yoktur.

Eşitler arasında olmayan bir mücadelenin süregelen hale getirilmesinde ve sonunda eşitliğin sağlanması için kamusal araçlar ve taktikler yetersiz kaldığında ne yapılabileceği sorusuna yanıt vermek için mikropolitikanın sahasında dolaşmak gerekir. Sistematik ve/veya yapısal bir tahakküme verilen cevabın açık bir çatışmaya müsaade etmediği, muhalif seslerin kolayca ve şiddetli bir biçimde bastırabildiği durumlarda asimetrinin azaltılması için altpolitika kavramıyla özetlenen bir siyasal icranın devreye girmesi son derece olasıdır. Bu türden politik müdahaleleri önem-

²⁸ *A.g.y.*, s. 44.

²⁹ *A.g.y.*, s. 248-249.

³⁰ *A.g.y.*, s. 269.

³¹ *A.g.y.*, s. 254-5.

siz, gülünç veyahut daha büyük bir başkaldırının gerçekleşmesini engellemek için kullanılan emniyet subabı olarak görmek eylemin hakiki doğasını kavramaktan uzaktır. Bazen daha açık bir çatışmaya giden yolun taşları tam da bu türden eylemlerle örülebilir; ancak söz konusu sürecin “büyük” diye adlandırılan bir sürecin zorunlu koşulu veyahut mutlak surette “küçük” diye anılanların daha büyük bir aşamaya varmak zorunda olmadığını da unutmayalım.³²

Sonuç olarak her siyasal eylem yalnızca kendi tekilliği içinde değerlendirilmelidir. Bu eylemin tarihsel güzergâhın ya da potansiyel bağlantı noktalarını göz ardı etmek anlamına gelmez. Aksine, bu güzergâhı anlamak ve sıçrama noktalarını tespit edebilmek için tam da bu tekilliğin manasını anlamak gerekir. Gelgelelim, tekillik kendisini her daim “görsel bir temsil” şeklinde dışa vurmaz. Nasıl ki bazen sıradan olan sıra dışının yegâne işareti olabiliyorsa, tekillik de bazen varlığı sıradanın sıradanlığında bulunur.³³ Mikropolitik bakış açısı bize sadece sahneye ve zevahire bakmak yerine, “ses”e kulak vermeyi öğretir. Direniş –tam da Foucault’nun işaret ettiği gibi– her yerdedir ama bazen görünmez; işte o anlarda tam da *sessizliğiyle* oradadır. Mücadele sahasındaki pratikler açıkça göz görünmeyebilir, ancak kulak verilirse etkileri duyulabilir.³⁴

Ne var ki, burada hemen bir uyarıda bulunmak gerekir: Siyasal protesto ve militan eylemin yapısı üzerine düşünen Stephen D’Arcy’nin işaret ettiği üzere “sesi olmayana ses kazandırmakla sesi olmayanın sesi olmak arasında ciddi bir fark vardır. İyi koterilmiş bir militanlık, susturulmuş ve görmezden gelinmiş olanların faillliğini ya da sesini gasp etmez. Başkaları adına konuşma iddiasında bulunmaz. Aksine militanlık, duyulmayı doğrudan sahnenin merkezine davet eder; duyulmayanlara bir dil, kendile-

³² Burada bir saniyeliğine “Büyük Kedi Katliamı”nı anımsayabiliriz. Robert Darnton’ın müthiş eserinde anlattığı bu önemli hikâye, büyük direnişlere ve başkaldırlara giden yolda küçük olayları basitçe mihenk taşına indirgemenin yanlışlığını işaret etmekle kalmaz; aynı zamanda kamusal bir isyanın kendisine nasıl incelikli yollar bulabileceğini de ortaya koyar. Bkz. Darnton, Robert, *Büyük Kedi Katliamı*, çev. Mustafa Yılmaz, Koç Üniversitesi, İstanbul, 2015.

³³ Sherlock Holmes ile Dr. Watson arasındaki meşhur diyalogu mealen anımsayalım: “Holmes: Azizim Watson, köpeğin hareketindeki tuhaflığı fark ettin mi? Watson: Köpek kıvıldamadı ki. Holmes: Tuhaf olan da bu ya!”

³⁴ Scott gizli senaryonun mahiyetini anlamının “büyük ölçüde pratikten –sessiz bir pratik–ten geçtiğini söyler. Bkz. *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, s. 257.

rini duyulabilir hale getirecek bir araç sunar. Militanlık, duyulmanın görmezden gelinmesini olanaksızlaştırmayı sağlayan bir bağlanma biçimidir.”³⁵ Bu formülü tartışmamızın bağlamında uygularsak mikropolitikanın amacının temsil edilemeyeceğini temsil etmek veyahut sesi çıkmayanların sesi olmak manasına gelmediğini dile getirmemiz gerek. Scott’ın tabiriyle altpolitika veyahut D’arcy’nin tartışması çerçevesinde sahih militanlık, politik pratiklerin temsil ve kapsayıcılık adı altında temellük edilmesini reddeder.

İster “gündelik direniş” ister “altpolitika” ister “dağınık direniş” olarak adlandırılsın, mikropolitik direnişler basitçe sinik bir “misilleme politikası”ndan ibaret değildir; çünkü açık bir kurucu uğrağa da sahip olabilir. Önemli olan görünürlük veya temsilin görsel düzeyi değil, alışlageldik olanın dışına da çıksa politik mantığın özneyi siyasal sahnede güçlendirme kapasitesidir. Öznenin politik gücünü temellük etmeksizin sahaya sürebilmesini sağlayan her türden zemin kullanışlı bir mevziye, her türden eylem tahakkümü azaltan bir güce dönüşebilir.

Öyleyse Scott’ın kavramsal çerçevesi içerisinde dolaylı, aleni olmayan, anonim ve stratejik bir altpolitika örneğine daha değindiğimize göre, bir de gizli senaryonun söz konusu olmadığı, doğrudan, görünür, anonim ve stratejik bir mikrodirenişe değinebiliriz. Böylelikle bir örnek vasıtasıyla kavramın koordinatlarını belirlemeyi umuyoruz.

Earth First! [*Önce Yeryüzü!*] hareketi 1980’li yılların başında kereste endüstrisinin doğaya yönelik pervasız saldırısına çok ilginç bir yöntemle karşı durmuştu. Kesilmek üzere işaretlenip belirlenen bir bölgeye gizlice giren ve buradaki asırlık ağaçların kesilmesini engellemek isteyen grup, ağaçlara rasgele porselen çiviler çaktı. Sonra da bölgenin girişine bunu ilan eden bir duyuru astı. Bu hamlenin birkaç nedeni vardı: Birincisi, ağaçlara çivi çakmak suç değildi. İkincisi, dışarıdan bakınca tespit edilemeyen porselen çiviler testereleri ve oldukça pahalı olan bıçkı makinelerini kullanışsız hale getiriyordu. Böylece direniş, hiçbir çalışana zarar verilmeksizin doğrudan bu araçların sahibi olan şirkete yöneliyordu.³⁶ Üçüncüsü, bu hamle sayesinde grup anonimliğini koruyup muhtemel tehlike ve cezalardan sakınmış oluyordu. Dördüncü-

³⁵ Stephen D’arcy, *Languages of the Unheard*, Between the Lines, Toronto, 2013, s. 22.

³⁶ Bunun tek istisnası 1987 yılında George Alexander isimli bir işçinin yaralanmasıydı.

sü, duyuru sayesinde işçilerin durumdan haberdar olması sağlanıyordu. Beşincisi, porselen çiviler ağacın varlığına zarar vermediği gibi, kereste firmalarının herhangi bir sahaya girmeden önce iki kere düşünmesine yol açıyordu.³⁷ Bu, açık bir biçimde çevrenin korunması için gerçekleştirilen mikropolitik bir müdahalenin örneğidir. Daha önce hiç de politik olmadığı düşünülen bir nesne, tam da ormanların korunması adına politika sahnesine çıkarılmış ve doğayı araçsallaştıran bir sanayi kolunu tamamen ortadan kaldırmaya da yavaşlatma rolü üstlenmiştir. Bu yöntem o kadar başarılı olmuştur ki, ağaç çivileme 1988’de federal suç ilan edilmiştir.

Sonuç

Bu örneğin açık bir biçimde gösterdiği üzere, mikropolitik müdahaleler özellikle güç dengesizliğinin yoğun olduğu, insanların açıkça örgütlenmesinin sorun yarattığı bir konjonktürde “çubuğu terse bükme” imkânına işaret eder. Bu bakımdan hem simgesel hem de maddi niteliğiyle politik itibarından yoksun bırakılan; egemen tarafından saldırıya maruz kalan kişi ya da varlıkları korumanın bir yolu olarak işler.

Mikropolitika, politik olmadığı düşünülen durumların, eylemlerin ya da nesnelerin aslında tam da ne denli politik potansiyel ve güçlere sahip olduğunu gösteren bir kavramdır. Tam da politik bir mahiyeti olmadığı düşünülenlerin üstündeki örtünün kaldırılmasıdır. Bu eylemler, çoğu zaman “küçüklükleri” sayesinde hukuk tarafından “yutulma” tehlikesini bertaraf ederler.

Kamusal bir direnişin olanaksız; imza atmak ya da açık mektup yazmak gibi protesto biçimlerinin faydasız; bilhassa anonimliği korumanın mecburi olduğu durumlarda sahneye çıkan mikropolitika, geleneksel politik tutumlar ve kurumlar tarafından “gülünç” veya “önemsiz” addedilebilir. Gelgelelim, önemli olan politik eylemin öznesine güç kazandırıp kazandırmadığı, “akış içindeki akış”ı gözler önüne serip özneyi temsil sarmalının potansiyel tehlikelerinde boğulmaktan kurtarıp kurtarmadığıdır.

Mikropolitika, altpolitika sularında seyreden gündelik direnişlerin yanı sıra açık militanlığa dönüşebilecek anlık sıçramaları da içinde barındırır. Tam da bu nedenle mikro ile makro arasındaki yanıltıcı ikiliğe boyun eğmez. Bu eşsiz çakışma ve ihlal, –yukarı–

³⁷ Eyleme dair detaylı bir tartışma için bkz. D’Arcy, *Languages of the Unheard*, s. 107-110.

daki örnekler bağlamında düşünöldüğünde— geleneksel siyaset teorisinin dudak büktüğü, ancak son kertede tahakkümü aşındıran pek çok eylemi barındırır. O halde biz de bu eylemleri, hamleleri ve müdahaleleri anmak için bir çatı kavram olarak başvurduğumuz “mikropolitika”yı küçümseyen, bunları gülünç ve önemsiz bulan tüm bu önyargılı gözler karşısında Benjamin’in şaşkınlık ve itirazı harmanlayan sorusunu yineleyebiliriz: “Bu davranışlarda gülünç olan nedir ki?”

Mikropolitika ve Kentsel Direniş:

Tekil ve Kolektif Müdahaleler

Yavuz Yıldırım

Mikropolitika ve kent arasındaki incelemenin özne haline gelme ve özneleşme pratikleriyle doğrudan ilgisi vardır. Bireysel varoluşun sosyal koşullarının çerçevesinin çizildiği kentsel hayat, bireyin özneye dönüşme sürecinde önemli katkıya sahiptir. Bireyin özneleşmesi, karşılıklı olarak sosyal koşulların ona müdahaleleri ve onun dışarıya yaptığı müdahalelerle birlikte ilerler. Bu müdahale süreci aynı zamanda siyasal olanın da temellerini atar. Siyaset, bu müdahalelerin ve etki etme sürecinin kurumsallaşmış halidir. Siyasal olan, kişisel ilişkilerin içerisinde gelişir ve özellikle Rancière'i¹ takip ederek payı-olmayanların/sayılamayanların payının ve niceliğinin görünür olmaya başladığı noktalardır. Dolayısıyla mikropolitika, sadece uygulama anlamında siyaseti değil, bireysel varoluşun siyasal koşullarını belirler. Kentsel alandaki tekil ve kolektif müdahaleler siyasetin kurumsal işleyişini en alttan başlayarak değiştirir ve kurar.

Mikropolitika, Deleuze ve Guattari'nin² çizdiği çerçeveye sosyal hayatı şekillendiren akış hatlarının çeşitliliği, çoğulluğu ve sabitdenemeziğiyle ilgilidir. Mikropolitika kavramını temel alan bu çalışmadaki diğer eserler de kavramın çok-boyutluluğu ve yeniden üretilebilirliğinden beslenmektedir. Bu yazı, kavramın sosyal hayatın temel mekanlarından biri olan kentle ilişkisini kurmaya çalışacaktır. Bu doğrultuda, son dönemde önemi gittikçe artan kentsel siyasetin ve kentte gelişen siyasal, kültürel ve ekonomik

1 Jacques Rancière, *Siyasetin Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis, İstanbul, 2007.

2 Ralf Krause ve Marc Rölli, "Micropolitical Associations", *Deleuze and Politics*, der. Nicholas Thoburn ve Ian Buchanan, Edinburgh University, Edinburgh, 2008. Karen Houle, "Micropolitics", *Gilles Deleuze: Key Concepts*, der. Charles J. Stivale, Routledge, Londra, 2011.

mücadelelerin siyasetin çerçevesini nasıl tabandan belirlediğine odaklanılacaktır. Böylesi bir inceleme, mikropolitik çoklaşma ve farklılaşma çerçevesinde anlamlandırılabilir ve dahası liberal demokratik mutabakatın karşısında yeni siyasetin hangi güzergahta kurulduğuna dair sonuçlar çıkarılabilir.

Düşünce ve eylemin kurucu rejimlerinden önce bağlantıların dinamik çoğulluğunu öne çıkaran mikropolitika kavramı, gündelik hayat ve ilişkiler içinde oluşturulacak sentezleri ve tekilliklerin bir araya gelişini önemser.³ Mikropolitik bakış, siyasetin temel kategorilerinin sorgulanmasını sağlar ve sonlu bir amaçtan ziyade farklı bir mantık kapasitesi açığa çıkarır.⁴ Modern siyasetin bütüncüllüğünün birer aktörü olarak tam olarak inşa edilmiş rasyonel birey ya da sınıfın kendi saflarında yeniden kurmaya çalıştığı amaçları karşısında, mikrosiyasetin bozucu ve yerinden edici niteliği vardır. Tekillikten kolektifliğe geçişte yerleşik sınırları bulaştırarak müdahaleler bu açıdan belirleyici önemdedir.

Foucault'nun mikro-iktidar sorgulamasıyla birleştiğinde, söz konusu düşünce hattı bizi siyasetin kurulduğu ve yeninin kurulacağı direnişlere getirir. Bu süreçte mekansal bağlantılara dayanması ve farklılıkları bünyesinde barındırmasıyla kentsel ilişkilerin önemi büyüktür. Kent, özneleşmenin sabitlendiği mekanların mikro ölçekte bir yansımasıdır. Ama bir yandan da ona yönelik direnişleri barındırır. Foucault açısından ne olduğumuzu tanımlayan öznelleşme biçimleri içinde direniş süreçleri, öznenin en baştan yeniden düşünülmesini sağlar. Bu bağlamda kentteki çeşitli direniş eylemlerinin anlamlandırılması, yerleşik iktidar ilişkileri ve siyasetin sorgulanmasını kolaylaştırır. Foucault'ya göre, az veya çok yerelleşmiş ve ağ biçiminde işleyen güç ilişkilerinin yönlendirdiği siyasal alan, bir kaynaktan ziyade bir keşif üzerinden işler. Mikropolitika bir "değerlendirme (valuation) konusunu değil keşfetme perspektifi"ni ifade eder.⁵ Kentsel hayatın bu keşif sürecinde verimli alan olduğu tahmin edilebilir.

May'ın belirttiği gibi, Foucault'nun "kılcal damarlara" benzettiği iktidar ilişkisi, Deleuze ve Guattari açısından kitlelerle ilişkili olması açısından mikropolitiktir. Diğer bir deyişle, Foucault'nun odaklandığı nokta, parça ve gündelik ilişkideki iktidar süreçleri ve buna yönelik direnişlerken Deleuze ve Guattari için bu par-

³ Krause ve Rölli, "Micropolitical Associations", s. 242-246.

⁴ Houle, "Micropolitics", s. 109.

⁵ Todd May, *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*. Penn State, Pennsylvania, 1993, s. 3-6.

çanın bütünle olan teması önemlidir, dahası bunlar ayrı katmanlar değildir. Mikro ve makro politika alanları birbirinden ayrı değil, iç içedir ancak öncelik mikropolitik işleyiştir. Mikropolitik, küçük olanla ilgili bir sorun değildir; kuantum (parça) akışıyla ilgilidir. Makro'nun içindeki parçanın kaçış hatları, mikropolitikayı yaratır. "Mikropolitika, farklıya karşılık gelen siyasal düşüncedir."⁶ Bu aynı zamanda şu anda ne olduğumuzu açık eden bir durumdur. Böylece kentin bireyle, kitayla ve devletle ilişkisinde aracı rolünde mikropolitikanın çıkarım yapacağı pek çok nokta bulunabilir.

Makroyu temsil eden siyasal makinenin işleyişinde, farklılıkların bir araya geldiği kentlerin anlaşılması bu noktada önem kazanır. İktidar ve güç ilişkilerinin yoğunlaştığı bir alan olarak kentlerin de bu ilişkilere karşı bir direnişin geliştiği yer olması şaşırtıcı değildir. Direnişin nerede ve hangi aktörler üzerinden işleyeceği, karşılaşılacak durumlara göre farklılık gösterecektir. Farkı yaratmak, kurulan direniş biçimlerinin eklemelenmesini çoklaştırmakla ilgilidir. "Siyaset esasen molar özdeşliğe karşı bir minör fark sürecidir."⁷ Fark yaratma süreci, yerleşik olanın sekteye uğratılması ve sorgulanmasıyla başlar. Demokratik siyasetin kurulmasında fark yaratmak, sorununun gündelik hayatla ve sıradan insanla bağlantısını kurmakla başlar ve buradan devam eden bir hat üzerinden gelişir. Diğer bir deyişle, ne olduğumuz ve ne olmak istediğimiz, nasıl yaşamak istediğimizle bağlantılı bir süreci içerir. Mikropolitika, kurucu ve potansiyel bir güçtür; henüz hayal edilmemiş, heterojen ve tekile doğru ilerleyen öznenin deneyimlerini harekete geçirir.⁸

Genel olarak bu kitabın amacı farklı örnekler üzerinden direniş biçimlerinin mikro ilişkiler düzeyinde nasıl geliştiğini anlamak olduğu için, bu bölümün amacı da buna paralel olarak kentsel düzeyde farklı direniş biçimlerinin nasıl geliştiğini anlamaktır. Dolayısıyla bu çalışmada gündelik hayat ve sıradan insan ekseninde demokratik siyasetin kuruluş dinamiklerine dair mikropolitik bir hat takip edilecek ve çeşitli örneklerle bu hat güçlendirilecektir. Bu inceleme, özellikle ortak olanın kuruluş sürecinde şehir hakkı ve kamusalılık gibi kavramların eşliğinde yapılacaktır.

⁶ Todd May, *Gilles Deleuze: An Introduction*, Cambridge University, Cambridge, 2005, s. 129.

⁷ Nicholas Thoburn, *Deleuze, Marx ve Politika*, çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, Otonom, İstanbul, 2005, s. 39.

⁸ Houle, "Micropolitics", s. 110.

Çalışmanın temel argümanlarından olan, kentte kurulan kamu-sallığın ve ortak alanların mikropolitik oluşumlar olarak yeni bir siyasal bakış açısı geliştirdiği teziyle, yakın zamanda hayata geçen taban hareketleri de bu çerçevede incelenecektir. Söz konusu hareketler, liberal demokratik kurumları ve yerleşik siyasal düzenin doğrularını sorgulayan yeni kaçış hatları yaratmaları açısından önemlidir. Bu hatlar, siyasal öznelliğin yeniden kurulduğu süreçleri ve ilişkileri de içerisinde barındırır.

Dolayısıyla çalışmanın odaklandığı sorunsal, gündelik hayatın içinde kentlerde gelişen minör faaliyetlerin kurduğu mikropolitik kanın genel anlamda siyasal çerçeveyi nasıl değiştirebileceği hususudur. Aşağıda değinilecek olan, kentteki en bireysel eylemlerden olan grafiti ve yazılamalardan, ortak alanlardaki direnişler ve protestolara kadar farklı örnekler, yeni bir siyasetin temellerinin nasıl atılacağına yönelik arayışın karşılıkları olarak ele alınacaktır.

Mekana Müdahale ve Şehir Hakkı

Kentteki sorunların (in city) ile kentin sorunlarının (of city) yarattığı hareketler arasında, ortaya konan direnişlerin niteliğini etkileyecek bir fark elbette bulunmaktadır.⁹ Örneğin Harvey¹⁰ ve Sassen¹¹ gibi isimlerin küresel kapitalizmin dönüşümünün kentteki etkilerine odaklanması birinci boyutu sembolize ederken, Castells¹² gibi ikinci boyutu, yani kentsel sorunları öne çıkaran ve hareketlerin oluşumunda bu sorunların etki ettiğini vurgulayan düşünürler ve yaklaşımlar vardır. Bir yanda makro ve yapısal sorunların ya da krizlerin tetiklediği direnişler ve ortaya çıkan hareketler ile kentte gündelik hayatın içindeki sorunların pratik olarak sokağa döktüğü ve devamında kitlesel bir harekete evrilen süreçler arasında bir fark bulunmaktadır. Ancak bunlar arasında büyük bir kopukluk değil, etkileşimli bir ilişki olduğu söylenebilir. Özellikle kentsel alanı ve kent teorisini bu ikisinin kesişimi üze-

⁹ Hakan Thörn, Margit Mayer ve Catharina Thörn, "Re-Thinking Urban Social Movements, 'Riots' and Uprisings: An Introduction", *Urban Uprisings: Challenging Neoliberal Urbanism in Europe*, der. Margit Mayer, Catharina Thörn ve Hakan Thörn, Palgrave, Londra, 2016.

¹⁰ David Harvey, *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Morali, Metis, İstanbul, 2003; *Asi Şehirler: Şehir Hakkı'ndan Kentsel Devrim'e Doğru*, çev. Ayşe Deniz Temiz, Metis, İstanbul, 2013.

¹¹ Saskia Sassen, *The Global City*, Princeton University, New Jersey, 1994.

¹² Manuel Castells, *The City and The Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, University of California, California, 1983.

rinden daha radikal ve eleştirel bir okumayla ele alan Mayer ve Boudreau¹³ gibi isimlerin kurduğu hat bu noktada önemlidir. Bu çalışmada mikropolitik ve kentsel direniş kavramları temel alındığı için, kentin açık alanlarının bireyselden başlayarak topluluk ve toplum boyutlarıyla nasıl bir direniş alanına ve yeni bir kamusalığa dönüştürüldüğüne odaklanılmaktadır.

Bireylerin en alt düzeyden etki edebildiği yapıların demokratik sayılabileceği teziyle, kentin sokakları, demokratik ilişkinin ve sosyalleşmenin ilk mekanlarından biridir. Diğeriyle karşılaşmak, temas kurmak, konuşmak veya yürüyüp geçmek, kent sokaklarında yürüttüğümüz temel faaliyetlerdir. Bunların her birinin yapılma sıklığı, yoğunluğu, değişimi esasen toplumsal açıdan birer soru(n) oluşturabilir. Goffman'ın uygar kayıtsızlık adını verdiği süreçler, hayatta kalmak için geçirdiğimiz önemli aşamalardandır. Kentin alanları bu geliş gidiş sırasında kimi temas noktalarına da ev sahipliği yapar. Bireylerin oluşturduğu ya da ayrıldığı kitleler, sokaklarda akar. Sesle, sözle, konuşmayla ve bunlarla bağlantılı bir mantık silsilesiyle (logic) ilgili olan siyaset, bu oluşturma ve ayrılma sürecinde gündelik hayatın içinden başlar. Böylece anonim mekanlar ya da kimseye ait olmayan noktalar bir anlam kazanır. Bu anlamla beraber söz konusu noktalar üzerinden birer kimlik, hafıza ve hakikat yaratılır. Yaşamsal doğrular, kurallar, normlar yeniden tasarlanır. Bu durum kimi zaman var olanın onanması ya da korunması olacağı gibi bazen de değişime yönelik radikal hamleleri içerir. Diğer bir deyişle, kentsel alanlar, farklı kamusalılıkların temelini atıldığı yerler olarak sosyal ve siyasal boyutlar kazanır ve bu çoğul haliyle güçlü bir dinamizm içerir.¹⁴ Kent, demokrasi ve vatandaşlık arasındaki bağlantı siyasal teorisinin her zaman yakından ilgilendiği konular arasında olmuştur.¹⁵ Bu bağlantı, bireyin geliştirdiği bağlılık ve aidiyetlerle birlikte mekanı ve orada kurduğu ilişkileri dönüştürerek devam eder. Kentte kurulan ilişkilerin dönüşümü, demokrasi ve siyasetin yaşadığı dönüşümle yakından ilgilidir.

¹³ Margit Mayer, Julie-Anne Boudreau, "Social Movements in Urban Politics: Trends in Research and Practice", *The Oxford Handbook of Urban Politics*, der. Karen Mossberger ve Susan E. Clarke ve Peter John, Oxford University, Oxford, 2012.

¹⁴ Kurt Iveson, *Publics and the City*, Blackwell, Oxford, 2008.

¹⁵ Engin F. Isin, "Introduction", *Democracy, Citizenship And the Global City*, Routledge, Londra, 2000, s. 1-21; Michael Keith ve Steve Pile, "The Politics of Place", *Place and the Politics of Identity*, der. Michael Keith ve Steve Pile, Routledge, Londra, 2004.

Kentsel yaşamın farklı boyutlarını yansıtan mekan, alan, uzam gibi kavramlar bu ilişkilerin şekillenmesinde farklı noktalarda etki eder. Tıpkı kentin ve ilişkilerin çok boyutluluğu gibi, tanımlama ve tespitlerin de farklılık gösterdiği görülebilir. Mekanın nasıl ve hangi kriterler üzerinden düzenleneceği, üretilecek siyasetin niteliğini de belirleyecektir. En genel anlamda devlet kavramının da bu tarz bir düzenleme örneği olduğu söylenebilir.¹⁶ Bunun mikropolitik boyutunu kentler ve onun içindeki yerlerin düzenlenmesinde görmek mümkündür. Örneğin Dikeç'e¹⁷ göre yer (place), kurallara uygun olanın (proper) idealidir; düzenli, hiyerarşik ve sabit olanın bir biçimidir. Alan (space), hareketli unsurların kesişimlerinin toplamıdır; içerisindeki hareketlerin bütünüdür. Yer, sınırları ve görece düzenliliği ifade eder. Alan, daha az belirlidir, müdahaleye açıktır ve dinamiktir. Alanda tam anlamıyla bir kapanma yaşanmaz. Alan, açıklığı sembolize eder. Alan, doğal düzenin aksamamasını; yer ise onun yanlış biçimde eşitlenmesini ifade eder.¹⁸ Dolayısıyla mekanların nasıl adlandırılıp ele alınacağı oradaki eylemin niteliği ve siyasal eylemin biçimi ile yakından ilişkilidir. Bu bağlamda kentsel alanların, bir devletin yeri haline gelmesi süreci, bir siyasanın geçerliliğiyle mümkündür ve bu durum da ilişkilerin belirli kodlarla sınırlandırılması anlamına gelir. Sınırları belirlenen ilişkilerin mekanla kurduğu sabitlenmiş temasa karşın, kentsel direnişler yerleri alanlara çevirmeye çalışır. Bu alan, kamusalılığı da yeniden kuracaktır. Böylece alandaki bir araya gelişler üzerinden gerçekleşecek siyasallaşma süreci, eşitlikçi demokratik ilişki kurma açısından bir adım olacaktır.¹⁹

Bu durumu, şehir hakkı kavramıyla eklemek gereklidir. Lefebvre'ye²⁰ göre şehir hakkı, bir "haykırış ve talep"tir. Yeni kamusalığın kurulması sürecinde devreye giren bu hak, kentsel di-

¹⁶ Neil Brenner, Bob Jessop, Martin Jones ve Gordon Macleod, "Introduction", *State / Space: A Reader*, Blackwell, Oxford, 2003, s. 1-26.

¹⁷ Mustafa Dikeç, "Space, Politics And The Political", *Environment and Planning D: Society and Space*, 2005, 23:2, s. 171-188.

¹⁸ *A.g.y.*, s. 182.

¹⁹ Eric Swyngedouw, "The Antinomies of the Postpolitical City: In Search of a Democratic Politics of Environmental Production", *International Journal of Urban and Regional Research*, volume 33:3, 601-620, 2009; E. Swyngedouw "Interrogating Post-Democratization: Reclaiming Egalitarian Political Spaces", *Political Geography*, 30, 370-380, 2011.

²⁰ Henri Lefebvre, "The Right To The City", *Writings On Cities*, Wiley, Londra, 1996.

renişlerin kendine temel aldığı meşruiyet zeminidir. Bu kavram, kentsel öznelere kendi aktivitelerinin zaman ve mekanını yaratmak hakkıdır. Bu süreçte belirli grupların dışlanması, şehir hakkının ihlalidir. Dolayısıyla şehir hakkı, farklı olma hakkıyla birlikte düşünülmelidir; çünkü bilindiği üzere şehir farklılıkların karşılaşmasıdır.²¹ Lefebvre şehir hakkı kavramının, sadece devlet tarafından tesis edilmiş kurumsal vatandaşlık idealiyle değil, sınırlandırılmamış akışların kurduğu gündelik sosyal pratikler aracılığıyla bir tüm vatandaşları sosyal ve mekansal olarak kapsamıyla ilgili olduğunu belirtir.²² Diğer bir deyişle, yukarıda değinilen yer/alan gerginliğinde belirtilen durum karşısında, şehir hakkı kavramı sabitliğin karşısında akışları ve direnişleri savunur. Lefebvre üzerinden şehir hakkını düşünmek, kentsel alanın toplumsal yapılanmasını ve geleneksel vatandaşlık anlayışını genişletir ve bireyi bir şehir aktörü olarak ele almayı sağlar.²³ Harvey²⁴ de şehir hakkını, “şehrin barındırdığı kaynaklara bireysel veya kolektif erişim hakkı” ve “şehri değiştirme ve yeniden icat etme hakkı” olarak ele alır: “Kendimizi ve şehirlerimizi şekillendirmek ve yeniden şekillendirmek insan hakları içinde en değerli fakat bir o kadar da ihmal edilmiş olan haklardır”. Lefebvre’nin algılanan, tasarlanan ve yaşanan alanlar arasındaki farka vurgu yaptığını söyleyen Purcell²⁵, kentsel alanın kullanıcılarına önem atfeder ve bu şekilde şehir, iyi yaşamak isteyenlerin “yaratıcı ve kolektif insani projesi” haline gelir. Bu da şehir hakkını neoliberal ideallere karşı çıkışla ve katılımcı demokrasiyle eklemlili hale getirir. “Yaşayanların/yerleşik olanların kentsel alanın üretiminde merkezi rol oynadığı talepler” bütünü olarak şehir hakkı, pratik boyutla yakından ilişkilidir. Aşağıda değinilecek olan mikro direniş örnekleri bu bağlam açısından anlam kazanacaktır.

Kentsel alanların birey, grup ya da topluluk düzeyinde kazanımları anlamlar, toplum olma sürecinin önemli parçalarıdır. *Kimseye ait olmamaktan herkese ait olmaya* geçişte birlikte yaşama

²¹ Chris Butler, *Henri Lefebvre: Spatial Politics, Everyday Life and the Right to the City*, Routledge, New York, 2012, s. 152.

²² Lefebvre, “The Right to the City”, s. 158.

²³ Gülçin Erdi-Lelandais, “Lefebvre’s Legacy: Understanding the City in the Globalisation Process”, *Understanding the City: Henri Lefebvre and Urban Studies*, der. G. Erdi-Lelandais, Cambridge University, Cambridge, 2014, s. 1-15.

²⁴ Harvey, *Asi Şehirler*, s. 44.

²⁵ Mark Purcell, *Recapturing Democracy: Neoliberalisation and the Struggle for Alternative Urban Futures*, Routledge, New York, 2008, s. 94-96.

pratiklerinin geliştirilmesi, bu pratikler üzerinden ortak değer ve hedeflerin kurulması aşamaları, kentsel siyasetin parçalarını oluşturur. Şehir hakkını yeniden ele almak ve kentsel direnişlerle bağdaştırmak bu açıdan önemlidir. Kentsel siyaset, sadece kent yönetimiyle ya da kentin kurumsal yapısıyla ilgili değildir. Kentsel siyaset yazını çoğunlukla, kentin imar ve bayındırlık faaliyetleri, yerel yönetim birimleri ve organları, bunların oluşumu ve seçimi gibi süreçlere odaklanmıştır. Bunlar ağırlıklı olarak kentin siyasası ile ilgili konulardır. Bu siyasanın ya da uygulama boyutunun anlaşılması elbette önemlidir. Bununla birlikte, bu uygulamaları şekillendiren mantık, düşünce ve kurallar bütünüünün niteliği, kısacası siyasal boyutu anlamak da bir o kadar önemlidir. Bu kurum ve yapıları oluşturan, gündelik ilişkilerdir. Siyasal olan bu gündelik ilişkilerde kurulur. Kuruluş süreci bireyden toplumsal bağlantıyı sağlayan çeşitli eylemlere dayanır. Yerleşik ve kurumsal siyasetin doğruları, kodları ve normalleri bu eylemler aracılığıyla onanır ya da değiştirilir. Değişim süreci kimi zaman yavaş kimi zaman hızlı olur. En nihayetinde toplumsal ilişkilerin ve çatışmaların kesiştiği bir alan olarak kentin, toplumsal değişim ve dinamiklerle doğrudan ilişkisi vardır.

Söz konusu toplumsal dinamikleri yansıtan protestoların yeniden kent merkezli hale geldiği görülebilir. Günümüzde sosyal ve siyasal alandaki gelişmelere dair yürütülen protesto ve eylemler, bunların birer toplumsal harekete dönüşüm süreci, kentsel hayatla kurduğu ilişkiyle doğrudan alakalıdır. Siyasi parti, sendika, dernek ya da sivil toplum kuruluşları eliyle yürüyen kurumsal siyasetin dışında kamusal alanın eylemler aracılığıyla yeni bir anlam ve içerik kazandığı söylenebilir. Bu bağlamda kentsel temaslar, buluşmalar ve bir araya gelmeler kritik konumdadır. İddia edilebilir ki, kentle temas kuran hareketler daha etkili olmaktadır. Bu tarz eylem ve protestoların kimine aşağıda değinilecektir. Ancak öncelikle bunların ne anlama geldiği, nasıl bir siyasal boyut taşıdığını anlamak gerekirse, kentin birey ve toplumsal arasındaki aracı ve birleştirici görevine odaklanmak gerekir. Mikro ile makro ya da tikel ile tümel arasında bu ilişkinin kurulmasında, siyasal düşünce ve hedeflerin şekillenmesinde kentin kamusal alanlarının önemi büyüktür. Kentsel süreçlerde bir kimlik ve aidiyet kurulurken ortak hedeflerin sabit ve hazır formları da gözden geçirilir, yenilenir ve değiştirilir. Kentsel hayatın, piyasa ilişkilerinin tüketiciliği dışında düşünülmesi, yeni bir siyasetin de yollarını kucacaktır.

