



AĞ TOPLUMUNDA ARZU DEMOKRASİSİ

VE DEMOKRATİK DENEYİM

Ozan Giray Şahin

(Yüksek Lisans Tezi)

Eskişehir, 2015

AĞ TOPLUMUNDA ARZU DEMOKRASİSİ VE DEMOKRATİK DENEYİM

Ozan Giray Şahin

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kamu Hukuku Anabilim Dalı

Danışman: Yard. Doç. Dr. Kıvılcım Turanlı

Eskişehir

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Aralık, 2015

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Ozan Giray ŞAHİN'in "Ağ Toplumunda Arzu Demokrasisi ve Demokratik Deneyim" başlıklı tezi 08 Ocak 2016 tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca toplanan **Kamu Hukuku** Anabilim Dalında, **yüksek lisans tezi** olarak değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı) : Yrd.Doç.Dr.Kıvılcım TURANLI

Üye : Doç.Dr.Abdurrahman SAYGILI

Üye : Yrd.Doç.Dr.Aysel KAYAOĞLU

İmza




Prof.Dr.Kemal YILDIRIM
Anadolu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Yüksek Lisans Tez Özü

AĞ TOPLUMUNDA ARZU DEMOKRASİSİ VE DEMOKRATİK DENEYİM

Ozan Giray ŞAHİN

Kamu Hukuku Anabilim Dalı

Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aralık 2015

Danışman: Yard. Doç. Dr. Kuvılcım Turanlı

Demokrasi kavramının otoriter rejimlerin meşruiyetlerinin ya da uluslararası askeri operasyonların gerekçelerine girdiği bir dönemde, kavramın şu an burada yaşayan bizler için ne anlam ifade ettiği ve kavram üzerine inşa edilen, demokratik sıfatıyla taçlandırılmış rejimlerin ne ölçüde demokratik olduğu sorunları artık siyasetin tam merkezindedir. Bu sorunlar, bizi rejimlerin ne ölçüde demokratik olduğu problemini de aşan bir biçimde demokrasinin zamanımızda ne anlama geldiği problemiyle karşı karşıya bırakmaktadır.

Karşı karşıya kalınan bu problemler, demokratik olduğu iddia edilen bir rejim altında yaşamakla demokrasiyi tecrübe etmek arasında ciddi farklar olduğunu ve iktidarın tam da bu farklılığın maskelenmesi üzerinden kurularak demokrasi kavramının yaşayanların özgürlüğüne değil yaşamın iktidar tarafından kontrolüne özgülenmiş bir makine olarak kullandığını göstermektedir. Bu bağlamda içinde bulunduğumuz zamanda demokratik bir yaşam demokrasilerin tahakkümü altındadır.

Demokrasi kavramı ve bu kavramın üzerine inşa edildiği toplumsal düzenin yaşamı iktidar üreten bir makineye dönüştürdüğü bu yapı, demokrasinin yaşamın içinde tecrübe edilmesinin karşısındaki en büyük engel olduğu için; demokrasiyi tecrübe etmek tam da bu yapıya karşı mücadele etmeye tekabül etmektedir. Demokrasiyle mücadele arasındaki bu ilişki ise demokrasiyi tecrübe etmenin, yaşamı iktidarı üreten bir makineye dönüştüren bu yapıya karşı verilen mücadelenin içinde somutlaştığı hatta mücadelenin ta kendisinin tecrübesi olduğu bir duruma işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hakikat Rejimi, Üretimsellik, İktidar, Demokrasi, Demokrasi Mücadelesi

Abstract

DEMOCRACY OF DESIRE AND DEMOCRATIC EXPERIENCE IN THE WEB SOCIETY

Ozan Giray ŞAHİN

DEPARTMENT OF PUBLIC LAW

Anadolu University, Graduate School of Social Sciences, December, 2015

Adviser: Asst. Prof. Dr. Kivılcım TURANLI

In an era which the concept of democracy is both used by totalitarian regimes and for justification of international military operations; the problems of the meaning of democracy for us whom lives right here and now and how democratic is the regimes which are crowned and titled as democratic regimes is at the central focus of politics. These problems exceeds the problems of regime and makes us face the main problem: what does democracy mean within our time?

Those problems which we are encountered shows us that, there is a great margin of difference between living under the regime which titled as democratic regime and experiencing the democracy itself. And also those problems shows us that, government builds itself by maskind this margin of difference and uses the concept of democracy as a machine dedicated for the control of life by government rather than freedom of livings themselves.

Because of this structure which the concept of democracy and the regimes that built on this concept have turned life to a machine which produces government itself, is the greatest obstacle against the experiencing the democracy; experiencing the democracy accounts for the struggle which sustained against this structure. The relationship between democracy and the struggle refers that experiencing democracy is became concrete within the struggle against that structure which turns life to a machine which produces government itself. In fact it is the experience of the sturggle itself.

Keywords: Regime of Verity, Productive mentality, Government, Democracy, Struggle of Democracy

19/02/2016

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tez/proje çalışmasının bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumunda bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilmeyen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla tarandığını ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim.

Her hangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Ozan Giray ŞAHİN



Özgeçmiş

Ozan Giray ŞAHİN

Kamu Hukuku Anabilim Dalı

Yüksek Lisans

Eğitim

Ls.	2012	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Lise	2008	Antalya Anadolu Lisesi

Kişisel Bilgiler

Doğum yeri/ yılı: Diyarbakır/31.08.1990 Cinsiyet: Erkek Yabancı dil: İngilizce

İçindekiler

Jüri ve Enstitü Onayı	ii
Öz.....	iii
Abstract.....	iv
Etik İlke ve Kurallara Uygunluk Beyannamesi.....	v
Özgeçmiş.....	vi
Giriş.....	1
1. Demokrasinin Zincirleri.....	12
1.1. Parçalanmış-Sınırlanan-Sömürgeleşen Yaşam.....	14
1.2. Kardeşlik Düşmanlıktır – İktidarın Birliği.....	24
1.3. Sınırların Hakikati.....	36
2. Arzu Rejimi-Sömürgeleşmenin Sekansları.....	42
2.1. Kapitalizm'den Aileye-Yoksunluk, Korku ve Sıkıntı.....	49
2.2. Dachau, Auschwitz, Gazze ve Bilinçdışı – İnfaz Edilen Yaşam.....	60
2.3. Geldim Gördüm ve Ürettim-İktidarın Endüstrisi.....	66
2.4. Makine-Beden, Mekanize Olan Özne.....	75
2.5. Yatak Odasında Savaş-Bir Savaş Alanı Olarak Beden ve Cinsellik.....	83
2.6. Hakikatin Kırbağı- Devlet ve Yurttaşlık.....	93
2.7. Yaşamın Mekânsal Kurgulanışı.....	104
2.8. Temsil, İtaat ve iktidar – Sömürgeciliğin Demokrasisi.....	121
2.9. Tahakküm, Her An, Her Yerde Tahakküm!.....	136
3. Gerçekten Materyalist Bir Politika – Arzu Politikası.....	140
3.1. Karşı-Arzu Politikası-Arzulamanın Devrimci Hali.....	145

3.2. Hiçliğin Arzusu.....	152
3.3. Makine Kırıcılık – Pandora’nın Anti Makinesi.....	157
3.4. Şizo’nun Güçleri.....	165
3.5. -De Olmanın Güçleri.....	172
4. Arzu Demokrasisi.....	177
4.1. Kaosun bağrında-Anarşist Özne.....	178
4.2. Çok-Kaotik-Kakafonik.....	192
4.3. Bir İsyan, Bir Çılgılık, Bir Mücadele!.....	203
4.4. Kendini Yıkmanın Dayanılmaz Hafifliği!.....	215
4.5. Korsanlardan Barikatlara-Yaşam’ı Kurtarmak.....	218
4.6. Bir Beden Mücadelesi.....	234
4.7. Yöntemsiz ve Şenlikli Bir Mücadele.....	238
4.8. Beden İle Yıkılan Sınırlar.....	242
4.9. Bir Poetik Devrim.....	250
Sonuç.....	256
Kaynakça.....	265

Giriş

“Yazmak, diğerleri gibi ve diğerlerine göre hiçbir ayrıcalığı olmayan, diğer akışlarla, dışkı, sperm, söz, eylem, erotizm, para, politika vs. akıntı, karşı-akıntı, anafor ilişkisine giren bir akıştır”¹

Bir metni, özelde bu metni yazmanın, yazmanın tecrübesinin ve yazma etrafında oluşan ilişkilerin tam da bu metinle, demokrasiyle, özgürlükle, iktidarla ne gibi ilişkileri olabilir? Bir metni yazmak iktidara tutsaklaştırılmak, ondan kaçmak ve onun direnmenin neresindedir?

Yazmak, her şeyden önce biyolojik –beyindeki elektrik salınımlarının sinirler vasıtasıyla yazan organa iletiildiği, o organı oluşturan kaslar, kemikler, bağlar çevre dokuların hareketlendiği; bu esnada nefes alınan, terlenen, yemek yenilen, tahrik olunan, sigara içilen- bir olay, mekanik –bir uçlu kalem kullanıyorsanız orada bir mekanik ilişki olduğu gibi, kullanılan bilgisayardan kağıda kadar uzanan nesnelerin birer makine oluşu ya da makinelerce üretilmiş oluşu bağlamında- bir olay, elektronik –bilgisayar kullanıyor, interneti kullanıyor, telefon kullanıyor, dijital bir saat kullanıyor ya da bambaşka elektronik aletleri yazma tecrübemizin içine şu veya bu şekilde dahil ediyor olabiliriz; ya da yazmak için kullandığımız şey’lerin geçmişinde elektronik ilişkileri tespit edebiliriz- bir olay, sibernetik – mevcut zamanda yazma, internet ve bilgisayarla girilen yakın ilişkiler ve bu ilişkilerin haberleşmeden benliğin sosyal medyada ortaya konulmasına kadar uzanan bir çizgide yaşam ile doğrudan temas kurduğu noktalarda- bir olaydır. Fakat yazmak sadece bu mudur? Sadece bu mu olmalıdır?

Yazmak yukarıda anlatılanlar olmanın da ötesinde yaşamın bir parçasıdır. O yaşamımızın temas ettiği zaman; yazma tecrübesinin içinde işlenen emek gücünün gerçekleştirdiği emek; bir şey yazmak istemenin, yazmayı arzulamanın, yazmaya mecbur bırakılmanın, yazmaya mahkûm edilmenin yahut öylesine yazıyor oluşun içinden geçen- etrafında dolanan-çeperlerinde salınan arzudur. Yazmak bir olay olarak-olay olabildiği müddetçe ben’im yaşamımın bir parçası, ta kendisidir. Su içmek, yemek yemek, uyumak, bir kediye sevmek ya da sevişmek kadar yaşamıma içkindir ve tam da bu yüzden yaşamımın karşı karşıya kaldığı sıkıntılar, yaşamımı biçimlendiren ilişkiler, yaşamımın

¹ G. Deleuze (2013f). Sert bir eleştirmene mektup (Çev: İnci Uysal). *Müzakereler*. (Ed: G. Deleuze), İstanbul: Norgunk Yayıncılık, s.16.

temas ettiği şeyler-kişiler-zamanlar karşısında tıpkı su içmek ya da uyumak gibi, yaşamımın herhangi bir parçası gibi; yani yaşamım gibi muamele görür, etkilenir ve tepki gösterebilir. Dolayısıyla yazmanın-yazıyor olmanın-yazmış olmanın tecrübesi, yaşamın tecrübesinin bir bağlamıdır ve yaşamın karşı karşıya kaldığı işgallerin, sömürgeleştirmelerin, yaşamın isyanlarının içinde salındığı, işgal edilebilen-sömürgeleştirilebilen-isyan edebilen, benim yaşamımın bir parçası olabilen bir olaydır. Öyleyse yazmak aslında yaşamak, olmak, oluşu tecrübe etmek olarak tüm bunların yanında ontolojik bir nitelik kazanır. Yazmanın bu ontolojik-oluşu –herhangi bir şey kadar ontolojik oluşu, bir tecrübe olarak ontolojik oluşu- yaşamıma ilişkin sorularımı su içişime olduğu kadar yazıyor-yazmış oluşuma da sorabileceğim; yazarken tecrübe ettiğim sıkıntıları yaşamımın diğer bağlamlarında görebileceğim; zamanın içindeki hâkim ilişki ve durumların baskısını tam da yazarken hissedebileceğim, başka bir yaşamı yazıyor oluşum içinde arayabileceğim; yaşamın herhangi bir yerinde olduğu gibi yazarken de isyan edebileceğim –bu isyan yazma tecrübesinin içinde gerçekleşen bir isyan olarak yaşamın bir parçası olduğu kadar, yazma tecrübesinin yaşamın içindeki biricik bir tecrübe olması bağlamında bir yazma isyanı olacaktır. Böyle bir isyan isyan-oluş’un herhangi bir görünümü olabilecek olup, isyan-oluş’un ekümenik bedenine tekabül etmez-, kaçabileceğim, korkak, hain, şeytani ya da saldırgan olabileceğim anlamına gelir.

Yazıyor oluşumun yaşamıma ve yaşamımın zaman içkinliği, yazmanın, zamanın içindeki iktidar ilişkilerinin, hakikat rejiminin etkisinde olması demek, hakikat rejiminin bir temsili olması, iktidarın yaşam üzerindeki tahakkümü altında ezilen bir yazma-yazıyor olma-yazmış olmadan bahsetmek demektir. Bu bağlamda yazma, bir biyolojik-olay, mekanik-olay, elektronik-olay, sibernetik-olay ya da başka bir olay olmanın ötesinde toplumsal bir durum olarak karşımıza çıkar. Yazmak, toplumsal bir durumu yaşamaya mahkûm edilmişliğimizin bir parçası olarak toplumsal bir durum olmaya mahkûm edilmiştir.

Toplumsal bir durum olarak yazma söz konusu olduğunda yazan-yazıyor olan-yazmış olan asla salt bir oluş değildir. İktidar, yazmanın öznesini asla salt bir oluş olarak kabul etmemektedir. Yazan hep bir kişi-yurttaşdır. Ben olarak yazılmaz yazı, birisi olarak yazılır, bir şey olarak yazılır, bir sıfat ya da meslek sahibi olarak yazılır. Bu bağlamda yazmak ben’e dayatılan, bedenime kazınan toplumsal-bedenin bir eylemine dönüştürülür; ben’le bağları koparılır; acı çeken, sevinen, öfkelenen, uykusuz kalan, okuyan, yürüyen

bir bedenle ilişkileri kesilerek toplumsallığın bir temsiline indirgenir. Böyle bir durumda yazan artık kendisi değildir, bir oluş olarak değil hukuki-kültürel-tarihsel-siyasal bir birey; bir oluş-ben değil bir birey-ben'dir yazan. Bu ilişkiler altında yazmak bir akademisyen olarak yazmaya, bir hukukçu olarak yazmaya, bir erkek olarak yazmaya, bir Türk olarak yazmaya –burada yazmaya kelimelerini yaşamayla değiştirin sadece- indirgenmiş, yazan hem yazmanın tecrübesi hemde yaşamı tecrübe ediyor oluşu bağlamında söz konusu kategorileri inşa eden hakikat rejiminin bir temsili haline getirilmiştir. Böyle bir ilişkin söz konusu olduğu yerde yazı ise mahkûm olunan temsilin dünyaya ilan edilmesine ilişkin bir aygıt-beyanat'e tekabül etmektedir.

Bir temsil olarak yazmak yani bir akademisyen, hukukçu, yurttaş olarak yazmak yazmanın tek mümkün kanalı olarak yazıyor oluşumuzu iktidara, onun üretimine bağlarken bu kanaldan çıkma girişimlerimizi, ya da vaktiyle çıkabilmiş oluşlarımızı da söz konusu üretimi korumak adına şiddetle karşılar. Bu, bir akademisyen olarak, hukukçu, Türk ya da erkek olarak yazmanın reddedildiği anda yazı ve yazmanın iktidarın devletten ya da herhangi bir başkasından gelen şiddetine açık hale gelmesine neden olur. Yazı bir çöpe atılır, sansürlenir, bir kitap yakılır ya da yazılanların hiçbir kıymeti olmadığı söylenir. Yazan hapse atılır, kovulur, dövülür, alaya alınır. Ya da yazılmış olanlar tıpkı Nietzsche'nin başına gelenler gibi yeniden düzenlenir. İktidarın yaşam üzerindeki kontrol ve sömürge rejimi, yazının ve yazmanın bu kontrolün dışına çıkmasına izin vermez.