Oluşacak, “gelmekte olan”, yeni siyasetin yeni temas alanlarına ihtiyacı vardır. Bu etkileşimin başlatılabilmesi için şehir hakkı kapsamında kentsel mekanların yeniden düşünülmesi ve tasarlanması önemli bir başlangıç noktası olacaktır. Dolayısıyla siyasetin ne’liğini değiştirecek direniş üzerinden yeni bir mimari, yeni yaşam alanları ve nihayetinde yeni bir kent kurulabilir. Deleuze ve Guattari’de belirtildiği gibi “önce direniş gelir” ve güç ilişkilerinde direnişin ilişkileri önce yersizyurtsuzlaştırıp sonra toplumsal alanı yeniden organize etmesi mümkündür.

Grafiti, Gündelik Hayat ve Kişisel Direniş

Kent sokaklarında sıklıkla gördüğümüz bir “eylem”, duvar yazıları veya boyamalarıdır. Bu bir eylemdir çünkü kişisel ifadelere dışavurumdur. Dünyanın farklı yerlerinde kentlerin duvarları, metro ya da tren vagonları bu tarz eylemlere sahne olur. Daha önce değinilen kentin sosyalleşme alanlarındaki etkinlikler kadar, duvarlara yazı yazmak da bir sosyalleşme aracıdır. Çoğunlukla suçla, kirlilikle ya da alternatif kültürlerle eşleştirilen bu eylem, yine toplumsal bir sorunu sembolize eder. Dolayısıyla siyasal olanın köklerine inen bir konudur. Gündelik ilişkilerin ve burada başlayan sorunların, çatışmaların ve çözümlerin üzerine inşa edilen siyasetin içinde, siyasal olanı görmek gereklidir.

Siyasal olan, Rancière’in²⁶ tabiriyle uyumsuzluğun ve eşitsiz ilişkilerin bulunduğu her alanda kendini gösterir. Liberal demokrasilerde bu süreç uyumsuzlukların bir konsensüse ulaşması işine dönüştürülmüştür. Bu süreçte devreye giren düşünceler, kurumlar ve yasalarla birlikte siyaset de bir siyasaya dönüşür. Günümüzde bu siyasanın, piyasanın belirlediği koşullarda işlemesi öngörülür ancak piyasa dengenin ya da konsensüsün rasyonel tarafarla değil önemli bir güç dengesizliği içinde uluslararası sermaye akışları ve şirketlerin denetiminde ilerlemektedir. Böylece kamusal siyasetin ve onun bir parçası olan kentlerin de bu uluslararası sermayenin doğrularına göre, daha net bir tabirle neoliberalizme göre şekillenmesi beklenmektedir. Kentlerin ortak alanları ve onun paydaşları olan kişiler de piyasanın bir parçası ve müşteri olarak kodlanır. Grafitiler aracılığıyla yapılan müdahale, bu çerçevede özel mülke saldırı olarak görülür.

Bu döngüde siyasal olan genellikle göz ardı edildiği ve doğru-
dan uygulama ya da yasa boyutuyla örtüşen siyasa noktasına da-

²⁶ Rancière, *Siyasalin Kıyısında*, s. 156.

ha fazla odaklanıldığı için, nedenlerden ziyade sonuçlara bakılır. Mikropolitika ve gündelik hayatın siyasetle ilişkisi burada belirginleşir. Gündelik hayattaki siyasal olanın, siyaset ve siyasaya etkisi anlaşılmadan siyaset üzerine düşünmek eksik kalacak bir eylemdir. Yukarıda değinildiği gibi sıradan insanın taşıyıcısı olduğu gündelik hayattaki bu eylemler, özneleşme pratiklerini içinde barındırır.

Duvarlardaki çizgilerin/resimlerin, Deleuze'ün tabiriyle kaçış hatları yarattığı söylenebilir. Buradaki mikropolitika, bireysel ile kitlesel arasındaki bağlantıyı kurarak sağlar. Duvar yazıları ya da grafitiler, gündelik olanın içine sıradan insanın siyasal olanı ifade ettiği, özneleştiği tipik örneklerdir. Duvar yazıları, bir ifade biçimidir. Burada ortaya konan direniş ve bir tür konuşma biçimi olan bu eylem, çoğu zaman siyaset-dışı olarak görülür. Çünkü bir kurum, düşünce ya da ideolojiyle ilgisi kurulamaz; bireysel bir ifade ya da kötü bir sanat eseri olarak görülür. Çoğu zaman özel veya kamusal mülke yönelik taciz ve zarar verme suçlamasıyla da yasal işlemlerin konusu olur. Ancak grafitileri siyasal olanın yansıdığı noktalar olarak görmek mümkündür. Çünkü grafitiler, bir fark yaratır. Özellikle bunun kentle ilişkisini düşünmek önemlidir. Sürekli bir benzerliğin, aynılığın ve duvar gibi sabitliklerin karşısında kentte farklı olanı görmek önemlidir. Kentin herkese ait sokaklarında yer alan bu yazılar, desenler ya da renkler, çoğu zaman başka bir şeyleri sembolize etmektedir.

Bu bağlamda grafiti bir protesto biçimidir. Farklı boyutlarıyla incelenen ve sosyal bilimlerin önemli bir konusu haline gelen grafiti olgusu, küresel düzeyde etki sahibidir.²⁷ Kulynych'in²⁸ tabiriyle bu eylemler, "edimsel direniş" olarak görülebilir. Bunlar, rasyonel müzakerenin yetersiz kaldığı noktalarda, siyasal katılım alanlarını ve ilişkilerini genişleten siyasal eylemlerdir.²⁹ Yerleşik olanın deforme edildiği, en başta yazma ya da düşünme biçiminin deformasyona uğratıldığı, diğer bir tabirle var olanla uyumsuzluk sergilenen alanlardır. Farklı görüş ve protestoların ifadesi açısından grafitiler sanatla siyaset arasında estetik bir bağ kurar.³⁰

²⁷ Jeffrey Ian Ross (der.), *Routledge Handbook of Graffiti and Street Art*, Routledge, Londra, 2016.

²⁸ Jessica J. Kulynych, "Performing Politics: Foucault, Habermas, and Post-modern Participation", *Polity*, vol. 30, no. 2, 315-346, 1997.

²⁹ *A.g.y.*, s. 342-345.

³⁰ Oğuzhan Taş ve Tuğba Taş, "Ankara'da Sokak Sanatı: Kent Hakkı, Protesto ve Direniş", *Mülkiye Dergisi*, 39:2, 2015; Ebru S. Baranseli, "Bir Protesto Aracı

Duvarın sabitliğine karşı oraya çizilen çizgiler, sabitleştirilmeye çalışılan anlamı da hareketlendirir.

Son zamanlarda grafiti yapmak için özel alanlar ayrılması veya farklı şekillerde bu çalışmaların desteklenmesiyle, grafiti üzerindeki şeytanileştirme ve suçlu gösterme eğilimleri kısmen azalmıştır. Özellikle Banksy örneğinde bu durumu görmek mümkündür.³¹ Bu genişlemenin, mücadele gösteren aktivist grafiti sanatçıları sayesinde olduğunu hatırlatmak gerekir. Bu açıdan grafitiler, siyasal olanın yerleşik simgeleri ve öğelerine yönelik kentsel alanda, bireysel düzeyden başlayarak yapılan müdahalelerin tipik örneklerinden biridir.

Kentlerin demokratikleşmesinde bu yönde bireysel müdahalelerin önemi artar. Kenti demokratik siyasetin konusu haline getirmek adına atılan adımlardan ve mikropolitikanın tipik örneklerinden görülebilecek olan grafitiler ve duvar yazıları yaşam alanını şekillendirme ve değiştirme sürecinin bir parçasıdır. Kentsel direniş açısından ise yerleşik olanı sembolize eden “duvarların” dönüştürülmesidir. Bu duvarların var olan doğruları, yasaları ve düzeni sembolize ettiği düşünülecek olursa, bu “renkli” dokunuşların karşılık geldiği eylem de kentsel alandaki sabitlendiği varsayılan yaşama karşı müdahaledir. Kendin-yap (do-it-yourself) şehirciliği olarak adlandırılan tarzda eylemlerin içinde görülen grafitiler, yeni bir şehir siyaseti ve mekansal dağılım için yeni perspektifler üretmektedir.³² Kentsel alanların tahsisi ve kullanımını yeniden düşünmek, kentten başlayarak üretilen otoritenin yeniden şekillenmesini ve değişmesini sağlayacaktır. Şehir hakkı bağlamında değerlendirilebilecek olan bu mücadelenin çeşitliliği içinden üretilecek yeni bağlantılar, kurulacak yeni siyasetin temellerini atacaktır.³³ Diğer bir deyişle, bireysel aksiyonların adım adım kolektif eylemi kuracağı öngörülebilir. Aşağıda değinilecek olan kolektif eylemler, ortak sembol ve değerler üzerinden kentsel alanda yaratılan bir araya gelişlerdir. Bunların, Foucault’nun

Olarak Sanat, Yeni Medya Etkisi ve Banksy Örneği”, *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi* 7, 2017; Övünç Meriç, “Duvardaki Şen Direniş: Graffiti Başka Bir Dünya Tahayyülü Sunabilir Mi?”, *Intermedia International Peer-Reviewed E-Journal Of Communication Sciences* 4, 2017.

³¹ Will Ellsworth-Jones, *Banksy: The Man Behind The Wall*, St. Martin's, New York, 2013; Yeliz Selvi ve Binnaz Koca, “Banksy’yi Anlamak”, *SDÜ ART-E Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi*, 9:18, 2016, 278-306.

³² Kurt Iveson, “Cities within the City: Do-It-Yourself: Urbanism and the Right to the City”, *International Journal of Urban and Regional Research*, 37:3, 2013.

³³ A.g.y, s. 942.

tabiriyle iktidarların yönetsellik mantığına rehberlik eden kuralların karşısında sadece bir karşı-direnış (counter-conduct) değil, yeni bir kural ya da ilke koyan (conduct of conduct) ve üreten eylemlilikler olduğu vurgulanmaktadır.³⁴

Kentsel Alanlarda Kolektif Direniş

Bu çalışmanın temel noktası olan kentsel alanlarda kurulan mikropolitik eylemler ve bunun yerleşik olana karşı bir direnişe dönüşmesi, kentsel toplumsal hareketlerde somutlaşmaktadır. Kentsel alanların, toplumsal hareketlerin repertuarında önemli bir yer teşkil etmeye başladığı, yakın zamandaki eylemlerde rahatlıkla görülebilir. Thörn vd.'nin³⁵ belirttiğı gibi 2000'lerde gerçekleşen farklı tepkilerin ortak noktası, neoliberal kentleşmenin yarattığı sorunlara yönelik tepkiler olmasıdır. Küreselleşme ve neoliberalizm etkileriyle birlikte kentin konumu, küresel parasal akışlar açısından sınırları aşan bir çizgide önem kazanmıştır. Buna bağlı olarak kent, oluşan yeni ulus-aşırı coğrafyanın içinde yeni bir ulus-aşırı siyaset üretmenin imkanlarını da barındırmaktadır.³⁶ Yukarıda değinildiğı gibi ekonomik ilişkilerin dönüşümünü kentin gündelik hayatının içinde doğrudan hisseden sıradan insanların (ayaklanma, isyan, tepki gibi) çeşitli şekillerde adlandırılan kolektif eylemleri, temel olarak kamusal hayatın işleyişindeki piyasalaşmaya karşı-direnıştır. Bunlar arasında yerel düzeyde etki eden hareketler olduğı gibi küresel çapta yankı bulan süreçler de vardır. Bu örnekler artan biçimde akademik incelemenin de konusu olmaktadır.³⁷ Özellikle toplumsal hareketlerin stratejik-fonksiyonel paradigma üzerinden incelenmesinden farklı olarak kolektif eylem, kentsel direniş ve protesto kavramları arasındaki bağlantıların kurulması bu çalışmalarda öne çıkarılmaktadır. Miller'in³⁸ belirttiğı gibi, sosyal ve toplumsal hareketlerin eylemleri-

³⁴ Marit Rosol, "On Resistance in The Post-Political City: Conduct And Counterconduct in Vancouver", *Space and Polity*, 18:1, 2014.

³⁵ Thörn vd., "Re-Thinking Urban Social Movements", s. 7.

³⁶ Saskia Sassen, "The Urban Complex in a World Economy". *International Social Science Journal* 46, 1994; Saskia Sassen, "Whose City is It? Globalization and The Formation of New Claims", *Public Culture* 8, 1996, 205-224.

³⁷ Walter Nicholls, Byron Miller, Justin Beumont (eds.), *Spaces of Contention: Spatialities and Social Movements*, Routledge, Londra, 2016; M. Mayer, C. Thörn, H. Thörn (der.), *Urban Uprisings: Challenging Neoliberal Urbanism in Europe*, Palgrave, Londra, 2016.

³⁸ Byron Miller, "Conclusion- Spatialities of Mobilization: Building and Breaking Relationships", *Spaces of Contention: Spatialities and Social Movements*, der.

ne ve bağlantı kurduğu aktörlerden çok ilişkisel niteliğine odaklanmak daha doğrudur ve kentsel mekan bu ilişkilerin kurulması için güçlü bir araçtır; hareketi anlamakta mekanın önemi bu yüzden fazladır.

Kent sokakları, meydanlar kitlesel buluşmalar açısından her zaman önemli olmuştur ancak burada ayırt edici nokta, mekanla kurulan bağın daha doğrudan olup olmadığıdır. 1960'lardan bu yana önce kimlik ve kültür, daha sonra buna bağlı olarak sivil toplum ve demokrasi tartışmaları zemininde ilerleyen toplumsal hareketlerin kentle kurduğu bağ, ortak yaşamın nasıl şekillendirileceği sorusunun hala güçlü bir nokta olduğunu gösterir. Bu sorunun cevabına dair arayışın, belki de en baştan, gündelik hayat ve kentsel ilişkilerden başlaması kurucu ilişkilerin toplumsal hareketler eliyle örgütlendiğini bize hatırlatır. Kılcal damarların kurduğu bütün ya da diğer deyişle kaçış hatlarının yarattığı kolektif eylemler, kentsel mekanlarda kendini gösterir.

Bir ideolojiyi sembolize eden ya da tarihsel anmanın gerçekleştirildiği mekanlarla gündelik hayatın içinden gelen talepleri keşistirmek, mikropolitik boyutu kurmak açısından önemlidir. Çünkü talepleri gündelik ilişkilerin gerçekleştiği kamusal mekanlar üzerinden ifade etmek, eyleme anlam katmaktadır. Küreselleşme-karşıtlığı ve Sosyal Forum süreçlerinde başlayan bu tarz eylemler, kent ve kamusal mekanlarla bağın güçlenerek devam ettiği bir çizgide devam etmektedir. Yeni bir demokratik siyaset, bireylerin siyasal süreçlere müdahil olma isteği ve taleplerinin duyulması arzusuyla gerçekleşen kolektif eylemlerin yarattığı yeni dayanışma ağları, kentin içindeki ortak alanlar aracılığıyla bağlantı kurmaktadır. Diğer bir deyişle, yeni bir hayat isteği, var olan kentin içinden kurulmaktadır.

Yapısal eşitsizliklerin farklı noktalarına yönelik toplumsal tepkilerin ve buradan gelişen kolektif eylemlerin mekansal bağlantılarının kurulması, kentsel direnişin temel noktalarındandır. Kamusal mekanın kapsayıcılığı ve ilişkileri birbirine eklemlemesi sayesinde, protestocu bireyler arasında etkileşimin kurulması kolaylaşır. Kentsel hareketler, kapitalizmin çelişkilerinin merkezinde ve kriz anlarını görünür yapan mahiyettedir; mekanla ilişkili güç yapılarına karşı çıkış ve kentin baskın anlamlarını yeniden tanımlamak çabasındaki eylemlerdir.³⁹ Bu eylemler bu nedenle

Walter Nichols, Byron Miller, Justin Beumont, Routledge, Londra, 2016, s. 292.

³⁹ Thörn vd, "Re-Thinking Social Movements", s. 31-38.

mikropolitik boyutla makro sorunlar arasındaki ilişkiyi de açık eder. Bireyselden toplumsal olana yeniden üretim sürecinde öz-nelerin demokratik müdahalesi ve uyumsuzluk anlarının kristalize olmasında etkileri oldukça fazladır.

Bu metnin yazıldığı günlerde Fransa'da gerçekleşen Sarı Yelekliler eylemleri de bu açıdan kentte görünür olmak isteyen, ben de buradayım diyen vatandaşların kent sokaklarında sesini yükseltmesiyle gerçekleşti. Merkez ve aşırı-sağ öğelerin de yer aldığı bu eylem, sıradan insanın ekonomik sorunlar başta olmak üzere aidiyet hissetmediği siyasal sisteme yönelik tepkilerin toplamıydı. Bu tepkilerin kentin sokaklarında, yer yer şiddet içeren eylemlerle ilerlemesi, var olan yerleşik siyasal kurumların bu tepkileri yönlendirme gücünün olmadığına göstergesidir. Fransız banliyölerinde zaman zaman yükselen bu tarz tepkiler, bu kez kentin kalbine ve ana arterlerine taşınmıştır. Bu sayede de görünmez olmaktan çıkmıştır. Kamusal alanların, ortak noktaların eylemlerde seçilmesi bu görünmezlik veya dışlama pratiklerini de engellemektedir. Ana-akım medya ve siyasi partilerin bu protestolara kayıtsız kalamamasıyla artan görünürlük, çoğu zaman şiddet sahnelerinin öne çıkarılmasıyla kriminalize edilir ve şeytanlaştırılır. Ancak buna rağmen taleplerin duyulması engellenemez. Sarı Yeleklilerin talepleri sonucu alınan yeni kararlar, tam da mikro siyaset ile makro siyaset arasında bağlantının da toplumsal hareketler ve kentsel direnişler aracılığıyla kurulabildiğini göstermektedir.

Bu tarz eylemler Fransa için sıra dışı değildir; Çalışma Yasası'nın değişmesine karşı 2017 başlarında gerçekleştirilen Nuit Debout eylemleri de benzer şekilde kamusal alanların bu tepkilerin yansıtıldığı yer olarak öne çıkar. Gece Ayakta anlamına gelen Nuit Debout, yüksek genç işsizliğiyle boğuşan Fransız ekonomisinde özellikle gençlerin verdiği tepki olarak kayıtlara geçmiştir. Hayatın her alanında ve geceleri de dahil olmak üzere her anında bu tepkilerin verilebileceğini vurgulayan eylemler, güvencesiz çalışma ve işten çıkarmaları kolaylaştıran Yasa Tasarısı karşısında piyasaların değil hayatın öncelikli olduğunu hatırlatmaktadır. Neoliberal piyasa ilişkilerinin hayatın her alanındaki normalleri değiştirdiği ve siyasetin işleyişini de kontrol ettiği bir süreçte, bu tarz eylemler bir parti ya da ideolojiyle doğrudan kesişmemektedir. Kentsel alanların ya da hayatın bu eylemlerde öne çıkması biraz da bu nedenledir. Herkese ait konularda, herkese ait mekanların bir ifade aracı olarak seçildiği söylenebilir.

Biraz daha geriye gidildiğinde, bu eylemlerin bağlantılı olduğu asıl büyük eylem dalgası, 2011 sonunda yükselişe geçen Öfkeliiler (Indignados) hareketiyle kendini göstermişti. İspanya’da başlayan Indignados hareketi, iki-partili denkleme sıkışan siyasetin dışına çıkmak ve işleyen sisteme karşı tepki göstermek adına Madrid ve Barcelona’daki ünlü kent meydanlarının işgaliyle başladı. Yine kendisinden önceki İşgal Et (Occupy) hareketiyle bağlantılı olan bu eylemler, piyasanın doğrularıyla yürüyen ve ekonomik elitlerin yön verdiği hayatlarımızı geri kazanma isteğiydi. İşgal Et hareketi, Wall St.’deki Zucotti Parkın işgaliyle başlamıştı ve sloganı da “biz yüzde 99’uz”du. Yani yüzde 1’lik elitlerin yönettiği dünya ekonomisi ve onunla bağlantılı yerel siyasetçilerin karşısında kalabalıkların ve halkın siyasal gücünü yeniden hatırlatma isteğiydi. Bu hareketlerin genel taleplerini bir mekan ve alanla temas ederek iletmesi, kentsel ilişkilerin bu genel taleplerin yansıdığı bir boyutu olmasıyla ilgilidir. Ekonomik ve sosyal taleplerin, daha fazla demokrasi isteğinin öncelikle yansıtacağı yer, kentsel hayatıdır. Dolayısıyla direnişin kentsel mekanlardan başlaması gayet normaldir.

Keza kentsel alanların ortak kullanıma açılması için müdahaleyi ve mücadeleyi, terk edilmiş alanların ve evlerin işgal edilip ortak kullanıma açılmasında görmek mümkündür. Ev işgalleri örnekleri⁴⁰, soylulaştırma, marjinalleştirilmiş bireyleri dışarıda bırakma ve mülk edinmek için kredi çekmek zorunluluğuyla bankacılık sisteminin bir parçası olmak gibi durumların karşısında alternatif bir yaşam formu ve ilişkisi üretmek düşüncesine dayanır. Özel mülkiyetin yüceleştirilmesine karşı ortak kullanım ve sosyal merkezler yaratmaya çalışan bu girişimler, bir protesto biçimi olabileceği gibi kentsel yaşam kültürü geliştirmenin de bir aracıdır.⁴¹ Ankara’da gelişen Tekel işçilerinin direnişi de bu bağlamda bir sokağın barışçıl işgali üzerinden ortak talepleri ileten kitlelerin tipik ancak Türkiye siyaseti açısından sıra dışı bir örneği olarak kayıtlara geçmiştir.

Farklı boyutlarıyla daha önce incelenmiş bu eylemlerin bu çalışmayla ilgisini kurmak adına şu söylenebilir: Sistemin dışında, kentin dışında, ekonomik işleyişin dışında tutulmak istenenler, var olan yapıda payı-olmayanlar, sayılamayanlar kendi seslerini

⁴⁰ Rana Göksu, “Kent Yoksullarının İşgal Evleriyle Kentte Söz Sahibi Olma Mücadelesi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, cilt 73, no. 1, 2018, s. 115.

⁴¹ *A.g.y.*, s. 119.

yükselterek, kendi kaçış hatlarını yaratarak, yeni bir hayat talep etmektedirler. Bu taleplerin ortak noktası yeni bir demokrasi talebidir. Bu süreç bazen popülist kısa-vadeli, acil çözümler isteyen radikal taleplere yönelirken bazen de yeni bir kurumsal yapı ve özellikle yeni partiler arayışıyla daha kapsamlı bir çıkış yolu aramaktadır. Ancak en nihayetinde bu eylemler, sıradan hayatın içinde doğrudan sorunlarla boğuşan halkın sesini yükselttiği mikropolitik alanlardır. Bu eylemler aracılığıyla siyasal bir özneye dönüşen bireylerin kurduğu dayanışma ağları, yeni siyasetin temellerini atacaktır.

Sonuç

Çalışmanın başından itibaren vurgulandığı gibi, mikropolitik alanın işleyişinde kentteki müdahalelerin önemi açıktır. Bu müdahaleler, tabandan başlayarak kurulan yeni bir siyasetin ilk adımlarıdır. Eşitlikçi bir hedefle kurulacak olan yeni siyasetin, öznelerin eşit müdahalesine olanak tanıyan mekanlar oluşturmaları gereklidir. Herkese ait olan kentsel mekanların dönüşümü bu açıdan önem arz eder. Kentsel mekanı dönüştürmek için grafiti örneğindeki gibi tekil ya da toplumsal hareketlerde olduğu gibi kolektif eylemler işe koyulabilir. Bunlar, bireylerin siyasal anlamda özne olma süreçleridir. Kentsel alanlarda kurulan ilişkiyle, ortaklaşa geliştirilen bir dil ve kaçış hatlarıyla birlikte mikropolitika kentsel direniş üzerinden işlemektedir. Küresel çapta pek çok eylemin kentle birlikte düşünülen farklı talepleri içerdiği görülmektedir. Dışarıda bırakılan ya da payı-olmayan sıradan insanın gündelik hayatıyla ilgili konuları ve yaşadığı mekanla kurduğu ilişkiyi siyasetin merkezi haline getirdiği bu eylemlerde görülebilir. Dolayısıyla yeni siyaset, bu yeni öznelerin kurduğu yeni mekanlar üzerinden işleyecektir. Tekil ve kolektif direnişlerin, sadece var olan iktidar ilişkileri karşısındaki konumunu güçlendirmesi değil, kendi kaçış hatlarını üreterek kendi alanlarını yaratması kritiktir.

Gülmenin Mikropolitikası: Ademler ve Havvalar Neye Direnir? Özlem Avcı Aksoy

Umberto Eco'nun *Gülün Adı* isimli romanı aslında "gülme" üzerine yazılmış bir eserdir. Ortaçağ düşüncesindeki (elbette kilişenin baskıcı iktidarında) "gülme"ye bakışını anlatır. Ortaçağ Hristiyan Avrupası'nda anlatılan hikaye, ıssız bir manastırda geçer. Manastır, o dönem Hristiyan dünyasının en zengin kütüphanesine sahiptir. Hikayenin sonunda anlarız ki, kütüphanenin yok sayılan en gizli kitabı gülme üzerine bir kitaptır. Bu, Aristoteles'in *Poetika* adlı kitabıdır. Kitabın ikinci bölümü ise "gülme" üzerinedir. Manastırda bu kitabı okuyan herkes ölür. Çünkü manastırın baş rahibi tarafından, kitabın sayfalarına öldürücü bir mürekkep sürülmüştür. Gülme en büyük yasaktır. Zira gülme, korkuyu öldürür. Korkunun ortadan kalkması ise en büyük iktidarı, Tanrı'nın iktidarını zayıflatır, yok eder... Gülme şeytan icadıdır ve tüm dini inançların altını oyar:

Gülme bedenimizin güçsüzlüğüdür; yozlaşması, yavanlığıdır. Köylünün eğlencesi, sarhoşun özgürlüğüdür; kilise bile akılcıca davranarak, şöenlere, şenliklere, panayırlara, insanı neşelendirerek öteki isteklerden ve tutkulardan uzak tutan bu günlük yozlaşmaya izin vermiştir... Gülmek, bir köylüyü bir an için korkudan kurtarır. Ama yasa, korku aracılığıyla kendini kabul ettirir; yasanın gerçek adı Tanrı korkusudur. Oysa bu kitaptan (*Poetika*'nın ikinci kitabı), tüm dünyayı yeni bir ateşle tutuşturacak iblisçe bir kıvılcım çıkabilir: Ve gülme, Prometheus'un bile bilmediği yeni bir korkuyu yok etme sanatı gibi tanımlanacaktır. Gülen bir köylü için o anda ölmek önemli değildir; ama sonra, gülme özgürlüğü sona erince, dinsel tören yeniden tanrısal tasarıma göre içine ölüm korkusu salacaktır. Oysa bu kitaptan, korkudan kurtularak ölümü yok etmek için yeni ve yıkıcı bir umut doğabilir.¹

¹ Umberto Eco, *Gülün Adı*, çev. Şadan Karadeniz, Can, İstanbul, 2019, s. 534-535.

Güldüren önemli bir araç olarak mizah, “sağı gösterip ama solu ifade eden”, tersine bir gösterenle hem temkinli davranıp hem de yıkıcı gücünü ortaya koyan bir “taktik”ler alanıdır, bir direnme biçimidir. Mizah, doğrudan söylemek yerine gösterene katmanlı/çoklu anlamlar yükler. Güldürür ama derinden düşündürür de... Nihai amacı ne doğrudan söylediği şey ne de söylemek istediğidir. Amacı söylemek istediğini gizleyerek söylediği şeyi gerçekleştirmek, yani değişimi sağlamaktır. Oluşturmak istediği algıyı, tavrı oluşturmak ve zamansal olarak öngörülemez bir süreçte istediği dönüşümü gerçekleştirebilmektir. Peki, bunu gerçekleştirebilmek için ihtiyaç duyduğu araçlar ve alanlar nelerdir? Nasıl gerçekleştirebilir? Bunu gerçekten gerçekleştirebilir mi? Kim bilir!

Gülme korkuyu tahammül edilebilir kılarken, korku da gülmeyi belli sınırlar içinde tutar; gülme dünyanın korkularını atlatmak ve yarının korkularını göğüslemeyi sağlayacak gücü toplamak için zaman kazandırır; işkence odalarının ve toplama kamplarının zorunlu ilavesi olan *Kraft durch Freude* [neşeden doğan güç]; kitlesel dehşetin kaçınılmaz eki olan şehir meydanı dansları, fuarlar ve şenlikler. Ayrıca bir emniyet supabı etkisi de söz konusudur; gülme, korku üretimi artıklarının yığıldığı yer, her türlü iktidarın doğal eğilimi olan aşırı korku üretiminin yol açabileceği sonuçlara karşı koruyucu bir kuşaktır.²

Giriş

Belki bugün başka hiçbir şeyin geleceği olmasa bile, kahkahamızın geleceği olabilir.³

Gündelik hayatın içinde aşına olduğumuz ama asla bilemediğimiz ve bilemediğimiz için de mücadele etme gücü bulamadığımız iktidar odakları karşısında nasıl bir direnme biçimi, direniş taktikleri geliştirebiliriz? Modern dünyada birey, gündelik hayat içinde hapsolmuş ve her şeye gittikçe de yabancılaşmıştır. Modern yaşamın her zerresine nüfus etmiş olan iktidar odakları ve biçimlerinin farkına varmak, direnmek, mücadele etmek bireyi özgürleştirip, içinde bulunduğu yabancılaşma sarmalından kurtar-

² Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2000, s. 71.

³ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İşbankası Kültür, İstanbul, 2016, s. 150.

rabilir mi? Özne olarak bireyin bu farkındalığa varması ve mücadele etmesi için öncelikle gündelik hayat içindeki rutini bozması, yani kendi gündelik hayatını sorgulaması ve eleştirebilmesi gerekir.

Bir mizahçı, parodi yazarı, karikatür çizeri ya da okuru kendisinin dışındakileri, onların tutum ve tavırlarını, ciddiyetlerini ya da gayri ciddiliklerini eleştirip, yorumlarken bir taraftan da kendi tutum ve tavırlarını, yaşam biçimini tartışmaya açar. Ya da tam tersi... Kendi gündelik yaşamını eleştirip yorumlarken aslında içinde bulunduğu dönemi ve onun toplumsal koşullarını da tartışmaya açmış olur. Dolayısıyla mizah anlatısı, gündelik hayatının üzerini örttüğü iktidar odaklarını teker teker ortaya çıkarabilme gücüne sahiptir. Böylece mizahın karşısındaki birey, bir taraftan gülerek bir taraftan da düşünüp, sorgulayarak kendi gündelik hayatının eleştirisini yapmaya başlar. Mizah, gündelik hayatın görünmez olan ama aşına olunan mikro iktidarlara karşısında mikro boyutlarda direnme biçimleri ortaya çıkarabilir. “Gülme” ise bu direnmenin ilk biçimidir.

Bir direnme biçimi olarak tartışılacak olan gülme ve mizahı, birçok siyaset ve felsefe teorileri üzerinden ele almak elbette mümkündür: Molar dünyanın moleküler olan parçaları olarak; iktidarın direnen özneleri olarak; alanda kendi habitusunu var etmek isteyen, görünür olmak isteyen aktörler olarak ya da stratejinin karşısında kurulan taktikler olarak... Elbette bu teoriler bu konuda önemli yol haritaları sunmakta ve gülmenin mikro fiziğini açıklamak için kullanışlı araçlar sağlamaktadır. Burada mizah üzerinden mikro politik bir davranış olarak tanımlamaya çalışılacak olan “gülme”, strateji karşısında taktikler olarak ele alınacaktır.

Gülme, iktidarın odak noktalarını dolaylı olarak yıpratın ve zamansal olarak yavaş yavaş altını oyan bir etkiye sahip olan ve beklediği değişimi uzun bir zamana yayarak, sabırlı bir bekleyişle amacını hedefleyen bir anlayışa sahiptir. Mizah aracılığıyla gülme, söylemek istediğini, eleştirdiği şeyi ya da yıpratmak istediğini üstü örtülü olarak ifade eder. Mizah, tüm diğer kültür ürünlerinde de görülebileceği gibi, gerçek hayatın farklı olan ayrıksı dillerinin ve çatlak seslerinin diyalojik bir zeminde bir araya gelmesini sağlayarak karnavallaşmaya doğru giden (belki karnaval anını vadetmez ama) söylem alanı sunar.

Mizah alanı, gündelik yaşamdaki tekilliklerin işareti olarak eylem, uygulama ve üretme tarzları olarak karşımıza çıkar. Bu ise

tekil duygulanım gücüyle arzularının mikro politik bir direnişini/görünümünü ortaya koyar. Elbette bu duygulanım her şeyden önce var olma kudretini ortaya koyan neşeye dayalı bir duygulanım gücüdür. Mikro direnme biçimleri beraberinde mikro özgürlük alanları da açar. Bu çalışma boyunca gündelik hayatın keşfi ve eleştirisi çerçevesinde bu mikro özgürlük alanları bir direnme biçimi ve taktik alanları olarak tartışılmaya çalışılacaktır. Yani strateji karşısında tekilliklerin ortaya koyulduğu direnme biçimleri olarak taktik davranışları üzerine odaklanılacaktır. Bu yöntemle mizah alanı ve gülme pratiği gündelik yaşam içindeki dönüştürme etkisine odaklanan direnme biçimleri olarak tartışılacaktır.

Mizah ve bir direnme biçimi olarak gülme gündelik hayatın içinden çıkan ve gündelik hayatın mikro iktidarlarına karşı direnen edim olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar Bauman⁴, gülmenin artık bir direnme biçimi olmadığını, iktidarın bir aracına dönüştüğünü söylese de, bu çalışma boyunca gülme, gündelik hayatın içinde iktidarın araçlarını tersine çevirerek direnç gösteren taktikler olarak ele alınıyor.

Türkiye’de mizah, gülme, ironi, nükte, parodi hep muhalif olanın sesi olmuştur. Bu nedenle iktidarın baskısıyla her daim karşı karşıya kalmıştır. Kapatılan mizah dergileri, yargılanan mizahçı ve karikatüristler, yasaklanan komedi filmleri, iktidarın mizah ve gülme karşısında tedirginliğinin ve rahatsızlığının bir göstergesidir. Fakat bu çalışmada daha mikro ölçekte bir direnme pratiği olarak işleyen gündelik hayatın içindeki mikro iktidar odaklarına karşı duran mizah ve gülme edimi üzerine odaklanmak istiyorum. Bu nedenle bu çalışmada gülme ve mizah, bir stratejiler alanı olarak gündelik hayatın eleştirisi (rutin sorgulan-

⁴ “Modern iktidar kadim düşmanı gülmeyi kendi arabasına koşmanın, kendi hizmetine almanın, bir yolunu bulmuş gibi görünmektedir. Korku artık gülmeyi boğmak ve susturmak için kullanılmaz. Sanki iktidar gülmeyi en güvenli sığınağı olarak görüp bir kenara ayırmış gibidir; sanki korku, içinde gizlenebileceği daha fazla yeri olsun diye ve korku uyandıran iktidara gösterilecek direniş daha başlamadan felç olsun, başlarsa da korkutucu olan şey neyse ona dokunmasın diye, daha fazla gülme ister gibidir. Küllerinden doğan Anka kuşu ya da yaşlanmakta olduğu halde, bakire kanıyla dolu küvetten tazelenerek çıkan cadı gibi, iktidar da gülmeden yeniden doğarak ve tazelenerek çıkar... Gülme artık isyan habercisi falan değildir; korkuyla uzlaşmayı, korkuya teslim olup onun yenilmezliğinin kabul edilmesini, onu hafife alma kararlılığını, onu evcilleştirip kendi nefsi için kullanma niyetini ortaya koyar... İnsanlar korkunun var olma hakkını kabul etmeksizin gülemezler artık” Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan, Ayrintı, İstanbul 2000, s. 71.

ması ve bozulmasına dayanan) ve bunun karşısında ortaya çıkan taktikler olarak tartışılacaktır. Gündelik hayat içindeki yasaya dönüşen sıradanlıklar, normalleşmiş cinsiyet eşitsizlikleri ve kadının toplumsal konumu, özne olmaktan çıkıp birer nesneye dönüşen ve aynılanan yaşamları eleştirel bir dille ele alan mizah örnekleri üzerinde durulacaktır. Bu doğrultuda acaba mizah, güldürerek ve düşündürerek modern insanın ve özellikle de kadının içinde bulunduğu toplumsal koşulları, yaşadığı ayrımcılık ve şiddetin her türlüüne karşı bir farkındalık yaratma ve bunu değiştirme olanağı sunabiliyor mu?

Lefebvre'in de söylediği gibi gündelik hayat tüm ağırlığını en çok kadınlar üzerinde hissettirdiği anlayışından hareketle, kadını toplumsal alanda baskılayan unsurların mizahta nasıl karşılık bulduğu konusu çalışmanın önemli bir odak noktasıdır. Elbette bu konuda üzerine konuşulacak, tartışılacak ve bir analiz girişiminde bulunulacak bir sürü mizah dergisi, yazarı, karikatür dizileri ve örnekleri vardır. Toplumsal alanda siyasi kutuplarda yer alan, siyasetin her konuyu (ekonomi, savaş, terör, din, yabancı, göçmen, eğitim vs.) kendine malzeme olarak kullanan ve bu konularda kıyasıya tartışmaların yaşandığı birçok mizah yapısı söz konusudur. Hepsi de incelenmeye değer konulardır. Fakat bu çalışmanın hareket noktası olarak gündelik hayat içinde daha sıradan olan, aşına olunan ama çok da görünmeyen (bilinmeyen), karikatür sayfalarında görüldüğünde de neşeli küçük bir tebesüm oluşturarak düşündüren ve siyasetin o ağır, ezici, yıpratıcı yapısının dışında olan bir mizah yapısı tercih edilmek istenmiştir. Piyale Madra'nın⁵ 1994 yılında *Yeni Yüzyıl* gazetesinde çizmeye başladığı Ademler ve Havvalar karikatür dizisi hem bir kadın karikatürist tarafından hem kadın-erkek ilişkisine dair ezeli bakışı hem de bu karikatür dizisinin Türkiye'de feminist tartışmaların

⁵ Piyale Madra, önce 1982 yılında *Milliyet* gazetesinde başladığı "Piknik" karikatürleriyle tanındı. Piknik daha sonra 10 yıl boyunca *Cumhuriyet* gazetesinde yayınlanmaya başladı. 1992 yılında ise Türkçe ve İngilizce olarak basılarak kitaplaştı. Ademler ve Havvalar karikatür dizisi ise 1994 yılında *Yeni Yüzyıl* gazetesinde yayınlamaya başladı. Gazetenin 1998'de yayın yaşamına son vermesi ile Radikal'e geçen Ademler ve Havvalar, aynı yıl kitap olarak da Yapı Kredi Yayınları'ndan çıktı. Ve sonrasında 7 seri olarak aynı yayınevinden çıkan karikatür dizisinin bir devamı olarak, 2001 yılında Küçük Ademler ve Küçük Havvalar olarak İletişim yayınları tarafından basıldı. Piknik TRT 1'de ve Ademler ve Havvalar da NTV'de çizgi film olarak yayınlandı. Piknik yurtdışına açıldı ve yayın hakları İspanyol Televizyon Kanalı "Canal Metro" tarafından satın alındı. (<http://www.sanalmuze.org/sergiler/piyalemadra>, erişim tarihi: 02.04.2019).

yoğunlaştığı bir dönemden etkilenecek bu tartışmalarla birlikte başlaması nedeniyle dikkate değerdir. Ayrıca, bu karikatür dizisinin gündelik hayat içindeki sıradan olan ama bireyin yaşamında onu baskılayan bir iktidara dönüşmüş olan kuralların, yasaların görünürlüğünü sağlaması ve böylece sorgulanabilmesi ve eleştirilebilmesi, taktiksel bir çabayı da gerektirir. Bu biraz bireyin/öznenin kurnazlığıdır. Direnişini doğrudan değil, dolaylı olarak iktidarın (gündelik hayatın mikro iktidamlarının) altını oyarak gerçekleştirir.

Her dönemin, her toplumsal durumun, neyin söyleneceğini değil, ama neyin söylenebilir olduğunu belirleme gücü vardır. Söylem, bu gücün tarihsel zaman ve toplumsal olarak biçimlenmiş mekan içinde tek tek sözceler olarak kendini ortaya koymasındır ve bu sözceleri olanaklı kılan ilkelerin irdelenmesi anlamında bir “söylem bilim” olanaklıdır.⁶

Bu doğrultuda Piyale Madra’nın Ademler ve Havvalar⁷ karikatürleri üzerinden bir analiz ve değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır. Özellikle söylenen ve söylenmek istenen şeyler, içerik ve söylem analizi çerçevesinde ele alınacaktır. Elbette ki diğer mizah yazarları ve karikatür örnekleri de bu konuda oldukça dikkat

⁶ Sibel Irzık, “Önsöz”, *Karnavaladan Romana*, Ayrıntı, İstanbul, 2001, s. 14.

⁷ Adem ve Havva’nın hikayesi Tevrat’a göre şöyle anlatılır: “Tanrı, başlangıçta göğü ve yeri yaratır. Birinci gün, ‘ışık olsun’ der ve onu karanlıklardan ayırır. İkinci gün, sular arasında bir kubbe açarak göğü yaratır. Üçüncü güne gelindiğinde, karalar ve sular birbirinden ayrılır. Dördüncü gün sıra, gündüzü geceden ayırmaya ve de mevsimleri oluşturmaya gelir. Beşinci gün, canlı varlıkları yaratır, tüm bunları kutsal kılarak, onlara ‘Eksilmesin bereketiniz! Çoğalın!’ der. Ancak henüz bu canlı varlıklar arasında insanın yeri yoktur. O, altıncı gün yaratılacaktır. Altıncı gün şöyle der Tanrı: ‘Kendi suretimizde, bize benzeyen insanı yapalım. Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yerdeki evcil hayvanlara, bütün canavarlara, bütün sürüngenlere egemen olsun!’ Böylelikle Tanrı, topraktan insanı yaratır; burnuna yaşam soluğu üfler ve insan, canlı bir varlık olur. ‘Adem’in Yaratılışı’nı, Tanrı’nın Doğu’da, Aden’de kurduğu bahçe ve bu bahçeye Adem’i yerleştirmesi izler. Tanrı, Adem’i Aden bahçesine koyduktan sonra ona şöyle der: ‘Bahçedeki her ağaçtan özgürce yiyebilirsin, ama iyiliği ve kötülüğü bilme ağacına dokunma! Çünkü ondan yediğin gün kuşkusuz öleceksin.’ Bu uyarıdan sonra, sıra Havva’nın yaratılmasına gelir. Tanrı, Adem’in kaburga kemiklerinden Havva’yı yaratır. Havva’nın yaratılışı sonrasında, Adem, Tanrı’nın ona verdiği öğüdü unutarak, Havva ile birlikte ağacın meyvesini yer ve bundan böyle ‘çıplaklık’ durumundan utanma başlar. Bu, bir anlamda kadın-erkek arasındaki ezeli-ebedi ilişki ve çekişmenin de başlangıcıdır.” Bkz. Burcu Pehlivanoglu, “Ademler ve Havvalar: Hermeneutik Bir Yorum Denemesi”, Eczacıbaşı Sanal Müzesi Piyale Madra Sergisi, www.sanalmuze.org, (son erişim tarihi: 31.03.2019.)

çekicidir. Fakat “Ademler ve Havvalar”ın seçilmesinin en önemli nedeni diğer mizah dergilerindeki gibi ana siyasi söylemle (siyasi iktidarla) ya yan yana olan ya da tam karşısında olan ilişkisinin gündelik hayatın temelinde (aslında özünde) yer alan mikro iktidar biçimlerini bazen görünmez kılarken, aslında yüzyıllarca süren (Adem ve Havva’dan bu yana) cinsiyet algılarına ve baskılarına yapmış olduğu vurgulardır. Bu vurgular bizi hafiften ve derinden gülümsetirken, diğer yandan da bu ilişkinin biçimi ve eleştirisinin ne kadar ezeli olduğunu anımsatır. Farkındalıkla birlikte değişimin kapısını aralar ve umut verir.

Sanders’e göre gülme en üst düzeyde bir umut vaadiyle doludur... Espri yapmak gerçekliği kendi adımıza keşfetme olanağı verir bize. Espriler beklentileri altüst eder. Kendi gerçekliklerini yaratırlar. Mantığı kesintiye uğratırlar.⁸ Çünkü gülme, gündelik hayatın rutinini bir anlığına bozarak, onu eleştirir, sorgular. Bu, dönüşümün başlangıcıdır. Artık önemli olan ne dile getirilen içerik ne de bir edim olarak dile getirmektir. Söz konusu olan dönüşümdür ve dönüşümü sağlayacak araçlardır.

Gülmenin Mikropolitikası

Antikçağlılar savaşa ilişkin şaşırtıcı bir olguyu biliyorlardı: Tek bir alaycı gülüş en güçlü insanı bile yok edebilir: Ölümcül darbesini bir insanın en zayıf yanına öyle bir güçle indirir ki, geride görünür bir yara izi kalmaz, ama iyileştirilmesi bir ömür boyu sürecek bir yara bırakır. Kurban kendisini hasta, hatta bitip tükenmiş hissetse bile, sonunda kamusal bir tavır alma ve saldırıyı savuşturma zorunluluğunu hisseder. Bu olağanüstü güç karşısında antikçağ felsefecileri şöyle öğütler: Alayın kökünü kazıyın ya da hiç olmazsa onun gücünü toplumun iyiliği için şekillendirip denetleyerek dizginlemeyi öğrenin.⁹

Gülme üzerine yazmanın, bir araştırma, inceleme yapmanın zor olduğunu söylemek çok da şaşırtıcı olmayacaktır. Dahası gülmeyi politik bir direnme biçimi olarak tanımlamak ise bu zorluğu iyice katlar. Her direnme tartışmaları ister istemez beraberrinde bir iktidar tartışmalarını da getirir. İktidar kavramı, iktidarın hem makro hem de mikro politikalarını kapsar. Foucault’nun *iktidarın mikro fiziki* olarak adlandırdığı şey, *iktidarın her yerdeliliğini* işaret eder. İktidar içinde karşı-iktidarını da barındırır. Tüm ikti-

⁸ Barry Sanders, *Kahkahanın Zaferi: Yıkıcı Tarih Olarak Gülme*, çev. Kemal Atakay, Ayrıntı, İstanbul, 2000, s. 51-52.

⁹ A.g.y., s. 138.

dar ilişkileri buna dayanır. Yani iktidar kendini yok edecek olan, kendine direnecek olan karşı iktidarı da içinde barındırır. Bir mikro politika ve direnme biçimi olarak gülme, gündelik hayat içindeki mikro iktidar odaklarının karşısında her yerdeliğidir.

Gülme, hem toplumsal, hem bireysel hem de zamansal farklılıklara göre değişebilen bir edimdir. Herhangi bir uyaran karşısında bedenın vermiş olduğu ve insana özgü bir davranışken; ironi ve alay içeren gülme, karşısındakini yok eden, yıkıcı bir güce sahip olabilir. Bergson'a¹⁰ göre gülmede, her zaman dile getirilmemiş bir aşağılama niyeti ve buna bağılı olarak yakınımızdaki-leri ıslah etme niyeti görürüz. Ayrıca Bergson, gülmenin her zaman bir toplumsallığın gülmesi olduğunu söyler. Gülme, yarattığı korkuyla acayiplikleri, sıradanlıkları bastırır, kendini yalıtma ve uykuya dalma eğilimindeki kimi ikincil faaliyetleri sürekli uyanık ve temas halinde tutar ve nihayet, toplumsal yapı içinde katı olan ne varsa hepsine esneklik kazandırır.¹¹

Nietzsche'ye göre, insanları geleneksel ahlakın ötesine götüren, onları mutlak ve kesin olarak özgürleştirebilecek tek şey zincire vurulmamış, biçim bozucu gülmedir. Kabalık ve çarpıtma, karikatür yoluyla karakteri abartma, Nietzsche'ye göre enerjik bir ruhsal yaşamın ve estetik yaşamın özünü temsil eder. İnsan, yalnızca karikatür yoluyla, yalnızca normal görünüşün sınırlarını aşmak yoluyla kendi bireyselliğini ortaya koyabilir. Karikatür, daha yüksek bir ruhsal yaşamın ilk göstergesidir.¹² Benzer bir biçimde Koestler de gülmenin (kahkahanın) özgürleştirici olduğunu söyler. Gülme özgürleştirir, gerilimi, korkuyu yok eder. Gerilimden kurtulmak her zaman keyif verir. Olağan koşullar altında bu rahatlama, gerilim niteliğine uygun amaçlı bir eylemle giderilir. Kahkaha öfkeyi de endişeyi de gururu da söküp, yok eder.¹³ Dolayısıyla gülme, yasanın yarattığı korkuyu yok ederek, yasayı etkisiz hale getirir ve sonuç olarak yasayı değiştirme olanağı sunar.

Komik olanın yasadışı olanla da bir bağlantısı vardır. Çünkü mizah, kuralı üstü örtük bir biçimde, bir süreliğine ihlal eder. Bunun tekrar edilmesi ise kuralı artık işlemez hale getirebilir, hat-

¹⁰ Henri Bergson, *Gülme: Komığın Anlamı Üstüne Deneme*, çev. Yaşar Avunç, Ayrintı, İstanbul, 2011.

¹¹ *A.g.y.*, s. 14.

¹² Sanders, *Kahkahanın Zaferi: Yıkıcı Tarih Olarak Gülme*, s. 281.

¹³ Arthur Koestler, *Mizah Yaratma Eylemi*, çev. Sevinç Kabakçioğlu, Özcan Kabakçioğlu, İris Mizah Kültür, İstanbul, 1997, s. 38.

ta ortadan kaldırabilir. Yani espri yapan toplumun kurallarını ve kısıtlamalarını ihlal edip, insanların ruhlarını etkilemeyle itham edilebilecek bir toplumsal yasa ihlalcisidir. Espri yapan kişi, emin, bildik düşünme ve hissetme yollarını çalar; ama son derece kibar, son derece cömert bir hırsız olup, ardında haz adı verilen bir hazine bırakır.¹⁴ Gülme bir söylemin hakikat iddialarını ve otoriterlik havasını aşındırarak ve böylece gülmenin simgeleştirme sürecinin bizatihi bilginin nesnesi olduğunu göstererek eleştirel düşüncenin silahı haline gelir.¹⁵ Benzer bir biçimde Arendt'e göre de otoritenin en büyük düşmanı ve onu zayıflatmanın en kesin yolu, kahkahadır.¹⁶ Tüm bu nedenlere ek olarak Platon için gülme, devlet karşısındaki en tehlikeli güçtür. Toplumsal bütünlüğü bozar, dolayısıyla iktidarın gücünü zayıflatır. Bu nedenle ideal bir devlet yapısında, gülme kontrol altına alınmalı, yıkıcı etkisinin önüne geçilmelidir.¹⁷

Kahkahanın Yıkıcı Zaferi adlı kitabında Sanders, “bir kahkahanın ne kadar kibirli olabileceğini bir getirin aklınıza”¹⁸ der. Tek söz söylemeden bir kahkaha en büyük zorbanın tehditlerine gedik açabilir ya da en can sıkıcı kimseleri nasıl yola getirebildiğinden bahseder. Tek tek kahkahalar bir araya gelerek, bir karnaval anında yıkıcı bir eyleme dönüşebilir. Gülme, konuşmadan çok daha etkili olarak iktidarı, tek tek her bireye vererek, merkezi yapıyı kırar. Aslında gülme, gücü iktidarın elinden bir süreliğine almaya çalışır. Sözü ele alır. Gülme eğitim gerektirmez, herhangi bir kural da. İnsanın fikrini söylemesi için bir konuşma ortamı gereklidir ama insan her zaman güçlü olanın yüzüne (o yüz uzaklarda bile olsa) gülebilir. Gülmenin güç odaklarına karşı korkunç bir düşman haline gelebileceğini bilir ve her yurttaşın, kendi toplumsal statüsünden bağımsız olarak, tek bir gülüşle her şeyi havaya uçurma gücü taşıdığını görür.¹⁹

Bahtin'e göre ciddiyet bizi umutsuz durumların altında ezer, ama kahkaha bizi onların üzerine çıkarır ve ellerinden kurtarır. Kahkaha insanı bağlamaz, özgürleştirir. Kahkahanın toplumsal

¹⁴ Sanders, *Kahkahanın Zaferi: Yıkıcı Tarih Olarak Gülme*, s. 288.

¹⁵ Craig Brandist, *Bahtin ve Çevresi*, çev. Cem Soydemir, Doğu Batı, Ankara, 2011, s. 193.

¹⁶ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim, İstanbul, 1997, s. 51.

¹⁷ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür, İstanbul, 2019.

¹⁸ Sanders, *Kahkahanın Zaferi: Yıkıcı Tarih Olarak Gülme*, s. 9.

¹⁹ A.g.y., s. 112-114.

karakteri, bütün insanlığa ve dünyaya bulaşma isteğidir. Kahkahanın kapıları herkese açıktır. Kızgınlık, öfke ve hoşnutsuzluk her zaman tek taraflıdır. (...) sahiden büyük olan her şey kahkahavari bir unsuru da içermelidir. Aksi takdirde tehditkâr, korkunç ya da şatafatlı ya da her halükarda sınırlanmış olur. Kahkaha engelleri kaldırır, yolu temizler.²⁰ Bahtin gülmenin, bir konuyu samimi bir temas nesnesine dönüştürüp, böylece bu nesnenin tamamen serbestçe incelenmesine zemin hazırlayarak bir nesnenin, bilinmeyen bir dünyanın karşısında duyulan korku ve saygının kökünü kazıdığını²¹ söyler. Bu nedenle güldüğümüz şeyler, biraz da düşündürür. Karşısında kahkahalarla güldüğümüz mizah çalışmaları, karikatürler karşısında okurun (alımlayanın) kendi gündelik hayatını düşünmesine ve sorgulamasına neden olur. Güldüğü şeyler kendi gündelik hayatının rutinleri, değişmez sandığı kalıpları ve herkesi aynılaştıran alışkanlıkları, beğenileri yani yaşam tarzlarıdır. Bu rutinlerin fark edilmesi, onun sorgulanmasını ve sonunda değişimini, dönüşümünü vadeder. Yani mizah bir ayna gibi işlev görür. Kişinin mizahta güldüğü şey, aslında kendi aynadaki yansıması gibidir. Mizaha gülen kişi, düşünürken bu aynadaki yansımanın kendisi olduğunu da fark etmeye başlar. Güldüğü şey hem kendisidir, kendi yaşamıdır hem de değildir. Aynadaki görüntüsü gibi asimetriktir, tam olarak kendisi değildir. Bu süreç aslında öznenin oluşum sürecinin başlangıcıdır. Lacan'ın çocuğun ayna evresi²² olarak tanımladığı sürece denk gelir.

Komik olan, gülmeye neden olan şey, bütün evrensel öz figürlerini ve güçlerini (tanrıları, değerleri, devlet kurumlarını, evrensel fikirleri vs.) birbiri ardına gülmeye açarken, bunu şüphesiz somut ve öznel olanın açısından yapar ve yüzeysel bakıldığında gerçekten de komedide bireysel, somut, olumsal ve öznel olanın evrensel, zorunlu, özsel olana (kendi ötekisi olarak) karşı çıktığı ve onu baltaladığı izlenimine kapılabiliriz. Komedi tam da (komik öznelliğin ortaya çıkmasını sağlayan) “bu olumsuzun çalış-

²⁰ Mihail Bahtin, *Karnaval'dan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, der. Sibel Irzık, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı, İstanbul, 2001, s. 137-138.

²¹ *A.g.y.*, s. 178.

²² Burada Lacan'a göre ayna evresinde, çocuk ayna karşısında kendini görme-
siyle birlikte bir ayrılma yaşar ve özne olarak kendi varoluşunu gerçekleştirme-
ye başlar. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bakınız; Jacques Lacan, *Ecrits: A
selection*, Norton, New York, 1977; Jacques Lacan, *Fallusun Anlamı*, çev. Saffet
Murat Tura, Afa, İstanbul, 1994; Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikana-
liz*, Ayrıntı, İstanbul, 1996.

ması” yoluyla kendi zorunluluğunu, evrenselliğini ve tözselliğini üretir (tek “mutlak güç” bizatihi kendisidir).²³

Her türlü resmi konum ve ciddiyete yönelik alay ve gülme, tüm hiyerarşilerin tepetaklak edilmesi, davranış kurallarının küfür, müstehcenlik, aşağılanma, kabalıkla ihlali, bedensel iştahlara yönelik tüm aşırılıkların kutlanması biçiminde kendini dışa vuran bir halk bilincinin mekanıdır, karnaval meydanıdır. Karnaval sadece egemen sınıfların izin verdiği sınırlar içinde gerçekleşen, rahatlatma sağlayıp düzenin devamlılığını sağlayan bir tören değildir. Özellikle gülme biçiminde barındırdığı direniş ve başkaldırı gücü, yüksek kültürle aşağı kültür arasındaki sınırlarda çeşitli geldikler açarak farklı alanlara sızar.²⁴

Gündelik Hayatta Mizah ve Gülme

Gündelik hayat, daima yeni bir dünyayı aydınlatan güneşin altında kımıltısız, sıkıntı ve monotonluk içinde, aynı hareketleri tekrarlayarak sonsuza dek kalacak mıdır? sorusuna Lefebvre, “gündelik hayat değişmez değildir; değerini yitirebilir, dolayısıyla değişir. Gerçek derin insani değişimler, sadece bu cevhere nüfuz edebilenlerdir” diye cevaplandırır.²⁵ Dolayısıyla gündelik hayat içinde kendisini dönüştürecek olan gücü de barındırır. Değişim düşüncesi ve eylemi, ancak gündelik hayatın içinden çıkabilir. Gündelik hayatın içindeki mikro iktidar odakları, karşısında mikro direnme biçimlerini de gerektirir.

Gündelik hayat kendine özgü bir mizah yaratır: Büro ya da atölye mizahı, ailevi mizah vs. Bu, kavgaya giren acı alaydan ve iğnelemeden olduğu kadar, bağışlanamaz bir mesafelenmeye tanıklık eden ironiden de farklıdır. Mizah, gündelik hayatı hafifletir; teslim olmadan kabul eden bir söylem sağlar. Çünkü mizah kabul eder; daha doğrusu, durumu örterek, kimi zaman bir tür şefkatle kapayarak, orada kalarak kabul eder.²⁶ Mizahın sunduğu gülme biçimi, gündelik hayat içindeki sıkıcı ciddiyete karşı daha eğlenceli, şenlikli bir dünya sunar. Bu şenlikli alan, ancak sıkıcı ve ciddi olan resmi söylemin boşluklarından faydalananarak görü-

²³ Alenka Zupancic, *Komedi: Sonsuzun Fizikiği*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2011, s. 32.

²⁴ Irzık, “Önsöz”, *Karnavaladan Romana*, s. 24.

²⁵ Henri Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*, çev. Işık Ergüden, Sel, İstanbul, 2017, s. 232.

²⁶ Henri Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi III*, çev. Işık Ergüden, Sel, İstanbul, 2017, s. 71.

nür olabilmektedir. Dolayısıyla stratejinin içinde var olmaya çalışan taktiksel bir biçimde varlığını sağlamakta ve sürdürmektedir.

Mizahta esas olan (mizahın amacı) içerik ya da o içeriği ortaya koyma biçiminden öte hedeflediği algıyı/anlamı dönüştürmektir. Bu dönüşüm içinde önemli olan, bu dönüşümü gerçekleştirebileceği alanı yaratabilmektir. Burada gerçekliğin doğrudan görünür olduğu, paylaşıp, aktarıldığı metinsel içerikler artık yoktur. Böylece mizah, gülmece belirli bir kültürel yapıdaki ve toplumsal sistemdeki olası taktiklerin öğretileri olarak düşünülebilir. Certeau oyunların, masal ve efsanelerin de benzer taktiksel öğretiler olduklarını öne sürmüştür.

Mizah alanı, taktiklerin kurulduğu alanlar iken, mizahın eleştirdiği, fark ettirdiği şey ise stratejinin alanında olan şeydir. Toplumsal alandaki kurallar, gelenekler, alışkanlıklar, sıradanlıklar, kesin kabule dönüşmüş olan rutinler vs. hepsi strateji alanında oluş(turul)muş yasalarlardır. Bu yasaları ihlal edilmek için gözler önüne serildiği (ama yasanın kırıncı etkisinden de korunmak için), hatta gayriciddi bir biçimde ihlal edildiği alan olarak mizah alanı, karikatür sayfaları (bandları) ise taktik alanlarıdır. Dolayısıyla birey üzerinde komik bir biçimde farkındalık yaratan ve bireyi sorgulayan bir özneye dönüştüren bir alandır. Strateji ile mücadelesini ise zamana yayan, dolaylı bir biçimde düşündüğü, kurguladığı ve uyguladığı bir alanda gerçekleştirir.

Burada *strateji* olarak tanımlanan Certeau'ya referans vererek, bir istek öznesi ile bir erk öznesinin belirli bir "çevre"yle yalıtılmasıyla oluşan güç ilişkilerinin ölçülüp, tartılmasıdır. Strateji uygulaması, her şeyden önce belirli bir aidiyet olarak çerçevesi çizilen bir alanın varlığını gerektirir. Bu alan, ilişkilere, belirli bir biçimde dıştan bakabilecek bir idareyi mümkün kılan, bu idarenin zeminini oluşturan alandır. Politik, ekonomik ya da bilimsel akılçılık işte bu stratejik model üzerine kurulur. *Taktik* ise tam tersine, ne bir aidiyet üzerinden ne de ötekinin görünür bir bütünlük olarak ayırt edilmesini sağlayan bir sınır üzerinden yapılan hesaplama değildir. Taktik, uygulama alanı olarak sadece ötekinin alanına sahiptir. Taktikler ötekinin alanına, bu alanı bütünüyle kapsamadan bu alana belirli bir mesafede kalmayı da başaramadan yavaş yavaş sızar. Taktik sahip olduğu avantajları toparlayabileceği, daha fazla yayılmak için kendini ayarlayabileceği, koşullardan bağımsız bir hale gelebileceği bir merkezden, bir zeminden yoksundur. Aidiyet, mekanın zamana karşı zaferidir. Aksine taktik mekânsız olduğu için, zamana bağımlıdır. Ve kendi çıkarına kul-

lanabileceği olasılıkları yakalamak için sürekli tetiktedir. Taktik kazançlarını muhafaza edemez. Sürekli olarak olaylarla oynamak ve bunları fırsata çevirmek durumundadır. Sonuç olarak, zayıf olan, kendisine yabancı, kendinden olmayan güçlerden çıkar sağlamak için hep çabalayandır. Zayıf olan, birbirinden ayrışık olan öğeleri bir araya getirerek, elverişli anlar yaratır ve bu güçlerden gerekli çıkarı sağlamaya çalışır... Ayrışık öğelerin bir araya getirilerek düşünsel olarak sentezlenmeleri, bir söylem biçiminde değil, bir karar alış, bir eylem hatta bir fırsat yakalama biçiminde gerçekleşir. Taktikler, bize aklın, günlük mücadelelerden ve bu mücadelelere eklenilen zevklerden ayrı düşünölemeyeceğini gösterir. Oysa stratejiler, ait olunan bir mekân ya da kurum aracılığıyla korunan ve onları bu biçimde destekleyen erkle ilişkilerini, nesnel hesaplamalar ardına saklarlar.²⁷

Certeau'ya göre strateji karşısında kurulan taktikler günlük mücadelelerden yalıtılmış ve dışarıda kalmış bir uzamda gerçekleşirler. Taktikleri kullanan özneye belli bir mekânı ya da bir dili zorlayan düzende, bu düzeni kullanma tarzına uygun bir oyun uzamı yaratır. Yaşamayı gereken ve ona kanunla dayatılan yerin sınırlarından çıkmadan, bu yer içinde çoğul ve yaratıcı olmayı başarır. İki arada olma sanatını icra ederek, bulunduğu durumdan, daha önceden öngörölemeyecek yararlar sağlamayı bilir.²⁸ Bu nedenle mizah ve gülme, bir taktik alanıdır. Yasanın içinde kalıp, yaratıcı bir biçimde yasayı eleştirebilir. Bunu yaparken de arkasında düşünsel izler, kalıntılar bırakır. Bunlar değişimin izleridir.

Bu değişimi gerçekleştirebilmek için mizahın bir alana ihtiyacı vardır. Bunun mutlaka fiziksel bir alan olması gerekmez. Karikatür bandları, bir direniş biçimi olarak mizahı araçsallaştıran gülmenin uzamıdır. Anlatıda, gerçekliğe mümkün olan en yakın mesafede durmak için kendini ayarlamak ve ortaya koyduğu gerçekle metnini doğrulamak söz konusu değildir. Aksine bir öykü anlatıldığında, bir uzam kurgulanır. Gerçekten uzaklaşılır. “Evvel zaman içinde” Bu, bir hamleyi betimlemekten çok, bu hamleyi gerçekleştirmektir. Anlatının bir içeriği vardır ve bu da hamle yapma sanatına dahildir. Bir fırsat yaratmak ve sürpriz bir biçimde bir dengeyi değiştirmek için geçmişe (önceki gün, eskiden) ya da sözsel bir ifadeye (dile getirilen, özdeyiş) yapılan geri dönüş-

²⁷ Michel De Certeau, *Gündelik Hayatın Kefi I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*, çev. Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s. 54-55.

²⁸ *A.g.y.*, s. 104.

tür. Söylem de burada gösterdiğinden daha çok işlem görme tarzıyla tanımlanır. Bu nedenle söylenenden farklı bir şey anlamak gerekir. Söylem somut nesneler değil etkiler yaratır. Anlatımdır, betim değil. Dolayısıyla bir dile getirme sanatıdır... Anlatımdaki bir şeyler, bilinmesi gerekli ve yeterli olanın kurmuş olduğu düzenden kaçır ve bu nedenle de taktik üslubuna sahiptir.²⁹ Her dile getirme biçimi beraberinde düşünme ve uygulama biçimi de gerektirir. Bu ise bir dile getirme ve temsil etme sanatı olarak mizahın, temsil ettiği ve dile getirdiği gündelik hayatın eleştirel düşüncesini ve dönüşümünün pratiğini içinde barındırır.

Gündelik Hayata Gülerek Direnmek: Ademler ve Havvalar

Sibel Irzık, Bahtin'in *Karnavaladan Romana* adlı derlemesinin Türkçe basımına yazdığı önsöz metninde romanın söylemi üzerinde durur. Bu metine dayanarak yazarın roman üzerine yaptığı söylem değerlendirmesi mizah üzerine yapılarak şöyle tekrar edilebilir: roman yalnızca bir söylem değil, aynı zamanda söylemin temsilidir. Yani mizah (Irzık, roman üzerine yapıyor aynı değerlendirmeyi), söylemlerin birbirleriyle nasıl karşılaştıklarını, bir başkasının sözünün nasıl çağrıldığını, nasıl yanıtlandığını, bir sözün başka bir söz içinde nasıl, hangi derecelerde var olabildiğini örneklemekle kalmaz, bizzat bu olguları resmeder, onları kendi söyleminin nesnesi kılar. Biçimsel özellikleri bu resmetmenin araçlarıdır, bir tür olarak onu tanımlayan da bu temsilin kendisidir. Bunun tek nedeni mizahta (romanda yazarın) çizerin ya da anlatıcının söyleminin yanı sıra sadece kahramanların konuşmalarının da yer alması değildir.³⁰ Dolayısıyla temsil ettiği, toplumsal kategoriyi de içeren oldukça geniş bir kitleye sahiptir.

Piyale Madra'nın Ademler ve Havvalar karikatür dizisinin tüm hikayesi aslında gündelik hayatın bir anlatısıdır. Yani sıradan olan, aşına olunan, stratejilerle çevrilmiş ve bireyin kendisine git-tikçe yabancılaştığı hayattır. Certeau ve Lefebvre gündelik hayatın keşfi ve eleştirisinde gündelik hayatın bu yönünü vurgularlar. Bu içinde olduğumuz ama farkına varamadığımız modern zamanlarda iyice güçlenen ve iktidar odakları tarafından kuşatılmış bir gündelik hayattır. Gündelik olanın, sıradan ve rutin olanın

²⁹ Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*, s. 169-171.