Akademiden devlete uzanan bir alanda kontrol altında tutulan bir yazı ve yazma, aslında kendileri üzerinden bir şeyin üretiminin; onları belirleyen, beni belirleyen, kontrol eden iktidarın üretimin bir sekansıdır. Bir akademisyen, hukukçu, yurttaş, Türk ya da erkek olarak yazmak, sözü geçen bu sıfatlar ve bu sıfatlar üzerinden geçmekte olan iktidar ilişkilerini üretmektir. Bu bağlamda yazma, yazanı ve yazılanı birbirine bağlı bir biçimde şekillendirir. Bir akademisyen olarak yazmak bu bağlamda, beni bir akademisyen, yazıyı akademik bir metin yapmanın da ötesinde akademinin üretimine; akademi ve onu biçimlendiren iktidar ilişkilerinin benim bedenimde, yazının bedeninde, ben ve yazı arasındaki ilişkide ve ben ve yazının temas ettiği kimse, şey ve ilişkilerde üretimini sağlar. Bir akademisyen olarak yazdığım anda artık ben akademiyimdir. Metnim akademidir. Yaşamım, eylemim ve yazı akademi tarafından ilhak edilmiştir. Aynı ilişki bir hukukçu ya da yurttaş olarak yazdığım anda devletin, bir erkek olarak yazdığım anda patriyarkanın, bir türk olarak yazdığım anda kültürel tahakkümün üretimine denk düşer. Söz konusu bu

sıfatları birbirine bağılı oluşu yani hukuk fakültesine çalışmakta olan bir akademisyenin, akademisyen olarak yazarken aynı anda hukukçu, erkek, Türk, yurttaş ve akademisyen olarak yazmaya zaten mahkûm edilmiş oluşu ise söz konusu bu üretimin bir bağlama kısıtılamayacağını ve yazmanın tüm bu iktidar ilişkilerini yazan ve yazılan nezdinde üretmek için akademi, devlet, hukuk, patriyarka ve kültür tarafından nasıl biçimlendirildiğini gözler önüne serer.

Yazmanın-yazıyor olmanın-yazmış olmanın yaşama içkinliği göz önüne alındığında yazmanın karşı karşıya kaldığı bu durum, yaşamın bütününe ilişkin bir sıkıntıya işaret eder. Yazmak, bir akademisyen olarak yazmaya; erkek, yurttaş ya da Türk olarak yazmaya indirgenirken; yazmanın yaşama içkinliği üzerinden yaşam da aynı indirgemelere maruz kalır. Bir akademisyen olarak yazmak bu bağlamda sadece yazının değil yaşamın da akademikleşmesinin, akademinin yazıyı bir köprübaşı, Omaha Sahili olarak kullanarak yaşamı istila ediyor oluşunun hikâyesidir. Akademisyen olarak yazan, akademik bir metin yazan artık akademisyendir, akademisyen olduğu için yurttaştır, yurttaş olduğu için devletin bir temsilidir, o devletin kültürel tahakkümü içinde bir Türktür. Patriarkal bir evrenin patriarkal akademisinin bir mensubu olarak erkeğin bir temsilidir.

Yazmanın, yazanı ve yazılanı iktidarın –akademi de olabilir, hukuk da, patriyarka da- bir temsiline dönüştürdüğü bu süreç, doğrudan yazmanın, yazan ve yazılanı üretecek bir biçimde biçimlendirilmesi ve yazan ile yazılanın yazma eksenin mekanize edilmesiyle gerçekleşir. Bu süreç yazmanın bir olay olabilirliğinin-oluşunun ortadan kaldırılmasıyla başlar. Bu nedenle bir akademisyen, hukukçu, yurttaş, erkek vb. olarak yazmaya mahkûm edilmiş olmak dikkate alınması gereken, önemli bir problemdir. Çünkü yazmaya ve yazıya biçilen tüm bu kavramsal benlik-bedenler yazan ve yazılanın, yani yazmakta olanın yazığında başlayarak yaşamının yaşanması, denetlenmesi, düzenlenmesi ve en nihayetine bir üretim ilişkisi olarak biçimlendirilmesidir. Ben bir akademisyen olarak yazdığım zaman, sadece akademik bir metin yazmıyorumdur. Bir akademisyen olarak yazmak, yaşamın bir akademisyen-yaşamı olarak mekanize edilmesine tekabül eder. Uykudan, yemek yemeye, su içmekten, çimlerde oturmaya kadar yaşamın her bağlamı tam da akademisyenin yazıyla ilişkisi üzerinden mekanize edilir. Bu mekanizasyonla akademisyen sadece bir meslek olmaktan çıkar; o artık, bedenine üzerine dikenli tellerle sarılmış olan ve dışına çıkmaya çalışıldığında; başka türlü yaşamaya ve yazmaya ve

yaşamaya çalışıldığında ciltte derin yaralar aşan ve her yarayla kendini ten'ime kazıyan bir hapishane, benimle birlikte gittiğim her yere gelen, yazdığım her sayfayı daha ben yazmadan önce ve dahi yazdıktan sonra yeniden yazan bir hapishane, üzerime dikilmiş bir plantasyondur. Bu plantasyonun içinde, akademisyen olmanın-akademisyen olarak yazmanın ulaşacağı tek yer akademinin ve akademinin arzda yürüyen bedeni olarak akademisyenin sonsuza dek yeniden üretimidir. Burada yazı bir akademidir, ben bir akademiyimdir, evim bir akademidir. Ozan ise artık hiçbir yerdedir. Bir ozan olarak yazmadığı gibi bir ozan olarak da yaşamamaktadır. Geriye kalan tek şey akademi üreten bir makine olarak beden ve akademiyi temsil eden bir ürün olarak yazıdır.

Yazma ve yazının mekanizasyonu, yazan ve yazılan'ın nasıl işlevlendirildiğine göre değişse de, temelde yazanı, yazıyor oluşu üzerinden biçimlendiren bir sürece tekabül ediyor. Burada mekanizasyon yazı ve bizzat yazmaya ilişkin buyruklarla başlıyor. Her yazma, yani bir akademisyen ya da hukukçu veya başka bir şey olarak yazma, beraberinde kendi buyruklarıyla, *nomos*'uyla geliyor. İktidarın bir biçime bağladığı yazma, tıpkı yaşamın diğer bağlamlarındaki gibi işlevlendiriliyor ve işlevler doğrultusunda biçimlendiriliyor. Sözlükler, imla kılavuzları, edebiyat otoriteleri, akademisyenler, enstitüler, yazım yönergeleri ve dahası yazı, yazma ve yazan'ı hizaya çekmek, işgal etmek ve ardından bir plantasyon olarak yeniden inşa etmek için, bir cümlemin nasıl kurulacağından, hangi kelimelerin yasak olduğuna; kelimelerin hangi anlama gelmek zorunda olduğundan, hangi anlamda kullanılamayacağına ve yazan'ın yazdığı disiplin uyarınca nasıl yaşayacağına, ne söyleyeceğine, ne olacağına ilişkin yasa, yaptırım ve tasarımlarını yazı, yazma ve yazana dayatırlar. O noktada sadece yasaya uygun cümlelere izin verilir. Sayfalar yasaya uygun olmak zorundadır. Yasanın kabul ettiği şeyler okunmalı, yasanın reddettiği kelimeler kullanılmamalıdır. Yazan, bir hukukçu, akademisyen, erkek, yurttaş ya da başka bir şey olarak yazmalı; daha da önemlisi kim olarak yazıyorsa o şekilde yaşamalıdır. Yazmanın yaşama içkinliği yazmaya dayatılan yasaların aynı anda yaşama da dayatılması demektir çünkü. Bir cümlemin nasıl kurulacağının, bir kelimenin ne anlama geldiğinin ya da sadece küfrün yazı ve yazmadan dışlanması, yazmak bir yerde yaşamak olduğu için yaşamdan da dışlanmasına tekabül etmektedir.

Sözlükler, yazım kılavuzları, yönergeler ve büyükler tarafından mekanize edilen yazma, artık her disiplin için belirlenmiş amaçlara ulaşılması; yazıya atfedilen bir işlevin

gerçekleştirilmesi yani yazı-yazma ve yazan'a dayatılmış bir tasarımın gerçekleştirilmesi, yani bir üretimdir. Yaratmanın özgürlüğü yerini postülaların işlenmesine, poetik olan yerini zanaate bırakmıştır. Yazmanın nasıl gerçekleşeceği, yazılanın nasıl bir şey olacağı, yazı ve yazmanın ne işe yarayacağı, yazmaya dayatılan disiplin tarafından belirlenmiş ve yazma söz konusu disiplinin sözünü ve bedenini üretmeye indirgenmiştir. Yaratımın yerini üretime, akışkanlığın yerini akıma bıraktığı bu düzende yazı bir ürün, yazan ise akademisyense bir bilim makinesi, hukukçuysa bir yasa makinesi, bir yurttaş makine, bir fallik makineden ibarettir.

Yazmanın içinden geçtiği bu düzen, benim yazıyor oluşum içinde karşı karşıya kaldığım bu düzen, yaşamımı tahakküm altına alan bir düzenin, bir geleneğin en önemlisi de bir hakikat rejiminin yazıyor oluşuma yönelmiş stratejik bir operasyonudur. Bu operasyonlar, söz konusu olan uyku olduğunda, düş olduğunda, giyinmek olduğunda farklı biçimler alsalar da toplumun yaşamıma yüklediği işlevi gerçekleştirmek adına yaşamımın veçhelerini düzenlemek, denetlemek ve çalıştırmak noktasında ortaklırlar. Bu nedenle bir akademisyen-hukukçu-erkek-yurttaş olarak yazmak, yaşamımın-yaşamın hüküm altına alınışının, sömürgeleştirilişinin, yazmaktan tuvelete gitmeye kadar aynı yaşam-sürekliliği içinde pek çok farklı biçim altında proleterleştirilişimin bir sekansına tekabül etmektedir. Bu yüzden mekanize edilen yazma, mekanize edilen yaşam, bir oluş değil bir şey olmaklığımın, yasanın zincirleriyle sarmalanmışlığımın, bir yazım kılavuzundan devlete uzanan çizgide yaratma imkânlarımın gasbedilmişliğinin, bir makine olarak üretime mahkûm edilmişliğimin bir görünümüdür. Yaşamımın her veçhesi kadar önemli ve bir o kadar da sıradan bir görünüm, yaşamımın maruz kaldığı sömürünün tecrübesinin yazma özelinde billurlaştığı bir görünümüdür.

Yazmanın, iktidarı temsil etmeye indirgendiği bir düzende, iktidara karşı yazmak ne kadar anlamlıdır? Ya da bu soruyu şöyle sorayım, yaşamın her veçhesiyle sömürgeleştirildiği bir yerde ve zamanda iktidara karşı bir yaşamdan bahsetmek ne kadar anlamlıdır? İktidara karşı yazma, iktidara karşı yaşam mümkün müdür? Böyle bir yazma ya da yaşam nasıl tecrübe edilebilir? Şu an yazıyor oluşum, akademisyen olmanın, erkek olmanın, Türk olmanın boyunduruğundan nasıl kurtarılabilir? Yaşamım iktidarın boyunduruğundan nasıl kurtulabilir?

Eğer yazmak iktidara karşı bir direniş olacaksa ve yazarken direniyor oluşum, su içerken, sevişirken ya da ölürken direnmek gibi yaşamıma bir direniş motifi katacak, yaşamımı bir direniş olarak tecrübe etmeme imkân verecekse illk yapılması gereken, yazmayı, yaşamayı, onları kendim olarak tecrübe etmeme engel olan boyunduruklardan kurtarmak, yazıyor olmanın ya da yaşıyor olmanın tam burada, tam şimdi gerçekleşmelerini, bir olay olmalarını sağlamaktır. Bu çaba, yazıyor oluşum söz konusu olduğunda nasıl yazacağımı, neyi yazacağımı, ne zaman ve nerede yazacağımı ve tüm bunların üzerinden nasıl yaşayacağımı daha yazma gerçekleşmeden belirlemiş olan ilişkilerden kurtulmanın çabasıdır. Yazmanın ya da yaşamının bir olay olarak tecrübe edilmesi, yazıyor oluşum ya da yaşamım ile doğrudan ilişki kurabilmem, onlarla yüzyüze gelebilmem demektir. Yazmanın ve yaşamının ne gelecekte ne geçmişte, tam da burada gerçekleşmesi, tam burada bedeniminin gölgesinin düştüğü yerde yazmak ve yaşamak demektir.

Yazmanın bir olay olarak tecrübe edilmesi bu bağlamda, yazmaya hükmeden ve onu şu andan koparan, iktidarın zamanına ve yerine bağlayan zincirlerin koparılmasını, yazmanın materyalist bir tecrübesini gerektirir. İşte bu tecrübeyi aramak, materyalist bir tecrübeyi aramak, yazmanın arzu politikasına denk düşmektedir. Yazıyor oluşumu, akademisyenlikten, erkeklikten, yurttaşlıktan kurtarma çabam, yazıyor oluşumu ben'den başka, ben-oluş'umdan başka hiçbir şey olmayan bedenimde tecrübe etme çabam; ben-oluş'umun hiçbir şekilde gösterilmeyişi, hiçbir aşkın bağlantıdan türemeyişi ölçüsünde materyalist bir çaba olacaktır. Böyle bir durumda ise yazmak, bir akademisyen olduğum için ya da yazmak zorunda olduğum için değil ben yazdığım için gerçekleşen bir olay olabilecektir. Yazmayı bir direniş olarak tecrübe etme çabası işte bunu gerçekleştirmenin çabası, bir olay olarak yazmanın, bir olay olarak yaşamayı tecrübe etmenin çabası, aşkınlığı yaşamımdan ve yazıyor oluşumdan kovmanın materyalist mücadelesidir.

Yazmayı ve yaşamı, hakikatin boyunduruğundan kurtarma çabası, anlamın hakikatin tekelinde olduğu bir düzende, anlamdan kurtulmanın anlamısızı tecrübe etmenin, yazıyı bir akademisyen, bir erkek, bir yurttaş için anlamlı hale getiren dolayımın reddedilmesini gerektirmektedir. Bu reddedişler yazmanın hiç'e yönelmesi anlamına gelir. Hiç'e yönelen bir yazma ve yaşam, iktidarın temsili oluştan kurtulabilmenin imkânlarına temas edebilecektir. Bu temas, aslında hiç'in bize anlatılanın aksine yaşanılmaz ya da yazılamaz olan değil, yaşamdan ve yazmadan yasaklananların

sonsuzluğu olduğunu tecrübe ederek mümkündür. Yazmayı ve yaşamı bir olay ve bir direnişin tecrübesi haline getirebilecek olan aşırılık, karanlık ve kötülüğün devrimci güçlerinin içinde salındığı bir anafordur hiçlik. Anarşist olandır. Anlaşılamayan ve hesaplanamayandır.

Hiçliğe yönelmek, hiçliğe temas etmek, onu tecrübe etmek ve hiçliği yazmak, bir hiç-oluş olarak yazıyı yaratmak, yazıyor oluşun ve yaşamın, kendilerini birere makineye dönüştüren bağlantılardan kurtulmasını mümkün kılar. Yazmanın bir direniş olarak tecrübe edilmesi hiçliğe temas ettiği noktada makine kırıcı bir güç olabilme imkânına kavuşacaktır. Öyleyse yaşamın ve yazmanın bir direnişe dönüşmesi makineyi kırmak için yazmakla, bir makine kırıcı olarak yazmak ve yaşamakla mümkündür.

Akademisyen-makine'yi, erkek-makine'yi, yurttaş-makineyi kırabilecek bir yazma... Böyle bir yazma tecrübesi, yazmanın dışına atılmışların, delicesine yazmanın, ahlaksız bir yazmanın, hain bir yazmanın, şeytani ve devrimci bir yazmanın tecrübesidir. Yazan ve yazılanı bir üretim birimi olarak işgal eden makineyi kırmak, Pandora'nın Kutusunun açılışını; iktidarın korkularını yazmak, yazıyor-oluş'la iktidarı korkutmaktır. Akademinin, hukukun ya da devletin ama genel olarak hakikat rejiminin yazının dışına attıklarıyla yüzleşmek, yazmanın tecrübesinde onlarla yüz yüze gelmek, yazıyor-oluş'u iktidarın korkularıyla girilen erotik bir ilişki olarak tecrübe etmek, yazan ve yazılanı bir üretim mekanizmasına indirgeyen ilişkileri parçalama imkânını taşır. Akademisyen olarak yazmak ya da hukukçu olarak yazmanın yazal yüzey'ini yırtarak, yazan ve yazılan arasında gerçek bir ilişkiye, yazan-oluş'a imkân verir.

Pandoranın Kutusunu açarak yazmak, bir akademisyenin, bir yurttaşın ya da bir erkeğin yüzeylerinden dışlananları yazıya ve yaşama getirdiği ölçüde, hakikat rejiminin sınırlarını bozacak onu korkutacak bir yazma, delicesine bir yazma, bir deliliğin yazılması olacaktır. Böyle bir yazmada yazan akademisyen olduğu için, Türk olduğu için ya da hukukçu olduğu için ve akademisyen-Türk-hukukçu olarak yazmaz. Yazmak, yaşamının delilikle temas ettiği yerde kontrolsüz bir esrimeye, bir insiyake, erotik bir maceraya dönüşür. İşte bu dönüşüm, yazmanın yaşama temas ettiği yerde yaşamı dönüştürebilirse eğer, bu hakikatin işgali altındaki anlamın, akademizmin işgali altındaki yazmanın ya da hukuku işgali altındaki olay'ın yırtıldığı bir an'ı ortaya çıkarabilecektir. Yazarken açılan bu yırtıklar, parçalanmış kavramlar, hallaç pamuğu gibi atılan kahramanlık hikâyeleri,

alaya alınan kurumlar yazan'ın yazıyor oluş'una, yaşamına, yazan bedenine temas edebileceği kaçış çizgilerini oluştururlar. Akademiden, erkeklikten ya da yurttaşlıktan kaçmanın çizgileri yazan ve yazılan arasındaki ilişkiyi sahicleştirir. Yazanın, yazmanın yasal yüzeyinin yasakladıklarına temas etmesini, yasa öyle buyurduğu için değil yazıyor- olduğu için yazmasını sağlar. Burada yazma artık, aklın faaliyeti olmaktan kurtulup, yaşamın içindeki bir bağlam, bir olay, deliliğin içinde saklanan sonsuz yaratıcılığa dokunabileceğimiz bir serüven olabilecektir.

Bir deli-yazın ya da şizo-yazın aynı anda hem korsan, hem kaçakçı hem de bir haydut olarak yazabilmektir. Bir yapıyı yazmak, bir yasayı yazmak yerine, birbirine dokunan, temas eden ama asla birbiriyle özdeşleşmeyen düş adalarından, ıstırap adalarından bahsetmektir. Yazma burada, bir görünüp bir kaybolan, bir bütün olarak anlaşılamayan, bir bütün olmayan, birbirine temas eden yazmaların bir metnin zamanını paylaşmasından daha fazla bir şey olmayan bir olay yaratmaktır. Yazıyı ve yazmayı bir dizegeye ve bir sisteme hapseden kuralların, yazma ve yazıya ilişkin teamüllerin böyle bir yazmadan yeri yoktur, olmamalıdır. Bir kelimenin ne anlama geleceğinden, hangi yazarın kıymetli, hangi kaynağın nitelikli olduğuna kadar her şeyi belirlemeye çalışan ve yazıyı mekanik bir faaliyete indirgeyen totaliter perspektiflerin aksine deli-yazın ya da şizo-yazın, yazan ve yazı arasındaki radikal ilişkide ortaya çıkan yaratıcılığın ifadesi, bir yaratma olarak yazmadır.

Yaratma olarak yazma, akademinin bilim-makinesi ya da hukukun yasa-makinesi gibi sıkıcı, baskıcı ve üretken bir mekanik faaliyet değildir. Yaratma olarak yazmada söz konusu olan yazmaya duyulan arzu ve arzunun bir yazma olarak gerçekleşmesi bağlamında yazan'a ait olan, yazan'ın oluş'unun yazma yolulya zamanda belirmesinden ibaret olan, biricik ve indirgenemez olan bir olaydır. O bir delinin insiyakinin, bir şizofrenin sayıklamalarının, bir hayvanın çılgılığının yazıyor oluş'taki tezahürleri, deli- oluş, şizo- oluş, hayvan- oluş'un akademi, hukuk ve devlet tarafından bir yüzey haline getirilmiş olan yazmaya yönelmiş ontolojik saldırısıdır. Bir yaratma olarak yazma, yazmaya dair hakikatin dayattığı üretme zorunluluğunu, yazma yüzeylerini ve yazma biçimlerini reddettiği için bu saldırı onun oluş'u haline gelir. Böyle bir yazma, "Ben politığım" ya da "ben x politik görüşünün yazmasıyım" ifadesine gerek duymadan politiktir. Bu politiklik yaratma olarak yazmanın oluş'unun yazmaya ilişkin hakikatin reddiyle olan ilişkisinde yatar. Yaratma olarak yazma, bir öz'ün ya da evrensel bir

yasa'nın temsili olmadığı aksine onun oluş'u ancak onun isyanının etrafındaki bir elektiriksel alan olduğu için politiktir. Ancak isyan ettiği takdirde ve isyanı süresince politiktir ama bu politiklik özellikle deli ve şizo'nun isyanının yaşama içkinliği bağlamında salt bir edim değil yaşamın ve bu örnekte yazmanın bir motifi, yani bir oluş, oluş'un kendini gerçekleştirmeye ilişkin bir tarzı haline gelir.

Bu tarz, hakikat rejimin talep ettiği mekanik yazmanın aksine, adalar, yaylalar ya da boyutların bir derlemesine tekabül eder. Bu yazma adaları asla sistemli bir birlik, bir beden-yazı oluşturmamalıdır. Her ada iktidar düğümlerine yöneltilmiş bir tarz olmalı, her ada bir başka adaya bağlanamayacak, bir başka adaya indirgenemeyecek ve aynı zamanda bir bedenin organı olmaya mahkûm edilemeyecek bir olay-yazı olmalıdır. Bu, yazmaya, yazana ve yazıya iktidara karşı her an başka bir noktada mücadele etme, mücadeleyi göçebeleştirme imkânı verir. Böyle bir mücadelede artık yazma öne çıkan, geriye çekilen, saklanan, yazma yüzeyinin üzerinde sürekli delikler açan, bu deliklerden geçen kaotik-kakafonik bir çılgınlık olabilecektir. Bu olduğu yani yazma göçebe oluş'u tecrübe edebildiği takdirde artık mümkün olan her an yeni bir direniş'in tecrübe edilmesi, bambaşka bağlamların ortaya çıkması, en nihayetinde de sadece yazanla yazı arasında değil, okuyanla yazı arasında da daha sahici bir ilişki kurulması, okuyanın da okumayı bir olay olarak tecrübe etmesi mümkün olabilecektir. İşte böyle bir yazma, akademisyen, erkek, hukukçu olarak yazmanın sultanının ötesinde, pek çok farklı şey olabilen nükleer bir oluş olarak yazma olabilecektir. Yaşamın sistemli bir dizgeye indirgenmesine karşı yazma üzerinden, yazmanın kaotik-kakafonik bir olay olarak tecrübe edilmesi üzerinden bir bir başkaldırının tecrübe edilmesi; yazmanın yaşama içkinliği üzerinden yaşamın kaos'un yaratıcılığına temas etmesine ilişkin bir bir kıvılcımdır bu.

Yazıyor oluşumda iktidara karşı verilecek mücadele, yazıyor oluşumu kaçış çizgileri aracılığıyla yaşamımın doğrudan içinde tecrübe edebilirsem eğer; bizzat bir kaçış çizgisine dönüşme imkânına sahiptir. Bu, bir mücadele olarak yazmanın içkin olduğu yaşama bir mücadeleyi tecrübe etme imkânı sunmasıdır. Eğer yazmak yaşamımdaki herhangi bir akışsa, yazma içinde, yazıda gerçekleştirilecek bir mücadele, yazmanın bir politik olay'a dönüşmesi yaşamın herhangi bir bağlamında gerçekleşen bir mücadele kadar mücadele olabilecek ve herhangi bir başka mücadele gibi yaşamın iktidarın yüzeyinden kaçması, kaçırılması için bir yırtığı yaratabilecektir. Belki de bir metin yazmanın, yazarken mücadeleden bahsetmenin anlamı burada yatmaktadır?

İktidarın yaşamı nasıl sömürgeleştirdiğini anlatan, bu sömürgeci bir çıkış arayan daha doğrusu ıstırapın ve arayışın güncesi olan bir yazı ve yazma sadece ard arda dizilmiş önermelerden, cümlelerden ibaret olmamalıdır o zaman. Yazma, aynı zamanda bir akademisyen, hukukçu, erkek ya da yurttaş olarak yazmaya zorlanıyor olmanın ıstırapını taşımalıdır. Bu ıstırapı, yani yaşamın ve yazmanın bir işleve bağlanmasının ıstırapını her sayfada, her satırda taşımalıdır. Uyumsuzluklarla, kesilmelerle, titremelerle, taşmalarla yazanın yaşamındaki sıkışmayı, yazıdaki sıkışmayı üzerinde taşımalıdır. İtaat edilmek durumunda olan yazı yasalarının sıkıştırdığı bir yerde tam da bu sıkışmayı anlatmalı, bu sıkışmayı yazan ve yazılanın birlikteliğinde ortaya koymalı ve tamda bu sıkışmanın ve semantik tutsaklığın ilanını, ifşasını gerçekleştirmelidir. Ancak böyle bir ifşa yazmanın, yaşamın içindeki bir direniş motifine dönüşmesini sağlayacak olan radikal ve materyalist gerçekliği ortaya koyabilecektir. İfşa eden, ilan eden teşhir eden yazı, tam da buradan başlayabilir direnmeye. Tam da sıkışmayla, yazının bir yüzeye hapsedilmişliğiyle, yazanın mekanize edilmişliği, yazmanın indirgenmişliğiyle yüzleşildiği yerde başlayabilir direniş.

İktidarın yüzeylerine mahkûm olduğunu ifşa eden yazma, buradan söz konusu yüzeyleri tahrip edecek, söz konusu yüzeylerden kaçacak bir serüvene evrilmelidir. İfşa edilen iktidara karşı bir mücadele olarak yazmak, hem ifşanın bir ifşa oluşunu mümkün kılmak hem de ifşanın ötesine geçerek bir mücadele yürütmek bağlamında önemlidir. Belki de bu yüzden yazmaya devam edilir. Belki de bu yüzden sevmeye, yazmaya, yaşamaya, ölmeye, haykırmaya devam edilir. Belki de bu yüzden yazmak aynı anda yaşamak, sevmek, ölmek ve haykırmak haline gelir. Yazmak, aynı anda yaşamak, sevmek, ölmek ve haykırmak haline gelmelidir! Yazmanın yaşama içkinliğinin ifadesidir bu. Hakikatin yüzeylerinden kurtulan bir yazmanın bir olay haline gelmesinin ve yaşama temas etmesinin ifadesidir. Yazmanın tıpkı yaşamın diğer veçheleri gibi şiire yaklaşmasıdır.

1. Demokrasinin Zincirleri

İçinde yaşadığımız zaman, demokrasi kavramının kullanımı ve bu kullanımların çeşitliliği açısından tam bir süpermarkete benziyor. Demokrasi kavramı, tıpkı bir süpermarketin reyonlarındaki onlarca, yüzlerce, binlerce değişik ürün gibi, pek çok farklı ambalaj altında karşımıza çıkıyor. Ama bütün bu çeşitlilik tıpkı bir süpermarkette olduğu gibi, temel bir hakikatin temsillerinin çeşitlemelerinden daha fazlasını ifade etmiyor. Bu hakikat süpermarket özelinde kapitalist tüketim rejimi ve kapitalizmin sürekliliğine tekabül ederken, modern demokrasi kavram, pratik ve rejimleri söz konusu olduğunda perdenin arkasındaki hakikat iktidar ve üretimselliğe² tekabül ediyor.

İçinde yaşadığımız süper-kapitalist³ toplama kampında bir kavram olarak demokrasi, kullanıma girdiği her yerde ve anda, hem uzamı hem de bedenleri işgal ederek-kendine bağlayarak, hukukusallaştırma dinamiklerindeki benzer içerikten bağımsız bir form gibi⁴ yaşamın içinde gerçekleşen her olayın üzerine giydirilip söz konusu olayları hakikat rejiminin bir temsiline dönüştürüyor. Kavramın bu iştahlı kullanımı yaşamımızın her yanını “demokrasi” sözcüğüyle doldururken, aynı zamanda ve paradoksal bir biçimde, öznelerin kavramın faal olduğu siyasal alanın birer temsilcisine indirgenmeleri ve giderek daha fazla görünen bir biçimde anti demokratik deneyimlere maruz kalmaları⁵ sonucunu da beraberinde getiriyor⁶. Yaşam alanlarında faaliyet gösteren baskın aktörler; yani devletler ve onlara bağlı ya da onların dışında

² Üretimsellik terimi, iktidarın aslında sonsuza uzanan bir kendini üretme sürekliliği oluşunu anlatmak için tercih edilmiştir ve eş zamanlı olarak, Deleuze ve Guattari tarafından Faşist bir Makine olan nitelendirilen Chomsky’nin üretimsel dilbilimi ve bunun hakikatle olan fetişist-totaliter ilişkilerine de gönderme yapar. Bkz. R. Perez (2008). *An(arşi) ve şizoanaliz*. (Çev: Şervan Adan Avşar), İstanbul: Versus Kitap, s.61-62; G. Deleuze ve F. Guattari (2003). *A thousand plateaus-capitalism and schizophrenia* (10. baskı). (Çev: Brian Massumi), Minneapolis: University of Minnesota Press, s.91.

³ Ya da Deleuze’ün deyişiyle neo kapitalist: bkz Deleuze ve Guattari (2003), s.20.

⁴ İçerikten bağımsız form olma hali özellikle modern demokrasi pratiklerinin iktidar ile olan ilişkisi göz önüne alındığında bir anlam kazanmaktadır. İktidarın ortaya konma biçimi olarak hukukun, Agamben’in deyişiyle anlamı olmayan bir yürürlük oluşu ile demokrasinin içeriksiz bir form oluşu hukuku ve modern demokrasi pratiklerini, iktidarın birer aygıtı olma noktasında birbirlerine yakınlaştırmaktadır. Bu bağlamda Modern demokrasi pratikleri tıpkı hukuk gibi, yürürlükte olmaktan yani bir mekanizma olarak yaşamı düzenlemekten başka bir anlama sahip değildir; fakat bu anlamsızlık hali yaşama, anlamsızlığın iktidar tarafından bizzat iktidarın anlamıyla doldurulması sonucu, iktidarın anlamı olarak yansır. Yani modern demokrasi pratikleri tıpkı adının hep birlikte anıldığı hukuk gibi iktidarın bir aygıtı olmaktan öteye gitmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. G. Agamben (2001). *Kutsal İnsan: Egemen iktidar ve çıplak hayat* (1. baskı). (Çev: İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.70-87.

⁵ M. Hardt ve A. Negri (2011). *Çokluk: imparatorluk çağında savaş ve demokrasi* (2. baskı). (Çev: Barış Yıldırım), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.248.

⁶ J. Rancière (2014). *Demokrasi nefreti* (1. baskı). (Çev: Utku Özmakas), İstanbul: İletişim Yayınları, s.13.

olsalar da siyasal iktidarı kullanan kurumlar giderek, daha yoğun bir biçimde demokrasi kavramına yaslanmaktayken; özneler, yani yaşayan gerçek insanların yaşamı giderek daha yoğun bir biçimde anti demokratik bir forma bürünüyor.

Bir rejimin veya siyasal uzamda gerçekleşen herhangi bir eylemin demokratik sıfatıyla taçlandırılmasıyla söz konusu rejimler ve siyasal pratiklerin doğrudan üzerlerinde gerçekleştiği öznelerin yaşamlarının ne ölçüde demokratik olduğu ya da öznelerin söz konusu demokrasiyi içinde bulundukları demokratik diye tabir edilen toplumlarda ne ölçüde tecrübe edebildikleri ciddi bir sorun olarak karşımıza çıkıyor.

Demokrasiyi tecrübe etmek, öncelikle, demokrasiye ilişkin hakikatin yıkılması⁷, parçalanması, delik deşik edilmesi ve gerçek, gündelik, pratik, yaşamın içinde tecrübe edilen bir demokrasiye yapılan bir çağrı niteliğini taşıyor. Bu doğrultuda da demokrasinin tecrübesi üzerine düşünmek demokrasi kavramına ilişkin hakikatin ve onun üzerinde- içinde kurulduğu siyasal uzama –siyasal uzam, yaşam alanının iktidar tarafından işgal edilmesi ardından aldığı biçimdir- ilişkin yerleşik geleneğin kırılmasını gerektiriyor. Demokratik deneyimi düşünme serüveninin mevcut tanımlara, yapılara ve geleneğe bir başkaldırıyı da beraberinde getirmesi gerekiyor.

Çoğu zaman demokrasi, her şeyden önce sıradan insanın yönetme faaliyetine katıldığı ve bu katılımın sonucunda toplumsal kararları belirleme gücüne sahip olduğu, olabildiğince çok insanın aktif özneler olarak topluma ilişkin tartışmaları yürüttüğü bir sosyal durum olarak tanımlanıyor. Aslında demokrasiye ilişkin kuramsal geleneğin idealini tasvir eden bu tanım bile demokrasi kavrayışımızdaki problemleri ortaya koyuyor. Her şeyden önce bu temel tanım ve onun üzerine inşa edilen gelenek, demokrasiyi siyasal karar alma süreçlerine katılım merkezi üzerinden tasarladığı için demokrasinin öznenin yaşamında gerçekten tecrübe edilebilirliği için bir öneri ortaya koymuyor.

Geleneksel demokrasi tanımının demokrasinin yaşanabilirliği söz konusu olduğunda tıkanmasının ardında demokrasi ile özneler arasında inşa ettiği uzamsal mesafe yatıyor. Mevcut geleneğe göre demokrasi, öznelerin aslında dışında oldukları bir

⁷ “Kısacası, kendimiz ile metafiziğin “barışçı” nötrlüğü arasına mesafe koymak için, hakikati terk etmeli, gözden çıkarmalı veya hükümsüz kılmalıyız: *Hakikatin sonu, demokrasinin başlangıcıdır.*” G. Vattimo ve S. Zabala (2012). *Hermeneutik komünizm-Heidegger'den Marx'a* (1. baskı). (Çev: E. Kuçlu), İstanbul: Monokl Yayınları, s.41.