³⁰ Irzık, "Önsöz", *Karnavaladan Romana*, s. 16.

keşfedilmesi ve eleştirisi, toplumsal alanda bir değişim gücünü içinde barındırır. Bu değişimi arzulamak ve gerçekleştirmek, gündelik olanı eleştirmek ve ona direnmekle mümkün olabilir. Gündelik olanı eleştirmek ve rutini bozmak ise ona karşı taktikler geliştirebileceği alanları gerektirir. Mizah ise güçlü bir direnme pratiği olan yıkıcı bir gülmeye neden olabilecek gücü içinde barındıran bir alan sunar.

Diyaloji, tek bir söz ediminde ve edebi bir türde farklı toplumsal dillerin çarpıştığı, kavgacı bir ilişkiye girdiği bir zemindir. Böylece söylem ve söylemle bağlantılı olan tüm olgular diyalojik bir boyuta sahiptir.³¹ Hakim olan bakış açısına ait olan söylem ile bunun karikatüre dönüşmüş hali mizahta bir araya gelir. Böylece çift sesli yeni bir söylem ortaya çıkar. Bu, Bahtin'in diyaloji dediği duruma karşılık gelir ve diyaloji "ben ve öteki arasındaki diyalektik ilişkidir." Böylece bir anlığına da olsa gündelik hayatın baskıcı, kuralcı yapısının dışına çıkan bir direnme anı ortaya çıkar. Bu direnme anı aslında, o karikatürün, mizahın karşısındaki bir kitlenin yaşadığı bir "an"dır. Belki değişimin başlangıcı olan bir direnme "an"ı, taktiklerin bir araya gelerek değişime yol açabileceği bir "an"dır. Değişimi vadeden, değişimin başladığı an karnaval anıdır. Karnaval doğası gereği diyalojiktir. Çift yönlü bir söyleme sahiptir. Ortaçağ karnaval kültürü kurumsallaşmış güç ilişkilerini alaşağı eden "gülmeye örgütlenen" ikinci hayattır.³² Bahtin, ortaçağ karnavallarından bahsederken, bu anlarda asıl önemli olanın karnaval ruhunun ortaya çıkardığı kahkaha dolu, korkusuz yaşam biçimleri ve özgür dilsel ifadelerin ortaya çıkması³³ olduğunu söyler. Piyale Madra'nın karikatürlerindeki³⁴ tüm hikayeler bir diyalog çerçevesinde anlatılır. Bu karşıtların diyalogudur. Bu karşıtlığı Madra şöyle ifade eder: *Çözüm göstermekten çok, sorunları ortaya sermek, rahatsız etmek amaç... (...) Karikatürün çıkış noktası, çelişkiler, tutarsızlıklar, çatışmalar zaten. (...) İnsanın insanla, hatta insanın kendi kendisiyle ilişkisindeki her türlü çatışma, çizime malzeme olabiliyor.*³⁵

³¹ Mihail Bahtin, *Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı, İstanbul, 2005, s. 46.

³² A.g.y., s. 34.

³³ Bahtin, *Karnavaldan Romana*, s. 112.

³⁴ Burada kullanılan tüm karikatürler, Eczacıbaşı Sanal Müze'sinin 10. Karikatür sergisinde yer alan Piyale Madra'nın sergisinden alınmıştır. 90 karikatürün yer aldığı sergide "Piknik" ve "Ademler ve Havvalar" çizimleri yer almaktadır. www.sanalmuze.org (son erişim tarihi: 01.04.2019).

³⁵ Piyale Madra ile söyleşi, <http://www.istanbulkadinmuzesi.org/piyale-madra>, (son erişim tarihi: 02.04.2019).

Madra'nın tüm karikatürlerinde karşımıza çıkan sıradan, basit, olağan hemen herkesin az ya da çok aşına olduğu şeylerdir. Gündelik hayatın içinden seslenir. Güleriz... Buradaki gülme kö-tü, aşağı olana, küçümsenen şeye karşı, onunla alay etmek, eğlenmek için gerçekleşen bir gülme biçimi değildir. Komik olan içine gizlenmiş olan, korkulan ve inanılan şeyin ta kendisidir. Kendi gündelik hayatımızın korkularıdır: Yalnız kalmak, aldatılmak, küçümsenmek, yaşlanmak, beğenilmemek vs. Gündelik hayat içindeki rutin, sıradan olan anlatılır. Bu anlatı aslında gündelik hayatın doğrudan bir eleştirisidir.





Aşına, aşinalık, insanları örter ve onlara tanıdığımız bir maske vererek onları bilmemizi güçleştirir. Eksik bir maskedir bu. Bununla birlikte, aşinalıkta (benim başkalarıyla, başkalarının benimle aşinalığı) hiç yanılsama yoktur. Gerçektir ve gerçekliğin parçasıdır. Maskeler yüze, deriye yapışır; deri, ten, maske halini alır. Aşına olduğum kişiler (ve kendimiz) tanıdıklarımızdır.³⁶

Madra'nın çizimlerinde gündelik hayat içindeki sıradanlıklar, rutinler, kabul görmüş ve olduğu gibi hiç sorgulanmadan yaşanan anlatılar, durumlar vardır. Ya birdenbire, şaşkınlıkla karikatürlerdeki karakterler tarafından ya da bilgiççe ve manalı ifadelerle dile getirilerek "gülen" (okuyucu) tarafından fark edilir. Bu fark etme anı farkındalıkla birlikte taktiklerin kurulmaya başladığı bir andır. Geri dönülmez bir biçimde değişimi gerçekleştirmek için yola çıkılmıştır.



³⁶ Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*, s. 20.



Karnaval anı ifadesini Bahtin'in tanımladığı gibi ortaçağın şenlikli, eğlence alanları gibi değil, iktidarın kurduğu kurallar, alışkanlıklar, rutinler odağının fark edilip, kırılmaya başladığı (en azından düşüncede) o gülmenin ortaya çıktığı mizahın alanları olarak tanımlamak gerekir. Nasıl ortaçağ karnavallarında iktidar karşısında kahkahalarla dolu bir yasa ihlali varsa mizah alanında da kuralın anlamsızlığına dair farkındalığın oluşturduğu bir ihlal söz konusudur. Mizahta dile gelen, temsil edilen okurda düşünme, sorgulama ve sonrasında da gündelik hayatta uygulama sanatına dönüşür.

Karnavalda her zaman bir gelecek tasavvuru vardır. Daha iyiye doğru bir gelecek tasavvurudur bu. Bahtin'e göre karnaval anı geleceğin, altın çağın, geçmiş üzerindeki zaferini dile getirir. Yeninin, daha büyük ve daha iyinin doğuşu, eskinin ölümü kadar kaçınılmazdır. Daha iyi olan daha kötü olanı gülünç hale getirip onu öldürür. Karnaval anında bütün insanlar neşe ve korkusuzluk içindedir. Bu bütün karnaval imgeleriyle dile gelir ve şenliğin atmosferinde hüküm sürer ve her katılımcıyı bu bilince sokar.³⁷ Karnaval anı korkudan uzak, neşe içinde olan özneyi öne çıkarır. Spinoza'ya göre duygu "zihnin kendi bedeninin öncekinden daha fazla ya da az varoluş gücüne sahip olduğunu olumladığı bir fiktirdir."³⁸ Duygulanma hali kişinin kendi varoluşuna dair bir hali ifade eder. Neşe ve keder arasındaki duygulanım sürecinde neşe var olma gücünü arttırırken, keder ise bu gücü zayıflatan bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla neşeli olma halinin kişinin özgürleşmesi yolunda güçlü bir etkisi vardır. Neşe eyleme gücünü arttırmaya yönelik bir arzu sonucu ortaya çıkan bir duygulanış biçimi-

³⁷ Bahtin, *Rabelais ve Dünyası*, s. 256.

³⁸ Benedict de Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965, s. 234.

dir.³⁹ Buna göre bir mizah, karikatür, parodi ya da komik bir durum karşısında neşeli bir halde gülebiliyorsak, var oluş kudretine dair güçlü bir duygulanım gerçekleştirmiş oluruz. Alayla alay etmek kendi varlığımıza dair bir özgürlük alanı açar. Neşeli tutkuların maksimum deneyimine nasıl ulaşabiliriz? sorusu üzerine Spinoza, Etik'in ilk pratik görevinin kederle savaşmak olduğunu iddia eder.⁴⁰ Kederden kaçınma ve neşeli olma gücü aynı zamanda duygulanabilme ve var olabilme gücüdür.

Piyale Madra'nın Ademler ve Havvalar karikatürleri, doğrudan kadın erkek ilişkileri üzerine odaklanan bir içeriğe sahiptir. Kadının karşısında erkek bir iktidar odağıdır ve kadını düşüncesiyle, tavrıyla bazen de doğrudan şiddet kullanarak baskı altına almaya çalışır. Ayrıca Ademler ve Havvalar, erkeğin kadın karşısında böylesine bir iktidar odağı olması, aynı zamanda toplum içinde öğrenilen bir unsur olduğunu gösterir.

Piyale Madra, "Ademler ve Havvalar" karikatür dizisinde ezeli ve ebedi olan kadın-erkek ilişkisini, toplumsal olanın içinden ele almakta ve sorgulamaktadır. Nitekim kendisi de, "toplumun nabzını tutan karikatüristin o dönemin toplumsal olaylarına kayıtsız kalamayacağını" vurgular ve şöyle der: "80'li yılların başında feminist söylemler, kadınların eşitlik ve özgürlük istekleri dile getirilmeye başlanmıştı. Dolayısıyla ben dahil bütün kadın çizerler bu konuya fazlasıyla yükleniyorduk. Kadın çizerler, memleketimizde kadın olmanın getirdiği zorlukları çok iyi bildiklerinden çizgilerine yansıtıyorlardı. Çizimlerle okuyucu rahatsız edip düşünmeye zorlayarak zaten karikatürün işlevini yerine getiriyorlardı."⁴¹



³⁹ Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine 11 Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı, İstanbul, 2008, s. 31.

⁴⁰ Spinoza, *Etika*, s. 189.

⁴¹ Burcu Pehlivanoglu, "Ademler ve Havvalar: Hermeneutik Bir Yorum Denemesi", Sanal müze Piyale Madra Sergisi, www.sanalmuze.org, (son erişim tarihi: 31.03.2019).



Gündelik hayat genel olarak “kadınlar” üzerinde tüm ağırlığı-
nı hissettirmektedir; kadınlar, toplumsal sınıf ve gruplara göre
çok önem taşıyan farklılıklara rağmen, gündelik hayata “erkek-
lerden” daha fazla maruz kalırlar. Onların durumu, gündelik ha-
yatı özetler. İkinci olarak, belirli bir toplumsal pratik içinde, yani
iktisadi ve toplumsal gelişmenin belli bir düzeyinde, kültürle uy-
garlığın belli bir derecesinde insanın gerçekleşme (ya da gerçek-
leşmeme) derecesini belirten ve ölçen şey bu durumdur.⁴²

Madra’nın karikatürlerinde sadece kadın için direnme pratik-
leri, mizahın konusu değildir. Erkeğinde direnme biçimlerini de
alaycı ve ironik bir biçimde ele alır. Toplumsal cinsiyetin yük-
lediği görev ve sorumluluklar sadece kadını değil, erkeği de baskı-
lamakta, yıpratmakta ve ezmektedir. Kadın ve erkek kullandıkları
taktik biçimleri ile hem birbirlerine karşı direnç gösterirler hem
de toplumdaki iktidar odaklarını, strateji mekanizmalarını görü-
nür kılarlar. Ayrıca birlikte direndikleri, taktikler geliştirdikleri
mekanizmalar da vardır. Tüm bunları gülümseyerek ve düşün-
erek okuruz, görürüz.



⁴² Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz, Metis, İs-
tanbul, 2013, s. 20.



Tüm bunların yanı sıra Adem de Havva da en büyük direnişi aynanın karşısındaki kendine gösterir. Ademler ve Havvalar içinde bulunduğu toplumsal norm ve kuralları içselleştirmiş ve bunun da farkında değildir. Sorgulama ayna karşısında geçtiğinde başlar ve bu sorgulamayı tamamlama işi ise okura düşer. Buradaki ayna imgesiyle, karakterin toplum tarafından inşa olmuş benliği ve kendi varoluşsal benliği arasında yaşanan bir ayrılma ifade edilir. Aynadaki Adem (ya da Havva) ve aynanın karşısındaki Adem (ya da Havva) iki ayrı benliği ifade eder: Biri itiraz eder, diğeri kabul eder; birisi olmak istediği kişi, diğeri ise olduğu

kişidir; biri dış sesi, diğeri iç sesidir. İkisi arasında yabancılaşmaya doğru giden bir ayrılma gerçekleşir ve aslında bu ayrılma kendi varoluşsal sürecinin de bir başlangıcıdır. Bu durum tıpkı Lacan'ın "ayna evresinde"⁴³ çocuğun kendini bir bütün olarak yeniden tanımlaması olarak değerlendirilebilir. Aynadaki imge hem boyutları, biçimi hem de tersyüz olmuş haliyle (asimetrik bir biçimde), aynaya bakan kişinin aynısı değildir. Aynı zamanda ayna yabancılaştırıcı bir şeydir. Dolayısıyla okurun karşısında buna dair bir bilinçte gelişmeye başlar.



⁴³ Burada Lacan'ın "ayna evresi"nden kısaca bahsetmek yerinde olabilir. Ayrıca bu konu daha ayrıntılı ve derinlemesine bir çalışma gerektirdiği için sadece kısa bir hatırlatma şimdilik yeterli olacaktır: *Ayna evresi çocuğun kendini bir bütün olarak kuruluması sürecidir. Ayna çocuğun yeniden üretim aşamasıdır. Varoluş yeniden anlamlandırılır. Mitoloji de Narkissos ayna ile kendi gerçekliğinin farkına varır, yapısı bozulur yeni bir biçim alır, dönüşür. Kendini görene dek farkında olmadığı şeyin farkına varır, bu farkındalık onu parçalar, yapıbozuma uğrattır. Olumsuz bir anlam yüklenir bu farkındalığa -şimdiye dek kendine yabancı olan kendini tanıdığı anda kendini yok eder-, Lacancı ayna olumlu yönde bir farkındalık yaratır (şimdiye dek kendi olamayan yabancılaşarak kendi farkındalığını yaratır). Ayna yabancılaşma ve öteki sorunlarını beraberinde getirir. Ayna bir kopuşa işaret ederken aynı zamanda bir bütünleşmenin de yaratıcı öğesidir. Aynanın yaşama girmesi ile özne kendinden koparılır. "Aynadaki imge beni daha ciddi, bir başka yabancılaşmaya hazırlar. Bu da ötekilerin neden olduğu yabancılaşmadır. Çünkü ötekilerin benimle ilgili olarak tek gördükleri, ayna imgesine benzer bu dışsal imgedir."* (Merleau-Ponty, aktaran Barış Çoban, "Lacan: Aynalar Şövalyesi ya da Bilinçdışında Bir Seyyah").



Böylece yabancılaşma bilinci, bizi yabancılaşmadan kurtardığı gibi gündelik hayatın sıradanlığının farkına varmak, bu sıradanlıktan kurtaracaktır. Gündelik hayatın iktidar odaklarının farkına varmak ise bu iktidar odaklarıyla mücadele etmeyi, bir politika geliştirerek ona direnmeyi de mümkün kılar. Madra'nın çizimlerinde sık sık karşımıza çıkan durum da kadının (özellikle) içinde bulunduğu durumu yüksek sesle ifade ettiğinde ya da başkasından duyduğunda fark etmesi ve bunun karşısında duyduğu şaşkınlığıdır. Hemen hemen içinde bulunduğu durumun hiç farkında değildir.

Madra karikatürleri ile güldürerek (çoğu zaman gülümseterek), okurun aşına olduğu ama düşünmediği, bilmediği birçok şeyin kapısını aralamasını sağlar. Burada aşına olunan ve farkına varılan şey, bireyin gündelik yaşam içindeki korkularıdır. Bu korkular, farkında olmadan kendisine hükmeden ve içinde yaşadığı toplumsal koşullarda öğrendiği (farkında olmadan öğrendiği) ezberler, kalıplardır. Mizah yoluyla gerçekleşen bir farkındalıkla korkulan ve kendi öznel yaşamına hükmedene karşı eleştirel bir düşünce ve davranış kalıplarının oluşmasına neden olan bir dü-

şünme izleği oluşturur. Hiç sorgulanmamış olanla arasındaki me-
safe akıl yoluyla kapanır ve buna neşeli bir yeniden var oluş eşlik
eder. Böylece hiç düşünülmemiş olan düşünölmeye, hiç sorgu-
lanmamış olan ise sorgulanmaya başlar. Ve mizah bireye yeni bir
deneyim alanı sunar.

Bu deneyim alanına küçük Ademler ve Havvalar da eklenir
ve benzer bir biçimde toplumsal cinsiyet rollerini sorgulamaya
başlarlar. Bu sorgulama, bu rollerin öğrenilmiş roller olduğunu
anlatan ironilerle doludur. Okuyucuda uyandırdığı şey görselin
sunduğu gülme ve sonrasında ise temsil ettiği toplumsal gerçek-
liği düşündürmesidir. Öncelikle toplumsal cinsiyet rolleri dile ge-
tirilir. Ayrıca kadın karşısındaki erkek baskısı da dikkat çekicidir.





Tüm bunların yanı sıra Madra'nın karikatürlerinde kentleşmeden, kitle iletişim araçlarına, çevre sorunlarından, tüketim kültürüne kadar birçok konunun da ince bir eleştiriye tabi olduğu görülür. Ademler ve Havvalar dışında da Piyale Madra Gezi Parkı Eylemlerinden, barış sürecine, teröre kadar güncel siyasete dair de eleştirel bakışını çizimlerine yansıtmıştır. Kendisi bunu şöyle ifade eder: *Genellikle, detayları kullanmayı seviyorum. Göze sokulan komiklikten çok, minik bir hareketle, bir bakışla, bir sözle, arka planı, yani büyük resmi göstermenin daha vurucu olduğunu düşünüyorum. Bu da, (...) ince mizahı oluşturuyor.*⁴⁴



⁴⁴ Piyale Madra ile söyleşi, <http://www.istanbulkadinmuzesi.org/piyale-madra>, (son erişim tarihi: 02.04.2019).



Gündelik hayatın eleştirisi, “gündeliklik ve şenlikler; kitleler ve istisnai anlar; bayağılık ve görkem; ciddiyet ve oyun; gerçeklik ve düş” gibi terimler arasındaki kesin ilişkilerin araştırılmasını içerir. İstisnai olan aracılığıyla bayağılığın eleştirisini, *ama aynı za-*

manda da bayağı olanla istisnai olanın, “seçkinle kitlenin, gerçek aracılığıyla şenliğin eleştirisini içerir.⁴⁵

Madra'nın karikatürlerindeki gündelik hayat, karşıtlıklar çerçevesinde kurulmuş ve kurgulanmış diyalojik bir eleştiriyi kapsar. Ben ve öteki arasındaki karşıtlıklardır. Bu ise diyalektik bir ilişkiyi gerektirir. Ancak vadettiği değişimi bu diyalektik ilişki gerçekleştirebilir.

Sonuç

Gündelik hayatın eleştirisi kendi içinde diyalektik bir ilişki barındırır. Mizahtaki vurgulama, anlatılar, sözceleme öğeler ya da kişiler üzerinden değil, çatışma durumlarına ilişkin eylemleri içerir. Bu çatışma ve karşıtlık strateji ve taktik arasındaki karşıtlığa tekabül eder. Benzer bir biçimde mizah alanında gözlemlenen anlatılarda da gündelik hayatın bu diyalektik biçimi özellikle ve biraz da abartılarak vurgulanır. Ademler ve Havvalar, gündelik hayatın içinden çıkarak, gündelik hayatın eleştirisini yapan mikro direnme pratikleridir. En gündelik olana, en sıradan olana vurgu yapar. Aşına olunan ama bilinmeyen (Hegel'in söylediği gibi) farkına varır ve etrafında taktikler kurarak mücadele etmeye başlar. Bunu biraz da kurnazca yapar. Benzer taktiklerle karşılaştıkça büyür ve gelecek vaadini gerçekleştirme imkanı bulur.

Bir direnme biçimi olarak mizah aracılığıyla gülme, doğrudan kral çıplak demeyen fakat bunun farkına varıp, eleştirme ve sorgulama yoluyla farkındalığın güçlenmesini sağlayan ve benzer tavra sahip olanların artmasıyla birlikte, bir karnaval anında topluca kral çıplak demeyi öğreten bir sürecin başlangıcı ve önemli bir parçasıdır. Maskeleri parçalamak, rolleri bozmak çok kolay olur; “*her yüz bir maskeye indirgeniyor*” diye haykırmak, sinik ironinin ya da mizah çizerinin çözümüdür... Bununla birlikte, ironi olasılığı, kendileriyle özdeş olmayan “varlıklar”la gerçek bir özdeşleşmenin imkânsızlığını anında gösterir. Oysa, aşinalık belirgin özdeşleşmeye, özdeşleşme inancına, pratik bir saflığa dayanır. Ironi, bu inancı derhal ortadan kaldırır; birlikte yaşadığımız insanlarla *uygun mesafeye* ille de bizi yerleştirmeden, onların kendi aralarındaki ve onlarla bizim aramızdaki mesafeyi değerlendirmeye başlamamızı sağlar.⁴⁶ Böylece her şey dile getirilmeye, söylenmeye başlar.

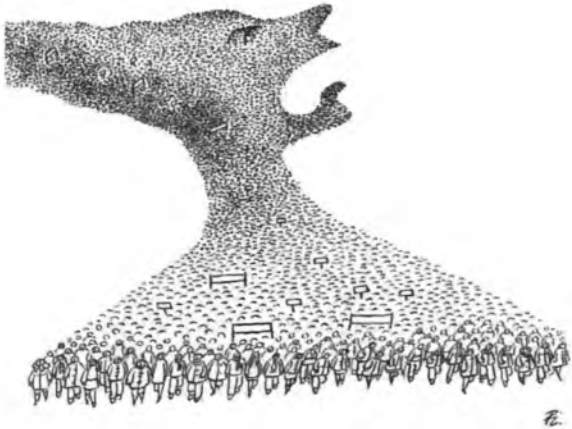
⁴⁵ Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*, s. 255.

⁴⁶ A.g.y., s. 21.

Certeau'ya göre dile getirme sanatı, hem düşünme hem de uygulama sanatıdır. Ve mizah öncelikle bir dile getirme, temsil etme sanatıdır. Dolayısıyla düşünmeyi ve düşünüleni pratiğe dönüştürmeyi, uygulamayı gerektirir. Bu dile getirme biçimi/sanatı her şeyden önce diyalojik bir ilişkiye dayanır. Mizahta taraflar vardır ve bu tarafların temsil ettiği toplumsal bir karşılığı vardır. Tıpkı gerçek hayattaki gibi. Diyaloji her şeyden önce bu iki tarafın, yani ben ve öteki arasındaki diyalektik bir biçime dayanır. Aslında mizah, dile getirerek hakim olana (strateji alanına) direnme sanatıdır.

Mizahtaki komik olan şeyi tanımlayan şey, aslında gizli olarak var olan trajedidir. Kadının ve erkeğin yüzyıllardır süren trajedisidir. İnsanlığın trajedisidir.

Ademler ve Havvalar'da mizahın sunduğu gelecek vaadi, belki doğrudan bir karnaval anına ulaşmaz, fakat bir karnaval anına eklenebilir. Böylece karnaval anını güçlendirir. Belki tek başına karnavalı gerçekleştirmez ama diğer direnme pratikleri ile bir araya gelerek, karnavalı güçlendirir ve karnavalın gelecek vaadini hızlandırabilir. Piyale Madra'nın *BirGün* gazetesinin 22 Şubat 2015 tarihli Pazar eki için çizdiği karikatür ise bunun gerçekleşme gücünü ortaya koyar. Buradaki bir kahkaha değildir ama kahkaha kadar yıkıcı bir güce sahip olan "haykırıştır."



Kadın-Oluş: Feminist Bir Mikropolitikaya Doğru Öznur Karakaş

Giriş

“Marksist devrimci proleter kavramının yerine”¹ çoklu azınlık-oluşların konduğu ve bu mikro azınlık-oluş mücadelesinde her şeyden önce *kadın-oluş* çağrısında bulunan² Deleuze ve Guattari felsefesi güncel feminizm yorumları ve mücadelelerinde de mühim bir yere sahiptir. Bu makalede azınlık oluş sürecinin ilk aşaması olarak görülen *kadın-oluş* kavramını *Bin Yayla*’da ele alındığı haliyle açıklamaya çalışacağım. *Bin Yayla*’da belli bir tarihsel süreçte özneleşmenin ikili cinsiyet rejimi üzerinden ilerlediğinin analizi yapılır. Bu analiz ikili cinsiyet rejiminde kadının/dışının, nötr, evrensel, Özne olan erkeğe ikincil olarak, ancak onun üzerinden konumlandırıldığını öne süren radikal feminist duruşla konuşur. Bu rejimde özneleşme sürecinde maddi kudretiyle bedeninin ilkin küçük kızdan çalışıldığı iddia edilir. Bedenin silindiği bu rejim karşısında *kadın-oluş* aynı zamanda bedeninin Spinozacı anlamda aktif ve maddi kudretinin olumlanmasını da içerir. O halde bu siyasi proje başat özne konumlarıyla özdeşleşmemekle birlikte bedeninin maddi kudreti üzerinden çoklu azınlık oluşlara açılma, virtüel zeminde bunlarla özdeşleşme projesidir.

Feminist duruşun ister istemez kadın ‘kimliği’ söz konusu olduğunda çelişkili bir konumu vardır. Cinsel bir kimliğe, onu yeniden kurmak/bozmak üzere sahip çıkmak her daim feminizmin kalbinde yer alan hassas bir mevzu olmuştur: bizzat tabi konumundan sorumlu koşullar tarafından kurulduğunu hesaba katacak bir kimliğe sahip çıkmaktır bu ikircikli konu. *İkinci Cinsiyet*’in

¹ Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et Etat chez Deleuze et Guattari*, Puf, Paris, 2013, s. 204.

² Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Les Editions de Minuit, Paris, 1980, s. 356.

daha en başında Simone de Beauvoir'ın ortaya attığı ontolojik soru da yine bununla ilgilidir: "ama kadınlar var mı ki gerçekten?"³ Beauvoir'da soru başat özne olan erkeğin diyalektik karşıtı olarak konumlanan kadının varlığının sorgulanması ve efendi-köle diyalektiği üzerinden 'oluşuyken,' Irigaray'da⁴ mesele erkeği nötr evrensel Özne olarak konumlandıran bu diyalektik karşıtlık rejimini, yani sembolik düzeni önceleyen, Deleuzecü terimlerle ondan 'kaçan' *virtüel* bir dişi ve kadın kavramının inşasıdır. Bu noktada, diyalektik karşıtlığın dayandığı özdeşlik rejiminin ötesinde kendinde fark olarak dışının yerini arayan Irigaray'ın duruşunun kendinde farkın filozofları olan Deleuze-Guattari'nin projesine daha yakın durduğu açıktır. Irigaray'ın projesi gerçekten de ataerkide eril olana karşıtlığı üzerinden alt kategori olarak konumlandırılan –dolayısıyla kendinde farkı/varlığı silinen veya kapılan– dışının olumlu fark üzerinden virtüel bir çokluk zemininde konumlandırılmasıdır. Bu açıdan, özdeşlik/aynılık rejimine karşı kendinde farkın kurucu olduğu bir ontoloji inşa eden Deleuze'ün felsefesine son derece yakın bir konumdadır. Irigaraycı tek olmayan, virtüel kadınlık öyleyse Deleuze-Guattarici kadınloluş kavramına yaklaşıp.

Deleuze üzerinden, kadın kimliğiyle özdeşleşme sorununun kalbinde yatan bu kırılmanın aslında tabi kılındığımız bütün özdeşleşme süreçlerinin tek hakikatini yansıttığını söylemek mümkündür. Öyle ya *Anlamanın Mantığı*'nda da öne sürüldüğü üzere, bu sabit olduğu öne sürülen kimlik, yani Ben, ayırıcı sentezin münhasır ve olumsuz kullanımının bir sonucudur. Deleuze'ün ve Deleuze-Guattari'nin *Anlamanın Mantığı*, *Anti-Ödip* ve *Bin Yayla* boyunca bütün eserlerini kat eden fikri de işte burada devreye girer: modern özdeşleşme, ayırıcı sentezin olumsuz ve teolojik kullanımına dayanmaktadır, bu kullanım "çoklu virtüel serileri, analitik bir bireyle ve dilde temsil edilen Dünyanın ve bedenin kendine özdeşliğine bağlı olan Ben'in üzerinden teşhis edilen kişi/Benle kısıtlar."⁵ Bu haliyle, söz konusu ayırıcı sentezin olum-

³ Nancy Bauer, *Simone de Beauvoir, Philosophy and Feminism*, Columbia University, New York, 2001, s. 5.

⁴ Luce Irigaray, *Ce Sexe qui n'en est pas Un*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1977, s. 27.

⁵ Gilles Deleuze, *Logique du Sens*, Les Editions de Minuit, Paris, 1969, s. 340. "Tanrı'nın düzeni tüm bu unsurları içerir: nihai temel olarak Tanrı'nın kendine özdeşliği, onu çevreleyen ortam olarak dünyanın kendine özdeşliği, iyi temellendirilmiş an olarak kişinin kendine özdeşliği, dayanak olarak bedenin kendine

suz kullanımı, “gizli ilke olarak işleyen plan” veya “neyi göreceğimizi, neyi anlayacağımızı vs. sunan, verili olanın her an o anda, o haliyle verili olmasını sağlayan”⁶ aşkın plandır. Her daim etkilerinden ‘çıkarmıda bulunulan’ gizli bir ilkeye veya gösterene dayandığından böylesi aşkın bir plan, özne ve biçim olarak düzenlediklerinin ötesinde konumlanır. Bu açıdan Haraway’in eleştirdiği nesnellik ve nötrlük iddiasında bulunan her yerde hazır ve nazır, Tanrı-vari “hiçbir yerden gelen bakıştır.”⁷ Olumlu cinsel farkı belli bir özneleşme biçimi çerçevesinde ‘kapan’ ikili cinsiyet rejiminin de böylesi aşkın, teolojik bir plan çerçevesinde kurulduğunu söylemek mümkündür. Aşağıda *Bin Yayla* üzerinden göreceğimiz üzere, gerçekten de Deleuze ve Guattari modern özneleşme rejimlerinde bu aşkın düzlem üzerinden sabitlenen Özne konumlarının inşasını incelerken modern özneleşmenin her daim ikili cinsiyet rejimi üzerinden kurulduğunu açıklarlar. Öncelikle bu özne kimlikleriyle özdeşleşme-meyi, sonrasında da arzu siyaseti, Spinozacı duygulanımları üzerinden belirlenen beden kavramı ve –kadın-oluşla başlayan– oluş siyaseti vasıtasıyla buna alternatif özneleşme pratiklerini savunurlar.

Öyleyse feminist özneye mahsus oluşa açık konum, *başat kadın kimliğiyle özdeşleşme-me üzerinden kadın özne oluşla özdeşleşme, farklı bir kadınlıkla özdeşleşmek için başat kadın kimliğiyle özdeşleş-meme zorunluluğundan kaynaklanan şizofreni*; özdeşleşme-menin kalbinde yatan bu operasyon aslında Deleuzecü etik-siyasetin temelidir. Buna göre daha en başından cinsiyetlenmeye tekabül eden özneleşme *Bin Yayla*’nın diliyle belli bir tarihsel, siyasi bağlamda insanlara mahsus bir katmanlaşma –*stratification*– ve üst-kodlamaya –*surcodage*’a– tekabül eden bir fabülasyondur. *Bin Yayla*’nın diliyle, diyagramatik diye de anılan içkinlik düzlemiyse “ne öznelere ne de özne oluşumuna tekabül eder... Ortada sadece kolektif fail-tertipler –*agencement*– kuran yeğlilikler –*haecceités*–, duygulanımlar, öznesiz bireyleşmeler vardır.”⁸ Böylesi bir düzlem ne organlara ne bu organların organizasyonuna dayanan bir bedenselliği ifade eder, ki bunun toplumsal cinsiyet araştırmaları açısından kuşkusuz mühim çıkarımları olacaktır.

özdeşliği ve son olarak geri kalan her şeyi tayin etmek gücü olarak dilin kendine özdeşliği.”

⁶ Deleuze ve Guattari, *Mille Plateaux*, s. 325.

⁷ Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991, s. 188.

⁸ Deleuze ve Guattari, *Mille Plateau*, s. 326.

Makalede bu arka plan üzerinden *Bin Yayla*'da ikili cinsiyet rejiminin belli bir tarihsel ve toplumsal dönemde inşasının ne şekilde kavramsallaştırıldığını ele almak suretiyle yine bu kitapta öne sürülen kadın-oluş kavramının feminist mikropolitika açısından siyasi açılımlarını inceleyeceğim. *Bin Yayla*'nın beşinci yaylasında Deleuze ve Guattari gösterge rejimleriyle ilgilenirler. Bunlarda gösteren-sonrası gösterge rejiminde ikili cinsiyet rejiminin özneleşme süreci incelenir. Bu süreçte başat Özne "beyaz, Avrupalı, erkek" olarak kurulurken bu sürece ikili cinsiyet rejiminde beden "ya kadın ya erkek" olarak kodlanarak Deleuze ve Guattari'nin 'yüz' tabir ettiği *Anti-Ödip*'in diliyle hukuki kişi üzerinden çalınması, kapılması ve yeniden yerli yurdullaştırılması tekabül eder. Kadın-oluş bu haliyle söz konusu özneleşme rejimine –ve bu rejim vasıtasıyla kurulan başat Kadın kimliğine– mikropolitik bir direniş sahası olarak ortaya çıkar ve tam da bu kapılan maddi bedenin kudretine yüzünü döner. Çeşitli oluşlar üzerinden azınlık konumların harekete geçirilmesine dayanan mikropolikanın feminist eksenini ikili cinsiyet rejiminde kapılan maddi bedenin bütün olumlu farklarıyla arzu siyasetinin faili haline gelmesini içerir.

Burada, ilk olarak, böylesi bir katmanlaşmanın *Bin Yayla*'nın beşinci yaylasında –*Sur Quelques Régimes de Signes*– nasıl ele alındığına bakacağım. Bu bölümde, *Anti-Ödip*'te yer alan ayırıcı sentez anlatısıyla birlikte, en kapsamlı haliyle belli bir tarihsel süreçte özneleşmenin belli bir cinsiyetlenme türüyle bir arada kurulduğunu görüyoruz. İkili cinsiyet rejimi ('ya' kadın 'ya' erkek özne inşa eden münhasır ayırıcı sentezin etrafında dönen rejim) yüz kazanma –*visagéité*– siyaseti üzerinden işleyen insanlara mahsus bir katmanlaşmada inşa edilir.