“sürece katılım” halidir. Özne ile toplumsal olan arasında çizilen ve ancak öznenin katılımının gerçekleştiği anda ortadan kalktığı kabul edilerek doğallaştırılan bu mesafe, öznenin toplumsal tarafından işgal edildiği ve toplumun öznenin üstün, ona dışsal ve onu belirleyen bir şey olarak kurgulandığı geleneğin bir dışavurumu olarak çıkıyor karşımıza. Demokrasinin güncel hakikati temelde öznelere ayrı ve onların katılımıyla dahi olsa üretilen iktidarın, merkezden çevreye ve yukarıdan aşağı aktarıldığı eşitsiz ve tahakkümcü bir ilişkiyi olumluyor.

Demokrasinin birden çok siyasal partinin seçimlere katıldığı bir siyasal sisteme indirildiği bu vurgu aslında Soğuk Savaş döneminden kalmış olan ve antikomünizm haresiyle kuşatılmış olan mitolojik bir varsayıma tekabül ediyor⁸. Soğuk savaş şartlarında, Batılı liberal-komünist sistemlerin meşruiyetlerini ve itaatkâr arzuyu sürekli kılmak adına, iktidarı minörlüklerin bedenlerine indirdiği bu sistem⁹, temelde, öznenin yaşamının ne kadar demokratik olduğu sorusunu, bizzat seçim sistemi oyunu aracılığıyla demokrasiye ilişkin hakikat uzamının dışındaki bir yok-yere, anlamsızlığın alanına itiyor. Bu itme, demokrasiye ilişkin anlamı mutlak bir biçimde seçme edimi ve seçim sisteminin tekeline alarak sandık ve türevleri dışında düşünülemeyecek olan bir hakikate dönüştürüyor. Öznenin yaşamının demokratik olma ihtimallerini demokrasinin dışına atıp özneyi seçim sisteminde sınırlı yetkilerle donatılmış olan ve varlığının tek amacı bir sistem olarak iktidarın “demokrasisini” sürdürmek olan bir nesneye, *automaton*’a indiriyor¹⁰.

Demokrasiyi yaşama talebi, öznenin, kendini bir *automaton*’a indirgeyen bu hiyerarşik ve bütünleyici ilişkilerin işgalinden kurtulması, öznenin gerçek ve gerçekten yaşamına dair olan, gerçekten daha politik olan tecrübesinin¹¹, öznenin yaşamının demokratikleşmesi anlamına geliyor. Siyasetin, öznenin işgal edildiği bir sömürge oyunu olduğu bir yerde bu talep, her tekil öznenin yaşamına ilişkin, o öznenin cevap verebileceği bir soruya; demokrasinin bir kurum, rejim veya anayasa problemi değil öznelere demokrasiyi ne ölçüde tecrübe edebildikleri sorunu olduğuna odaklanmayı gerektiriyor.

1.1. Parçalanmış-Sınırlanmış-Sömürgeleşen Yaşam

⁸ Hardt ve Negri (2011), s.248.

⁹ Bkz. Görünmez Komite (2012). *Yaklaşan İsyan* (1. baskı). (Çev: R. Işık Güngör), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.75.

¹⁰ A. Kojève (2015). *Hegel felsefesine giriş*. (Çev: Selahattin Hilav), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.43.

¹¹ U. Baker (2012b). Siyasal alanın oluşumu üzerine bir deneme. *Dolaylı Eylem*. (Ed: E. Baransel), İstanbul: Birikim Yayınları, s.32.

Tecrübe edilebilir bir demokrasi, içinde bulunulan bir uzam, kurallarına uyulan ve doğru bir biçimde işletilen bir sistem veya tabi olunan rejimin bir niteliği değildir; daha da ötesi demokrasiyi tecrübe etmekten bahsetmek tam da demokrasiye ilişkin bu verili ve geleneksel hakikati reddetmek ve ona karşı bir mücadele yürütmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda yaşanabilir bir demokrasi mücadelesi; demokrasinin, içinde bulunulan yahut gerek periyodik gerekse sürekli bir biçimde olsun dâhil olunan bir şey değil aksine her gün, her yerde ve her biçimde tecrübe edilen bir olay, yaşama içkin bir olay olmasının mücadelesidir. Bu gereklilik ise bizi demokrasinin her şeyden önce yaşama ve yaşamın tecrübe edilmesine ilişkin bir nitelik olması gerekliliğine götürmektedir¹².

Demokrasiyi yaşamaktan bahsetmek, demokrasi kavramıyla ilişki kurmanın yerleşik biçimlerinin aksine merkezine yaşayan, arzuları olan, hayattan bir şeyler bekleyen ve bu beklentilerinin hayata geçirmek için eyleyen öznenin ve onun oluş'undan bahsetmek; ama daha çok bir oluş olarak özneyi kendi yaşamını bir olay olarak tecrübe etmeye, kendi yaşamından bahsetmeye davet etmektir –çılgınlık bir davet olacaktır bu-. Öyleyse yapılması gereken, demokrasinin yaşamın içinde, yani toplum ve yaşamı kuşatmış, sarmış, ilmek ilmek dokumuş olan toplumsal kurum ve yapıların bir örgütlenmesi olan evrensel-semiyotik makineden¹³ uzakta, aranmasıdır. Bu doğrultuda da yaşanabilir bir demokrasi düşünce ve mücadelesi, öncelikle yaşamı öznenin¹⁴ toplum adı verilen semiyotik makineyi temsiline indirgeyen ve demokrasiyi, yaşayan özneleri bir kenara iterek öznelerin içinde eridiği bir makine-eritme fırını olarak topluma hasreden geleneğin¹⁵ sökülmesini gerektirmektedir.

Bu yapı-söküm faaliyeti ya da başka bir deyişle sosyolojiye, topluma, iktidarın ve en nihayetinde de demokrasinin kavranışına ilişkin hakikati-leri yıkma doğrultusunda çıkılacak bu serüvende kaçışın yöneleceği ilk patika özneyi merkeze alan ve demokrasiyi öznenin yaşamında arayan bir patika olmalıdır. Bu patika ilk ifade biçimlerinden birini Tarde'da bulmaktadır. Tarde, tarihin sonsuz sayıda bireylerin eyledikleri ve içinde bulundukları bir uzam olduğunu ya da biz kavramının onlar ve bunların, çoğalan,

¹² J. L. Nancy (2010). *Demokrasinin hakikati* (1. baskı). (Çev: Murat Erşen), İstanbul: Monokl Yayınları, s.33.

¹³ Deleuze ve Guattari (2003), s.83.

¹⁴ É. Alliez (2014). Gabriel Tarde (Çev: Öznur Karakaş). *Deleuze'ün felsefi mirası* (1. baskı). (Ed: G. Jones ve J. Roffe), İstanbul: Otonom Yayınları, s.244.

¹⁵ K. Marx (1979). *Grundrisse-Ekonomi politığın eleştirisi için ön çalışma*. (Çev: Sevan Nişanyan), İstanbul: Birikim Yayınları, s.170.

genişleyen ve bir hareketlilik içinde olan birlikteliği üzerine kurulduğunu söylediğinde tam da bunu yapmaktadır. Yani bu dünyadaki yaşamlarımız, her tekil öznenin yaşamının biricikliğini muhafaza ettiği bir yaşamlar demeti olarak yeniden düşünülmektedir. Tarde'ın bahsettiği bu tarih, Benjamin'in ezilenlerin geleneği dediği ve iktidarın kesintisiz bir anlatı olan tarihinin aksine, kesilen, bükülen, onu meydana getiren ve indirgenemeyen öznelerin çokluğunca füzyona uğrayan bir hikâye değil her öznenin yaşamınca değişen bir günceler derlemesidir¹⁶.

Yaşamın özneyi merkeze alarak yeniden düşünülmesi, demokrasinin yaşanabilirliği söz konusu olduğunda bir kilit taşıdır. Çünkü yaşanabilir bir demokrasiden bahsetmek her şeyden önce bir özne ve onun yaşamından bahsetmek anlamına gelir. Bu durum eş zamanlı olarak tikel-kolektif biçimde tecrübe edilebilir olması gereken demokratik-olay için son derece önemlidir. Ne kadar kolektif olursa olsun olay'ın demokratik niteliği her şeyden önce tecrübe eden öznelerin kendi-oluş'larına bağlıdır. Bu doğrultuda da *Demokratik olay*'ın tecrübesi bir kolektif tecrübe olmakla beraber bu kolektivite öznelerin birer temsile-temsiliye indirgendiği tekil bir form üzerinden kurulmamalıdır. İleride de bahsedileceği üzere böyle bir kurulum, kolektif tecrübeyi çokluğun sınırsız oluş'larının bir karnavalı olmaktan çıkarıp¹⁷, hakikatin¹⁸ temsillerinin bir müsamesesine dönüştürür. Bunun yerine her biri eşit derecede değerli ve biricik olan özne yaşamlarının çokluğuna dönmemiz gerekir. Yani söz konusu kolektivite tekil bir siyasal alan değil otonom öznelliklerden oluşan çoğul ve parçalı yaşamların zamanı paylaşıyor oluşları bağlamında düşünülmelidir.

Özneyi merkeze almakla demokrasiyi tecrübe etmek arasındaki ilişki, demokrasinin ne olduğu sorusuna verilecek cevaplar ve geleneğin demokrasisini üzerine kurduğu hakikatle yüzleşmek ve bu geleneğe karşı verilecek mücadele bakımından ciddi bir önem taşımaktadır. Eğer aradığımız şey gerçekten yaşamın içinde olan tecrübe edebildiğimiz bir demokrasi, bir olay olarak demokrasi ise; o zaman demokrasiyi yapı içinde düşünen metafizik geleneği¹⁹ aşmamız ve demokrasiyi öznenin yaşamının

¹⁶ Vattimo ve Zabala (2012), s.61-63.; G. Deleuze (2009f). İçkinlik: bir yaşam (Çev: Mahir Ender Keskin). *İki delilik rejimi*. (Ed: D. Lapoujade), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s.396.

¹⁷ Hâkim Bey, (2002). *T.A.Z geçici otonom bölgeler* (1. baskı). (Çev: Rahmi. G. Ögdül), İstanbul: Stüdyo İmge, s.33.

¹⁸ Bkz. G. Deleuze (2010). *Nietzsche*. (Çev: İlke Karadağ), İstanbul: Otonom Yayıncılık, s.27.

¹⁹ Vattimo ve Zabala (2012), s.58-65.

merkezin taşıyacak, yaşamın ta kendisini merkeze alan bir düşünce geliştirmemiz gerekmektedir.

Demokrasinin yaşanabilirliği sorunu ya da içinde bulunduğumuz zamanda yaşamın içinde bir anlam ifade etmeyen bir yapısal form oluşu tam da bu noktada önem kazanır. Çünkü bu olanaksızlık ya da yapı merkezli düşünce, izleri klasik Yunandan itibaren sürülebilecek olan bir düşünsel gelenek, yaşamın politik ve apolitik iki ayrı kanada, yani *bios* ve *zoe* 'ye ayrıldığı gelenek²⁰ ile yüzleşmeyi gerektirmektedir.

Yaşamın biri politik, diğeri biyolojik olan iki ayrık bağlam üzerinde kurgulandığı bu gelenek²¹, iktidarın öznelerin beden ve yaşamlarını aynı anda hem kendini merkeze alarak politize ettiği, hem de bu iktidar merkezli politizasyonu devamlı kılmak adına aynı anda depolitize ettiği bir işleyişin üzerine oturmaktadır. Bu politizasyon-depolitizasyon birlikteliği, iktidarın, toplumsal düşünme ve düşündürme geleneği aracılığıyla siyasal kültürümüzün her yanına sirayet ederek bizi, hem iktidarın istediği ölçüde ve istediği anlarda politik hem de iktidarın istemediği her bağlam dâhilinde apolitik bir hayatı yaşayan, mekanik varlıklar haline getirmiştir.

Bios ve *Zoe* arasındaki ayrım, *zoe* 'nin biyolojik yaşam ya da toplumun dışındaki yaşam²², hayvan-oluş olarak *bios* 'un ise toplumsal yaşam olarak kodlanmasıdır²³. Bu ayrıma göre biyolojik yaşam politik değilken *bios* yani toplumsal yaşam, hem biyolojik yaşamdan ayrık hem de politik olandır. Söz konusu bu ayrım yaşamı birbirinden kesin çizgilerle iki boyuta ayırmakta ve bir boyutu siyasallaştırırken diğersinin siyasalın dışına itmektedir²⁴. Oysa var olan bunun tam tersidir. Söz konusu ayrım iddia ettiğinin tam tersi

²⁰ Agamben (2001), s.9.; M. Borie (2004). Artaud (Antonin). (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.58.; G. Agamben (2009). *Açıklık – insan ve hayvan*. (Çev: Meryem Mine Çilingiroğlu), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.19.; Deleuze ve F. Guattari (2005). *Anti-oedipus: capitalism and schizophrenia* (12. baskı). (Çev: Brian Massumi), Minneapolis: University of Minnesota Press, s.145.

²¹ Agamben (2009), s.21.

²² Blanqui 'nin bu kodlamaya ilişkin fikirleri için bkz. A. B. Spitzer (2013). *L. Auguste Blanqui 'nin devrimci teorileri* (1. baskı). (Çev: Suphi Nejat Ağırnaslı), İstanbul: Otonom Yayıncılık, s.55.

²³ Bu ayrım Bichat 'da kendini *zoe* 'nin işlevini üstlenen "*animal existant au-dedans*" (içte yaşayan hayvan) ve *bios* 'un işlevini üstlenen "*animal vivent au-dehors*" (Dışta yaşayan hayvan) biçiminde göstermektedir. Bichat 'ın bu ayrım hakkında söyledikleri ise yaşamın iktidar tarafından sömürgeleştirilmesi sürecinde *zoe-bios* ayrımının üstlendiği işlevi daha açık bir şekilde göstermektedir. Çünkü Bichat 'a göre içte yaşayan hayvan dışta yaşayan hayvanı taşıyan bir zemin, onun yaşamını üzerine kurduğu bir yerdir. Bkz. Agamben (2009), s.22-23.

²⁴ Ayrıca bkz. Hardt ve Negri (2011), s.252.

bir nitelermeyi ört bas etmek için işleyen muazzam büyüklükte bir yanılsama söyleminin kökeni ve merkezidir.

İktidar ve onun geleneği, bu ayrımla iddia edilenin aksine, siyasal yaşamı öznelere için apolitikleştirmekte, biyolojik yaşamı ise politikanın merkezine –kendisi için-taşımaktadır²⁵. Politik olduğu iddia edilen siyasal yaşam bu politiklik niteliğini ancak *polis* 'le birlikte kazanabilmektedir. Politik olmak ile *polis* arasında kurulan bu özdeş²⁶ ve dikotomik²⁷ ilişki, politik olduğu iddia edilen yaşamın politikliğinin öznenin politikliği ya da bir kendi-oluş politikliği değil tam tersine *polis* 'in politikliği olduğu yani bir oluş-olay politikliği değil bir maruz kalma politikliği olduğunu ortaya koymaktadır²⁸.

Maruz kalma bağlamında politize edilen bir yaşam ancak iktidar perspektifinden bakıldığında bir değer ifade edebilecekken²⁹, özne merkeze alınıp bakıldığında iktidarın politizasyonu ile işgal edilmiş³⁰ ve apolitikleştirilmiş bir yaşam, bir sömürge yaşam³¹ karşımıza çıkar. İktidarın yeri, yaşamın artık bir hakikate, yaşamın hakikatine dönüştürülmüş olan *bios* 'un dâhilinde kaldığı sürece mümkün olduğu³² yer, yani öznenin iktidar tarafından işgal edilip sömürgeleştirilen bedeni, işgal edilmiş ve sömürgeleştirilmiş bedenlerin sonsuza uzanan istiflerinin yeridir³³. Öyleyse toplumsal yaşam denilen yaşam, iddia edilenin aksine yaşamın iktidar tarafından bir aygıt-girdi-nesne olarak politik-mekanik bir biçimde kodifiye edildiği³⁴ boyuttur. *Bios* 'un politik mekanizasyonunun sonucu ise, *Zoe* 'ye atfedilen apolitiklik halinin kaçınılmaz hale

²⁵ Rancière (2014), s.68-69.

²⁶ Agamben (2001), s.9-17.

²⁷ İktidarın geleneğinin bu dikotomik ilişkiyi farklı bağlamlarda işletmesine ilişkin bkz. Vattimo ve Zabala (2012), s.27-33.

²⁸ Bkz. M. Foucault (2005a). *Omnes et singulatim: siyasal aklın bir eleştirisine doğru* (Çev: Osman Akınhay). *Özne ve iktidar Seçme yazılar: 2.* (2. baskı). (Ed: I. Ergüden ve T. Birkan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.48-49.

²⁹ Rancière (2014), s.65.; Ergüden, (2008), s.35.

³⁰ J. Butler (2005). *İktidarın psişik yaşamı* (1. baskı). (Çev: Fatma Tütüncü), İstanbul: Ayrıntı Yayınları s.88.

³¹ Hardt ve Negri (2011), s.72.; A. Belegarigue (2014). *İlk Anarşist Manifesto* (1. baskı). (Çev: Barış Taneri), İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, s.24.

³² G. Deleuze (2015). *Anlamın Mantığı* (1. baskı). (Çev: Hakan Yücefer), İstanbul: Norgunk Yayıncılık, s.80.

³³ M. Foucault (2005b). *Özne ve iktidar* (Çev: Osman Akınhay). *Özne ve iktidar-Seçme yazılar 2* (2. baskı).. (Ed: I. Ergüden ve T. Birkan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.63.; Görünmez Komite (2012), s.66.

³⁴ G. Deleuze ve F. Guattari (2014). *Anti-Ödipüs kapitalizm ve şizofreni 1* (2. baskı). (Çev: Fahrettin Ege; Hakan Erdoğan; Mustafa Yiğitalp), Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, s.209.

gelmesi ve yaşamın gerçekten politize edildiği o yoğun ve gerçek bağlamının iktidara karşı savumasız hale getirilmesidir.

Bios'un aksine *zoe*, yaşamın tam merkezinde yer alır. *Zoe*'nin yaşama içkinliği, onun yaşamın gerçekten tecrübe edildiği kaynak, yaşamın güçlerinin içinde salındığı bir atom çekirdeği olduğu anlamına gelir. Bu bağlamda da *zoe*, her ne kadar apolitik boyut olarak kabul edilse de aslında yaşamın en politik olduğu, en yoğun biçimde politize edildiği alandır³⁵. Çünkü iktidar kendini tam da buradan yani *zoe*'nin *bios* tarafından işgali ve sömürgeleştirilmesi aracılığıyla yaşamın güçlerinin iktidarın kontrolüne alındığı yerden, bir plantasyon üzerinden kurar³⁶. Apolitiklik söylemiyse sadece bu politizasyonu görünmez kılmak ve böylece iktidarı bu bağlamda erişilemez, karşısında bir mücadele yürütülemez hale getirmek için³⁷ özellikle tıp ve psikiyatri gibi biyo-politik bilimler tarafından üretilen bir söylemdir.

Zoe ile iktidar arasındaki ilişki özellikle ilerideki bölümlerde ele alınacak olan iktidarın psiko-semiyotik üretimselliği³⁸ noktasında ciddi bir önem arz eder. *Zoe* politikleştirildiği ölçüde *bios*'u da üretecek bir içimde iktidarın her bedende üretilmesi için gerekli olan psikanlitik-biyolojik söylemin uzamı ve iktidarın metinsel otoritesi³⁹ ile hakikatini bizzat kendi bedeninde yazıya geçirecek-resmedecek⁴⁰ olan parşömenleri ve kanlı mürekkebi oluşturur⁴¹. Yaşamın biyolojik ve psiko-semiyotik politizasyonu, *bios*'daki yapısallığın ve kurumsallığı da üretecek biçimde iktidarın, öznelere bedenlerindeki biyo-psiko-semiyotik varoluşunu inşa eder⁴². Bu inşa *bios*'u hakikate

³⁵ Butler (2005), s.59.; L. Şentürk(2013). *Mimarlığın biyo-politika sözlüğü*. İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın, s.20.

³⁶ E. Balibar (2010). *Spinoza ve siyaset*. (Çev: Sanem Soyarslan), İstanbul: Otonom Yayıncılık, s.48.

³⁷ S. Kierkegaard (2015). *Müzikal erotik ya da dolaylı erotik evreler* (1. baskı). (Çev: Merve Elma), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, s.28-29.

³⁸ Üretimsellik, iktidarın varoluş hali anlamına gelmektedir. İktidar, tahakküm altına aldığı akımları kendini üretmeye aktararak ve ancak kendini ürettiği müddetçe var olabiliyor olması sebebiyle, ontolojik olarak üretimseldir. Bu üretimsellik, iktidarın varolmasının asal biçimi olup, tüm diğer tali biçim ve işleyişler üretimselliğin sürekliliğine bağlanır. Bu bağlamda iktidar üretimsellik yani, öz üretime angaje olmuş ve ancak bu angajman aracılığıyla varolabilen varoluşun sürekli bir işletimle var edilmesi üzerinden açıklanabilmektedir. Bkz. Agamben (2001), s.146.; Foucault iktidarın önemli ölçüde gösterge üretimi ve göstergenin dolaşımıyla işlediğini söylemektedir. Bkz. Foucault (2005b), s.71.

³⁹ Bu otorite Rolando Perez tarafından hiper okuryazarlık olarak adlandırılıyor. Hiper okuryazarlık, yaşamın bir metne indirgendiği durumda yaşamının okuma ve yazma eylemleri arasına kısıtılarak öznenin bedeninden uzaklaştırılıp iktidarın bedenine aktarılması ve böylece öznenin uzamzamanda şizofrenik bir hayatı tecrübe etmesine denk düşüyor; bkz. Perez (2008), s.35.

⁴⁰ Perez (2008), s.34.; Deleuze ve Guattari (2005), s.144-145.; Deleuze ve Guattari (2014), s.78.

⁴¹ Agamben (2001), s.18-19.; Deleuze ve Guattari (2014), s.212 ve 276.

⁴² Butler (2005), s.9.

dönüştürürken öznelere de *zoe* aracılığıyla bu hakikate mahkûm eder⁴³. Bu bağlamda politik olduğu iddia edilen *bios*'un aslında asıl politizasyon alanı olan *zoe*'nin işgaliyle inşa edilen sömürgeci kurumlar ve söylemlerin bir bütünü olduğu da söylenebilecektir.

Öyleyse demokrasiyi tecrübe edebilme düşünce ve mücadelesi iktidarın ürettiği bir hakikat olan toplumsallık ve bu toplumsallığın bedende inşa ettiği plantasyonları yani *bios*'u hedefe koymalı, *bios*'u aşmanın terk etmenin düşüncesi olmalıdır. Bunu yapmayan, *bios* ile mücadeleciler bir perspektifte yüzleşmeyen bir düşünce politikanın epistemolojik-ontolojik kaynağı olan *zoe* yani çıplak hayatı es geçtiği ölçüde yürütülen her mücadeleyi üretimselliğin bir türevi olmaktan ve iktidarın geleneğini yeniden üretmekten başka bir noktaya götürmeyecektir. Özneyi ve onun yaşamını düşünce faaliyetine bir nesne olarak alan, özneyi yapı ve kurumların faaliyetleri bağlamında bir değişkene indirgeyen⁴⁴, öznenin gerçek yaşamını, arzularını, deneyiminin, duygularını göz ardı eden *hakikat* bu bağlamda öznenin yaşamının ne denli demokratik olduğu sorusuna karşı açıkça kayıtsız, ilgisiz ve duyarsızdır. Hatta denebilir ki bu düşünce, söz konusu sorunun sorulmasına ve bu soruya bir cevap aramaya karşıt olarak tasarlanmıştır. Çünkü söz konusu hakikat özne için değil iktidar ve onun kurumları için tasarlanmış, iktidarın geleneği içinde, iktidarın yerinde oluşturulmuştur.

Özneyi bir iktidarın hakikatının bir semptomu ya da bir çıktısı haline getiren toplum ve yapı merkezli sosyolojik düşünme geleneği bu bağlamda, *bios* üzerinden düşünen, tasarlanmış bir yaşamı öznenin bedenine diken geleneğin⁴⁵ düşünme biçimini yansıtır. Geleneğin düşünme biçimi, düşünceyi her adımda *zoe* ve onun gerçek, bedensel deneyiminden-duyumsamasından koparan, *zoe* ile *bios* ayrımının olmadığı bir anlıkta mümkün olan duygulanımların yerine bedenle ilişkisi olmayan ve onu tasarlayan kaynağı temsil eden soyutlamaları⁴⁶ ikame eden bir düşünce üretir⁴⁷. Oysa demokratik-olay'ı düşünmek, öznenin bedenini ve arzularını hiçe sayan, her defasında bir üst perdeden

⁴³ Balibar (2010), s.51.

⁴⁴ Deleuze ve Guattari (2014), s.401.

⁴⁵ R. Kaya (2014). Post-anarşizmin sırt çantasındaki Deleuze. *Göçebe düşünmek Deleuze düşüncesinin sınırlarında* (1. baskı). (Ed: A. M. Aytaç ve M. Demirtaş), İstanbul: Metis Yayınları, s.263.; Perez (2008), s.19.

⁴⁶ Marx (1979), s.241.; Deleuze ve Guattari (2014), s.383.

⁴⁷ A. M. Aytaç (2014). Aksiyomatikleşmeyi düşünmek: bilim ve siyasetin yöntemsel birliği. *Göçebe düşünmek Deleuze düşüncesinin sınırlarında* (1. baskı). (Ed: A. M. Aytaç ve M. Demirtaş), İstanbul: Metis Yayınları, s.196.

gerçekleşen bir soyutlamayla teolojik-aksiyomatik *bios*'u⁴⁸ bu dünyada ve zamanın içindeki özneye hâkim kılan bir perspektif ile gerçekleştirilemez⁴⁹.

Bunun nedeni bu düşünme geleneğinin toplum-yapı merkezli oluşu daha doğrusu minörlüklerin kendiliklerini değil minörlüklerin üzerinden-içlerinden geçen iktidar akımlarını⁵⁰ görmek-düşünmek-dile getirmek için tasarlanmış oluşudur⁵¹. Bu tasarı minörlükler faslında bir yok sayma olarak kendisini gösterir. Sosyolojik düşüncenin iktidara karşı konumlanamamasının nedeni de tam burada yani minörlüklerin göz ardı edilmesi-dile getirilmeyişinde yatar. Ki zaten minörlükleri göz ardı etmek sosyolojik düşünme biçimi için sadece bir elverişsizlik de değildir. Elverişsizlik burada sadece iktidarın düşünmeye ilişkin geleneğinin iktidarı düşünceye bağışık kılan niteliğinin bir görünümüdür aslında.

Bu problem temelde sosyolojik düşüncenin iktidar üzerine düşünmenin değil iktidar için düşünmenin yöntemi olmasının sonucudur. Bu nitelik ise kendini düşüncenin minörlüklerle kolektif donanımlar arasındaki ilişkide aldığı tavır üzerinden okunabilecektir. Bu bağlamda minörlükler ile kolektif donanımlar arasındaki ilişkinin iktidar geleneğindeki biçimi aslında tam da sosyolojik düşünmenin düşünmeye ilişkin yöntemine denk düşmektedir. Bu denklik şöyle açıklanabilecektir.

Kolektif donanımların kolektifleştiği bir üst donanım, bir kolektif donanım örgütü olarak iktidar, minörlükleri kendinin merkezde olduğu bir semiyotik, psişik, ekonomik, biyolojik, politik vb. akım hatlarına kanalize etmenin ve bu akım hatlarını örgütleyip işletmenin yani üretimselliğin⁵² genel görünümüdür⁵³. Bu görünüm en temelde, minörlüğün yani indirgenemeyecek olan kendiliğin⁵⁴, üretimsel akımları inşa etmek için iktidar tarafından işgal edilerek minörün oluş'unun iktidarın hakikatiyle

⁴⁸ Deleuze ve Guattari (2014), s.90-95 ve s.160-162.

⁴⁹ E. Sünter (2014). Felsefe ve Diğerleri. *Göçebe Düşünmek Deleuze düşüncesinin sınırlarında* (1. baskı). (Ed: A. M. Aytaç ve M. Demirtaş), İstanbul: Metis Yayınları, s.29.

⁵⁰ Kaya (2014), s.263.

⁵¹ Deleuze ve Guattari (2003), s.76.

⁵² G. Deleuze(2009g). İki delilik rejimi (Çev: Mahir Ender Keskin). *İki delilik rejimi*. (Ed: D. Lapoujade), Ankara: Bağlam Yayıncılık, s.22.

⁵³ Perez (2008), s.60-62.; A. Kojève (2007). *Otorite kavramı*. (Çev: Murat Erşen), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s.13.

⁵⁴ A. Negri (2005b). *Yaban kuraldışılık. Spinoza metafiziği ve siyasetin gücü* (1. baskı). (Çev: Eylem Canaslan), İstanbul: Otonom Yayıncılık, s.113.

doldurulmasıdır⁵⁵. Bu doldurma, minörün oluş'unu iktidarın varoluşunun bir temsili haline getirerek⁵⁶, minörü iktidarın bir parçası, iktidarın bir sömürgeci haline getirir⁵⁷. Böylece minör artık bir kendi-oluş olmaktan çıkarak⁵⁸, iktidar tarafından belirlenen ve iktidarın hakikatinin sınırları dışında anlamsız olan bir temsil formu, bir işletim birimi haline gelir. İşte bu ilişkinin iktidar perspektifindeki tercümesi olarak minörlüklerin kolektif donanımların kurguladığı, herkesin oyunun bir kısmını ya da bir birimini temsil etmeye mahkûm edildiği bir satranç oyununa⁵⁹ terk edilmesi terk edilmesi aslında tam da sosyolojik düşünmenin metoduyla örtüşmektedir.

Sosyolojik düşünme, tam da iktidarın yaptığı gibi minörlükleri belirli bir merkeze bağlayan ve bu merkezi düşünen, düşünmeyi bu merkezin dışına çıkarmayan yapısıyla iktidarın işleyiş yöntemini düşünme alanında uygulamaktadır. Düşünmenin yönteminin aslında iktidarın yöntemi oluşu ise özellikle iktidarın kendine bağışık varoluşu düşünüldüğünde böyle bir yöntem ile iktidar üzerine düşünmeyi yani iktidarın neliği üzerinden ona ontolojik bir darbe vurabilecek olan bir düşünceyi olanaksız kılar; çünkü böyle bir düşünce için iktidar bir ontolojik problem değildir ya da iktidarın işleyişini kurarken ortadan kaldırdığı minörlükler dile getirilmeye değer değildir⁶⁰.

İktidara karşı çıkabilecek olan düşünme aynı zamanda bir iktidar üzerine düşünme olduğu için odağının iktidarın neliği olması gerekir. İşte bu gereklilik iktidar karşıtı düşünmenin, iktidarın minörlükleri tahakküm altına alan ontolojik boyutunu düşünme olması anlamına gelir ki bu da sosyolojik düşünmenin terk edilmesini, siyasal düşünceyi iktidarın kendini kurduğu ve bu doğrultuda da parçalanabileceği yer olan minörlükler, oluşlar, olaylar içinde gerçekleştiren bir düşünmenin benimsenmesini gerektirir. İktidar; ancak geleneği ve onu sarmalayan hakikati reddeden, minörlükleri merkezine alan, minör olanın yaşama ilişkin tecrübesini hakikate tercih eden, iktidar ile minörlükler arasındaki ontolojik ilişkileri deşifre edebilecek bir düşünceyle parçalanabilecektir.

⁵⁵ Debord, G. (2006). Gösteri toplumu (Çev: A. Ekmekçi ve O. Taşkent). *Gösteri toplumu* (2. Baskı). (Ed: I. Ergüden), İstanbul: Ayrıntı yayınları, s.38.

⁵⁶ G. Deleuze (2006). *Kıvrım Leibniz ve barok*. (Çev: Hakan Yücefer), İstanbul: Bağlam Yayınları, s.98.; Deleuze ve Guattari (2014), s.383-384.

⁵⁷ Butler (2005), s.9-10.

⁵⁸ Kierkegaard (2015), s.31.

⁵⁹ Deleuze ve Guattari (2003), s.352.

⁶⁰ F. Guattari (2014). *Kaçış çizgileri*. (Çev: Işık Ergüden), İstanbul: Otonom Yayıncılık, s.141.

İşte bu nedenle demokratik olay, yaşamı anti demokratik kılan iktidarın yerine, tecrübenin kaynağına yani öznenin çıplak yaşamına odaklanmalı yaşamın doğrudanlığı içinde düşünülmelidir. *Zoe*, iktidarın politizasyonundan kurtarılmadığı⁶¹ yani bir karşı politikayı tecrübe etmediği, iktidarın biyo-politik söylemi kırılmadığı sürece; iktidar kendi yerinde kendini üretmeye devam edeceği için, tam da burada yani yaşamın doğrudanlığı içinde düşünülmemiz, olmamız, eylememiz gerekmektedir.

Öznenin gerçek yaşamını merkeze almak ve demokrasiyi yaşamın doğrudanlığı içinde düşlemek, demokrasinin iktidarın *bios* aracılığıyla temsil edildiği ve bu temsil aracılığıyla *zoe*'un tahakküm altına alındığı geleneğinin kırılması demektir. Eğer demokrasi öznenin yaşamına ilişkin bir nitelik ya da zamanın içinde öznenin deneyimleyebileceği bir aralık olacak-olmalı ise, öznenin demokrasiye ilişkin deneyiminin, iktidarın işgalci kavramsal-sosyal bedeni olan *bios*'da değil, gerçek bedeninde, temas edebilirliğinde, bedeni ile ilişki kurabildiği deneyimlerde yani *bios*'nin sınırlarını yıkmış olan, *bios* aracılığıyla bedeninden koparılan yaşamı⁶² bizzat *zoe*'si aracılığıyla tecrübe eden, *bios* ile *zoe*'nin arasındaki sınırların yıkıldığı noktada monadolojik bir patlama⁶³, bir parlama⁶⁴ olarak, bir kendilik olarak bedene gelen, göçebe olan⁶⁵ öznedeki gerçekleşmesi gerekmektedir.