Gösteren-Sonrası Gösterge Rejimi: Cinsiyete Dayalı Özneleşmenin Kaydı

Deleuze ve Guattari'ye göre gösteren rejimi yeğliliklerin akışını katmanlaştıran "bütün spesifik ifade formalizasyonlarıdır."⁹ Gösterge rejimleri, bir yanda bir semiyoloji veya ifade biçimi diğer yanda bir içerik biçimine sahip olan fail-tertipler –*agencement*– vasıtasıyla organsız bedene ait olan çoklukları kapan ve yerli-yurdullaştıran belli üstkodlama –*surcogade* – biçimlerine tekabül

⁹ A.g.y., s. 140.

eder.¹⁰ Burada, *Anlamanın Mantığı*'nda sunulan bireyleşme şemasının esas ilkeyi muhafaza ederek geliştirildiğini görüyoruz: ilişkiler terimlerine indirgenemez. Nasıl ki *Anlamanın Mantığı*'nda bedenlerin karışımına bağlı olan ama buna indirgenemeyen bedensiz-etkiler birbirilerine ideal kısmi-nedenler olarak bağlıdır ve bu şekilde ayırıcı sentezin olumsuz ve münhasır kullanımı sonucunda bireylerin ve kişilerin ortaya çıktığı aşkın problematik sahayı oluşturur, *Bin Yayla*'da da:

(...) bir ifade biçimiyle, bir içerik biçimi arasındaki gerçek ayrım salt katmanlar üzerinden gerçekleştirilebilir... İşte bu noktada ifade vasıflarını ve içerik vasıflarını ayrı ayrı kendi namına biçimlendiren ve fiziksel veya semiyotik olarak biçimlenen tözleri ve ifade veya içerik biçimlerinin işlevlerini ele alan çifte eklemleme –*double articulation*– ortaya çıkar... Kısaca, katmanlar diyagramatik maddeleri töz haline getirir, içerikle biçimlenen bir düzlemi ifadeyle biçimlenen düzlem-den ayırır.¹¹

Bu şekilde, çifte eklemleme operasyonu sayesinde katmanlaşma, diyagramatik düzeye mahsus yeğinlikleri bir ifade biçimi, semboller ve bunlara tekabül eden nesneler, bedenler ve şeyler oluşturmak üzere durdurur. İkili cinsiyet rejiminde cinsiyetli bir öznenin ortaya çıkması, bu haliyle tarihsel olarak “organlara kolektif yatırımın”¹² özelleştirildiği döneme tekabül eden belli bir katmanlaşma sürecine mahsustur. Deleuze ve Guattari buna gösterge-sonrası rejim adını verirler.¹³ Burada Deleuze özneleşme çizgisini, sentagmatik olarak bilince, paradigmatic olarak da kadın ve erkek olarak cinsiyet farkını oluşturan tutku ikilisine –*le double passionnel*– dayanan bir rejim olarak tanımlar.¹⁴ Gösterenin, salt bu gösterenin biçimini ileten ve bu gösterenin gereksizliğini veya “fazlalığını”¹⁵ despotun yüzü/bedeni,¹⁶ karşı-bedeniniyse

¹⁰ A.g.y.

¹¹ A.g.y., s. 178.

¹² Sibertin-Blanc, *Politique et Etat chez Deleuze et Guattari, D'un aléa sexuel de la normativité juridique chez Kant (sur la perversion comme condition quasi-transcendantale du droit)*. 6. Uluslararası Psikanaliz ve Felsefe Konferansı için sunum.

¹³ Deleuze ve Guattari, *Mille Plateau*. ss. 141-149.

¹⁴ A.g.y., s. 164.

¹⁵ A.g.y., s. 144. “Biçim her zaman gösterenden gelir. Nihai gösterilen, gereksizliği veya fazlalığı (...) gösteren üretimi, her daim göstereni yeniden üretmeye ve üretmeye yarayan yorumun iletişimidir (...) Yorumun gösterge rejimine tabi olması gerekir.”

kurbanın, yani dışlananın bedeni üzerinden yorumlayan; bu haliyle yüzün denetlenmesine dayalı paranoyak bir rejim oluşturan çemberler ve zincirler çokluğu vasıtasıyla yeniden üretildiği gösterge rejiminin aksine, gösterge-sonrası rejim “otoriter, öznel ve tutkulu”¹⁷ bir rejimdir ve “sonsuz genişleyen çemberlerin eş zamanlılığı değil, sonlu süreçlerin lineer ve zamansal ardışıklığı üzerinden... lineer bir seri oluşturur.”¹⁸

Tutku veya öznelleşme rejiminde olan budur işte. Çemberler veya genişleyen bir spirale nazaran gösterge sisteminin merkezi yoktur artık, çizgiyi başlatan bir öznelleşme noktası vardır. Gösteren-gösterilen ilişkisi söz konusu değildir artık, öznelleşme noktasından doğan bir sözceleme öznesi ve bu ilk özneye belirlenebilen bir ilişki içerisinde ortaya çıkan sözcelenen özne vardır. Göstergelerin birbirine nazaran döngüsellığı değildir artık söz konusu olan, göstergenin özneler boyunca genişlediği lineer bir süreç vardır.¹⁹

Kartezyen *Cogito*'ya özgü,²⁰ sözceleme öznesiyle sözcelenen öznenin bu şekilde üst üste binmesi belli bir içselleştirme, “kollektif veya tekil bir bireyleşme”²¹ işlettir; bu da “gerçekle karışan/karıştırılan ve normalizasyon üzerinden işleyen içkin bir iktidara” tekabül eder.”²²

Deleuze, bu öznelleşmenin iki ekseninde işlediğini açıkça belirtir: bu sözcelemin öznesiyle sözcelenen öznenin birbirine bindiği, aşk-tutku mahalli bilinçtir²³ ve ikili cinsiyet rejimine tabidir.²⁴ Deleuze ve Guattari belli bir katmanlaşma ve tarihsel bir aksiyomatiğe mahsus gösterge rejimleri üzerinden bu farkın izini sürerek onun jeneolojisini çıkarırlar. Nasıl ki bilinç kendine öztleş kalmak için kendini çiftler (Alman İdealizminin Ben=Ben ilkesi

¹⁶ A.g.y., ss. 144-145. “Gösteren yüz üzerinde yeniden yerli yurdululaşır (...) Gösteren her daim yüz kazanmış haldedir –*visagéifié*–.”

¹⁷ A.g.y., s. 152.

¹⁸ A.g.y., s. 150.

¹⁹ A.g.y., s. 160.

²⁰ Gilles Deleuze, “Cours Vincenne dualisme, monisme et multiplicités”, <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=166&groupe=Anti%20Oedipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1>, (Erişim tarihi: 26/03/2019). “Özne, sözceleme esnasında sözcelemin Öznesi ve sözcelenen Özne olarak ikiye ayrılmaksızın üretilemez.”

²¹ Deleuze ve Guattari, *Mille Plateaux*, s. 162.

²² A.g.y.

²³ A.g.y., s. 164.

²⁴ A.g.y., s. 165.

buradan gelir), aşk-tutku da kendini çiftler: kadın ve erkek. Bu şekilde cinsiyetlenme Avrupalılara mahsus bu özneleşmeye kayıtlıdır. Her ne kadar cinsiyet farkı –diyelim ilkel– diğer rejimlerde de şüphesiz kolektifin inşasında ciddi rol oynasa da modern özneleşmeye mahsus olan şey *Cogito*'nun sentagmatik ekseninde bütün sözcelemelerin zemini olan beyaz erkek olarak yüz kazanmasıdır. Pragmatik ekseninde, yani aşk-tutku ekseninde bunun eşleniği de derhal ikili cinsiyet rejimini oluşturur. Yüzleşmenin –*visagéité*– soyut makinesi –beyaz duvar-kara delik– bütün ifadeleri ikili ve bi-tek sesli –*bi-univoque*²⁵– terimlere tercüme eden münhasır ayırıcı sentezi işletir.²⁶ Bu iki semiyotiğin “ortak noktası her türlü çok sesliliği silmek, dili münhasır bir ifade biçimi şeklinde inşa etmek, gösterenin bi-tek sesliliği ve öznel ikiliği üzerinden ilerlemektir.”²⁷ Bunun iki vasfı vardır: bunlardan biri çoklu içeriğin tamamını “ya kadın ya erkek temel bir yüz”²⁸ üzerine aksiyomlaştıran “merkezi bir bilgisayar” gibi işler, diğeryse ikili ilişkide neyin kabul edilebilir olduğunu norm olarak dayatmak üzere seçici bir rol oynar. Bu haliyle gösterge rejiminin ve özneliğin ikili ve bi-tek sesli terimlerini belirlemekle kalmaz, bundan sapan terimleri, “sapma türünde aykırılıkları”²⁹ da belirler. Yüz bu haliyle “beyaz-Erkek, Avrupalı, İsa’dır.” İlkın ırk üzerinden sapmalarını yaratır ve bunları içererek dışlar. Bu semiyolojinin amacı “eş zamanlı gösteren zincirleri ve ardışık öznel tercihler içinde kesiklerin kayıt edilme operasyonuyla her şeyi içermektir.”³⁰ Si- bertin-Blanc normalizasyonun, eşit olmayanın yeniden paylaşımının yeniden üretilebilir sahasında “söz konusu istizaha –*interpellation*– nazaran farklı davranış biçimleri oluşturarak... farkı özdeş kılmak yerine teşhis ederek, sapkınlığı ölçerek ve sabitleyerek de işlediğini öne süren Foucaultcu dersi anımsatır. “Bu operasyonun amacı, yeni norma uymayan isnatlar, sapkınlıklar veya ‘uyumsuzluklar’ üretmek suretiyle kendini sözde ‘telafi’ etmek-

²⁵ Burada Deleuze ve Guattari'nin *bi-univoque* kavramını kullanması ilginçtir. *Univocité* yani tek seslilik *Fark ve Tekrar*'da metafizik zeminde başta Spinoza olmak üzere Varlığın tek-sesliliğini savunan monist felsefeleri olumlu terimlerle tanımlamak için kullanılır. Bu noktada bu kavramın başına ‘bi’ ön eki olarak ortaya çıkması enigmatiktir. Gösterenin bi-tek sesliliğinin ne anlamı geldiği açık değildir.

²⁶ *A.g.y.*, s. 220.

²⁷ *A.g.y.*, s. 221.

²⁸ *A.g.y.*, s. 216.

²⁹ *A.g.y.*

³⁰ *A.g.y.*, s. 218.

tir.”³¹ Bu yüzden Deleuze ve Guattari böylesi bir makinenin dışarıdan korunması ve bütün dışarılığı asimile etmesi gerektiğini söylerler.³² İşte bu rejimin emperyalizmi de bundan kaynaklanmaktadır, ki bu “yüzü yıkmak”³³ için topyekûn bir siyasi proje gereklidir.

Yüzü Yıkmak: Olumlu Fark ve Aktif Beden

Bu yüzü yıkma projesi organizmaya veya organlara atıfta bulunmayan yeni bir maddi beden kavramına dayanır. Deleuze ve Guattari bedeninin aktif gücünü yok sayan ve terimleri arasında hiyerarşik bir ilişki kuran ikili cinsiyet rejimine karşı Spinozacı aktif beden kavramına başvururlar. On birinci platoda yer alan sıkça atıfta bulunulan bir cümlede Deleuze ve Guattari bedeninin ne yapabileceğinin duygulanımları ve ne şekilde etkilendiği üzerinden tanımlandığını belirtirler.³⁴ Hasana Sharp, Spinozacı duygu kuramında insani failliğin yeniden tanımlandığını; buna göre duygunun başkalarını etkileme ve onlar tarafından etkilenebilmeye atıfta bulunduğunu; sonlu varlıkların zorunlu olarak birbirine bağımlılık ilişkisi üzerinden bir diğerinin kudretini artırıp azalttığını belirtir.³⁵ O halde duygular bir varlığın kendini idame ettirme kudretinin yeğinliğinde görülen bedensel ve zihinsel nitel değişimlerdir. Duygu üzerinden tanımlanan böylesi birey-öncesi bir bedensellik kavramı, Hasana Sharp ve Elizabeth Grosz için, tanınma siyasetine indirgenemeyen feminist bir siyaset öngörür. Grosz’un belirttiği gibi, edimlerin Başka’sı yoktur, sadece özne-

³¹ Sibertin-Blanc, *Politique et Etat chez Deleuze et Guattari*, s. 198.

³² Deleuze ve Guattari, *Mille Plateaux*, s. 219. “Kara delik-beyaz duvar sisteminin çoktan bütün uzayı çerçevlendirmesi, hiyerarşilerini ve dikotomilerini tayın etmesi gerekir, öyle ki gösteren ve öznellik sadece bunların imkanını anlaşılabilir kılsın. Gösterge rejimi ve öznelleşmenin karma semiyotiği dışarıdan gelen bütün ihlaller karşısında korunmalıdır. Hatta artık dışarının bile olmaması gerekir...”

³³ *A.g.y.*, s. 314. “Spinoza şöyle sorar: bir beden ne yapabilir? Belli bir kudret derecesinde veya daha ziyade, bu derecenin sınırlarına göre bir beden kapasitesi dahilinde olan duygulanımlara şümul diyeceğiz. Şümul belli bir kapasiteye sahip yeğin parçalardan oluşur; boylamsa belli bir ilişki içerisinde genişleyen parçalardan ibarettir. Nasıl ki bedeni organları ve işlevleri üzerinden tanımlamaktan kaçındık, onu Tür ve Familya nitelikleri üzerinden de tanımlamaktan kaçınıyoruz: duygulanımlarını hesaba katma peşindeyiz.”

³⁴ *A.g.y.*, s. 305.

³⁵ Hasana Sharp, *Spinoza and the Politics of Renaturalisation*, The University of Chicago, Chicago, 2011, s. 26.

lerin Başka'sı vardır.³⁶ Deleuze ve Guattari'nin ayırt edilemez oluş siyasetindeyse Özne üzerinden bu ikinci özdeşleşme beden- nin susturulmasına hizmet eder.

Deleuze ve Guattari yüzleşme –*visagéité*– soyut makinesinde – “tam da gösterenler vasıtasıyla işleyen ve ruhlara ve öznelere uygulanan iktidarın fail-tertiplerine”³⁷ ihtiyaç duyar– *bedenselliğin ortadan kalktığını* söylerler.³⁸ Yüzün toplumsal üretimi “organik katmanlardan gösterge sisteminin ve özneleşmenin katmanlarına atlayacak şekilde bedenlerin yersizyurdsuzlaştırılmasını”³⁹ sağlar ve “bedenin kodlarının çözülmesi –*décodage*– yüz üzerinde yeniden yerliyurdlulaşmayı ima eder.”⁴⁰

O halde bedeni ortadan kaldıran ve onu özneleşme rejiminde yüz üzerinde yeniden yerli yurdlulaştıran bu sistem karşısında –ki yukarıda kısaca açıklanan ikili cinsiyet rejimi üzerinden özneleşme-cinsiyetlenme süreci buna tekabül eder– duygulanımlara, yeğliliklere ve kuvvetlere dayanan Spinozacı bir beden kavramına geçiş bizden çalınan bedenın kudretini uyandırma projesidir. Deleuze ve Guattari’de bütün oluşları başat özneleşme süreçlerine karşı işte bu özne-öncesi, birey-öncesi kudret sahasının harekete geçirilmesi olarak görmek mümkündür.

Bu tarz bir beden algısı radikal toplumsal inşacı ekol karşısında düşüncenin “yeniden doğallaştırılması” –*re-naturalisation*– adı verilen feminist ekolde de ele alınır. Bu akım doğa-kültür ayrımına karşı çıkan, doğayı kendi kendini kendinden farklılaştırma süreci olarak kavramsallaştıran, bedeni Nietzsche ve Spinoza etkisi altında kudret üzerinden okuyan, siyasi olarak da ister istemez hukuki bir özne üzerinden konuşan hak ve tanınma siyasetini reddeden bir ekoldür. Bu projenin amacı her şeyden önce ontolojik olarak Doğa ve Kültür arasında suni bir ayrım öngören düşünce ekollerinden ayrılmaktır.⁴¹ Hasana Sharp, Moira Gatens, Genevieve Lloyd, Heide M. Ravven, Rosi Braidotti gibi isimlerde edim ve duygulanım üzerinden tanımlanan Spinozist beden, Elizabeth Grosz için de etkileşim halinde kişisel-olmayan kuvvetler hiyerarşisi üzerinden kurulan Nietzscheci beden böylesi

³⁶ *A.g.y.*, s. 168.

³⁷ Deleuze ve Guattari, *Mille Plateau*, s. 221.

³⁸ *A.g.y.* “... çoksizli ve çok boyutlu semiyotiklerin geçtiği bedenlerin ve bedensel koordinatların ortadan kaldırılması.”

³⁹ *A.g.y.*

⁴⁰ *A.g.y.*

⁴¹ Bu ayrımın eleştirisi için bkz. Moira Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, Roudledge, Canada, 1996, ss. 3-21.

bir ayrımı reddeder ve öznenin oluşmasını önceleyen bireyleşme-öncesi yeğlilikler sahasına yüzünü döner.

Bu proje Deleuze ve Guattari'nin kendine karşı işleyen Doğa kavramıyla konuşur. Bu haliyle Deleuze ve Guattari'de yukarıda açıklanan ikili cinsiyet rejiminde "yüz-kazanma" üzerinden özneleşme karşısında bunu önceleyen aktif beden hareketi, yani arzu siyaseti ön plandadır. Moira Gatens, üzerine (kültürel) cinsel bir kaydın geçildiği nötr (biyolojik) bir beden yerine, iktidarın nasıl belli beden türleri inşa ettiğini ve bunları özneleşme süreçlerine tekabül eden belli görevleri icra edecek şekilde bedenleştirdiğini inceler.⁴² Böylesi bir kayıt Deleuze ve Guattari'nin terimleriyle yukarıda özetlediğimiz 'yüz kazanma' sürecine tekabül eden belli bir gösterge rejiminin operasyonu olan 'bedeni kapma' sürecidir. Bu gösterge rejimi, yukarıda belirttiğim gibi, beden üzerine 'yüzün' bindirilmesi, böylece beden, *Anti-Ödip*'in diliyle 'ikinci dereceden' kişi, yani Kartezyen Özne oluşturmak üzere silinmesidir. Beden ve iktidar ilişkisini incelerken, Gatens, Foucaultcu-Spinozist bir konuma sahiptir. Deleuze ve Guattari ise daha da ileri giderek böyle bir beden algısına tekabül eden fail-tertiplerin "iktidar değil her şeyden önce arzu" olduğunu öne sürer: "arzu her daim faildir, iktidarsa fail-tertiplerin katmanlaşmış bir boyutudur (...) diyagram veya soyut makinenin kaçış çizgileri vardır, ki bunlar önceliklidir; bunlar bir fail-tertipte direniş ve karşı atak olguları değil, yaratım ve yersizyurdsuzlaşma noktalarıdır."⁴³ Deleuze ve Guattari, net bir biçimde, Foucault'yla pek çok açıdan hem fikir olduklarını, tek farklarının kendilerinde iktidarın değil arzunun öncelikli olduğunu belirtirler.⁴⁴ Kadın-oluştan geçen algılanamaz-oluş siyaseti önceliği iktidara değil arzuya verir; bu haliyle iktidardan her daim kaçan ve onu önceleyen beden aktif kuvvetine dayanan arzu politikasıdır. İktidarın içerdiği ve kendi lehine çoğalttığı (ki zaten yukarıda da değindiğimiz gibi iktidar kendi sapsmalarını da yaratır) nicel farklar değil olumlu farklar üretilmesine mahal veren insan ve Özne-merkezci olmayan siyasi bir pratiktir.

Merkezi sorunsal 'organların özelleşmesi' ve 'hukuki kişinin' özgür irade sahibi *Cogito* olarak inşası olan *Anti-Ödip*'ten sonra *Bin Yayıla*'da da Deleuze ve Guattari bu hukuki kişinin siyasi ve toplumsal jeneolojisini ortaya dökmek ve daha da önemlisi bu-

⁴² Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, s. 66.

⁴³ Deleuze ve Guattari, *Mille Plateaux*, s. 176.

⁴⁴ A.g.y.

nun karşısında kapılma-öncesi bedeninin kudretini siyasi bir proje olarak örgütlemek isterler. Foucault'dan farklı olarak bu jeneolojide söz konusu Özne'nin ikili cinsiyet rejimi üzerinden kurulduğu hep vurgulanır.⁴⁵ 'Çift' sorunu, tıpkı 'küçük kız' sorunu gibi, *Anlamanın Mantığı*'ndan –ki burada düşüncenin ta kendisi cinsiyetlenmiş çiftten doğar– beri Deleuze'ün meselesidir. *Anti-Ödip*'te de cinsiyetin ve ırkın kaydı "erkek kardeşler topluluğu" eleştirilerinde Deleuze ve Guattari'nin esas dertlerinden biridir. *Bin Yıllık*'da, daha da ileri giderek *Cogito*'nun feminist eleştirilerle konuşan bir eleştirisini yaparlar. Bu eserde, evrensel, eril özne olarak *Cogito* doğrudan "evlilik sahnesine," ikili cinsiyet rejimi üzerinden kurulmuş medeni kişilere tekabül eder. Maddi bedensellik, bir önceki kısımda açıklanan özneleşme sürecinde medeni/evli kişilerin *yüzü* olarak kurulan hukuki öznde silinirken; arzu makinesinde kişisel olmayan, birey-öncesi duygulanımlar olarak yeniden tesis edilir. Deleuze ve Guattari'nin farklı oluş düzeylerini açıklamaya adanmış bölümde diğer bedenleri etkileme ve onlar tarafından etkilenme kapasitesi üzerinden düşünülen Spinozist be-

⁴⁵ Bu noktada Rosi Braidotti'nin eleştirisini anımsamakta fayda var, bkz. Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Theory in Contemporary Feminism*, Columbia University, New York, 1994, s. 118. Irigaray'ın izinden giderek sembolik sistemde ikili cinsiyet rejimini önceleyen olumlu bir cinsel fark olduğunu öne sürer. Aslında Deleuze-Guattari felsefesine sahip çıkan yukarıda andığım feminist ekolün mensuplarının tamamı bu görüşü savunmaktadır. Onların derdi ikili cinsiyet rejimi tarafından kapılmadan önce aktif bedene içkin olumlu fark olarak tahayyül edilen cinsel farkı veya cinsiyet farkını vurgulamaktır. Braidotti, aksi takdirde, ataerkil rejimin operasyonu olan 'dişinin silinmesinin' kaçınılmaz olduğunu öne sürer. O halde mevzu Irigaray'ın da dediği gibi en az ikiden cinsiyetler çokluğuna geçmektir. Braidotti bu açıdan Deleuze'ün öne sürdüğü n-cinsiyet kavramının olumlu, kendinde fark olarak konumlanan bu iptidai cinsiyet farkını yok sayma tehlikesi taşıdığını ileri sürer. Ona göre n-cinsiyet ve kadın-oluş kavramları oluş karşısında kadınların ve erkeklerin konumu eşitleyerek, iki cinsiyet arasındaki asimetriyi yok sayar. Ona göre, feministlerin her şeyden önce ataerkide silinen diş özne konumuna sahip çıkmak gerekir. Bense, makalede de gördüğümüz gibi, Deleuze'ün bu noktada misal Foucault gibi hepten ihmalkar olmadığını öne sürüyorum. *Anlamanın Mantığı* gibi *Kapitalizm ve Şizofreni*'ni de diş cinsiyetli figürasyonlarla doludur: bedeni kendinden çalınan küçük kız, araştırmacı (kadın) kafalar –*têtes chercheuses*– cadı, ikinin 'arasındaki' Amazonlar... Deleuze ve Guattari elbette feminist yorumcular kadar bu konuda net olmasa da, yani n-cinsiyetin öncelikle en az ikinin tanınmasını gerektirdiğini söylemeseler de hepten cinsiyet farkını ve ikili cinsiyet rejiminde cinsel farkın asimetrik olarak kurulduğunu inkar etmezler. Yukarıdaki analizde de gördüğümüz gibi *Cogito*'ya tekabül eden Öznenin "beyaz, erkek, Avrupa'lı" olduğu, yani nötr değil cinsiyetli olduğu net bir biçimde belirtilmiştir.

den mevzusunu açması o halde tesadüf değildir. Algılanamaz-oluş siyaseti Kartezyen özne eleştirisinden ve Spinozist maddi bedenselliğin olumlanmasından ayrı düşünülemez. İşte kadın-oluş kavramını da bu bakış açısından ele almak gerekir. Nasıl ki algılanamaz-oluş kişisel, dolayısıyla insan-merkezci ve Kartezyen olmayan bir siyaset arayışıdır, kadın-oluş da onun olmazsa olmaz eksenlerinden biridir çünkü evrensel *Cogito* aslında cinsiyetlidir, nötr olduğu varsayılan özne erkektir ve “evlilik sahnesindeki” medeni kişilere atıfta bulunur. Dışlayarak içeren böylesi bir sistemde tanınma siyaseti sadece Kartezyen *Cogito*’yla çiftlenmiş ve maddi bedenselliği ortadan kalkmış hukuki şahıslar üretme aracı olacaktır. Öyle ya hukuki şahıslar maddi bedenselliğin aktif kudretinin kapılması, bedenın çalınması üzerinden inşa edilir. Deleuze ve Guattari’nin ayırt edilemezlik siyaseti de buradan gelir: tanınmak yerine kaçmaktır.

Mikropolitika ve Kadın-Oluş

Deleuze’ün *Anlamın Mantığı*’nda “başımıza gelene layık olma” veya “bizde kendini üreten şeyin kısmi-nedeni oluş,”⁴⁶ dediği etik siyaseti *Bin Yayla*’da, bu defa Guattari’yle beraber kitabın onuncu yaylası olan “yeğın-oluş, hayvan-oluş, algılanamaz-oluşta” çeşitli oluşlardan geçen minör siyaset halini alır. Yüztden sıyrılmı, “bilinci ve tutkuyu özne belirleniminden çıkarmak”⁴⁷ “hayvan-oluş uğruna Ben’i kullanmak, erkeğın kadın-oluşu uğruna aşkı kullanmak” için mutdak bir yersizyurdsuzlaşma”⁴⁸ öne sürerler. Hayvan-oluş ve kadın-oluş bu haliyle özneleşme semi-yolojindeki iki eksene, yani sentagmatik ve pragmatik eksenlere tekabül eden iki yersizyurdsuzlaşma sürecidir. Bu açıdan, hayvan-oluş ve kadın-oluşun her şeyden önce Avrupalı özneyi, Avrupalı beyaz erkeğı ilgilendirdiğini öne sürmek mümkündür. Deleuze ve Guattari ilkin beyaz erkeğı olduğı haliyle olumlanan bir dünyada –Nietzsche’nin sahte olumlaması– analitik birey olarak kendine özdeş kalmak üzere ihtiyaç duyduğı yüklemlden soyunma çağrısında bulunurlar. Ayırıcı sentezin meşru olmayan kullanımı veya aşkın bir organizasyon planı üzerinden kendine özdeş kalan özne karşısında, böylesi bir organizasyondan kaçan veya onu önceleyen oluş, cinsiyetlenmiş ve ırk üzerinden belir-

⁴⁶ Deleuze, *Logique du Sens*. s. 173.

⁴⁷ Deleuze ve Guattari, *Mille Plateaux*, s. 168.

⁴⁸ A.g.y.

lenmiş bu Özne'yi yerinden edecek şekilde çokluk akışını özgürleştirir. Kadınların "minör" konumunu işte böyle ele almak gerekir.

Azınlık nicelik üzerinden değil "fazlalık halindeki çoğunluğu oluşturan şu veya bu aksiyoma mesafesi üzerinden tanımlanır: Ulysse veya günümüzde şehirlerde yaşayan ortalama Avrupalı" veya "ulusal, nitelikli, eril, otuz beş yaş üzeri işçidir."⁴⁹ "Azınlık unsurlar, toplumlar arasında oluşan "bağın" veya 've'nin' operasyonu sayesinde bu aksiyomu yerinden eden, bu ikisine de mensup olmayan, onlardan kaçan ve kaçış çizgisi üreten o isimlendirilemeyendir."⁵⁰ İşte cinsiyetlenmiş bir kimliği sırf onu yıkmak için benimseyen feministin şizofren konumu da budur. Başka şeylerle özdeşleşmek için başat konumlardan kopmak gerekir, ki bu da öznenin yerinden edilmesinin kalbinde yatan operasyondur. Bu da isimsizlerin yürüyüşü olacaktır:

Molar ve ayrı teşekküller olarak kadına veya çocuğa benzemeyen bir kadın-oluş ve çocuk-oluş vardır (...) Burada molar teşekkül dediğimiz şey, misal, kendisini erkeğe karşıt olarak konumlandıran ikili makinede kapıldığı, biçimi tarafından belirlendiği haliyle, organlar ve işlevlerle desteklenmiş, özne olarak atanmış kadındır (...) ne dişi biçimini kopyalama ne de bu biçimi alma, daha ziyade mikro-dişilik hareketiyle ve istirahatiyle ilişkiye geçen veya onun sahasına giren parçacıklar göndererek, yani kendimizde moleküler bir kadın üreterek. Bu yaratım erkeğin imtiyazıdır demiyoruz, bilakis molar bir teşekkül olarak kadının da kadın-oluşu mevcuttur, ki erkek de bu oluşa haiz olsun ve bunu gerçekleştirebilsin.⁵¹

O halde öznenin yerinden edilme figürlerinden biri "ikisinin arasında" konumlanan, özneleşme rejiminde "ya kadın ya erkek" diyen münhasır ayırıcı sentez değil oluş 've' üzerinden tanımlanan mikro dişiliktir. Bu 've' veya 'ikisinin arasında' olma duyulanımları üzerinden tanımlanan bir beden düzeyinde işleyen özgür ayırıcı sentezin işidir. Bedeni kendinde yenidenyerliyardlaş-

⁴⁹ A.g.y., s. 586.

⁵⁰ A.g.y., s. 587.

⁵¹ A.g.y., s. 338. Rosi Braidotti'nin 43 numaralı alıntıda özetlediğim eleştirisinin dayanağı işte bunun gibi ifadelerdir. O net bir biçimde bu alıntıda bahsi geçen *virtüel* kadınlığa giden yolda öncelikle 'en az ikinin' kabul edilmesi gerektiğini, yoksa bunun ister istemez yine dişinin silinmesine yol açacağını öne sürer. O halde, n-cinsiyet projesinde dert edilen cinsiyetlerin çoğaltılması değil, bunun nitel, pre-sembolik, olumlu cinsiyet farkının üzerinden atlamadan gerçekleştirilmesidir. En az ikiden n-cinsiyete vurgusu da bundandır.

tıran, böylece onu yok eden yüz, bu haliyle, eyleyebilme kudretiyle tanımlanan duygulanımsal bir bedensellikte yertsizyurdsuzlaştırılır. Moleküler kadın ve kız çocuğu, bana kalırsa, bu maddi bedenselliğin iki figürasyonudur. Deleuze ve Guattari'nin geliştirdikleri beden kuramı organizma ve molar organizasyonlar karşısında bu bedeni işleten azınlıklara devrimci bir rol atfeden mikropolitikanın asli konularındandır. Deleuze ve Guattari'nin diliyle: "Soru, her şeyden önce, bedene daırdır— karşıtlıklar içine sokulan organizmalar imal etmek için bizden çalınan beden."⁵²

Anlamanın Mantığı'nda ve *Bin Yıylla*'da beliren küçük kız ve ikincisinde yer alan moleküler, virtüel kadın yüz üzerinde yersizyurdsuzlaştırılan maddiyattır. Sözcelemin öznesi ve sözcelenen öznenen ibaret molar çiftlerin, erkeğin ve kadının arasındaki mesafeyi kat eden gerçek ve virtüel soyut bir çizgidir.⁵³ Bu mesafeden çok cinsiyetli bir ayırıcı sentez, n işlevleri olarak n sayıda cinsiyet hasıl olur.⁵⁴ Bu proje Irigaray'ın en az ikiden n sayıda cinsiyete açılan virtüel kadınlığıyla konuşur. Bu haliyle, n sayıda cinselliğe açıklık olarak tanımlanan cinsellik üreme ve hısımlığa dayanmayan bambaşka bir kolektif tahayyülü içerir. Sapkınlık kendine karşı işleyen Doğanın ilk ilkesi haline gelir.⁵⁵ Doğaya mahsus bu sapkın operasyon organsız bedenden doğan katmanları sarsar. O halde cinsiyet molar katmanlar olarak, kendine özdeş bir özne kavramı çerçevesinde kurulan kadın ve erkek ara-

⁵² *A.g.y.*, s. 296.

⁵³ *A.g.y.*, s. 339. "Bedeni kendinden çalınan her şeyden önce küçük kızdır: öyle davranma, küçük bir kızsın sen, olmamış/eksik bir erkek çocuğu değilsin vs. Ona bir tarih veya tarih-öncesi atfetmek için oluşu kendinden çalınan her şeyden önce küçük kızdır. Erkeğe sıra daha sonra gelir ama bu da kız örnek gösterilerek, kızın onun arzu nesnesi olduğu ifade edilerek, akabinde onun için kıza karşıt bir organizma, başat bir tarih imal ederek gerçekleştirilir. Küçük kız ilk kurbandır ama örnek veya tuzak işlevi görmek zorundadır. İşte bu yüzden bunun ters-yüz edilmesi, bedenin organsız beden olarak yeniden inşası, bedenin an-organik oluşu kadın-oluştan veya moleküler kadının üretiminden ayrılamaz. Şüphesiz, küçük kız da organik veya molar anlamda kadın olur. Ancak tersinden kadın-oluş veya moleküler kadın da bizzat küçük kızdır. Organsız bedende koşar durur. Soyut çizgi veya kaçış çizgisidir. Küçük kızların yaşı, cinsiyeti, düzeni veya saltanatı yoktur: daha ziyade düzenler, edimler, yaşlar ve cinsiyetler arasından kayarlar; kat ettikleri ikili makinelere nazaran kaçış çizgileri üzerinde n moleküler cinsiyet üretirler."

⁵⁴ *A.g.y.*, s. 296. "Bir kadın ve erkek arasından, başka dünyalarda yaşayan, rüzgar tarafından taşınan, köklerin etrafında köksaplar yapan ve üretim terimleriyle değil sadece oluş üzerinden anlaşılabilen pek çok varlığın geçtiğini biliyoruz."