Göçebelik burada, *zoe* ve *bios* arasındaki sınırlar başta olmak üzere, iktidarın sınırları ve bu sınırların geleneği ile tüm bu geleneği işleten üretimsel akımları parçalayabilecek olan, yaşamın sonsuz bozkırında sınırların üzerilerinden ve içerilerinden parçalamak suretiyle geçebilecek olan öznenin yaşamının⁶⁶, öznenin iktidara karşı mücadele ederken tecrübe ettiği bir deneyim çavlanı ve o çavlanın etrafında yeşeren aykırı bir vahanın, bedendeki tezahürlerine tekabül eder⁶⁷. Göçebelik tam da sınırların

⁶¹ G. W. Leibniz (2011b). Monadoloji (Çev: Devrim Çetinkasap). *Monadoloji ve ilgili yazılar, mektuplar* (1. baskı). (Ed: D. Çetinkasap), İstanbul: Pinhan Yayınevi, s.53.

⁶² Marx bu kopma ilişkisini, canlı emeğin, işçinin bedeninden koparılması üzerinden anlatmıştır. Canlı emeğin işçiden alınması, emek aracılığıyla anlamlandırma, yaşamın kapitalistin kontrolü altına girmesi anlamına geleceğinden bir nevi yaşamın öznedeki koparılp alınmasına tekabül etmektedir. Bkz. Marx (1979), s.376.

⁶³ Leibniz (2011b), s.33.

⁶⁴ Leibniz (2011b), s.37.

⁶⁵ A. M. Aytaç ve M. Demirtaş (2014). Giriş. *Göçebe Düşünmek Deleuze düşüncesinin sınırlarında* (1. baskı). (Ed: A. M. Aytaç ve M. Demirtaş), İstanbul: Metis Yayınları, s.13.

⁶⁶ Georges Bataille (1999a). Harcama Kavramı (Çev: Mehmet Mukadder Yakupoğlu). *Lanetli pay* (1. baskı). (Ed: Editions des Minuits), Ankara: Mor Yayınları 44.

⁶⁷ Deleuze ve Guattari (2003), s.381.; F. Nietzsche (2003). *Dionysos Dityrambosları*. (Çev: Oruç Aruoba), İstanbul: İthaki Yayınları, s.21-39.

karşısında ve öte yakasında aynı anda duran ve sınırın dört bir yanından aynı anda kendine bakabiliyor oluşu nedeniyle sınırlarda delikler açanın tecrübesi, göçebe-oluştur⁶⁸. İktidarın sınırlarında delikler açabiliyor oluşu göçebenin, iktidarın anlam evrenindeki bilinen bedensel-sosyal-hukuksal kategorileri parçalayan, sınırlanamayan, yani geleneğin varolmaya ilişkin tasarımları ve bu tasarımları inşa edilen varoluş biçimleri ve bu biçimlerin sınır ve çeperlerinden bağımsız olabildiğini-olabileceğini⁶⁹ gösterir. Göçebenin aynı anda sınırın her iki yakasında bulunabiliyor ve bu yakalar arasında kendisine bakabiliyor oluşu onun kendiliğinin bir insan, bir hayvan, bir yurttaş ya da bir bitkiye indirgenemeyeceğini ya da bunların dışına çıkarılamayacağını, onun varoluşunun varolmanın herhangi bir yerinde herhangi bir biçimde tezahür edebilecek denli sınırsız ve biricik olduğunu gösterir⁷⁰.

Yaşamın ve öznelere birlikteliğinin yani birlikte yaşama hallerinin özne değil, özneyi bir nesne olarak kuran toplumu merkeze alarak düşünülmesi, özneyi, onun yaşamını, diğer öznelere ilişkilenme biçimlerini es geçtiği, yaşamı bir deneyimleme ve ilişkilenme hali olarak değil de tanımlı eylemlerin icrası ve normların gerçekleştirilmesi ve işletilmesi olarak gördüğü için terk edilmelidir. Eğer demokrasinin bir rejim ya da yapıya ilişkin bir nitelik değil de yaşamın içinde olan bir deneyim, yaşamı ve tüm deneyimleri kuşatan bir deneyimler çokluğu olmasını arzuluyorsak o zaman düşünme biçimimizi de buna uydurmak, göçebeleşmek gerekmektedir.

1.2.Kardeşlik Düşmanlıktır – İktidarın Birliği

Demokrasinin yaşamın içinde tecrübe edilebilmesi için özneyi diğer yaşamlarla birlikte iktidarın bedeninde⁷¹ tekilleştiren toplumsal yapıların aşılması gerekir⁷². İktidarın bedeni olan birlik, hakikat rejiminin bulunma, eyleme ve tecrübe etmelerimizin uzamzamandaki dağılımına ilişkin dayatmasıdır⁷³. Mevcut toplumsal gelenek, bir veya

⁶⁸ Aytaç ve Demirtaş (2014), s.12.; Deleuze ve Guattari (2003), s.237.

⁶⁹ Deleuze ve Guattari (2003), s.380.

⁷⁰ Deleuze (2015), s.129-130.

⁷¹ “Dolayısıyla her egemen iktidar, zorunlu olarak, komuta veren bir baştan, itaat eden uzuvlardan ve yöneticiyi destekleyen organlardan oluşan bir siyasal bedendir” Hardt ve Negri (2011), s.114.

⁷² Hardt ve Negri (2011), s.12.

⁷³ “Siyaset felsefesinin sürekli tekrar eden dogmalarından biri sadece bir’in yönetebileceğidir” Hardt ve Negri (2011), s.114; “Ancak bir’in iktidarına yapılan vurgu şüphesiz sırf Avrupa geleneğine özgü değildir. Örneğin Çin felsefesi tarihinde de değişmez birlik ve egemen merkez mefhumları başattır” Hardt ve Negri (2011), s.344-345; Örneğin Blanqui, Birliğin tarihin hem temel yasası hem de asal yönü olduğunu

birden fazla birlik kategorisinin verimli bir şekilde işletilmesiyle kendi devamlılığını üretmeyi amaçlar. Bu bağlamda çokluk, farklılık, oluş veya otonomi toplumsallığın yeniden üretimi için gereksinim duyduğu planlı, öngörülebilir⁷⁴ ve verimliliği ölçüsünde meşru ve dile getirilebilir kılınan ilişkiler sistemini⁷⁵ bozduğu ölçüde toplumsallık tarafından dışlanmakta, dile getirilemez bir alana itilmektedir⁷⁶. Öznelerin yaşamları ise çokluk ve farklılık imkânlarını ortadan kaldırmak amacıyla tekillleştirilmiş birlik alanlarına aktarılmakta ve böylece iktidar bedene gelerek, üretici arzusunu hayata geçirebilmektedir⁷⁷.

Birlik, temelde özneleri varlığı içinde tüketmeye yani özne oluşu ortadan kaldırmaya özgülünmüş bir birliktelik formudur ve verili toplumsal geleneğin temeline yerleşmiştir⁷⁸. Birlik içinde, özne sadece birliğin tin'inin ya da siyasal-kavramsal bedeninin bir parçasından ibaret olup, birliğin temsil ettiği hakikatçe tanımlanmış anlam alanı dışında bir anlama sahip olamamaya mahkûm edilmiştir⁷⁹. Öyle ki birlik, öznelerin oluş'larının tüketilmesi aracılığıyla oluşturulmuş ve kapsadığı her şeyi içselleştiren bir siyasal-tinsel benlik⁸⁰ olarak karşımıza çıkar⁸¹. Bu siyasal-tinsel benlik içinde sürdürülen

savunuyordu. Bu savunu, birliğin gelenek içindeki yerinin ne kadar merkezi ve kritik olduğunu göstermektedir Bkz. Spitzer (2013), s.54.

⁷⁴ L. Şentürk (2014). *Kıç sözlüğü*. İstanbul: Kült Neşriyat, s.66.

⁷⁵ A. Gorz (2001). *Yaşadığımız sefalet* (1. baskı). (Çev: Nilgün Tural), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.161.

⁷⁶ M. Stirner (2013). *Biricik ve mülkiyeti* (1. baskı). (Çev: Selma Türkis Noyan), İstanbul: Kaos Yayınları, s.161.; Bu alan, toplumsallığı ve onun üzerinden iktidarı tehdit edenlerin içine atıldığı kötülüğün müphem çölüne denk düşmektedir. Çokluk ya da kendilik deneyimleri, iktidara yönelttikleri de-ontolojik potansiyeller nedeniyle kötülüğün müphem çölüne atılırlar ve böylece çokluk ve kendiliğin iktidara yönelen o de-ontolojik potansiyelinin bedenlere temas ederek gerçekleşmesinin iktidar tarafından önüne geçilmeye çalışılır. Bu duruma verilebilecek en güzel örneklerden biri Kitab-ı Mukaddes'teki "Gerasa'daki kötü Ruh Meseli"dir. Bu mesel'de İsa'nın karşısına çıkan şeytan, isminin *legion* olduğunu ve kendisinin çok olduğunu söylemekte ve bu şeytan İsa tarafından kovularak toplumsallığın çokluğa karşı savunulması biçiminde özetleyebileceğimiz iktidar buyruğu aşkın bir kaynaktan yapılan aktarmayla mitsel-evrensel-aşkın bir niteliğe kavuşturulmakta yan iktidarın söylemi, mitsel bir kaynak üzerinden işlenmektedir. Mesel, iktidarın çokluğa bakışını, iktidarın kavramsal bedeni olan İsa'nın bedeninin çokluklara karşı seferber edilmesi ve İsanın bedeninin birer temsili olmakla yükümlendirilmiş öznelerin çokluğa karşı seferber edilmesi imgelerinde açıkça ortaya koymaktadır. Bkz: Hardt ve Negri (2011), s.154-155.; G. Messadié (1999). *Şeytanın genel tarihi* (2. baskı). (Çev: Işık Ergüden), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s.148.; E. Canetti (2006). *Kitle ve İktidar* (3. baskı). (Çev: Gülşat Aygen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.45.; M. Arpacı (2010). *Kaos, khora, beden ve ötesine: Derrida, Foucault, Deleuze. Cogito*, (62), s.144-145.

⁷⁷ Hardt ve Negri (2011), s.177.; Sünter (2014), s.37.

⁷⁸ G. De Tarde (2004a) *Ekonomik Psikoloji I. Cilt*. (Çev: Özcan Doğan), Ankara: Öteki Yayınevi, s.93.

⁷⁹ F. Fanon (2007). *Yeryüzünün lanetlileri*. (Çev: Şen Süer), İstanbul: Versus Kitap, s.47.; Şentürk (2014), s.5.

⁸⁰ Bkz. E. Laclau (2013). *Popülist akıl üzerine* (2. baskı). (Çev: N. B. Çelik), Ankara: Epos Yayınları, s.100.; Ergüden, (2008), s.28.

⁸¹ Stirner (2013), s.147 ve 181.; J. J. Rousseau (1999). *Toplum Sözleşmesi* (3. baskı). (Çev: Alpagut Erenuluğ), Ankara: Öteki Yayınevi, s.47-48.

yaşam, yaşayana ait değildir. Bu yaşam, öznenin kendi yaşamını, yaşamına malik oluşunu yadsıması üzerine kurulur⁸². Özne, birliğin sınırlarını aşmaya, yani kendi-oluş'u tecrübe etmeye; tekilliğin dışına çıkmaya çalıştığı anda birliğin örgütlü şiddeti tarafından ya sınırların içerisine geri çekilecek ya da sınırların çizdiği yaşanabilir alanların dışına itilerek orada salt bir beden-nesneye –zoe- indirgenecek ve bedeni siyasal şiddetin güncellenmesi amacına özgülenerek şiddet içinde tüketilecektir⁸³.

Birlik paradigması, öznel çokluğunu tekil bir beden⁸⁴ olarak toplumda eritir⁸⁵. Bu bağlamda, her bir özne birlik paradigması çerçevesinde toplum-beden'in üretken ve bağımlı bir hücreğine indirgenmekte ve iktidarın aynı anda hem parçası hem de yansıması olarak iktidarın büyük-evrensel üretimselliğini⁸⁶ yani birliktelik halindeki toplum bedeni kurmaktadır⁸⁷. Toplum-beden, iktidarın kendiliğini ve bu kendiliğin ilanı olarak iktidarın bedenini-Demiurgos'un bedenini⁸⁸ temsil eder ve bu bağlamda da organize ettiği bütün varoluşları kendisine bağlayarak kendine dönük üretimselliği⁸⁹ oluşturur. İşte bu üretimsellik aynı zamanda iktidarın ta kendisi olması ve birlik paradigmasıyla içkin bir ilişkiye sahip olması sebebiyle, toplum ve iktidarı bir bütünün, bir yanılsama dışında ayrılamayacak olan yansımaları-eş görünimleri haline getirir.

Üretimsellik, birliğin tanımlandığı ve birlik olmayanlardan, dışarıdakilerden ayrıldığı semiyolojik bir sınır çizme faaliyetinin⁹⁰ üzerine kurulmaktadır. Bu bağlamda

⁸² Debord (2006), s.38.

⁸³ Canetti (2006), s.24.

⁸⁴ E. Enriquez (2004). *Sürüden devlete* (1. baskı). (Çev: Nilgün Tural), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.66.; Gorz (2001), s.161.

⁸⁵ "... Almanların *Reich* kavramıdır. Bu, ister hükümet ister imparatorluk diye çevrilsin, aslında bir *Gemeinschaft*'tır: Bir *Heimat*'ı, yani memleketi oluşturan, bedenler, kan ve topraktan müteşkil cemaat" Hardt ve Negri (2011), s.177.; Balibar (2010), s.74.; birliğin bedeni olarak toplumsallığın güzel bir tarifi için bkz. H. Kıran (2011). *Gecedegiden*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 31-32.

⁸⁶ Bkz. Deleuze ve Guattari (2014), s.14-15.

⁸⁷ Deleuze ve Guattari (2005), s.10.; Hardt ve Negri (2011), s.177.; Tarde (2004a), s.71.

⁸⁸ A. Negri (2005c). Zamanın oluşumu-sermayenin saatleri ve komünist özgürleşme. (Çev: Yavuz Alogan). *Devrimin Zamanı* (1. baskı). (Ed: M. Mandarini), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.47.; Deleuze ve Guattari (2014), s.25.; bkz. Y. Zamyatin (2012), *Biz* (2. baskı). (Çev: Fatma Arkan ve Serdar Arkan), İstanbul: İthaki Yayınları, s.23.

⁸⁹ "...akımların enerjisini sermayenin bedenine bağlı halde tutan aşırı katı bir aksiyomatik" Deleuze ve Guattari (2014), s.356.; D. Harvey (2011). *Umut mekânları* (2. baskı). (Çev: Zeynep Gambetti), İstanbul: Metis Yayınları, s.290.; Guattari (2014), s.256.; Deleuze ve Guattari (2014), s.17-25.

⁹⁰ Sınır bir üst kavram olarak, bir ülkenin sınırlarından mülkün sınırlarına, bedenin sınırlarından seksin sınırlarına kadar uzanabilir. Her sınır kendi bağlamın içinde iktidarın işletebileceği üretimsel mekan ve akım hatları ile şiddetin aktarılacağı nesneleri yaratır. Bu ilişki İngiliz kapitalizminin kuruluş sürecindeki çitleme faaliyetleri üzerinden okunabilecektir. çitleme, kapitalizmi kurmak adına coğrafyayı parçalarken eş zamanlı olarak öznelere de mülkiyet eksenini etrafında sınırlamaya tabi tutarak işgücünü yaratmış, mülksüzleşen sınıflar üzerinden yeni bir şiddet nesnesi yaratmış ve tüm bunları, tarlalar-fabrikalar-fabrika

birlik, iktidarın, öznelerin bir bedene tıktığı yerde günyüzüne çıkan bir görünümüdür. Üretimsel bir edim olarak sınırlama⁹¹ ise birliği bir içerilik hali olarak inşa ederken eş zamanlı olarak dışlayan bir edim, dışarının tanımlandığı-gösterildiği bir edimdir⁹². Birlik kendini tanımlarken-gösterirken ve bu tanımı eş zamanlı olarak inşa edecek biçimde düşmanı, birliğin dışarısını tanımlayarak-göstererek varolur⁹³. Sınırlar, içerisinin olduğu kadar dışarısının inşası için de çizilir. İçeri, varlığını gösterilen dışarıya borçludur⁹⁴ ve içeri gösterilen dışarının bir göstergesi olarak kurulur.