⁵⁵ *A.g.y.*, s. 296. "Doğanın zaten bundan gayrı bir işleyişi yoktur: Doğa, kendine karşı işler."

sından geçen oluşları özgürleştiren yersizyurdsuzlaştırıcı kuvvettir:

(Cinsiyeti) ne ikili cinsiyet organizasyonu ne de ikisinin biseksüel organizasyonu üzerinden açıklamak doğru olur. Cinsiyet n cinsiyete benzer çok çeşitli muhtelif oluşları, aşkın kat ettiği koca bir savaş makinesini harekete geçirir.⁵⁶

Son olarak, ikili cinsiyet rejiminin oluşturduğu kimliklerin yerinden edilmesi, aksiyomlar üzerinden dönen feminist mücadelelerin değersizleştirilmesi anlamına gelmez. Burada aksiyomlar üzerinden mücadele derken, kadın hareketinin hukuki zeminde yürüttüğü eşitlik talepleri ve ikili cinsiyet rejiminde erkeğin ikincil çifti ve başkası olarak kurulan kadınların güçlendirilmesine dönük çalışmalar kastedilmektedir. Sibertin-Blanc'ın da vurguladığı gibi,⁵⁷ Deleuze ve Guattari asla aksiyomlar üzerinden yürütülen mücadelelerin önemini inkar etmezler:

Yine de bu demek değildir ki, aksiyomlar etrafında dönen mücadele önemsizdir; bilakis bu mücadele belirleyicidir (çok farklı düzeylerde kadınların oy, kürtaj, istihdam hakkı üzerinden yürüttükleri mücadeleler) (...) bu mücadelelerin onlarla bir arada giden başka savaşların emaresi olduğunu gösteren işaretler hala mevcuttur. Ne zaman insanlar bizzat kendileri sorunlarını dile getirse ve daha genel anlamda en azından bu sorunların çözüme kavuşabileceği tekil koşulları belirlese, bir kazanım ne kadar mütevazı de olsa aksiyomatığın katlanamadığı bir nokta meydana gelir.⁵⁸

Her ne kadar Rosi Braidotti bunun belli feminist mücadeleler karşısında 'tamam ama' diyen tereddütlü bir konum olduğunu düşünse de bu argümanın belki Toni Negri'nin *Ortak Zenginlik* isimli kitabının son bölümünde ele aldığına benzer farklı düzeylere sahip minör bir siyaset öne sürdüğü düşünülebilir. Negri, azınlık kimliklerin kazanımlarının siyasi olarak önemli olduğunu ancak bu düzeyde kalıp bu kimliği mülk haline getirmenin tehlikeli olabileceğini belirtir.⁵⁹ Böylesi bir tutumla hınç duygusunu

⁵⁶ A.g.y., s. 341.

⁵⁷ Sibertin-Blanc, *Politique et Etat chez Deleuze et Guattari*. s. 218. "Siyasi ve ekonomik kurumlar içerisinde mücadeleler taktik olarak kaçınılmaz olmakla kalmaz stratejik olarak da zorunludur: devletin gelişmesini sağlayan koşullar üzerinde baskı kurmak ve onlar üzerinden etki sahibi olmak için zorunludur bu."

⁵⁸ Deleuze ve Guattari, *Mille Plateau*. s. 588.

⁵⁹ Michael Hardt ve Toni Negri, *Commonwealth*. Cambridge, Harvard University, Massachusetts, 2009, ss. 326-329.

benimseyen kurban konumunda kalmaya kolektif bir yatırım yaptırdığını iddia eden Wendy Brown'a atıfta bulunur.⁶⁰ Buna benzer şekilde, Deleuze ve Guattari'ye göre "elbette kadınların, kendi tarihleri, kendilerine mahsus özneleşme süreci üzerinden molar bir siyaset yürütmesi; bu haliyle kadınlar olarak biz'in..." sözcelem öznesi konumuna gelmesi kaçınılmazdır. Zira bu özne konumunun sabitleştirilmemesi karşısında uyarıda bulunurlar: "Ancak, bir kaynağı kurutmadan veya bir akışı durdurmadan duramayan böylesi bir özneyle dayanmak tehlikeli olacaktır."⁶¹

Böylesi bir direnişin başka bir düzeyi vardır ki kurulu iktidar karşısında bu minör konumu kudret olarak görür.⁶² Bu düzeyde bile erkeğe tabi oluşu üzerinden kurulan bu kimliği sabitlemekten kaçabileceğimizin bir teminatı yoktur, buysa söz konusu kimliğin de yerinden edilmesini amaçlayan devrimci bir vasfı gerektirir. Negri kurtuluş ve özgürleşme arasındaki farka değinir ve bu sonuncusunun "ne olduğumuza" değil "ne olabileceğimize" dair olduğunu söyler.⁶³ Deleuze ve Guattari'de azınlık konumu için de bunu söylemek mümkündür. Aksiyomlar etrafında yürütülen mücadelenin ve kurtuluşun önemini unutmadan, bu azınlıkları harekete geçiren savaş makinesini ifşa etmek suretiyle özgürleşme mücadelesi çerçevesinde minör çokluklara başvururlar: bu da bir savaş makinesi, modern özneleşmenin kalbinde yatan aşk-tutku çifti karşısında özgür ayırıcı sentez veya diyagramatik işlevi gören ve ikili cinsiyet kimliklerinin 'arasından' geçen özgürleştirici aşktır.

Sonuç

Makalede Deleuze ve Guattari felsefesinde cinsel farkın (cinsiyet farkı) ne şekilde konumlandırıldığını *Bin Yayla*'da modern özneleşme süreçlerine adanmış kısımlarda ikili cinsiyet rejiminin yerini incelemek suretiyle ele aldım. Deleuze'ün *Anlamın Mantığı*'nda sık sık küçük kız kavramıyla karşılaşırız; yine *Bin Yayla*'da küçük kız, araştırmacı kafalar (*les têtes chercheuse*), devletsiz kadın(lar) halk(ı) (*peuple-femmes-sans-état*) gibi dışi cinsiyetli ifadeler

⁶⁰ A.g.y., s. 329.

⁶¹ Deleuze ve Guattari, *Mille Plateaux*. s. 338.

⁶² Hardt ve Negri, *Commonwealth*. s. 330.

⁶³ A.g.y., s. 331. "Bu noktada kurtuluş ve özgürleşme arasındaki terminolojik ayrım çok önemlidir: kurtuluş kimliğin özgürlüğünü talep ederken, olduğun kişi olma özgürlüğü, yani özgürleşme kendi koşullarını belirleme ve kendini dönüştürme, olabileceğin şeyi belirleme özgürlüğü amacını taşır."

sık sık görülür ve kadın-oluş kavramı çoklu oluşlardan geçerek başat özne konumlarından boşanmayı öngören mikropolitikanın mühim bir bileşenidir. Deleuze'ün *Anlamın Mantığı*'nda dipnotlarda Irigaray'a ve Kristeva'ya atıfta bulunması zamanının feminist düşüncesine hakim olduğunu gösterir. Elbette Rosi Braidotti ve diğer feministlerin eleştirisi uyarınca kendi fark felsefesinde Irigaray'ın kendinde fark olarak konumlandırılan virtüel dişi konumuna doğrudan değinmemiş olması sorunlu olsa da Deleuze ve Guattari'nin siyasi felsefesinin misal Foucault'nun düşüncesi gibi cinsiyet körü olduğunu öne sürmek de tamamen doğru olmayacaktır. Hem *Anti-Ödip*'te hem de yukarıda gösterdiğim gibi *Bin Yayla*'da modern özneleşme süreci her daim ikili cinsiyet rejiminin tesisiyle bir arada ele alınır. *Anti-Ödip*'te bu daha ziyade zamanın komünist parti ve ortodoks Marksizm eleştirileri bağlamında Marksist üretim ve yeniden üretim tartışmaları çerçevesinde öznellik üretimine odaklanarak gerçekleştirilirken, *Bin Yayla*'da bir adım daha ileri gidilerek ikili cinsiyet rejiminin tesisiyle bir arada giden bu modern özneleşmenin maddi *bedenin* –bilhassa dişi bedenin– kapılması, 'çalışması' anlamına geldiği öne sürülür. O halde *Bin Yayla*'da Spinozist bedene dönüldüğü anda kadın-oluş kavramının ortaya atılması da tesadüfi değildir. *Anlamın Mantığı*, *Anti-Ödip* ve *Bin Yayla*'daki duruşu sentezlemek suretiyle aşağıda ufak bir özetle makaleyi sonlandıralım.

Modern özneleşme süreci ayırıcı sentezin münhasır ve meşru-olmayan kullanımı vasıtasıyla akış içerisindeki ilişkisellikten (*Anlamın Mantığı*'nı *Anti-Ödip*'e bağlayan işte bu ayırıcı sentez bağlantısıdır) soyutlamaya dayalı hukuki şahıslar olarak –Descartes'in *Cogito*'sunda veya Kant'ın transandantal Ego'sunda görülen– Özne'yi inşa ederken⁶⁴ ikili cinsiyet rejimi her daim bu insanın bir parçasıdır. *Bin Yayla*'daki 'yüz üzerinden' özneleşme anlatısı bunun her daim ikili cinsiyet rejimine, yani özneyi 'ya kadın ya erkek' olarak kodlayan rejimde bilince tekabül ettiğini öne sürer. Ben bir adım ileri giderek bunun feminist özne eleştirisiyle bir arada okunması gerektiğini öne sürüyorum. Tevekkeli Deleuze ve Guattari feminist düşünürler de kendinde farkın filozoflarından biri olarak gördükleri Luce Irigaray'a dönmek suretiyle ikili cinsiyet rejimini erkeğin nötr, evrensel başat Özne olduğu,

⁶⁴ *Anlamın Mantığı*'nda Leibniz üzerinden 'şahıs' inşası anlatılırken bu *Anti-Ödip*'te zamanın eleştirel Marksist siyaset felsefesinde dönen tartışmalar ekseninde Althusser'in konumu üzerinden Özne eleştirisine evrilir.

dişininse onun üzerinden, onun ikincil ve alt düzeyde 'başkası' olarak konumlandırıldığı tahakküm ilişkisi olarak görürler. *Bin Yayıla*'da kadın hareketinin aksiyomlar üzerinden yürüttüğü mücadelelerin önemine değinilmesi Deleuze ve Guattari'nin de bu tutumu benimsediğini göstermektedir.

Lakin ayırıcı sentezin tahakküm ilişkilerine dayalı hiyerarşiler üretmeyen, münhasır olmayan *özgür* kullanımları da vardır. Deleuze'un ilk dönem felsefesinin ve Deleuze ve Guattari'nin arzu politikasının ilgilendiği de kapıl(a)mayan bu özgür akışlardır. *Bin Yayıla*'da bu arzu politikası doğrudan Spinozacı beden kuramıyla konuşur. Yüz üzerinden ikili cinsiyet rejimine tabi Özne ve buna dayalı molar siyasi yapılar karşısında yüzü yıkmak bedeninin bu kapılmayı önceleyen maddi kudretine dönmeyi gerektirir. *Anlamın Mantığı*'nda ve *Kapitalizm ve Şizofreni*'de sık sık beliren bedeni ataerkil öznellik tarafından 'çalınan' küçük kız figürünü ikili cinsiyet rejimini önceleyen etkin fark ve bu maddi kudret olarak okumak gerekir. Öyleyse Rosi Braidotti ve Elizabeth Grosz gibi Deleuze ve Guattari üzerinden Irigaray'a dönen feminist düşünürlerin iddia ettiği üzere ikili cinsiyet rejimini, yani bu ataerkil kapılmayı önceleyen *olumlu* bir cinsel fark mevcuttur, ki Grosz eserlerinde bunun maddi bir kuvvet olarak evrimdeki yerine değinir. Tamamı kadın-oluştan geçen çoklu oluşlar üzerinden başat Özne konumlarından boşanmak ve bedeninin aktif kuvvetini, yani arzu politikasını harekete geçirmek mikropolitikanın esas derdidir. Kadın-oluş bu haliyle Irigaray'ın en az iki üzerinden çok sayıda cinsiyete uzanma projesi ve virtüel kadınlık kavramı gibi ikili cinsiyet rejiminde ataerkil kapılma karşısında bedeninin etkin ve aktif kuvvetine yüzüne dönmektedir. Girişte değindiğim feminist siyasetin Deleuze-Guattarici anlamıyla 'şizofrenisi,' bir yandan ikili cinsiyet rejimi üzerinden belirlendiği haliyle başat Kadın – Braidotti bunu büyük harfle Kadın olarak tanımlar– konumuyla özdeşleş-me-meyi, bir yandan da hem bir mücadele ve güçlenme hem de bedeninin etkin kuvvetine ve olumlu farka dayalı çoklu virtüel fail-tertipler kurma zemini olarak kadınlıkla özdeşleşmeyi içerir. Mikropolitika da bu şizofrenik konumlanmalar üzerinden başat özne konumlarıyla özdeşleş-me-me ve virtüel kaçış çizgileri üzerinde bedeninin etkin kudretini harekete geçiren fail-tertipler –*agencement*– oluşturmaya dayalı arzu politikasıdır.

Sonsuz Küçüklerin Direnişi

Sercan Çalıcı

Giriş

Nietzsche'nin sözünü ettiği *kurbağa perspektifine* yerleşen biri için dünya büyük varlıkların başrolde olduğu bir sahneden ibaret olabilir. O yalnızca yukarı bakar, derinlikten yoksundur ve bu bakışı, büyük varlıklar karşısındaki tek kozunun sıçramak olduğunu gösterir ona. Yalnızca yukarı baktığından; yukarıyı aşağıyla, yükseği alçakla ve büyüğü de küçükle birlikte düşünemediğinden, ufkunu kaplayan erişilmez varlıklar, ona, güçsüz olduğunu hatırlatır.¹ Fakat bakışı sabitlenmiş ve gözleri de başka türlü görebilmeyi unutmuştur; kurbağa perspektifinden bakan, onlar büyük *oldukları* için kendisinin küçük *olduğunu* düşünür. Peki ya *zürafa perspektifine* yerleşen, onun bakışı gerçekten de farklı mıdır? Aslında tıpkı kurbağa perspektifinden bakan gibi, o da yalnızca tek bir yöne doğrultmuştur bakışını, onun için erişemediği şey zaten

¹ Manuel DeLanda'nın öbikleşme (*assemblage*) teorisi, mikro ile makro arasındaki ilişkiyi "mutlak" olarak kuran özcülük türlerine karşı, kendi kendine örgütlenen sistemler problemini ele alır ve makro ile mikro arasında göreceli ilişkiler geliştirerek bu problemi derinleştirir. DeLanda, bir bütüne dâhil olduğu anda o bütünün örgütlenme zincirini değiştiren ancak bu bütün karşısında ontolojik olarak otonomisini terk etmeyen tekil kuvvet vektörlerinin toplumsal, jeolojik, kimyevi ve siyasal örgütlenme mantığını incelediği öbikleşme teorisi çerçevesinde, mikro ile makro düzeyleri çapraz kesen ara düzeyleri gündemine alır. Bize göre onun sözünü ettiği tekiler ne makro ne de mikro düzeye yerleştirilebilen sonsuz küçüklerdir. Sonsuz küçüklerin ufkunda ne homojen bir bütün ne de sabitlenmiş bir öz vardır; onlar için problem tıpkı Deleuze'ün *larvaları* gibi moleküler düzeyde tespit edilebilir. Özcülük türleri makro ve mikro varlıklar arasındaki hiyerarşik dizilerle düşünürler; oysa şimdi meselemiz *bir beden neler yapabileceğine* düğümlenmiştir. O halde sonsuz küçükler, bir beden neler yapabileceğine ilişkin *reel potansiyellerin* taşıyıcılarıdır. Kendi sınırlarına doğru giden her varlık, evreni ona sonsuz biçimde ifade eden sonsuz küçükleriyle karşı karşıya gelir. Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, s. 129, 13. dipnot.

yoktur. O, kendisi büyük *olduğu* için diğerlerinin küçük *olduğunu* düşünür. Yola kendisinden çıktığı için bir fark içeriyor gibi görünür ama aslında onun dünyasında da her şey “olmak”tan ibarettir. Her iki perspektif de mutlak olanın sınırlarına takılmıştır, her varoluş kendini belirleyen koşulları kendi yazgısı olarak görmek zorundadır bu sahnede. Burada hiçbir şey sonsuz değildir; mutlak, her varoluşu sonsuzdan kovar, en iyi ihtimalle hepsine sonsuzun bir kopyasını, kötü sonsuzu verir. Ama buradaki oyunu fark eden bir başkası çıkmış ve şöyle demiştir: *Biz dix çöktüğümüz için onlar büyük görünüyorlar*. Şimdi onun için ayağa kalkmak ontolojik-politik alanın haritasını bütünüyle değiştirebilir, fakat bunun da ötesinde, temsil dünyasının “olmak” ile “görünmek” arasında kurduğu denklemleri ifşa eder. O, büyük olmaktan değil, büyük görünmekten söz eder; çünkü büyük ile küçüğün aynı dizinin ardışık terimleri olduğunu sezmiştir. Bu dizi matruşkalara benzer. En büyük matruşka diğerlerini içinde barındırdığından “büyük”, en küçük olan ise diğer hepsinin içinde barındığından “küçük” sayılır. Ancak asıl sorun bu dizideki bütün terimlerin birbirlerinin kopyası olması ve aralarındaki tek farkın yalnızca derece farkı biçiminde kavranabilmesidir. Bu dizideki bir terim ya aşağıdan ya da yukarıdan bakar ve düşünmeye de oradan başlar. Fakat ister aşağıdan ister yukarıdan bakılsın ister küçükten ister büyükten başlansın, düşünceye kök salmış hiyerarşik diziler bize daima sonlu bir dünyayı ufuk olarak almamızı öğütler. Bu yazı boyunca sonsuz küçüklerin ufkunu örtbas eden düşünce imgelerinin hiç de sanıldıkları gibi sarsılmaz olmadıklarını göstermek istiyorum. Bunun için temsil dünyasının temel eksenlerinden biri olan “tanıma-tanınma” sorununu, kurgusal diyalektiğin işlemleri etrafında gündeme getireceğim. Diğer yandan, temsil dünyasını mutlak bir kapanmaya doğru götüren kuvvetlerin tam da bunu başaramadıkları anda yol açtıkları paradoksları işleyeceğim. Reaktif bilincin, hiyerarşinin ve borçlu-alacaklı ilişkisinin oluşum düzeylerine ilişkin çözümlemeler yapacağım. Şu tezi savunuyorum: Karşılaşmalar tanıma-tanınma düzlemlerini önceler. Tanıma-tanınma ilişkilerinde karşımıza çıkanlar, olmak ile görünmek arasındaki oyuna dâhil olurlar. Kuşkusuz hepimiz burada bir rol alırız. Fakat bu temsil dünyasının dev aynasına yansıtılamayan tekilleri aklın sınırlarından kovan egemen düşünce, kendi paradokslarıyla yüzleştirildiğinde, bu sahne de içindeki oyuncularla birlikte aşınmaya başlar. Sonsuz küçükler karşılaşmalarda vücut bulan, sayılamayan kurucu parçalarımızdır. Bu parçalar temsilin dünya-

sında görünmezler ve matruşkalar dizisinde yer almazlar, çünkü ne olmak ne de görünmek onların varoluş kipini kuşatabilir. Temsil dünyası, “tanınmayan hiçbir şey var değildir” der; karşılaşmalar alanı ise sonsuz küçüklerin ifadeleriyle kurulur. Bu yazı boyunca sonsuz küçüklerin hiyerarşik dizilerdeki paradokslara nasıl bulaştığını, mutlak olanı aşındırmak için nasıl hareket ettiklerini inceleyeceğim. Sonsuz küçüklerin repertuarına yeni ezgiler eklemek, bu koronun adları unutturulan figürlerini diriltmek için *teleskobu mikroskopla* değiştirmemiz gerek.² Masoch’la başlıyoruz.

I

Sadist ile Mazohist hakkında anlatılan bir fıkra vardır. Bir gün bir sadist ile bir mazohist karşılaşır. Mazohist sadiste “Haydi. Canımı acıt!” der, bunu duyan sadist ise sırtarak “Olmaz” der.³ Burada acının ve hazzın tüketilmesine sebep olan, karşılıklı olarak acının ve hazzın değiş-tokuşunu mümkün kılan şey ne olabilir? İkisinin de farklı arzu birikimlerine sahip olması mı? İki asimetrik kuvvetin karşılaşmasından, birbirlerini tatmin etmelerini,

² Her politikanın aynı zamanda hem bir makropolitika hem de bir mikropolitika olduğunu düşünen Todd May, kurbağa perspektifinden bakan ve büyük varlıkların büyümesine kapılan bedenin fikrini betimlerken, iktidar ilişkilerinin moleküler yapısını deşifre etmek için teleskopun yerine mikroskop kullanmak gerektiğini belirtir: “Onlar şeylerin görkemli düzeniyle büyülenmişlerdir. Ne var ki nasıl inşa edildiğimizi, iktidarın nasıl işlediğini anlamak için yüzümüzü daha küçük ölçeklere çevirmek zorundayız. Küçük şeylere odaklanmamız gerekiyor.” Teleskobu mikroskopla değiştirmeliyiz. İş başındaki politik iktidarı ancak o vakit göreceğiz” Todd May, *Deleuze: An Introduction*, s. 126. Ancak bu saptama, mikropolitikanın küçük toplumsal varlıklarla ve makropolitikanın da büyük toplumsal varlıklarla ilgilendiği anlamına gelmez; aksine May’in bakış açısına göre, mikro-makro problemini çözmemiz konusunda ne küçüklük ne de büyüklük bize bir ipucu sunar. Yapılması gereken yaşamı üreten kuvvetler alanına nüfuz etmek, düşünceyi bu alanla iletişime geçirmektir. Teleskopla gördüğü büyük varlıkların anlatısından usanan biri May’in mikroskobuyla küçük şeyleri görebilmeyi umuyorsa bu tam bir hayal kırıklığı olur. Hipotez ve varsayımlarının aksiyomatik temeli matruşkalar dizisi içerisinde kaldığı sürece, onun mikroskopla göreceği şeyler büyük varlıkların yalnızca kopyalarıdır. Mesele şimdi sonsuz küçüklerin algıdan kaçan yapısına bağlanmıştır. Bu kaçışı şöyle düşünebiliriz: Nasıl ki kulağımızın duyma eşiğinin altında veya üstünde kalan sesleri duymadığımız için onların birer dalga ve frekans olarak var olmadıklarını söyleyemezsek, tıpkı bunun gibi, matruşkalar dizisinin de en büyük ve en küçük terimlerinin ötesindeki sonsuz küçüklerin de bu dizide yer almadıkları için var olmadıkları söylenemez. Onlar birer *dışsallık mevki*si olarak vardır; işte onların bir direnişleri varsa bu dışsallıklarından doğar.

³ Deleuze, *Sacher-Masoch’un Takdimi*, s. 38.

birbirlerini olumsuzlamalarını ve bir uzlaşya varmalarını beklemek saf bir düştür. Aslında bu fıkra bize avantajlı olanın yine de sadist olduğunu gösterir ama bunu her iki kuvveti de karikatürleştirerek yapar; ikisi de istediği şeye ulaşır, alışveriş tamamlanır. Mazohist'in hazzının koşulu sadistin ona acı vermesine bağlanır; bu yüzden mazohist hep talep eden sadist ise ona istemediği şeyi veren olarak karikatürize edilir. Bu süreçte mazohist, sadistin bir tür uyruğu haline getirilir, ikincil bir konuma geriler ve görünmezleşir. Sadist ise buyurgan ve otoriter bir figür olarak resmedilerek içeriksizleştirilmiştir. İşte sado-mazohizm denilen şey ancak söylemsel açıdan böyle mümkün olabilir; sadistin otoritesini kurması, emirler yağdırması, mazohistin boyun eğmesi, kendi arzulanma stratejilerinden vazgeçmesi, sadistin zekâsına yenik düşmesi, ondan istenen şeyi yapması beklenir. Mazohist, bu ilişki içerisinde direnemez, kendi ayrımını ifade edemez ve en sonunda sadistin bir bütünleyeni olarak kurgusal bir sado-mazohist özneliğin tamamlayıcı ögesine, ilavesine, ekine dönüşür. Gilles Deleuze burada yatan tarihsel önyargıyı gündeme getirerek Sacher Masoch'un unutuluşuna, onun Marqui de Sade'ın bir karşıtı olarak belirlenmesine itiraz eder. "Sado-mazohist bir kendilik izleğinin Masoch'a çok büyük zararı dokunmuştur. Yalnızca haksız bir unutuluştan değil, haksız bir bütünleyicilikten, haksız bir diyalektik birlikten de zarar görmüştür o."⁴ İki farklı kuvveti karşıtlık ilişkisi içerisinde tanımlayarak, aralarında çözülmek üzere bir çatışmayı, aşılma üzere bir çelişkiyi varsaymak hangi maddi içerikten ya da hangi biçimsel izlekten kaynaklanmaktadır? Bugün, dolaysız olanı olumsuzlayıcı bir kuvvetin tahakkümüne terk etmeyi ne meşrulaştırabilir ki? İki asimetric, eşitsiz kuvvetin karşılaşmasında karşılıklı bir tanımayı kurumsallaştırmak adına devredilmesi, feragat edilmesi gereken şey nedir? Tekillerin öz güçleri mi, gücün her türlü yaban imgesi mi? Kurgusal diyalektiğin kendi iç paradokslarından birisi de tanıma-tanınma mücadelesi içerisinde ortaya çıkar. Paradoks üç görünüm sunar. Birincisi, olumsuzlama üzerine kurulu hareket dinamiğine odaklanır ve kuvvetlerin reaktif bir yapıya büründüğünü gösterir. Sorulması gereken hangi güç birikiminin tanınmayı istediği, buna ihtiyaç duyduğu ve bu süreçte hangi ilişkilere girmeye mecbur bırakıldığıdır. Eğer bu ilişkilerden birisi boyun eğme ve tabi olma ise söz konusu olan şey yalnızca tek-taraflı bir tanıma değil aynı zaman-

⁴ *A.g.y.*, s. 12-13.

da hiyerarşinin de kurumsallaştırılmasıdır. İşte felsefe tarihinde sanki farka ilişkin düşüncenin zorunlu koşuluymuş gibi görmezden gelinen hiyerarşi sorunu, tanıma eksenindeki kurgusal diyalektikğin ikinci gözlem alanını oluşturur. Olumsuzlamanın tahakkümüne ve hiyerarşinin meşrulaştırılmasına direnen varlıklar için son paradoksal eksen Nietzsche'nin tanımladığı borçlu-alacaklı ilişkisidir. Tekillerin varolma güçlerini ve bağımsızlıklarını aşkın bir varlığa bağlayarak onları boyun eğmek zorunda bırakan bir kurgusal diyalektik tam da borç mantığını besliyor olabilir mi?

II

Peki, hangi perspektiften aktif olan ile reaktifin ayrımı belirlenebilir? Aktif ile reaktifı ayıran şey ikincide bulunan örnek ise şu ünlü “-re” öneki üzerinde düşünmeliyiz. Bir tekrar anlamı taşıyan bu örnek bir bakıma dünyaya bakmanın bir yolunu da sunar. Aktif olanı yani eylem ve değerinin kökeninde olumlayıcı bir güç istenci taşıyan kuvvetleri tekrarlayan bir kuvvettir reaktif olan. Fakat yazgısındaki trajedi, aktif olanı tekrarlayanın ona getirdiği şeyin aktif olanın kendisi değil, onun bir kopyası olmasından kaynaklanır. Reaktif kuvvetin temel özelliği bir gücü sınırlamak, engellemek ve onu yapabileceği şeylerden koparmaktır;⁵ bu yüzden tekrarlar ama tekrarı hiçbir yaratıcı içerik taşımaz. O, tekrarı yoluyla bir imaj üretir yalnızca; eylemi ve yaratımı boyun eğdirmek için bir imaj üretir. Kapasitelere saldırır, içerisinde yaşamsal atılım olan her canlı varlığı bir karşıtlık ilişkisine sürükler. Ürettiği imajın adı gramatik, teolojik ve tarihsel Öznedir. Onu üretir; çünkü onun kimliğinde yaşamı suçlamanın, onu değersizleştirmenin ve yargılamanın bir nesnesini bulur. Nietzsche'nin yırtıcı kuş örneği reaktif kuvvetlerin stratejisini açığa çıkarmak için muhteşem bir anlatım olanağı sunar. Nedir yırtıcı kuşun, kartalın eylemle ilişkisi? Aktif bir güç perspektifinden kartal kuzuyu kapma eyleminin kendisidir, kuzuyu kapam gramatik öznenin adı değil. Kartal adı eyleminden ayrı bir özne ya da fiilinden ayrı bir faili göstermez. Eylemin perspektifinden, olumlayıcı aktif kuvvetlerin penceresinden kartal ve kuzu iki güç birikimidir. Reaktif kuvvetler ise eylemi parçalar ve eylemi gerçekleştiren bir özne icat ederler. Bu özne onların suçlama nesnesi olarak ürettikleri eylem karşıtı bir kurgudur. Artık kartal saf eylemin adı değil, iyi

⁵ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 57.

ya da kötü gibi yargıların bir parçasıdır. Kuzuyu kaptığı için “kö-tü” denebilir ona. Bütün filler yükleme dönüşmüştür artık. İşte bu yüzden –re önekinin bakış açısından yapılan tekrar, bütün yaratıcı kudretleri Aynı olanın çemberine sokar. Kurgular üreten, eylemle faili ayıran ve sonunda tersine çevrilmiş bir değerler dünyasında zafer ilan eden reaktif kuvvetlerin stratejilerindeki en yıkıcı yan, tekrarı, aynı olanın tekrarı şeklinde biçimlendirmeleridir. Diğer strateji ise olumsuzlamayı temel belirlenim olarak ve farkın kaynağı olarak temsil etmeleridir. Karşımızdaki sorun işte bu ikinci stratejinin maskeleyiği bir problemin açığa çıkarılmasıyla belirlenebilir: Kurgusal diyalektiğin olumsuzlama momentinin, farkı karşıtlığa, eylemsel olanı reaktif olana çevirirken yaptığı temel hata, olumlayıcı güç perspektiflerini yok saymak ve onların yaratıcı etkinliklerinin çifte olumsuzlama yoluyla edinilebileceğini varsaymaktan doğar. Kurgusal diyalektikte ve tanıma ekseninde süre giden diyalektikte karşıtlığın temel belirlenim haline gelişi bir ben-olmayanı varsaymaya mahkûm olan kuvvetleri reaktif bir varoluşa sürükler. İşte bu sürüklenme halindeki zihin her yerde ve her şeyde kurgusal diyalektiğin olduğunu söyleyecektir bizlere. Her yerde ve her şeyde diyalektik vardır ona göre; çünkü gelişmenin ve değişimin savunucusudur o. Bu yönüyle Herakleitos’un ardılı gibi görür kendisini ama erekleri, aşamaları, olumsuzlamaları, olumsuzlamanın olumsuzlanmasını devreye sokmakta acele eden modern bir çizgisellik düşünüyü sürdürür. Ona göre kartal kuzuya karşıttır ve hatta onu olumsuzlar. Dal, filizi ve meyve de yaprağı olumsuzlar, birinciler ikincileri ortadan kaldırır, aşar ve aynı zamanda içinde taşır ve muhafaza eder. Dolaysız olanın fethedilişini, yaban olanın modern pedagojinin bir nesnesi haline getirilişini resmeder bize. İşte böylece kurgusal diyalektikçinin nefret ettiği, tiksindiği ve hor gördüğü, mutlak bir gelişim ereği uğruna yaşama güçlerine saldırdığı varlıklar onun dizgesinde aşamanın zorunlu uğrakları olarak onurlandırılırlar. Dolaysız olarak da adlandırılabilirler. Açıkça görülür ki dolaysız olan kendi dolaysızlığı içerisinde tanınmaz. Tanıma-tanınma mücadelesine girmelidir ve bunun için bir olumsuz tarafından uyarılmalı, hareket kazanmalıdır. Hikâye şöyledir: Tanıma tanınma süreci içerisinde bir kuvvet birikimi diğeriyle karşılaşır ve bu karşılaşmada iki an yaşanır. Birincisi tekilin kendi özdeşliğini yitirdiği andır. Öteki varlık ya da kuvvette kendisini bulabilmek için bu yitimi yaşamak zorundadır. İkincisi ise öteki varlığın aşılmasıdır, Hegel’e göre ötekini özsel bir varlık olarak değil de yalnızca kendili-

ğimin bir yansıma düzeyi olarak gördüğüm için onu yerinden eder, olumsuzlarım.⁶ Peki, tanınma mücadelesinde işleyen kurgusal diyalektiğin orta terimi gerçekten de öz-bilinçlerin birbirini karşılıklı olarak tanınması mıdır, yoksa burada söz konusu olan, boyun eğme ve boyun eğdirme ilişkilerini kurumlaştıran ve Hegel'in de kabul ettiği gibi bir dereceye kadar tek-boyutlu bir tanımayla sonuçlanan bir paradoks mudur? Yalnızca nesneleri tüketmekle yetinmeyip başka bir arzuyla karşılaştığında onun tarafından tanınmak isteyen bir arzu ya da kuvvetin güç mücadelesini inceliklerle betimleyen Hegel için mücadele bir ölüm kalım savaşıdır aynı zamanda. Peki, bu savaş ya da mücadele nerede başlamış ve nerede sona ermiştir? İki istencin nesnesi de tanımadır, onu elde etmek ona ulaşmaktır. Ancak bu süreçte kuvvetlerden birisi kendi biyolojik yaşamının elde edeceği tanıma kadar önemli olduğunu görür ve boyun eğerek mücadeleden çekilir. Diğerisi ise aksi yönde yaşamını riske atarak hedefinde diretir ve ötekine boyun eğdirir. İşte efendi ve köle hakkında bize anlatılan hikâyeye bir bakıma boyun eğen ve boyun eğdiren arasında cereyan eden ilişkinin, başladığı anda bitmiş olan bir mücadelenin, karşılıklı tanıma uğraşına musallat olan şiddetin tarihinin hikâyesidir. İki kuvvet tanınma mücadelesinde gerçek bir savaş verememiştir; çünkü birisi daha baştan kavga alanını terk etmiş ve hakiki bir tanınmayı edinememiştir. Sanki ortada bildiğimiz türden bir mücadele değil de ateşkes yapmak üzere savaşıyor iki kuvvet vardır. Köle, köle olarak belirlendiği anda ortada bir değiş-tokuş süreci başlar; bu süreç, Hegel'in vurguladığı gibi belirlenimlerin değiş-tokuşudur. "Orta terim, aşırı uçlara doğru bölünen kendinin-bilincidir. Aşırı uçların her biri kendi belirliliğinin değiş-tokuşudur ve kendi zıddına doğru mutlak bir geçiştir."⁷ Fark ve farklılaşma ekseninde düğümlenen paradoksun kaynağında Hegel'in belirleniminin değiş-tokuşu dediği simetrik ilişki paradigması vardır ve bu paradigma içerisinde kalındığı sürece fark yalnızca dışsal ve soyut bir düşünce imgesiyle sınırlanır. Tanınma mücadelesine giren kuvvetler ister tek taraflı bir tanıma-tanınma ilişkisinde sınırlansınlar ister karşılıklı tanımaya erişsinler yine de tümüyle farklılaşamayacaklardır; çünkü reaktif bir eksende yani farkı olumsuzlamadan çıkarsayan bir ontolojik pozisyonda ya da güç isteminde donmuşlardır. En aktif ve hareketli öznelliğin bu

⁶ Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, s. 111.