Birliğin dışarının gösterimi ile ve dışarıdan içeriye doğru kurulması-gösterilmesi⁹⁵, iktidarın, varlığını sürekli kılmak adına sürekli yeni dışarılar üretmesi ve sürekli yeni özneleri, yaşam biçimlerini, oluşları dışlamasını beraberinde getirecektir⁹⁶. Dışarısı ve dışlama-dıştalamanın birlik ile ontolojik ilişkisi nedeniyle birlik her an yeni bir düşman ve tehdit üzerinden varlığını devam ettirecek⁹⁷ yani dışlanma-dıştalanma zamanının içinde sınırsız bir biçimde yayılarak üretimselliği besleyecek şiddet⁹⁸ ve sömürü ağlarını inşa edecektir⁹⁹. Genel olarak toplum diye adlandırabileceğimiz birlik de bu bağlamda dışladıklarının yani, yasanın ve toplumun dışına atılanların üzerine kurulur¹⁰⁰ ki bu mantık aslında iktidarın kurucu mantığına yani antagonistik ontolojiye denk düşmektedir¹⁰¹. Bu ise birlik hali ile iktidar arasındaki ilişkiye dair bize bir ipucu sunmaktadır.

hapisaneler ile onların etrafında gelişen ilişkiler üzerinden kapitalist üretimselliğe aktararak İngiliz kapitalizmini inşa etmiştir. Bkz. P. Linebaugh (2014). *Makine Kırıcılık*. (Çev: Deniz Esen), İstanbul: Otonom Yayıncılık, s.13-20.

⁹¹ "... Zaman çokluktur. Zaman teolojik bir skandaldır. Zaman isyankardır. Zaman ancak aşkınlık ve sınırlamayla çözülür "[Demiurgos] farkının tereddütlü ve çekingen doğasını zorla aynının içerisine sıkıştırarak onların hepsini bir biçim içinde birbirine kattı." (Platon 1961, satır 35a). Demiurgos ve sınırlama, zamana karşı ayrılmaz bir biçimde birleştirilir. Bu nedenle gerçeklik, sınırlanmış bir birlik, yani *hükmedilebilir uzamdır*" Negri (2005c), s.47.

⁹² "Artık siyaset tam da siyaset dışı olanın (yani çıplak hayatın) belirlenmesiydi" Agamben (2001), s.225.; Deleuze (2015), s.125.

⁹³ Perez (2008), s.19.

⁹⁴ Z. Bauman (2005). *Bireyselleşmiş toplum* (1. baskı). (Çev: Yavuz Alogan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.46.; Butler (2005), s.31.

⁹⁵ Bu sürecin sermayenin oluşumu bağlamındaki görünümü için bkz. Marx (1979), s.320-321.

⁹⁶ E. Tüzün (2010). Kaosun uçurumsallaştırdığı siyasal alan. *Cogito*, (62), s.153.; Deleuze ve Guattari (2014), s.269-276.

⁹⁷ Şentürk (2013), s.53.

⁹⁸ A. Negri (2015). *Lenin üzerine 33 ders*. (Çev: Nagehan Uskan), İstanbul: Otonom Yayınları, s.32.

⁹⁹ Ergüden, (2008), s.17.

¹⁰⁰ Enriquez (2004), s.40.; G. Deleuze (2009d). Bir aygıt nedir? (Çev: M. E. Keskin). *İki delilik rejimi*. (Ed: D. Lapoujade), Ankara: Bağlam Yayıncılık, s.352.

¹⁰¹ Enriquez (2004), s.77.; Debord (2006), s.59.; Deleuze ve Guattari (2014), s.65.

Sınırlamanın kökeninde yatan antagonistik ontoloji¹⁰², iktidarın geleneğinin¹⁰³ merkezinde yer alır¹⁰⁴. Varoluşun ancak bir başka varlığa rağmen olanaklı olması olarak açıklanabilecek olan antagonistik ontoloji, varlıkların-varoluşların bir birliktelik halinde değil bir karşıtlık¹⁰⁵ halinde düşünülmesine neden olması sebebiyle var olmayı eş zamanlı olarak bir sınırlılık olarak ortaya koymaktadır. Bu ontolojik perspektif, iktidarın yerini inşa eden temel dinamiklerin kaynağı¹⁰⁶ olarak zamana her noktada sirayet etmiş olup, yaşamı her bağlamda biçimlendirerek, sınırlar, çatışmalar, düşmanlıklar ve savaş üzerinden kurgulayarak¹⁰⁷ iktidarın bir yansımasına-temsiline dönüştürür¹⁰⁸.

Antagonistik-ontolojik perspektif, yaşamı birbirleriyle sürekli bir gerilim içinde bulunan ve anlam-anlamsızlık üretimine özgülenmiş bir süper donanım olan, iktidarın semiyotik makinesine¹⁰⁹ bağlanan bir karşıtlıklar, gerilimler çatışmalar ağı içerisinde parçalar, kategorize eder, bu kategorizasyonun içinde anlık tekilleştirmelere¹¹⁰ maruz bırakır ve işletir¹¹¹. Bu işletim, yaşamın her veçhesine yayılmış ve çoğu zaman da bizzat işgal edilen öznelere benlikleri üzerinden işleyen pek çok moleküler antagonistik birim tarafından sürdürülür yani yaşam, aynı anda pek çok boyutta pek çok kere parçalanır¹¹² ve parçaların içinde tekilleştirilerek üretimselleştirilir¹¹³. Antagonistik gerilimin ontolojik niteliği, bu gerilim içinde kurulan ve işletilen yaşamları, gerilime mahkûm eder. İktidarın geleneğine dâhil olan öznelere tam da bu gerilim üzerinden kuruldukları için antagonistik çatışma onların varoluşunun özü haline getirilirken bu çatışmaya eklemlenen üretimsellik de yaşama bir kader olarak dayatılır.

¹⁰² Bkz. Deleuze (2010), s.28.

¹⁰³ Bu gelenek aynı zamanda bir işleyen form olarak kültür biçiminde de adlandırılabilir. Burada kültür ile kast edilen ise herhangi bir kültürden çok kültürün varoluşu, kültür olma halidir. Yani kültür bir dizge olarak farklı görünüm alabilse de anlamın ve dilin evreninin bir ifadesi olarak iktidarın yerinde, iktidarın geleneğini de temsil edecektir. Bkz. Bauman (2005), s.46 .

¹⁰⁴ Debord (2006), s.37.; Negri (2005c), s.47.; Borie (2004), s.58.

¹⁰⁵ G. Bachelard (2008). *Uzaman poetikası* (1. baskı). (Çev: Alp Tümertekin), İstanbul: İthaki Yayınları, s.304.

¹⁰⁶ Fanon (2007), s.52.

¹⁰⁷ Bellegarigue (2014), s.16.

¹⁰⁸ Deleuze (2010), s.28.

¹⁰⁹ A. Pardi (2014). Müttefik olarak Marx: Marxizmin dışında, Marx'ın yanında Deleuze (Çev: Aslı İkizoğlu). *Özgürleşme Makineleri – Deleuze ve Marx*. (Ed: Dhruv Jain), İstanbul: Otonom Yayıncılık, s.84.

¹¹⁰ Guattari (2014), s.98.; Debord (2006), s.46.; Negri (2005c), s.47.

¹¹¹ Guattari (2014), s.99.

¹¹² “Tahakküm, başlangıçtaki belirsizlikten kurtulur kurtulmaz, kendisi de iki anlamlı olan, alanların ayrılması mantığıyla uygulanır” Rancière (2014), s.65.

¹¹³ Guattari (2014), s.99.

Antagonistik ontolojik edim, ilk üretimselleşme de diyebileceğimiz semiyotik üretimselleşmeyi inşa eder. Öznenin varoluşunun iktidar tarafından işgali tam da onun dille ilk temas kurduğu anda başlar. Dil ve semiyotikler birbirleri ile mutlak bir uyumsuzluk içinde birbirlerini var eden anlamsal karşıtlıklar ve anlam-anlamsızlık gerilimi üzerine kurulduğu için, özne dile ilk temasından itibaren yaşamı salt bir olay olarak değil de bir sınırlanma¹¹⁴, başkasının varlığı ve tehdidi altında sürekli bir savunma hali içinde tecrübe eder. Bu kuruluş *Hakikate* eklemli anlamın aslında hem anlamsızlığı inşa eden ve eş zamanlı olarak ona karşı çizilen bir sınır¹¹⁵ hem de bu sınırın biçimlendirdiği semiyotik uzamlara doldurulmuş yükümlülük ve yaptırımların bir örgütlenişi olmasının bir uzantısıdır. Öznenin içine atıldığı bu savunma halinin semiyotik niteliği ve bu semiyotik otoritenin tekilleştirilmiş bir dil evreninde hâkim üst belirleyen oluşu ise gelenekle temasa geçen her özneyi aynı sınırlılık içinde biçimlendirir. Her öznenin yaşamında teker teker inşa edilen bu gerilim, üretimselliğin özneleri çeşitli işlev ve bağlamlarda sömürüyor oluşunu da eklediğimizde; iktidarın bedeni olarak birliği cisimleştirir. Çatışma birliği mutlak bir biçimde göstererek yaşama, ontolojik bir koşul olarak dayatır. Öznelerin içinde bulunduğu semiyotik sınırlılıklar üretimsel akımlar içinde uzuvlara, üretimsel akım hatlarının örgütlenişi ise bu uzuvların bir araya gelişiyle iktidarın bedeni olan birliğe dönüşür¹¹⁶.

Antagonistik ontolojinin özneleri iktidarın bedeninin temsillerine dönüştürmesinin nedeni, bu perspektifin iktidarın temel işletim mekanizmalarından biri ve en önemlisi olarak iktidarın somutlaştığı boyutu olan sınır ve sınırlılığı ontolojik bir perspektifle kurması yani varoluşu ve varolmayı başlı başına iktidarın bir temsili olarak inşa etmesidir. Bu bağlamda antagonistik ontoloji, varlığı bir karşıt olma, asla uzlaşamayacak bir karşıtlık içinde olanaklı olma olarak tanımlar. Bu tanımlama varlığı kendi varoluşunu sadece kendi ile anlamlandıran bir öz-olanaklılık, bir olumlu varoluş olarak değil ancak ve ancak bir başkayla arasındaki sınır aracılığıyla olanaklı olan, olumsuz bir varoluş olarak kurar. Yani iktidarın geleneğinin en kökensel ve en yaygın

¹¹⁴ Fanon (2007), s.57.

¹¹⁵ Deleuze (2015), s.46.

¹¹⁶ Guattari (2014), s.188-189.; Debord (2006), s.60.; Deleuze (2015), s.125.; Vattimo ve Zabala (2012), s.35.; Deleuze ve Guattari (2005), s.154-155.; Deleuze ve Guattari (2014), s.25.

biçimi olan sınırı üstyapısal bir kurum değil de varoluşsal bir durum, bir deneyim haline getirir. Bu, yaşamı iktidarın sahenelendiği bir temsil haline getirmektir.

Bu perspektif, varoluşu bir sınırlılık hali dolayısıyla da sınırlara bağlı kaldığı sürece yönlendirilebilir bir akım olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlama varoluşa atfedilen sınırların yani sınıra ilişkin ontolojik söylemin gerçek deneyim olan varoluşa üstün gelmesi yani varoluşun söyleme, metne daha da önemlisi söylemin içinde üretildiği hakikat rejimine ve söyleme geçerlilik kazandıran iktidara tabi kılınması anlamına gelmektedir.

Bu perspektif, varoluşu sadece bir sınırlılık değil aynı zamanda birbiriyle uyuşamaz, daha doğrusu anlamlarını birbirine karşıtlıktan kazanan bir antagonistik ikilik biçimde kurgulamaktadır. Bu kurgulama, toplumsallığın inşası sürecindeki temel dinamiklerden biri olan düşman dışarının inşası ve toplumsalın tam da bu düşman dışarısı ya da diğer bir deyişle anlamsızlık uzamının, toplumsal olan olarak kabul edilen sınır içerisiyle arasında tesis edilen gerilim¹¹⁷ ve bu gerilim üzerinde işletilen siyasal şiddet aracılığıyla kuruluyor oluşunun¹¹⁸ doğrudan varoluşa aktarılacak üstyapısal bir tasarı olmaktan çıkarılıp hayata enjekte edilmesi anlamına gelmektedir. Yani birliğin içindeki yaşam antagonistik ontoloji aracılığıyla sürekli bir gerilimle ve siyasal şiddetle doldurulmakta¹¹⁹, öznenin yaşamı siyasal şiddetin işletim boyutlarına indirgenmektedir.

Antagonistik ontoloji, varoluşu iktidarın bir yansıması haline getirerek, varolmanın sınırlı olmakla özdeş olduğu bir söylemi inşa etmektedir. Böyle bir inşa ise öznenin kendiliğini ve göçebe bir varoluş olarak, demokrasiyi deneyimleyebilmesini olanaksız kılmaktadır. Antagonistik varoluşun beraberinde getirdiği sınırlılıklara ve sınırlandırılmış alanlara ait olma yükümlülüğü özneyi sürekli olarak belirli tasarlanmış varoluşsal durumlardan birini deneyimleme durumunda bırakmakta bu ise öznenin deneyimini bir kendilik deneyimi, bir göçebe deneyim olarak değil bir yerlilik bir aidiyet deneyimi olarak kurmaktadır. Yani özne, yaşamı kendiliği içinde değil ait olduğu kavramsal-bölgesel (territorial) birim içinde deneyimlemektedir. Öznenin, deneyimin

¹¹⁷ Bachelard (2008), s.303.

¹¹⁸ Bauman (2005), s.47.; Hardt ve Negri (2011), s.355.; Deleuze (2015), s.43.

¹¹⁹ Perez (2008), s.19.

sınırlar ve sınırların üzerine inşa edildiği-sınırları inşa eden söylemin bir uzantısı haline gelmesi ise o deneyimin anti demokratik bir deneyim olduğu anlamına gelir.

Antagonistik ontoloji ve iktidar arasındaki bu özdeşlik-içkinlik ilişkisi bu bağlamda varoluşu deneyimlediğimiz en temel uzam olan dilde kendini Saussure’ün, dilin pozitif tanımlar üzerine değil karşıtlıklar üzerine kurulu olduğu önermesinde belirttiği şekilde dışa vurmaktadır¹²⁰. Saussure’nin bahsettiği bu ilişki, dilin olumlu bir anlamlandırmalar sistemi değil de birbirlerine olan sınırları varsıtasıyla oluşan bir anlamlar sistemi olduğun yani anlamın ancak bir başka anlamlılık ya da anlamsızlıkla sınırlandırıldığı takdirde olanaklı olduğu bir modeli bize sunmaktadır. Yine yapısalcı dilbilimin dilsel içerikleri zorunlu-ikili karşıtlıklar¹²¹ ile düşünmesi de bu bağlamda antagonistik ontoloji ile iktidar arasındaki semiyotik ilişkiye verilebilecek bir başka örnektir¹²². Bu örnekler aslında yaşamın evrenini oluşturan dil’in ve dil ile beden arasındaki ilişkinin tecrübesi olarak yaşamı gerçeklikte bir deneyim haline getiren anlamın yalnızca karşıtlık –bir mutlak uyumsuzluk, bir çatışma¹²³ ve en nihayetinde bir savaş– ilişkisi bağlamında mümkün olmaya mahkûm edildiğini göstermektedir¹²⁴. Karşıtlık, çatışma ve savaşın dile içkinliği ise iktidarın geleneğindeki yaşamın, bir olumlu yaşam, bir kendilik yaşamı değil bir “–e rağmen” yaşam olarak çatışmaya ve bu çatışma aracılığıyla iktidar aktarılması¹²⁵ anlamına gelmektedir.

Bu modeller toplumsallığın temelinde yatan ontolojik perspektifin dil’i düşünme bağlamındaki bir yansımasıdır aslında ve toplumsalın inşasındaki en önemli aygıt-sistem-uzam olan dilin iktidar aracılığıyla sistematize edilmiş-bilimselleştirilmiş-sözlüğe hapsedilmiş halinin¹²⁶, antagonistik ontolojik perspektifle ilişkisi, geleneğin toplumsallığının sınır ve iktidarla ne denli iç içe olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır.

Antagonistik ontoloji, iktidarla olan özdeş ilişkisi nedeniyle varlık ve varoluşa ilişkin anti demokratik bir perspektifi ortaya koyar. Bu bağlamda sınır, iktidarın varlığını

¹²⁰ Laclau (2013), s.86.

¹²¹ Deleuze (2009g), s.22.; Guattari (2014), s.165.; Deleuze ve Guattari (2014), s.302 ve 351.

¹²² Dil-dilbilim-iktidar ilişkisine ilişkin bkz. Deleuze ve Guattari (2003), s.100-110.

¹²³ Bachelard (2008), s.304.

¹²⁴ Hardt ve Negri (2011), s.29.; Vattimo ve Zabala (2012), s.36.

¹²⁵ Bkz. Hardt ve Negri (2011), s.355.