⁷ A.g.y., s. 112.

trajedisine tanık olmak kurgusal diyalektiğin kalbindeki ontolojik tahribatın boyutlarını daha da görünürleştirmektedir. Kurgusal diyalektik, farkı olumsuzlamadan bağımsız olarak düşünmenin imkânını ortadan kaldıran bir paradigmada ısrar eder; sonuç işte tam da Deleuze'un Nietzsche yoluyla gündeme getirdiği reaktif güç pozisyonlarında, yaşama düşman ve yaratıma karşıt, olumluyıcı eylemin olanaklarını inkâr eden bir kuvvet birikimine bağlanmaktadır. "Diyalektik reaktif güçlerin ve nihilizmin, aralarındaki ilişkilerin tarih ve evrimlerinin bütün birleşimlerini dışa vurur. Farkın yerini alan karşıtlık kendilerine uygun ilkeyi hiçlik istençinde bulan reaktif güçlerin zaferidir. Hınç (*ressentiment*) bir olumlama görünüşü üretmek için olumsuzlayıcı öncüllere, çifte olumsuzlamaya ihtiyaç duyar; çileci ideal, hokkabazın işaretli kâğıtlara ihtiyaç duyması gibi hıncın kendisine ve kara vicdana ihtiyaç duyar."⁸ Gerçekten de kendilerini var etmek için karşıtlık kurmaya mahkûm olmuş varlıklar için hınca batmak bir varoluş stratejisidir. Burada yaşamdan nefret eden, eylemde olanı suçlamaya, neşeyle direneni kedere ve vicdan azabına bağlayan tehlikeli bir akıl yürütme devreye girer. Hıncın mantıkları ve işlemleri bir ben ile ben-olmayanı ayırt ederek işleme başlar. Ardından iki terim arasındaki karşıtlığı onların belirlenimlerine dönüştürür ve ardından onları belirlenimlerin değiş-tokuşuna sokar. Hınç, kurgusal diyalektikçinin yaşama karşı mücadelesidir; onun olumluyıcı stratejileri dahi olumsuzlayıcı öncüllerden, egemen bir terim ile tabi bir terim arasındaki bölünmeden doğar. Kurgusal diyalektik, bölünmenin diyalektikidir; ayrımlı ögenin savunusu değil onun gelişim uğraklarında kıskıvrak yakalanışı ve çıkmaz sokaklarda terk edilışıdır. Masoch'a acı veren sadist hazzını mutlaklaştırır, alış-veriş tamamlandığında kurgusal bir sado-mazohist bütün oluşturulur. Bu bütün ne sadisttir ne de mazohist sadece sahte bir tıbbi etikettir, normdan sapanlara vurulur.

III

Efendinin paradoksu açıktır. Tanınmayı kazanmıştır ancak kendisi tanınmayan ya da hakiki bir tanımaya erişememiş bir köle tarafından tanınmaktan⁹ dolayı tatmin olamamıştır. Daha sonra doğayla ilişki içerisine girerek, emek ve çalışmayla nesneleri işleyip yeni bir bilinç kazanacak olan köle, efendi için doğayla ilişkisi

⁸ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 196.

⁹ Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, s. 63.

içerisinde kullandığı bir araçtır. Bu yüzden kendisi bir insan olarak kabul edilmeyen kölenin ona vereceği bir tanıma hakiki bir tanıma olmayacaktır, en iyi ihtimalle tek-boyutlu bir tanıma olacaktır. Oysa bu kuvvetler Hegel'e göre tanınma sürecine karşılıklı tanıma olanağıyla girmişlerdir. Hatta kendilerini, *birbirlerini karşılıklı olarak tanıyanlar*¹⁰ olarak da tanıyabilirler. Ancak köle insan-sallığın sınırlarında takılıp kalmıştır ve yaşamını riske atamamış araçsallaşmıştır. Tanınmış ama tanınmamıştır. Paradoks, onun tanınmamış olması değildir; aksine her türlü karşılıklı tanımayı olanaksız kılacak bir tanımayı gerçekleştirmiş olmasından ileri gelir. Kojeve tanınma paradoksunun en açık ifadesini ölüm fenomenini gündeme getirerek ortaya koyar: "(...) hakiki (gerçek) bilip-tanım, bilip-tanıyanı *ortadan kaldıran* ve dolayısıyla bilip-tanınmanın kendisini de ortadan kaldıran ve bunun sonucu olarak bilinip-tanınmış olarak, yani gerçek insansal varlık olarak, bilinip-tanınmış da ortadan kaldıran *ölümde* ve onun tarafından kendini gerçekleştirebilir ancak. İşte, paradoks da buradan kaynaklanmaktadır."¹¹ Peki, nedir gerçekten de karşılıklı olarak tanımayı engelleyen şey? Tanınmanın kendisidir. Yalnızca kendi kendisini tıraş etmeyenleri tıraş edecek olan Sevilla berberinin kendi kendisini tıraş edip edemeyeceğini sormak ile karşısındakini tanımadan tanınmaya erişmiş ve karşısındaki tarafından tanınmaksızın onu tanımış olan iki kuvvetin karşılıklı olarak birbirlerini tanıyıp tanıyamayacağını sormak arasında özel bir benzerlik vardır. Berber kasabada yalnızca kendisini tıraş etmeyenleri tıraş edecekse onu tıraş edecek olan ya kendisi olacak ya da berber olacaktır. Eğer kendisini tıraş ediyorsa bu durumda berber tarafından tıraş edilemez ve eğer kendisini tıraş etmiyorsa berber tarafından tıraş edilmelidir. İşte bu berberin tıraş etmesi, kurgusal diyalektiğin orta terimidir; Hegel'e göre orta terim olan öz-bilinç ve tanımadır. Ancak paradoksa yol açan ikili yapı aynı madalyonun iki yüzü olan efendilik ve kölelik kurgusunun içindedir. Karşılıklı tanıma gerçekleşemez; çünkü efendi, köleyi tanımamıştır ama köle tarafından tanınmıştır (berber kendisini tıraş ederse kendisi tarafından tıraş edilmemelidir) diğer taraftan da köle, efendi tarafından tanınmamış ama onu tanımıştır (berber kendisini tıraş etmezse, kendisi tarafından tıraş edilmelidir). Berber ile kendisi arasındaki ilişki neyse, efendi ile köle arasındaki de odur. Hegel

¹⁰ Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, s. 112.

¹¹ Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 164.

bu ilişkiyi inceliklerle resmeder ve köle ile efendi arasındaki eşitsizliği ortaya koyarak ilerler. Peki, eşit olmayan güçleri bir tanıma ilişkisine sokmak taraflardan birinin daha baştan kaybedeceği anlamına gelmez mi? Mücadeleyi başladığı anda bitirmek, eşitsizliği bulguladığı anda kurumsallaştırmak, tanımayı olumladığı anda imkânsız kılmak pahasına ilişkiyi sürdüren kurgusal diyalektik artık hiyerarşi problemiyle yüzleştirilmelidir.

IV

22 Temmuz 2014'te Kudüs'te bir basın toplantısı gerçekleşti. Bu toplantının aktörleri İsrail Başbakanı Benjamin Netanyahu ile BM genel sekreteri Ban Ki-Moon'du. Konu İsrail'in Gazze kuşatması, Gazze'den atılan füzeler, kazılan tüneller ve İsrail saldırılarının meşru savunma temelinde görülmesi gerektiğine ilişkin bir iknaydı. Uluslararası toplumun gözünde bu saldırılara meşru bir temel bulmak için çırpınan Netanyahu öfke dolu bir açıklama yaptıktan sonra sözlerini bitirirken Ban Ki-Moon'a dönerek şu sözleri sarf etti: "İnanıyorum ki bunu anlıyorsunuz. İnanıyorum ki her devletin kendini savunma hakkı olduğunu anlıyorsunuz. Ve İsrail kendi halkını savunmak için gerekli olan her şeyi yapmaya devam edecektir. Sayın sekreter bu bizim yalnızca hakkımız değil, aynı zamanda ödevimizdir."¹² *Bellum justum* ya da "haklı savaş" nosyonuna¹³ gönderme yapan bu cümlelerde karşısındakini köşeye sıkıştıran bir argümantasyon gizliydi. Bu akıl yürütme binlerce kişinin ölümüne yol açan saldırıları meşru savunma hakkına çevirirken bu hakkın öznesi olarak ortaya çıkan devleti evrensel bir ödevin savunucusu olarak imgeliyordu. Ban Ki-Moon'u hiç bu kadar çaresiz görmemiştik. Yanındaki öfkeli adamın ikna süsü verilmiş baskıcı tavrı kameralardan kendini gizleyemiyordu. Ban Ki Moon sözlerinin kritik bir anında önce karşılıklı tanımanın ve sonra da Filistin'in İsrail'i tanımasının önemine dikkat çekti: "...Benim İsrailliler'e ve Filistinliler'e mesajım aynı. Savaşı durdurun, konuşmaya başlayın ve bir altı ay ya da yıl daha aynı savaş durumuna dönmememiz için çatışmanın temel nedenlerini ele alın. Bizler, karşılıklı tanıma, işgal, umutsuzluk ve saygınlığın reddedilişini de içeren altı çizili kimi hususlara değinmek zorundayız (...). Denetim meseleleri, öntaahhüte

¹² <http://www.youtube.com/watch?v=zbpB50MQnQE> (Erişim Tarihi: 10.03.2019).

¹³ Hardt ve Negri, *İmparatorluk*, s. 34

bağlı olan bir meşru Filistin hükümeti tarafından irdelenmelidir: Şiddetsizlik, İsrail'in tanınması ve geçmiş anlaşmalara saygı. Birleşmiş Milleter bu çabaları desteklemeye devam edecektir.”¹⁴ İşte bize anlatılan hikâye buydu. Eşit olmayan iki kuvvetten birbiri tanınmasını ama özellikle de Filistin'in İsrail'i tanınması vurgusunu öne çıkararak talep etmek ne alama geliyordu?

V

Hiyerarşi farklardan doğmaz; tersine, farkların baskılanması üzerine kurulur. Hegelci efendi ile köle arasında bir hiyerarşi oluşur, ama bu hiyerarşinin kaynağında aralarındaki farklar yer almaz. Aslında Hegelci efendi ve köle, orta terimi boyun eğme ya da tabi olma olan bir ilişkinin farklılaşmamış kuvvetleridir. Farklılaşamazlar ve bunun sebebi birbirlerini olumsuzlayarak var olabilmeleridir. Efendisiz bir köle ve kölesiz bir efendi düşünmek mümkün değildir. Efendi, köle olmayandır, köle de efendi olmayan. Bu yüzden köle ile efendi arasındaki ilişki köle ile köle olmayan arasındaki ilişkidir. Hınç dolu bir insan dünyaya düşmanca bakmanın formülünü işte burada bulacaktır. Deleuze, Nietzsche okuması yoluyla köle ile efendi arasında varsayılan diyalektikğin başka türlü okunabileceğini göstererek iki temel ifade tarzı belirler. Bunlardan birincisi “Sen kötüsün, öyleyse ben iyiyim” ifadesidir.¹⁵ Burada değerın kaynağı açısından bir problem gündeme gelmektedir. Hangi güç perspektifi kendi değerini bir başka varlığın değersizliğinden türetmeye ihtiyaç duyar? İşte ifade, hınç insanının, reaktif kuvvetlerce şekillendirilen kölenin dünyaya bakış tarzını yansıtır. Ancak Hegelci efendi tam da bu anda maskesini düşürür. Aslında onun formülü de butur. Belirlemleri değiş-tokuş edilen bu iki kuvvet de dünyaya aynı bakış tarzı içerisinde özneleşirler. Efendi, kölesi olmaksızın efendi değildir; o, bir efendi olmayanla ilişki içerisinde. Deleuze'un “Hegelci efendi imgesinin altında her zaman köleyi buluruz”¹⁶ demesinin sebebi budur; aralarındaki karşılıklık, bir kutuptan diğerine yapılan hızlı ve hatalı geçiş, alışveriş ve değiş-tokuş, hınç mantığının kurucu işlemleridir. Eğer iki kuvvet arasında onların varolma çabalarına, güçlerine içkin tüm eylem ve ifade kapasite-

¹⁴ <http://www.youtube.com/watch?v=zbpB50MQnQE> (Erişim Tarihi: 10.03.2019).

¹⁵ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 119.

¹⁶ *A.g.y.*, s. 10.

leri birbirine dönüşebiliyor, birbirini olumsuzlayarak varolabiliyor ve nihayet ortadan kaldırılarak aşılın kuvvet aynı zamanda dolayımın nesnesi yapılarak, muhafaza edilerek tüketilebiliyorsa onlar arasında herhangi bir ayırım oluşması mümkün değildir. Kısacası, eğer iki şey kendi özgünlükleri içerisinde devredilemez, değiş-tokuş edilemez herhangi bir farklılaşma vektörü taşıyorsa doğa farklarından söz edemeyiz. İkinci ifade birinciye tersine çeviren Nietzscheci efendinin dışavurumudur: “Ben iyiyim öyleyse sen kötüsün.” Değerin kaynağında kendi eylemini gören bir istencin ifadesidir bu. Hegel’in kölesi de efendisi de bu tersine çevirmeyi gerçekleştiremez, değeri kendi yaratımıyla ilişkilendiremez. Bu formül ilk bakışta olumlayıcı bir içerik ortaya koyar ve reaktif katmanlardan bir kaçışa işaret eder, varolabilmek için karşıtlığa ihtiyaç duymaz. Ben iyiyim’den sen kötüsün’e götüren güzergâh karşıtlık kurarak varolan reaktifi kendi sınırlarıyla yüzleştirir fakat ondan tümüyle kurtulamaz. Hiyerarşiyi başka bir boyutta sürdürür. Aslında bu hiyerarşik dizge kurgusal diyalektik sürecin dolaysız olanı tasarlama anında yapılaşmaya başlar. Kendinde, dolaysız, saf bir özdeşliği hipotetik olarak da spekülâtif olarak da varsaymaya başladığımız anda onu ister kendi içerisinde isterse de dışarıdan gelsin bir olumsuzun müdahalesine zaten açık hale getiririz. Dolayımlayıcı kuvvet onu aşamalardan aşamalara taşır ve ereksel etkinlik olarak aklın, mutlak olana doğru yaptığı yolculuğa eşlik eder. Hatta bir aşamadan bakılınca dolaysız görünen diğerine göre dolayımlanmış olarak görünebilir. Fakat hiçbir şey bu dinamik hiyerarşi içerisinde şu gizli özne olan kıskanç orta terimin otoritesini sarsamaz: tabi olma ve boyun eğmedir bu orta terim. Boyun eğen bir köle ile boyun eğdiren bir köleyi gereksinir. Onların sentezinden ortaya çıkan şey hiyerarşik bir bütündür. Pierre Macherey’nin gözlemleri bu hiyerarşiyi tam da bütünün gelişim süreçleri içerisinde kavramayı hedefler. “Kendini çemberlerin çemberi olarak ortaya koyan Hegelci diyalektik, birleştirdiği bütün öğeler arasında hiyerarşik bir tabi ilişki varsayar.”¹⁷ Bütün kurgusal diyalektik süreç içerisinde nasıl ilerler? Parçaların birleşimi yoluyla mı? Tikelle tümelin özdeşliğini kurarak mı? Parça ile bütün arasındaki bir diyalektik yine de bütünün parçayı öncelediğini iddia edecek, hatta parçanın bütünde ve bütünün parçada olduğunu iddia etse bile bütünün sınırlarını korumak için parçaları fethedecek, işgal edecektir. Par-

¹⁷ Macherey, *Hegel ve / veya Spinoza*, s. 90.

çanın bütünden ayrı bir varoluşu olsa bile, bütün içerisindeki varoluş onu gerçekleştiren, tümele bağlayan yönü oluşturur. Devlet teorisini parça bütün ilişkisinin mekanik hiyerarşilerinden organizma ve organlar arasındaki yapısal hiyerarşilere doğru geliştiren Hegel için hiyerarşi düzenin esaslı bir unsurudur. İktidarın resmi organlarının zorunlu bir hiyerarşisi¹⁸ vardır ve her organ organizmayla uyum içerisinde kendi işlevleriyle sınırlanmalıdır. Organlar rasyonel bir ortaklıkla birbirlerine bağlıdırlar ve kendilerini korumaları da birbirlerini korumaları anlamına gelir. Öte yandan birbirlerini koruyarak da kendilerini korumuş olurlar.¹⁹ İşte bize anlatılan hikâye budur.²⁰ Hegel'in kullandığı terminolojide hastalık, organizma, devlet, organ gibi kavramların yan yana geldiğini gözlemleyen okur için "kesik el" örneği çarpıcı bir etki taşır. Hegel, önce bir hasta beden ile kötü devleti karşılaştırır. İkisinin de temel özelliği edimsel olmaksızın varolmalarıdır, yalnızca varolmalarıdır. İşte tam bu andan sonra kesik el örneği devreye girer ve kesilmiş bir elin hala bir el gibi görünse de edimselliğini yitirdiğini bulgular.²¹ Buradaki problem edimsel olanın zo-

¹⁸ Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, s. 282.

¹⁹ *A.g.y.*, s. 276.

²⁰ Elbette anlatılan bambaşka bir hikâye daha vardır ve organizmacı kuramlar bu hikâyede yalnızca bir kesite yerleştirilebilirler. Todd May, siyasal alandaki dogmatik düşünce imgelerinin, bize iki tip hiyerarşik modelleme sunduğunu ifade eder. Bunlardan ilki mekanik ve ikincisi de organizmacı hiyerarşik örgütlenme modelleridir. Makropolitik bakış, toplumsal varlıkları bu mekanik ve organizmacı modellere göre tasarlar. Tıpkı DeLanda'nın sözünü ettiği özcülük biçimlerinde olduğu gibi, May'ın sözünü ettiği bu modellemelerde de tekil kuvvet vektörleri bütüne tabi kılınarak içselleştirilir. May, bize, Deleuze'un düşüncesinden yaptığı yaratıcı çıkarımlar yoluyla, makinesel düşünmenin bu iki kadim rakibi karşısındaki avantajını göstermiştir: "Moleküler olanı ve mikropolitikayı küçüklükten başka bir şey tanımlar. Molar kesitli çizginin aksine kuantum akışıdır. Peki, nedir kuantum akışı? Bilim tartışmasında da karşımıza çıkan kuantum akışı kendisini edimselleştiren virtüel bir alandır. Makinesel bir süreçtir." Todd May, *Deleuze: An Introduction*, s. 127. Örneğin kentlerimiz, her ne kadar merkez-çevre örgütlenmesi bakımından mekanik-dikotomik hiyerarşilere ve mahalleden ile doğru giden siyasi planları bakımından da organizmacı-bürokratik hiyerarşilere göre düzenlenmeye çalışılsalarda; aslında onlar tarihsel ve coğrafi bağlantılar ve bu bağlantılar arasındaki ittifaklarla kurulurlar. Kent, sonsuz küçüklerin bir direniş alanıdır, ancak onları makinelerle karıştırmamak gerekir. Makineler bağlantılar oluşturan ağ biçimli örgütlenmelerdir, yani bütün bağlantı hatlarında onlar vardır. Hatta bu bağlantılar koparıldığında dahi makinesel süreçler başka işleyiş biçimleri ve sentezler geliştirirler. Sonsuz küçükler ise makinelerin çalışmasını sağlayan enerji hatlarıdır, onlar *mesken tutulamazlar* çünkü onlar sonsuz akıştırlar.

²¹ Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, s. 253.

runlu olanla özdeşleştirilmesiyle ilerler. Gerçek bir edimselliğin zorunluluk olduğunu düşünür Hegel ve öyleyse kesilmiş bir elin yani devlet organizmasından ayrılmış bir organın edimsel olamayacağını ve hakiki bir zorunluluk içereceğini ifade eder. Hegel bir pasajında açıkça devlet organizmasının parçalardan değil organik bir bütünün sahip olduğu uğraklardan meydana geldiğini belirtir, söz konusu olan organlardır. İşte tam bu anda Hegel'in devlet teorisine göre organizmayı hasta eden şeyin ne olduğunu açıkça anlarız. Organizmayı hasta eden şey herhangi bir organın bağımsızlık kazanmasıdır.²² Şimdi sorulması gereken bağımsızlık kazanan bir organın herhangi bir tanımaya kavuşup kavuşamayacağıdır. Organ yalnızca organizmanın işleyişine dâhil olduğu sürece edimsellik taşır ve ancak organizma içerisinde bir işlev edinmesiyle zorunlu olarak adlandırılabilir. Devlet organizması eğer kendisini hasta eden bağımsız organları tanırsa bir anlamda kendi yok oluşunu hazırlayacaktır. Hegel kesik el örneğinde organizmadan kopmuş ve bağımsızlık kazanmış bir organın zorunlu ve edimsel olamayacağını açıkça anlatır. Bağımsızlık kazanan organ hiyerarşik bütünden de kopmuş olacak belki kendi hiyerarşisini oluşturacak ya da hiyerarşik olmayan bir düzenlemede ısrar ederek yeni bir toplumsallığın kıvılcımlarını oluşturacaktır. Her iki durumda da ama özellikle ikincisinde Hegelci düzeni tehdit eden güçlü bir ivme vardır. Tanıma süreci bu kez bağımsızlık kazanan bir organ karşısında paradoksal bir görünüm sunar. Tam bu anda kurgusal diyalektikçi çıkacak ve tanımının etik yaşam için önemine vurgu yapacaktır. O, tanıma-tanınma süreçlerine girmeksizin insanın insansal varlığının bilincine erişemeyeceğini ve bunun sonucunun zorunlu olarak hiyerarşi olmadığını söyleyecektir. Oysa hem efendi köle ilişkisinin orta terimi olan boyun eğme ya da tabi olma ilişkisi hem de organizmacı devlet teorisi tanımının hiyerarşik yapısını yeterince kanıtlamaktadır. Ancak hiyerarşinin bağlandığı bir diğer eksen daha var, borçlu ve alacaklı ekseninden bahsediyorum. Parçanın bütüne, organın organizmaya, ikincil ve ilave olanın asıl olana, hakkın ödeve, dolaysız olanın dolayımlayana ve olumsuz borçlandırılması ya da varoluş borcudur bu.²³

²² *A.g.y.*, s. 265.

²³ Bu borcu sonlandırmak için Manuel DeLanda'nın öbekleşme teorisinin sunduğu birtakım imkanlar göz ardı edilemez; özellikle onun "şeyleştirilmiş genelliklere" ilişkin soybilimsel yıkım işlemleri son derece yaratıcıdır. Bir varlık ancak kendi oluşundan koparılarak şeyleştirilebilir, bu yüzden "şey" kavramı üzerine

Toplumsal yaşamın meydana gelebilmesi için tanınma mücadelesi gereklidir Hegel için ve bu süreç dolaysız olanın askıya alındığı momentler içerisinde ilerler.²⁴ Bir sonraki bütüne göre dolaysız olan her moment, bu bütünün içeriğini kuran kuvvetlerin kaynağı olsa bile evrenselin bakış açısından yaşamını bütünün kendisine borçlanır. Aslında büyük alacaklı her zaman Tin'dir ve onun gelişim süreçlerinde küçük alacaklılar ve sonsuz borçlular ortaya çıkar. Borçluluk kurgusal diyalektiğe içkindir. Karl Marx, Hegelci gelişim dinamiklerinde yatan çelişkiyi İdeanın içeriğine bağlanan momentleri gündeme getirerek bu borçluluk fenomenini ortaya koyar. "Hegel'de, onlar (aile ve burjuva sivil toplum) gerçek İdea tarafından yapılır. Onları birleştiren ve onlardan bir devlet yapan onların kendi öz yaşamlarının evrimi değildir, tersine onları İdeanın içinden çıkaran İdeanın yaşam sürecidir; gerçekte onlar bu İdeanın sonluluğunu oluştururlar; onlar kendi varoluşlarını kendi tinlerinden başka bir tine borçludurlar."²⁵ Nedir peki bu borçlu-alacaklı ilişkisinin tanınma paradokslarıyla ilgisi ve kurgusal diyalektiğin temel paradigmasıyla bağlantısı? Gücü temsil olarak anlayan reaktif bakış açıları onu tanınmanın bir

kurulu bir ontolojiden türdeşlik sorununu çözmesini bekleyemeyiz. Varlıklar ancak tekanlamlı (*univocal*) olarak kurulabildiklerinde ve bu biçimde belirlenip etkileşime geçebildiklerinde onların varoluş borcu ortadan kaldırılabilir. Bu borç hem siyasal hem de ontolojik olarak alınmalıdır hem bir fidye hem de et, kan ve beden olarak. DeLanda'nın bakışı, mikro ile makronun ara katmanlarını keşfetmek üzere harekete geçtiği anda bedenin kanlı tarihi ile örgütlenmenin ve sistemler mantığının gizli ittifakını deşifre eder: "Problemi doğru bir biçimde ortaya koymak için, sosyal süreçlerin mikro ve makro olmak üzere yalnızca iki düzeyde gerçekleştiği fikrinden kurtulmak gerekiyor her şeyden önce; bilhassa da bu düzeylerin bir bütün olarak "birey" ve "toplum" benzeri şeyleştirilmiş genellikler bakımından düşünülmesinden." Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity* s. 32.

²⁴ Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline and Critical Writings*, s. 221.

²⁵ Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*, s. 17. Bizim çözümlememize göre, kurgusal diyalektiğin eleştirisini yaparken, Marx'ın ufkunda "farkları ortadan kaldırmayan bir diyalektik" projesi yatmaktadır. Momentlerin dolayımlanması ve ereksel süreçte aşkın bütüne borçlandırılmaları konusundaki bu erken vurgusu söz konusu projenin gelişimi açısından son derece kritik bir evreyi temsil etmektedir. Farkları ortadan kaldırmayan bir diyalektik sadece mistik kabuğa değil rasyonel çekirdeğe de yayılmış olan materyalist projenin en güçlü eksenlerinden birini oluşturur. Sonsuz küçüklerin araştırılması, Marx'ın düşüncesinde, kurgusal diyalektiğin kapanma metafiziğinin yerinden edilip materyalist bir soybilim imkânının açılmış olduğunu gösteriyor bize.

nesnesine dönüştürerek kavrarlar.²⁶ Tanınmayı elde edememiş bir güç kesilmiş bir el gibi işlevsizdir bu yüzden. Tanınma-tanınma rejimlerine giren her güç ontolojik bir tahribatla yüzleşecektir. Mutlak olana doğru yapılan kurgusal diyalektik yolculukta uyumsuz, bağdaşmaz ve sapkın her varoluş dışarı atılacak ve tanımsız bırakılacak, eğer rejime dâhil olmak istiyorsa önce boyun eğecek ve yaban varlığından feragat edecek, varlığını başka bir tane borçlanacaktır. İşte gücün temsil edilmesi, onun tanınma rejimlerinde hapsedilmesinin bir sonucu da borç fenomeninin kendisidir. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde gündeme getirdiği borç problemi açısından soruyu incelersek bir ceza ile ona karşılık gelen acı arasındaki eşdeğerliliği kuran şey aynı zamanda yasal özne fikri kadar eski olan, ilk ticari sözleşmelere ve takasa, satın alma ve satmaya kaynaklık eden borçlu-alacaklı ilişkisidir.²⁷ Alacaklı borçlunun bedeninden bir parçayı borcunun bedeli olarak kesebilir, *Venedik Taciri*'nde olan budur, hatta bu bedeni dağılayabilir ve ona işkence edebilir. Alacaklının yarattığı dehşet, insanın söz verebilen bir hayvan olarak evcilleştirilmesiyle iç içe geçen bir tarihin parçasıdır. Borçlu ile alacaklı ilişkisi insanlığın belki de ilk hiyerarşisidir. Köle nasıl ki yaşamını bağışlayan efendiye bir varoluş borcu duyuyorsa, tekil bedenler de onların güçlerini temsil eden temsilcilere benzer bir duygu taşıyorlar. Çünkü onların sözleri devredilmiş durumda, bir diğer deyişle onlar başkaları adına konuşanlar ile kendi adlarına konuşulanlar arasındaki hiyerarşinin bir kutbuna yerleşiyorlar ve bir *sözle*, Nietzsche'nin bahsettiği *fidyeye* yaşamları teslim alınıyor. Nedir bu fidyeye? Tam da yaşamın ve geleceğin ta kendisidir bu fidyeye. Nietzsche'nin betimlediği borçlu-alacaklı ilişkisinde ortaya çıkan karşılıklılık ve eşdeğerlilik mantığı tanıma-tanınma ilişkileriyle özel benzerlikler taşır. Hegel'in hak ve ödev arasında kurduğu geçişlilik bunun bir örneği gibi görünmektedir. Devlette hak ve ödevin bir ve aynı ilişki içerisinde bütünleşmiş olduğunu düşünen Hegel için²⁸ borç mantığı örtük bir şekilde işlemektedir. Etik yaşam içerisinde her tekil beden tözsel olana karşı bir yükümlülüğü vardır ve bu yükümlülüğü aslında onun borçlarıdır. Nerede sorumluluk, ödev, hak ve öğeler arasında bir karşılıklılık ve değiş-tokuş meşrulaştırılıyorsa orada aynı zamanda borç mantığının izleri ve gelişim uğrakları yapılaşır. Hegel'in ifadeleri açıktır: "Dolayısıyla, *hak* ve *ödev*, evrensel istençle tikel istencin bu öz-

²⁶ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 80.

²⁷ Nietzsche, *On The Genealogy of Morals*, s. 47.

²⁸ Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, s. 236.

deşliğı içerisinde birleşir ve insan, etik düzen içerisinde var olduğundan, ödevlere sahip olduğu sürece haklara, haklara sahip olduğu sürece ödevlere sahiptir.”²⁹ İşte buradaki karşılıklılık, karşılıklı tanıma kavramına yaklaşmanın yeni bir yolunu sunmaktadır. Hegel’in çözümlediğı mülkiyet ilişkilerinde ortaya koyduğu gibi, mülkiyetin kavramına sahip olmak için bir şeyin içine istencimi yerleştirmem gereklidir ama bu kavramın gerçekleşmesi için başkaları tarafından gücümün tanınması, istencimin içsel eyleminin tanınması zorunludur.³⁰ Ancak aynı zamanda nesne, başka birinin mülkiyetinde de olmamalıdır. Söz verme ile sözleşme arasındaki ayrımı derinlemesine irdeleyen Hegel için sözleşmede ortaya çıkan taahhüt yoluyla istencimin ödev ve hakla ilgili sınırlarını belirlerim; çünkü bu taahhüt sözleşmenin bünyesine dâhil olduğu anda tüm maddi içerik değişir ve nesneyi başkasının mülkiyeti olarak kabul eder, bilir ve tanırım.³¹ Mülkiyet etrafında gerçekleşen tanımada ödev ve haklar arasındaki değiş-tokuş gittikçe görünürleşir ve Marx’ın gözlemi de bu nokta da yoğunlaşır. Marx, Hegel’in kuramında mülkiyete karşı saygılı olma ödeviyle mülkiyet hakkı arasındaki paralelliğı çarpıcı bir biçimde bulgulamıştır.³² Karşılıklılık fikri örtük bir borç mantığını Hegel’in aile düzeyinden sivil topluma, sözleşme ve mülkiyet ilişkilerinden devlete değin genişletir. En somut biçimi içerisinde özgürlüğün gerçekleşmesi olan devlet, önceki aşamaların üstünde bir hakka sahiptir ve tüm önceki biçimlerin alacaklısıdır. Oysa büyük alacaklı yine de devlet değildir; devlet de kendisinden daha üstün bir bütüne tabidir, ona borçludur. İşte devletin borçlu olduğu bütünün adı yüce ve mutlak olan dünya-tinidir.³³ Büyük alacaklıdır o. Alacaklı ile borçlu arasında karşılıklı olarak tanıma ne kadar mümkünse mutlağa doğru yapılan döngüsel ve çizgisel yolculuktaki momentler arasında da o kadar mümkündür. Hegel’in vatanseverlik meselesini gündeme getirirken sözünü ettiği şey varoluş borcundan başka nedir ki? Devlet organizmasının kimi yönlerine sıkıca yapışmış tikel istencin fonksiyonu olarak fedakârlık Hegel’e göre evrensel bir ödevdir ve özsel bir bağın oluşumunu sağlar.³⁴ Bu fedâkarlık bir tür kurbanlaştırmadır; yani devlete varoluş borcu taşıdığı varsayılan tekillerin kurban edilişidir. Evrensel olanla öz-

²⁹ A.g.y., s. 161.

³⁰ A.g.y., s. 65.

³¹ A.g.y., s. 88.

³² Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*, s. 14.

³³ Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, s. 52.

³⁴ A.g.y., s. 308.

deşleşmek ve bir olmak adına yapılan bu fedakârlık gizil borç mantığının açık fenomenlerinden birisidir.

Sonuç

Kudüs'teki basın toplantısından birkaç gün sonra İsrail ordusu BM'ye ait bir okulu vurdu, onlarca kişi katledildi. Orta terim, uzlaştırıcı ölmüştü, pazarlık bitmişti. İsrail BM'yi de tanımamıştı. Artık Sevilla berberi içine düştüğü paradoksta görünmezleşmiş, eylemsizleşmiştir. Masoch unutulmuş ve alacaklılar kapıya dayanmıştır. Öyle görünüyor ki sonsuz küçüklerin bakış açısından 21. yüzyıl uzlaşıların yüzyılı değildir. Herkesin gözleri önünde katliamlar yapılırken, kapitalist şebeke devletie kurduğu suç ortaklığını canlı varlığı tahrip etme yönünde geliştirmektedir. İşte bu yüzden yeni bir fikre ihtiyacımız var; tekilin, dolaysızın, sonsuz küçüklerin bedenlerinden güçlerini söküp almayı değil bu güçlere içkin yaratıcı kaynakları keşfedecek bir dayanışma fikrine ihtiyacımız var. Bu fikir karşılaşma fikrinden doğan etik ve politik bir paradigma olabilir. Nedir karşılaşma? Artık yalnızca varolan ve aktüel olanın değil aynı zamanda gelmekte olanın işaretlerinin donattığı bir alandayız. Gelmekte olan ne aktüele indirgenebilir ne de gerçekleşmemiş bir olanak ya da potansiyeldir o. Gelmekte olan ne bir gelecek zaman kipine ne de şimdinin mevcudiyetine sıkıştırılabilir. Gelmekte olan etkileriyle gerçektir ama aynı zamanda tanımlanamayan, ele avuca sığmayan, ölçülemeyen ve sayılamayandır. Bu yüzden aktüel olanla sınırlanmış bir düşünce imgesi onu baştan reddeder; çünkü o, ne rasyonel olana paralel olan bir aktüelitedir ne de irrasyonelin dogmatik yapılarına hapsedilebilir. Gelmekte olandan söz ettiğimizde henüz deneyimlemediğimiz bir oluştan söz etmemekteyiz, deneyimlediğimiz ama ereksel olarak belirlenmediği, nesnel olarak rasyonelleştirilemediği için göçebe oluşunu terk etmeyen, asi bir kuvvetten söz etmekteyiz. Onun dünyası ne "olmak" ne de "görünmekten" ibarettir. Temsilin dev aynasına yansıtılamayan sonsuz küçükler, burada açık bütünler ve otonom parçalar halinde karşılaşırlar. Bu karşılaşmanın bakış açısından gelmekte olanla ilk ilişkinin kipi tanıma ve temsil olamaz. Fakat bu, gelecekte gelecek olan bir kurtarıcı ya da gökten gelecek bir vahiy gibi düşünülmemelidir. Gelmekte olan, her karşılaşmanın örgütlendiği dolaysız ilişkiden doğan kuvvet bileşikleridir; elbette bu bileşiklerin yaratıcı ve yıkıcı izlekleri önceden belirlenemez ve öngörülemez. Işığın bedeniyle bitkinin bedeninin karşılaşmasında doğan üretici

bir fotosentezden ya da kitlelerin bedeniyle özgürlük fikrinin karşılaşmasından doğan bir ayaklanmadan söz edebiliriz; ama bunun her zaman pozitif sonuçlar vermesini bekleyemeyiz. Me-sele negatif ya da pozitif terimleriyle tartışılmaz; karşılaşma ala-nında yalnızca *reel potansiyeller* vardır; bunların her biri riskler ve imkânları beraberinde getirirler; işte sonsuz küçükler varoluşu-muzda kapatılamaz bir açıklığı savunan bu reel potansiyellerin taşıyıcılarıdır. Eğer bir direnişleri varsa, bu, söz konusu açıklı-ğın anbean yaratılmasını sağlamalarından doğar. Gelmekte ola-nın yaşamla ittifakını kurabilmek için mutlak büyüklerin sonlu dünyasına sonsuz küçüklerin tohumlarını atmamız gerek. Ancak o zaman bir karşılaşma, tanıma-tanınma düzlemi tarafından asi-mile edilmekten azade olabilir. Her karşılaşma başkalaşmakta olan kuvvetleri gereksinir; farklılaşmakta olan iki bedeni, işte sonsuz küçükler bu bedenlerin oluşturduğu açık bütünlerin yurt-larıdır ve yeraltına açılan tünellerin bir benzerini ancak onlar dü-şünce de açabilirler.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio, "Tanrı Ölmedi, Paraya Dönüştü", çev. Abdurrahman Aydın, *Ayrıntı Dergi: ayrıntidergi.com.tr*, 2014.
- Ahmed, Sara, *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, Sel, İstanbul, 2015.
- Anderson, Ben, "Becoming and Being Hopeful: Towards a Theory of Affect" *Environment and Planning D: Society and Space*, 2006, Cilt 1, Sayı 5.
- Apter, Emily, *Unexceptional Politics On Obstruction, Impasse and The Impolitic*, Verso, New York, 2018.
- Arendt, Hannah, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim, İstanbul, 1997.
- Ateş, Ahmet, *Türkmen Anarşizmi*, Öteki, İstanbul, 2016.
- *Yol Üzerine Düşünceler*, Notabene, İstanbul, 2014.
- Aykaç, Aslıhan, *Dayanışma Ekonomileri*, Metis, İstanbul, 2018.
- Azeri, Siyaveş, "Ursprüngliche Akkumulation'nun Sürekliliği, Dolaylı Tahakküm ve Devlet", *Praksis* 47, 2018.
- Bahtin, Mihail, *Karnavalın Roma: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, der. Sibel Irzık, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı, İstanbul, 2001.
- *Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Özbek, Ayrıntı, İstanbul, 2005.
- Baranseli, S. Ebru, "Bir Protesto Aracı Olarak Sanat, Yeni Medya Etkisi ve Banksy Örneği", *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi* 7, 2017.
- Baudrillard, Jean, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. O. Adanır, Doğu-Batı, Ankara, 2005.
- *Sessiz Yığınların Gölgesinde*, çev. O. Adanır, Doğu-Batı, Ankara, 2013.
- Bauer, Nancy, *Simone de Beauvoir, Philosophy and Feminism*, Columbia University, New York, 2001.
- Bauman, Zygmunt, *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2000.
- Benjamin, Walter, *Walter Benjamin Kitabı*, çev. Tunç Tayanç, Dipnot, Ankara, 2018.
- Berardi, Franco "Bifo", *Gelecekte Sonra*, çev. O. Şişman, S. Özer, Otonom, İstanbul, 2012.
- *Ruh İşbaşında*, çev. F. Genç, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.
- *Kabramanlık Patolojisi: Toplu Katliam ve İntihar*, çev. N. Kurunç, Otonom, İstanbul, 2018.
- Bergson, Henri, *Gülme: Komığın Anlamı Üstüne Deneme*, çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı, İstanbul, 2011.
- Bloch, Ernst, *Umut ilkesi Cilt 1*, çev. Tanıl Bora, İletişim, İstanbul, 2013.
- Boer, Roland, *Cennetin Eleştirisi: Marksizm ve Teoloji Üzerine*, çev. Melih Pakdemir, Ayrıntı, İstanbul, 2013.
- Boym, Svetlana, *Başka Bir Özgürlük*, çev. Cemal Yardımcı, Metis, İstanbul, 2016.

Braidotti, Rosi, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Theory in Contemporary Feminism*, Columbia University, New York, 1994.

Brandist, Craig, *Bah  n ve   evresi*,   ev. Cem Soydemir, Do  u Batı, Ankara, 2011.

Brenner, Neil, Jessop, Bob, Jones, Martin, Macleod, Gordon, "Introduction", *State / Space: A Reader*, Blackwell, Oxford, 2003.

Butler, Chris, *Henri Lefebvre: Spatial Politics, Everyday Life and the Right to the City*, Routledge, New York, 2012.

Castells, Manuel, *The City and The Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, University of California, California, 1983.

Certeau, De, Michel, *G  ndelik Hayatın Ke  fi I: Eylem, Uygulama,   retim Sanatları*,   ev. Lale Arslan   zcan, Dost Kitabevi, Ankara, 2009.

Clastres, Pierre, *Devlete Kar  şı Toplum*,   ev. M. Sert, N. Demirta  , Ayrıntı, İstanbul, 2011.

Daniel, Smith, *Flow, Code and Stock: A Note on Deleuze's Political Philosophy*. Deleuze Studies, 5(supplement), 2011.

D'arcy, Stephen, *Languages of the Unheard*, Between the Lines, Toronto, 2013.

Darnton, Robert, *B  y  k Kedi Katliamı*,   ev. Mustafa Yılmaz, Ko     niversitesi, İstanbul, 2015.

Dean, Mitchell, *The Signature of Power, Sovereignty, Governmentality and Biopolitics*, Sage, Londra, 2013.

DeLanda, Manuel, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Continuum, Londra, 2006.

Deleuze, Gilles, *Diff  rence et r  p  tition*, PUF, Paris, 1968, (*Difference and Repetition*,   ev. Paul Patton, Continuum, Londra, 1994. *Fark ve Tekrar*,   ev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk, İstanbul, 2017).

----- *Bergsonism*,   ev. Hugh Tomlinson and Barbara Habberiam, Continuum, Londra, 1991.

----- *Nietzsche and Philosophy*,   ev. Hugh Tomlinson, Continuum, Londra, 1992.

----- *Critique et clinique*. Minuit, Paris, 1993, (*Kritik ve Klinik*,   ev. Uysal,   ., Norgunk, 2007).

----- *M  zakereler*,   ev.   nci Uysal, Norgunk, İstanbul, 2006.

----- *Sacher-Masoch'un Takdimi: So  uk ve Zalim*,   ev.   nci Uysal, Norgunk, İstanbul, 2007.

----- *Spinoza   zerine 11 Ders*,   ev. Ulus Baker, Kabalcı, İstanbul, 2008.

----- "Psikanaliz   zerine Be     nerme", *Issız Ada ve Di  er Metinler: Metinler ve S  yle  iler 1953-1974*,   ev. Ferhat Taylan ve Hakan Y  cefer, Ba  lam, İstanbul, 2009.

----- "Deleuze ve Guattari Anlatıyor...", *Issız Ada ve Di  er Metinler: Metinler ve S  yle  iler 1953-1974*,   ev. Ferhat Taylan ve Hakan Y  cefer, Ba  lam, İstanbul, 2009.

----- *Foucault*,   ev. B. Yalım, E. Koyuncu, Norgunk, İstanbul, 2013.

----- *Anlamın Mantı  ı*,   ev. H. Y  cefer, Norgunk, İstanbul, 2015, (*Logique du Sens*, Les Editions de Minuit, Paris, 1969).

----- "Cours Vincenne dualisme, monisme et multiplicit  s", <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=166&groupe=Anti%20Oedipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1>, (Eri  im tarihi: 26/03/2019).

Deleuze, Gilles, Guattari, F  lix, *Anti-Oedipus: Capitalizm and Schizophrenia*,

çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, University of Minnesota, Minneapolis, 1983, (*Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm, Ankara, 2012).

----- *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris, 1975, (*Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin Deneme*, çev. Uçkan, Ö & Ergüden, I. Yapı Kredi Kültür Sanat, 2008).

----- *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie*, 2, Minuit, Paris, 1980, (*A Thousand Plateaus*, çev. Brian Massumi, University of Minnesota, Londra, 2005).

----- *Felsefe Nedir?*, çev. T. Ilgaz, YKY, İstanbul, 2001.

----- “Mai 68 n’a pas eu lieu”, *Deux régimes de fous*, yay. haz. David Lapoujade, Minuit, Paris, 2003, (“68 Mayıs’ı Yaşanmadı”, *İki Delilik Rejimi*, çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam, İstanbul, 2009).

Deleuze, Gilles, Parnet, Claire, *Dialogues*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, Columbia University, New York, 1987, (*Deleuze, Gilles, Parnet, Claire, Diyaloglar*, çev. A. Akay, Bağlam, İstanbul, 1990).

Deleuze, Gilles, Foucault, Michel, “Entelektüeller ve İktidar”, *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, çev. Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer, Bağlam, İstanbul, 2009.

Dikeç, Mustafa, “Space, Politics And The Political”, *Environment and Planning D: Society and Space*, 2005.

Eagleton, Terry, *İyimser Olmayan Umut*, çev. Emine Ayhan, Ayrıntı, İstanbul, 2017.

Ellsworth-Jones, Will, *Bankry: The Man Behind The Wall*, St. Martin's, New York, 2013.

Erdi-Lelandais, Gülçin, “Lefebvre’s Legacy: Understanding the City in the Globalisation Process”, *Understanding the City: Henri Lefebvre and Urban Studies*, der. G. Erdi-Lelandais, Cambridge University, Cambridge, 2014.

Federici, Silvia, *Caliban ve Cadı*, çev. Öznur Karakaş, Otonom, İstanbul, 2012.

Foucault, Michel, *Society Must Be Defended*, çev. David Macey, New York, Picador, 2003.

----- “Hakikat ve İktidar”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* içinde, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı, İstanbul, 2005.

----- *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Ayrıntı, 2007.

----- *Felsefe Sahnesi*, çev. I. Ergüden, Ayrıntı, İstanbul, 2011.

----- *Özne ve İktidar*, çev. I. Ergüden, O. Akınhay, Ayrıntı, İstanbul, 2011.

----- “Anti-Oedipus’a Önsöz”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, 2011.

----- *Hermenötüğün Kökeni*, çev. Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı, İstanbul, 2017.

Gatens, Moira, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, Roudledge, Canada, 1996.

Gilliam, Christian, *Immanence and Micropolitics*, Edinburgh University, Edinburgh, 2017.

Göksu, Rana, “Kent Yoksullarının İşgal Evleriyle Kentte Söz Sahibi Olma Mücadelesi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, cilt 73, no: 1, 2018.

Göztepe, Özay (der.), *İlkel Birikim: Sermayenin Kaldırıcı*, Notabene, İstanbul, 2014.

Guattari, Félix, *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*, çev. Rosemary Sheed, Penguin, Londra, 1984.

----- *Chaosmosis, an Ethico-Aesthetic Paradigm*, çev. P. Bains, J. Pefanis, Indiana University, Indianapolis, 1995.

- *The Guattari Reader*, çev., ve der. G. Genosko, Blackwell, Cambridge, 1996.
- *Chaosophy: Texts and Interviews 1972-1977*, çev. David L. Sweet, Jarred Becker ve Taylor Adkins, Semiotext(e), Los Angeles, 2007.
- *Soft Subversions: Texts and Interviews 1977-1985*, çev. Chet Wiener ve Emily Wittman, Semiotext(e), Los Angeles, 2009.
- *Kayıp Çizgileri: Başka Bir Olanaklar Dünyası İçin*, çev. Işık Ergüden, Otonom, İstanbul, 2013.
- Guattari, Félix, Negri, Antonio, *Bizim Gibi Komünistler*, çev. İlkay Sümer, Mustafa Erata ve Barış Özçorlu, Otonom, İstanbul, 2006.
- Guattari, Félix ve Rolnik, Suely, *Molecular Revolution in Brazil*, çev. Karel Clapshow ve Brian Holmes, Semiotext(e), Los Angeles, 2007.
- Haiven, Max, *Radikal Hayalgücü ve İktidarın Krizleri*, çev. Kübra Kelebekoğlu, Sel, İstanbul, 2018.
- Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991.
- Hardt, Micheal, Negri, Antoni, *Ortak Zenginlik*, çev. Eflâ-Barış Yıldırım, Ayrıntı, İstanbul, 2011, (*Commonwealth*. Cambridge, Harvard University, Massachusetts, 2009).
- *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, İstanbul, 2012.
- Harvey, David, *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Morali, Metis, İstanbul, 2003.
- *Umut Mekanları*, çev. Çev. Zeynep Gambetti, Metis, İstanbul, 2008.
- *Asi Şehirler: Şehir Hakkı'ndan Kentsel Devrim'e Doğru*, çev. Ayşe Deniz Temiz, Metis, İstanbul, 2013.
- Hegel, G. W. F., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. A.V.Miller, Oxford, New York, University, 1977.
- *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline and Critical Writings*, der. Ernst Behler, New York: Continuum, New York, 1990.
- *Outlines of the Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, Oxford, Oxford University, New York, 2008.
- Holloway, John, *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*, çev. Barış Özçorlu vd., İstanbul, Otonom, 2011.
- Houle, Karen, "Micropolitics", *Gilles Deleuze: Key Concepts*, der. Charles J. Stivale, Routledge, Londra, 2011.
- Irigaray, Luce, *Ce Sexe qui n'en est pas Un*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1977.
- Isin, F. Engin, "Introduction", *Democracy, Citizenship And the Global City*, Routledge, Londra, 2000.
- Iveson, Kurt, *Publics and the City*, Blackwell, Oxford, 2008.
- "Cities within the City: Do-It-Yourself: Urbanism and the Right to the City", *International Journal of Urban and Regional Research*, 37:3, 2013.
- Karadağ, İlke, "Deleuze'ün Göçebe Savaş Makinesi", *Dışarıdan Düşünmek*, der. Ömer Faruk, yay. haz. İlke Karadağ, Hakan Yücefer, Chiviyazıları, İstanbul, 2016.
- Keith, Michael ve Pile, Steve, "The Politics of Place", *Place and the Politics of Identity*, der. Michael Keith ve Steve Pile, Routledge, Londra, 2004.
- Kelchtermans, Geert, "Macropolitics Caught Up In Micropolitics: The Case Of The Policy On Quality Control in Flanders" *Journal of Education Policy*, Cilt 22, Sayı 4, 2007.

Kelly, Mark, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, Routledge, New York, 2009.

Kesal, Ercan, "Yaralarımızdan Utanmamalıyız, Şifamız Oradadır" Büşra Küçük İle Röportaj, *Bianet*, <https://m.bianet.org/biamag/sanat/202669-yaralarımızdan-utanmamalıyız-sifamız-da-oradadır>, (son erişim tarihi: 11.04.2019).

Koestler, Arthur, *Mizah Yaratma Eylemi*, çev. Sevinç Kabakçıoğlu, Özcan Kabakçıoğlu, İris Mizah Kültür, İstanbul, 1997.

Kojève, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 2000.

Kulynych, J., Jessica, "Performing Politics: Foucault, Habermas, and Postmodern Participation", *Polity*, vol. 30, no. 2, 315-346, 1997.

Lazzarato, Maurizio, *Göstergeler ve Makineler*, çev. Ferda Nur Demirci, Otonom, İstanbul, 2015.

----- *Videofelsefe*, çev. Şule Çıtaş Solmaz, Otonom, İstanbul, 2016.

Lefebvre, Henri, "The Right To The City", *Writings On Cities*, Wiley, Londra, 1996.

----- *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz, Metis, İstanbul, 2013.

----- *Gündelik Hayatın Eleştirisi I*, çev. Işık Ergüden, Sel, İstanbul, 2017.

----- *Gündelik Hayatın Eleştirisi III*, çev. Işık Ergüden, Sel, İstanbul, 2017.

Lilja, Mona ve Vinthagen, Stellan, "Dispersed resistance: unpacking the spectrum and properties of glaring and everyday resistance", *Journal of Political Power*, cilt: 11, sayı: 2, 2018.

London, Frederic, *Kapitalizm, Arzu, Kölelik: Marx ve Spinoza'nın İşbirliği*, çev. Akın Terzi, Metis, İstanbul, 2013.

Macherey, Pierre, *Hegel ve /veya Spinoza*, çev. Işık Ergüden, Otonom, İstanbul, 2013.

Marx, Karl, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol, Ankara, 2009.

----- *Kapital Cilt 1*, çev. M. Selik & N. Satlıgan, Yordam, İstanbul, 2013.

Marx, Werner, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. Peter Heath, Chicago, The University of Chicago, Londra, 1988.

Massumi, Brian, "Requiem for our prospective dead (toward a participatory critique of capitalist power)", *Deleuze and Guattari: New mappings in politics, philosophy, and culture*, der. Eleanor Kaufman ve Kevin Jon Heller, University of Minnesota, Londra, 1998.

----- *Kapitalizm ve Şizofreni için Kullanıcı Rehberi*, çev. F. Ege, Bilim ve Sosyalizm, Ankara, 2013.

----- *Duygu Politikası*, çev. Hakan Erdoğan, Otonom, İstanbul, 2018.

May, Todd, *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*, Penn State, Pennsylvania, 1993.

----- *Deleuze: An Introduction*, Cambridge University, Cambridge, 2005.

Mayer, Margit, Boudreau, Julie-Anne, "Social Movements in Urban Politics: Trends in Research and Practice", *The Oxford Handbook of Urban Politics*, der. Karen Mossberger ve Susan E. Clarke ve Peter John, Oxford University, Oxford, 2012.

Mayer, Magrit, Thörn, Catharina, Thörn, Hakan, (der.), *Urban Uprisings: Challenging Neoliberal Urbanism in Europe*, Palgrave, Londra, 2016.

McNally, David, *Piyasanın Ucubeleri: Zombiler, Vampirler ve Küresel Kapitalizm*, çev. İdil Çetin, Dipnot, Ankara, 2018.

Meriç, Övünç, "Duvardaki Şen Direniş: Graffiti Başka Bir Dünya Tahayyülü Sunabilir Mi?", *Intermedia International Peer-Reviewed E-Journal Of Communication Sciences* 4, 2017.

Miller, Byron, "Conclusion- Spatialities of Mobilization: Building and Breaking Relationships", *Spaces of Contention: Spatialities and Social Movements*, der. Walter Nichols, Byron Miller, Justin Beumont, Routledge, Londra, 2016.

Montaigne, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası, İstanbul, 2017.

Nancy, Luc, Jean, *Hegel: The Restlessness of the Negative*, çev. Jason Smith ve Steven Miller, Minneapolis, University of Minnesota, Londra, 2002.

Nathan, Widder, *Political Theory After Deleuze*, Continuum, Londra, 2012.

Nicholls, Walter, Miller, Byron, Beumont, Justin, (der.), *Spaces of Contention: Spatialities and Social Movements*, Routledge, Londra, 2016.

Nietzsche, Friedrich, *On The Genealogy of Morals*, çev. Ian Johnston, Richer Resources, Arlington, 2009.

----- *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, İşbankası Kültür, İstanbul, 2016.

Pehlivanoglu, Burcu, "Ademler ve Havvalar: Hermeneutik Bir Yorum Denemesi", Sanal müze Piyale Madra Sergisi, www.sanalmuze.org, (son erişim tarihi: 31.03.2019).

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.

Purcell, Mark, *Recapturing Democracy: Neoliberalisation and the Struggle for Alternative Urban Futures*, Routledge, New York, 2008.

Ralf Krause, Rölli, Marc, "Micropolitical Associations", *Deleuze and Politics*, der. Nicholas Thoburn ve Ian Buchanan, Edinburgh University, Edinburgh, 2008.

Rancière, Jacques, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis, İstanbul, 2007.

Read, Jason, *Sermayenin Mikropolitikası*, çev. Ayşe Deniz Temiz, Metis, İstanbul, 2014.

Rosol, Marit, "On Resistance in The Post-Political City: Conduct And Counterconduct in Vancouver", *Space and Polity*, 18:1, 2014.

Ross, I., Jeffrey (der.), *Routledge Handbook of Graffiti and Street Art*, Routledge, Londra, 2016.

Sanders, Barry, *Kahkahanın Zaferi: Yıkıcı Tarih Olarak Gülme*, çev. Kemal Atakay, Ayrıntı, İstanbul, 2000.

Sassen, Saskia, *The Global City*, Princeton University, New Jersey, 1994.

----- "The Urban Complex in a World Economy". *International Social Science Journal* 46, 1994.

----- "Whose City is It? Globalization and The Formation of New Claims", *Public Culture* 8, 1996.

Scott, C., James, "Everyday Forms of Resistance", *Copenhagen Papers*, sayı: 4, 1989.

----- *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, çev. Alev Türkler, Ayrıntı, İstanbul, 1995.

----- *Weapons of the Weak*, Yale University, New Haven and Londra, 1985.

----- *Toplum Gibi Görmek*, çev. Soner Torlak, Zoom Kitap, İstanbul, 2016.

Selvi Yeliz, Koca, Binnaz, "Banksy'yi Anlamak", *SDÜ ART-E Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi*, 9:18, 2016, 278-306.

Shakespeare, William, *Kral Lear*, çev. Özdemir Nutku, Türkiye İş Bankası, İstanbul, 2009.

Sharp, Hasana, *Spinoza and the Politics of Renaturalisation*, The University of Chicago, Chicago, 2011.

Sibertin-Blanc, Guillaume, *Politique et état chez Deleuze et Guattari*. Presses universitaires de Puf, Paris, 2018.

Solnit, Rebecca, *Hope in the Dark: Untold Histories, Wild Possibilities*, Nation Books, New York, 2004.

Spinoza, De, Benedict, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965, (*Etika*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı, İstanbul, 2012).

----- *Teolojik- Politik İnceleme*, çev. Cemal B. Akal ve Reyda Ergün, Dost, Ankara, 2008.

Stern, Robert, *Hegel and The Phenomenology of Spirit*, Routledge, New York, 2002.

Swyngedouw, Eric, "The Antinomies of the Postpolitical City: In Search of a Democratic Politics of Environmental Production", *International Journal of Urban and Regional Research*, sayı: 33:3, 601-620, 2009.

----- "Interrogating Post-Democratization: Reclaiming Egalitarian Political Spaces", *Political Geography*, 30, 370-380, 2011.

Taş, Oğuzhan, Taş, Tuğba, "Ankara'da Sokak Sanatı: Kent Hakkı, Protesto ve Direniş", *Mülkiye Dergisi*, 39:2, 2015.

Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx ve Politika*, çev. Ali Utku-Mukadder Erkan, Otonom, İstanbul, 2005.

Thörn, Hakan, Mayer, Margit, Thörn, Catharina, "Re-Thinking Urban Social Movements, 'Riots' and Uprisings: An Introduction", *Urban Uprisings: Challenging Neoliberal Urbanism in Europe*, der. Margit Mayer, Catharina Thörn ve Hakan Thörn, Palgrave, Londra, 2016.

Williams, R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California, Berkeley, 1997.

Yıldırım, Rıza, *Aleviliğin Doğuşu*, İletişim, İstanbul, 2017.

Yıldırım, Rıza, *Geleneksel Alevilik*, İletişim, İstanbul, 2018.

Yücefer, Hakan, "Potansiyelleri Düşünmek: Deleuze'de Virtüellik, Oluş ve Tarih", *Cogito*, sayı: 82 / Kış, İstanbul, 2016.

Zupancic, Alenka, *Komedi: Sonsuzun Fiziki*, çev. Tuncay Birkan, Metis, İstanbul, 2011.

Yazarlar Hakkında

Çağrı ULUĞER, 2014 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Aynı yıl Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisans eğitimine başladı. 2018 yılında "Etik bir Özneleşme Politikası: Foucault'da İktidar İlişkileri Bağlamında Deleuze ve Guattari'nin Arzu Mikropolitikası" başlıklı tezini verdi. Muhtelif dergilerde makale ve eleştirileriyle yer alan Uluğ, bilhassa radikal politika, etik, estetik ve materyalist semiyotik alanında gerçekleştirdiği çalışmalara paralel olarak Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde doktora eğitimi sürdürmektedir.

Emre SÜNTER, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun olduktan sonra Paris Nanterre Üniversitesi Felsefe Bölümünde Michel Foucault ve dil felsefesi ilişkisi üzerine yüksek lisansını yaptı. Şu anda Montreal Üniversitesi İletişim Çalışmaları bölümünde, mikropoların sanat eserlerinde kullanımı üzerine doktora tezini yazıyor. Jean-François Lyotard, Gilbert Simondon ve Gabriel Tarde üzerine kitap ve çeşitli konularda makale çevirileri bulunuyor.

Mustafa DEMİRTAŞ, 1984, İzmir doğumlu. Lisans eğitimini 2007 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 2010 yılında yüksek lisans derecesini aldı. Aynı yıl Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü doktora programına kabul edildi ve 2014 yılında doktora programını tamamladı. Doktora tezi, *Postyapısalcı Edebiyat Kuramı Sevim Burak, Edebiyatta Bir Tekillik Düşünü* (Otonom, 2015) başlığıyla kitap olarak yayımlanmıştır. Sevim Burak'la ilgili olarak *İkinci Bir Yaşam: Sevim Burak'ın Edebiyat Dünyası* (YKY, 2018) adlı kitabın da editörüdür. *Göçebe Düşünmek: Deleuze Düşüncesinin Sınırlarında* (Metis, 2014), *Felsefe ve Devrim* (Pinhan, 2018) adlı kitapların editörlerinden biri ve *Arzu Politikası: Deleuze ve Guattari Etkisi* (Otonom, 2017), *Özgürleşme Siyasetinde Fark ve Olay* (Otonom, 2018) adlı kitapların yazarıdır. Edebiyat sosyolojisi, siyaset felsefesi ve toplumsal teori alanlarında çeşitli kitap ve dergilerde yayımlanan makaleleri ve çevirileri bulunmaktadır. Uşak Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürüyor.

Oğuz KARAYEMİŞ, politika felsefesi alanında doktora yapmakta olup çalışma alanları kıta felsefesi, Marksizm, semiyotik, bilim ve

teknolojidir. Dijital ve matbu alanlarda makale düzeyinde birçok yazısı ve çevirisi olup, kitap boyutunda iki çevirisi de yayına hazırlanma aşamasındadır. İkinci güneşinden ve sabah esintisinden hoşlanır. Kedi dostu ve dost muhabbeti düşkünüdür. Tiyatro ile sinemaya bir seyirci olarak gönül indirmiştir. Bütün bunlardan kalan vakitlerde sessizce oturmayı yeğler.

Özgür TABUROĞLU, *Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları* (Metis, 2008), *Kent Efsaneleri: Zamanımızın Batıl İnançları ve Takıntıları* (Doğu Batı, 2011), *Resim, Söz ve Yazı: İmge Yaratmanın ve Bozmanın Yolları* (Doğu Batı, 2013), *Boşluk, Aşırılık ve Keyfilik* (Doğu Batı, 2016), *Nazar: Başkası Nasıl Görür* (Doğu Batı, 2017), *Tanpınar Sözlüğü: Şahsi bir Masalın Simgeleri* (Doğu Batı, 2019) adlı çalışmaları yayımlandı. 1973 Kırşehir doğumlu ve Ankara’da bilgisayar mühendisi olarak çalışıyor. Bejan ve Baran adında iki çocuğu var.

Özlem AVCI AKSOY, 1977 Ankara doğumlu. lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde, yüksek lisans eğitimini Galatasaray Üniversitesi İletişim alanında, doktora eğitimini ise Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji alanında tamamladı. Doktora sonrası Illinois Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi’nde misafir araştırmacı olarak çalıştı. İletişim sosyolojisi, toplumsal hareketler, gençlik çalışmaları, din sosyolojisi alanında çalışmalarını sürdürmektedir. Halen Uşak Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde görev yapmaktadır. Ayrıca Unesco Türkiye Milli Komisyonu İletişim İhtisas Komitesi üyesidir.

Öznur KARAKAŞ, lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi Çeviribilim bölümünde tamamlayan Öznur Karakaş, Galatasaray Üniversitesi’nde felsefe yüksek lisansının ardından, Çağdaş Fransız ve Alman Felsefesi Europhilosophie Programı çerçevesinde Université Jean-Jaures ve Charles Üniversitesi’nde felsefe yüksek lisans eğitimini Deleuze & Guattari’de cinsel fark üzerine yazdığı tezle tamamladı. Barselona Universitat Oberta de Catalunya’da Gezi Hareketi üzerinden işgal hareketlerini Deleuze & Guattari’nin agencement kavramı üzerinden incelediği doktora teziyle 2018 yılında doktor ünvanını aldı. Bunun yanı sıra, bilhassa sosyal bilimler alanında mütercim ve tercüman olarak çalışmaktadır.

Sercan ÇALCI, 1985’te doğdu. Siyaset felsefesi, ontoloji, süreç felsefesi, ekoloji ve müzik felsefesi üzerine yazıyor ve bu alanlarda kitap ve makale çevirileri yapıyor. Doktora çalışmalarına MSGSÜ Felsefe Bölümünde devam ediyor.

Utku ÖZMAKAS, 1986, Bergama doğumlu. Lisans, yüksek lisans

ve doktorasını Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Yazarları arasında Frantz Fanon, Terry Eagleton, Thomas Lemke, Jacques Rancière, Stuart Hall, Simon Critchley ve Nancy Fraser gibi düşünürlerin de bulunduğu yirmiye yakın kitabı çevirdi. Halen Uşak Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışıyor. Kitapları: *Şiirimizde Milenyum Kuşağı* (Pan, 2008), *Şiir İçin Paralaks* (160. Kilometre, 2013), *Biyopolitika: İktidar ve Direniş* (İletişim, 2018) ve *Prens: Machiavelli'nin Muazzam Muamması* (İletişim, 2019).

Yavuz YILDIRIM, Hacettepe Üniversitesi Kamu Yönetimi bölümünden 2004 yılında mezun oldu, aynı bölümde Siyaset Bilimi yüksek lisansını radikal demokrasi üzerine teziyle 2006 yılında tamamladı. 2005 yılında Niğde Üniversitesi'nde asistan olarak göreve başladı. Doktorasını Ankara Üniversitesi SBF'de 2012 yılında, toplumsal hareketler ve Sosyal Forumlar üzerine teziyle tamamladı. 2012 yılından bu yana Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi'nde görev yapmaktadır. Akademik çalışmaları dışında Birikim, bianet, Birgün gibi mecralarda yazıları yayınlanmıştır.

Zeliha DİŞCİ, 1988 yılı İstanbul doğumlu. 2011 yılında İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun oldu. Aynı yıl Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Siyaset Bilimi yüksek lisansına başlayarak "Jacques Rancière'de Politik Olanın İmkânı" isimli tez çalışmasını 2014 yılında tamamlamıştır. Aynı okulda siyaset bilimi doktorasına devam eden yazar, ortaklık ve siyaset üzerine yürüttüğü tez çalışmasını 2019 yılında tamamladı. Siyaset felsefi, edebiyat ve sinema alanında makale ve çevirileri bulunmaktadır.

DİRENİŞİN MİKROPOLİTİKASI

Mikropolitikaya ilişkin güncel tartışmaların ele alındığı bu çalışma, faillğe, direnişe, toplumsallığa ve politikaya dair soruları çeşitli bakış açılarından ortaya koyarken yeni düşünme ve duygulanma biçimlerine açılıyor. Her türlü iktidar etkisi karşısında faillerin özgürleşmesini, toplumsal ve politik olanın yeniden üretiminde mikropolitikanın nasıl bir etkiye sahip olduğunu tartışıyor.

İlişki ve pratiklerimizdeki baskıcı oluşumların mikropolitik analizi dışında, yeni bireysel ve kolektif mücadele biçimlerinin deneyimleri üzerine yoğunlaşan *Direnişin Mikropolitikası*, farklı ilgi ve dikkatlerden hareketle geliştirilen, güncel dünyanın koşullarına eleştirel bir müdahaleyi içeren düşüncelerin bütünleştirilmesi yoluyla ortaya çıkmıştır.

Çeşitli alanlardan yazarların bir araya gelmesiyle ortak bir çabanın ürünü olan bu çalışmanın hayatın daha eşitlikçi yeniden üretimine verimli katkılar sağlaması umuduyla...

ISBN : 978-605-9460-96-5



40 ₺ (K.D.V.'den muafır)

pinhanyayincilik.com

[/pinhanyayincilik](https://www.facebook.com/pinhanyayincilik)

[/pinhankitap](https://twitter.com/pinhankitap)