¹²⁶ Foucault (2005b), s.58.

betimlememize olanak sağlar ve bize iktidarın bir örüntüsünü sunarken, çoğu zaman antagonizmayla birlikte düşünülen farklılık bu ilişkiler düzlemi bağlamında sadece ve sadece iktidar üzerinden düşünülebilir hale gelmekte yani ortadan kalkmaktadır. Farklılık burada önemli bir problem gibi gözükmemektedir çünkü demokratik deneyimdeki kendilik vurgusu aynı zamanda çokluğun bir farklılıklar çokluğu bir antagonizmalar birlikteliği olduğu bilgisini de beraberinde taşımaktadır. Peki, bu durumda antagonistik ontoloji, aslında varlığı bir farklılıklar sistemi içinde inşa ediyorsa, anti demokratik oluşu nasıl açıklanacaktır?

Antagonistik ontolojinin varlığı farklılık temelinde inşa eder evet! Ama az önce de ifade edildiği üzere bu temel bir farklılıklar temeli değil bir farklılık temelidir ve daha da önemlisi bu farklılık, tecrübe edilen değil, gösterilen, indirgeyen bir farklılıktır. Yani antagonistik ontolojide varoluş tasarlanmış bir farklılık haline zorlanmaktadır. Oysa demokratik deneyimdeki antagonizma oluş bir zorlanma ya da bir insanın ürünü olmamalı, var olanın bir deneyimi olmalıdır yani kendilikten kaynaklanmalı, bir olay-farklılık olmalıdır. Bu bağlamda da farklılık ontolojik bir durumdan çok deneyime ilişkin bir durum bir psişik-epistemolojik bir durum olmalıdır.

Antagonistik ontoloji ve farklılık ilişkisinin bir diğer anti demokratik boyutu ise, bu sistem içindeki farklılığın, öznelere ilişkin değil tekilleştirilmiş kategorilere ilişkin bir farklılık oluşudur. Antagonistik ontolojide varlık, tasarlanmış bir anlamlılık olarak inşa edilirken¹²⁷ eş zamanlı olarak varlıktan geriye kalan varoluşsal uzam da sonsuz ve tekil bir anlamsızlık alanı olarak inşa edilir. İşte antagonistik ontolojinin anti demokratik niteliği tam da burada somutlaşmakta, tahakküm tam da burada anlam kazanmaktadır. Çünkü inşa edilen bu anlamsızlık alanında bir farklılık yoktur, anlamsız olma bağlamında antagonistik ontolojinin anlamsızlık inşası sonsuz ve bütüncül bir tekilliğin inşasıdır. Özneler bu tekillik alanına her an dâhil olabilmekte ve dâhil oldukları anda bütün öznelliklerinden sıyrılıp tekilliğin bir parçası siyasal şiddetin etken formunun nesnesi ve

¹²⁷ Antagonistik ontolojinin bu niteliği iktidarın her şeyden önce ve en çok bir anlamlandırma-anlamsızlaştırma mekanizmaları bütünü oluşunu göz önüne sermektedir. İktidarın söz konusu bu niteliği anlamlandırma-tanımlama ilişkilerini merkeze almasından dolayı varoluşun her boyutunu kontrol edebilecek bir potansiyelde oluşunu açıklamakta aynı zamanda iktidarı sadece merkezi bir aygıtın faaliyetlerine kısıtlayarak ona karşı direnmeyi olanaksız kılan reformist bakışları da deşifre etmektedir. İktidarın bu niteliği Zygmunt Bauman tarafından da şu şekilde dile getirilmiştir: “ İktidarın özü *otorite kullanarak tanımlama* hakkıdır.” Bauman (2005), s.254.

yasanın asıl işlem alanı olma bağlamında iktidarın anlamsızlıktaki görünümüyle özdeşleşebilmektedirler.

Antagonistik ontolojik perspektifteki farklılığın anti demokratik oluşu, antagonistik ontolojinin bir suret inşası modeli oluşundan kaynaklanır. Antagonistik ontolojik perspektif, semiyotik ile birlikteliği aracılığıyla anlamı inşa ederken bir yandan da öznelerin anlamı taşıdıkları ve anlam ile temasa geçtikleri bedenlerine inşa ettiği anlamı diler. Bu dikme edimi, özneye aynı zamanda yeni bir suret-yüz kazandırır. İktidarın yüzü olan bu yüz, yüz-oluşun semiyolojisini iktidar lehine işletecektir. Yüz oluşun semiyolojisi temelde farklılığı mümkün kılan ilişkidir. Bu ilişki ben bir yüz ile karşı karşıya geldiğimde o yüzün “o”nun yüzü olduğunu idrak ettiğim ve ben ile “o” arasındaki farklılığı bir deneyime dönüştürebildiğim bir bakışmadır. Bakışma, temelde iktidarın bir aygıtı değildir. Çünkü demokratik deneyimin öznesi olan anarşist özne bu ilişkide baktığı kadar bakılandır da. Bakışma anarşist öznede kendini bir başkasının gözünde görebilmek olarak şekillenirken antagonistik ontoloji öznelerin karşı karşı gelişlerini varlığın bir başkasının varlığına karşıtlığı anlamını üretmek için kullanır – ilişkiyi bir semiyotiğe indirger-. Bu kullanım, iktidarın semiyotik suretiyle birleştiğinde ise ortaya çıkan öznenin suretinin iktidarın sureti oluşu ve “o”nun suretinin iktidarın sureti olmadığı müddetçe antagonistik düşman oluşudur¹²⁸.

Birliğin antagonistik ontolojiden türeyen üretimsel edimi yani sınırlama¹²⁹ bu bağlamda, dışarının içeriye tabi kılınması bağlamında şiddetin dışarılık-dışarıdalık hallerine yöneltilmesi ile takip edilir. Sadece bir dışarının tanımlanması her ne kadar birliği söylemsel düzeyde olanaklı kılssa da birliğin gerçek bedenlerin psişik üretimselliklerin içinde aktüelize edilmesine bağlı olması bağlamında yetersiz kalmaktadır. Öznelerin söylemle bütünleşmeleri için gerekli olan onları sürecin içine almak yani faillik hallerini inşa edip özneleri bu faillik hallerine ilişktirmektir¹³⁰. Bu ilişktirme, yan dışarılıkların şiddete maruz bırakılması ve bu şiddetin birliğin şiddeti olması hali¹³¹ Totem ve Tabu’da bahsedilen ilk cinayet ve ardından ölünün yendiği

¹²⁸ Guattari (2014), s.242.

¹²⁹ Eugene Enriquez, her türlü toplumsal bağın kökeninden sınıflandırmanın yattığını söylerken aslında buradakine benzer bir şey söylüyor, çünkü iktidarın sınırlama edimi beraberinde sınıflandırmayı da getiriyor bkz. Enriquez (2004), s.206-207.

¹³⁰ Balibar (2010), s.47.

¹³¹ Bkz, G. Tarde (2004b). *Monadoloji ve Sosyoloji* (1. baskı). (Çev: Özcan Doğan), Ankara: Öteki Yayınevi, s.68.

şölenle toplumun inşa edilmesi yani, bağın faillik üzerinden kurulmasına denk düşmektedir¹³².

Faillik üzerinden kurulan bu bağ öznelere şiddetin bir örgütlenişi olan birlikle, şiddet üzerinden özdeşleştirmekte böylece birliğin üzerine kurulduğu sınırlar ve şiddet özneye içselleştirilmektedir. Söz konusu bu içselleştirmenin sonucu ise, öznelere birliğin şiddet edimlerinde doğrudan eyleyen olarak rol almaları ve bu rolü yaşamlarının bir parçası olarak benimsemeleridir¹³³. Özne ile failliğin özdeşleştirildiği bu durum, failliği anlamsızlaştırdığı ve toplumsalın yüzeyinden sildiği için şiddet artık şiddet olmaktan çıkıp birliğin kendini ifade etme biçimi olarak olumlanır.

Böyle bir ortamda özne artık fail olma halinin faillik niteliğinden bihaber olmakla kalmaz bu nitelikte yüzleşmeyi de reddeder. Böylece özne, birliğin her an yeni öznelere tahakküm altına alınan işgal seferberliğinin sürekliliğini sağlayacak olan bir kaynak olarak iktidarın bir mikro-birimi haline getirilir. Faillik hali ise anlamından soyutlanmış bir boş kategori olarak iktidarın eline teslim edilerek şiddetin aktarımı için ihtiyaç duyulan söylemin üretilmesinde kullanılır.

Birliğin sınırları aynı zamanda siyasal şiddetin aktarım kanalları olup, öznelere sınırın hangi tarafında bulunduklarına bağlı olarak, siyasal şiddetin dolaşımına fail ve mağdur sıfatıyla dâhil edilmektedirler¹³⁴. Bu bağlamda birlik, bir birlik oluşu halini sağlamak amacıyla siyasal şiddeti iki boyutlu olarak kullanırken öznelere, bu boyutların içinde eş zamanlı bir biçimde hem fail hem de mağdur olarak tüketilmektedirler¹³⁵. Siyasal şiddetin birlik paradigmasıyla olan bu yakın ilişkisi bize, birliğin, daha doğrusu geleneğe içkin toplumsallığın şiddet aracılığıyla kurulan ve işletilen bir yapı yani bir genelleşmiş, organize edilmiş ve yasalaştırılmış savaş olduğunu gösteriyor¹³⁶.

Fakat burada dikkat edilmesi gereken, birliğin sınırlarının kalıcı olmadığı, bir güvence sağlayamayacak olduğudur. Çünkü birliğin sınırları ve içerilik ile dışarılık halleri iktidarın tekeli altında olup, iktidarın işleyişi uyarınca aslında her an

¹³² Enriquez (2004), s.40-42.; H. Marcuse (1998). *Eros ve Uygarlık* (3. baskı). (Çev: Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi, s.62-71.; Kojève (2007), s.13.

¹³³ Kojève (2007), s.14.

¹³⁴ Ergüden, (2008), s.18-19.

¹³⁵ Butler (2005), s.10.; Deleuze ve Guattari (2005), s.34.

¹³⁶ Hardt ve Negri (2011), s.355; Ya da Hardt ve Negri'nin tanımıyla bir genel olgu olarak savaş bkz: Hardt ve Negri (2011), s.19.; Enriquez (2004), s.130.; Bauman (2005), s.255.; Görünmez Komite (2012), s.39.

güncellenmektedir. Dolayısıyla içerilik hali ve sağladığı göreceli güvenlik ancak iktidar bunu istediği sürece olanaklıdır. İçeriliğin bu her an kaybolabilecek-kaybedilebilecek yapısı ise iktidarın, birliğin devamlılığı için gereksinim duyduğu korkuyu öznelere dayatması¹³⁷ ve bilinçdışının bu korku etrafında örgütlenmesi bakımından ayrı bir önem arz etmektedir. İçerilik halinin iktidarın iradesine bağlılığı bize aslında tanımlanabilir bir içeriğin veya dışarının olmadığını, tanımın, tanımlama erkine sahip olma dolayısıyla iktidara ait olduğunu ve bu tanımlanamazlık içinde olanaklı olanın sadece iktidar arzu ettiği müddetçe geçerli olan bir içerilik hali olduğunu gösterir. Öyle ki içerilikte olma halinin iktidarın tekelinde olması iktidara sürekli olarak yeni dışarılar ve düşmanlar yaratarak siyasal şiddeti güncel tutma, aynı zamanda da üretimsel akış hatlarından kopan deneyimleri dışarıya atarak siyasal şiddet aracılığıyla dışarıya atılanların bedenlerinin iktidarın geri-beslenmesi¹³⁸ amacıyla tüketilmesi imkânını sağlar¹³⁹.

Birliği kuran üretimsel edimin bu niteliği, birliğin ne denli anti demoratik bir yapı olduğunu bize gayet açık bir biçimde göstermektedir. Aslında bir birliktelik halinden çok bir biraraya getirilme, bir ağıla doluşturulma hali olan birlik içinde özne, bir kendilik olarak var olamaz. Kendilik olma hali birlik paradigması için dışarıda olmak anlamına gelir ki bu da birliğin doğrudan siyasal şiddetine hedef olmakla sonuçlanacaktır. Öznenin birlik paradigması çerçevesindeki yaşamı bu bağlamda bir yaşam değil bir bulunma, içeride veya dışarıda tanımlanmış bir uzamsal kategori olma halidir¹⁴⁰. Ki bunların arasında siyasal şiddetim o anlık bağlamında hedefi olmama hali olarak içeride bulunmayı aldığımızda aslında ortada özneye ait bir yaşam olmadığını görürüz. Var olan tanımlanmış bir içeride bulunabilmek için iktidara itaat etmektir¹⁴¹.

Birlik paradigmasının etkin olduğu durumlarda eylem ve deneyim birlik olma halinin sınırları içinde özneye lütfedilen bir imkândır sadece. Özne birliğin sınırları dâhilinde eyleyebilmekte ve deneyimleyebilmektedir. Sınırların dışı ise birliğin

¹³⁷ Balibar (2010), s.57.

¹³⁸ Ayrıca bkz. G. Bataille (1999b). Lanetli Pay (Çev: Mehmet Mukadder Yakupoğlu). *Lanetli Pay* (1. baskı). (Ed: Editions des Minuits), Ankara: Mor Yayınları, s.61-64.

¹³⁹ Enriquez (2004), s.130.

¹⁴⁰ Negri (2005c), s.47.

¹⁴¹ Guattari (2014), s.188.

kavramsal bedeni¹⁴² olan toplum tarafından toplumdışı olarak tanımlandığı için yasaklanmıştır.

Modern demokrasi fikri ve uygulamaları, birlik paradigmasının sınırlayan sınırlar üzerinden özneyi sürekli ve anonim bir tehdide maruz bırakan yapısını gizlemek amacıyla tasarlanmış olan yanılsama söylemini/söylemlerini üretmek için vardır. Özellikle sınır için özgürlük yanılsamaları olan hareket izinleri, demokrasi kavramına eklemlenerek bu gün toplum içinde özgürlük olarak tanımlanan anti demokratik yanılsamaları¹⁴³ oluştururlar¹⁴⁴. Bu yanılsamalar izinleri sınırları görünmez kılmak için yücelten ve varoluşun her alanında sürekli dile getirerek sınırları görünmez kılan bir algıyı üretirler. Oysa sınırlar görünmez kılınsalar da hala vardır. Hele ki özne bir kendilik deneyimi bağlamına o sınırlar aşmaya görsün, bütün şiddetleriyle sıyrılırlar görünmezliklerinden¹⁴⁵.

Birliğin içerisinde bulunmanın kendiliği bir yana bırakıp, sürekli bir itaati gerektiriyor olması, birlik içerisindeki yaşamın demokratik olmayacağını gösteriyor. Çünkü birlik, öznenin kendilik imkânlarının dışlanması¹⁴⁶, kendiliğin bir dışlama kategorisi olması üzerine kuruluyor. Dolayısıyla öznelerin birlikte olma hallerinin iktidarın tekelle alınmış modeli olarak¹⁴⁷ birlikten kurtulmak, birliğin dışarısında düşünmek-eylemek-deneyimlemek yani birliğin dışında varolmak demokratik deneyim için bir gereklilik haline geliyor.

1.3. Sınırların Hakikati

Hakikatin sınırları, hakikatin sınırlanmasının değil, sınırlar üzerindeki mülkiyetin ifadesidir. Hakikat rejiminin yaşamın ten'ine işleyen çizgiler ve sembollere denk düşen bu sınırlar¹⁴⁸ ve onların üzerinden geçen üretimsel kanallar, yaşamın hakikatin

¹⁴² Kavramsal beden ile birliğin insan unsuruna ilişkin bir soyutlama olarak toplumun özdeşliği, halk'ın *body politic* (*Politik beden*) olarak adlandırılması üzerinden açıkça okunabilecek niteliktedir. Politik beden bu bağlamda, tanımlı politik uzamın somutlaştığı bir insanlar çokluğunu yani halk'ı imlemektedir. Bkz. Laclau (2013), s.49.

¹⁴³ Her ne kadar Foucault'un özgürlüğe ilişkin iddiasına katılmasam da, bahsettiği şeyin, özgürlüğe ilişkin yerleşik anlam ve iktidarın hakikati arasındaki ilişkiye bir örnek teşkil ettiğini düşünüyorum bkz. Foucault (2005b), s.75.; Görünmez Komite (2012), s.65-66.

¹⁴⁴ Hardt ve Negri (2011), s.344.

¹⁴⁵ Stirner (2013), s.380.

¹⁴⁶ Butler (2005), s.17.

¹⁴⁷ Hardt ve Negri (2011), s.178.

¹⁴⁸ D. Graeber (2012). *Anarşist bir Antropolojiden Parçalar*. (Çev: Bengü Kurtege-Sefer), İstanbul:Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, s.44.

boyunduruğu altına alındığı zamanımızın ve bu zamanın içinde demokrasiyi tecrübe etmenin mümkün olmayışının en önemli nedenlerindendir. Zamanın ruhunun en açık görünümlerinden biri olan sınırlar, kendilerini pek çok farklı form altında ve işleyiş biçimi dâhilinde ortaya koymaktadırlar. Bu bağlamda uzam, beden, zaman; daha doğrusu yaşamın dâhilinde olan ya da yaşamın temas ettiği her şey ve her yer bu sınırlayıcı gelenekten payına düşeni almaktadır. Bu geleneğin ürünü ise içinde yaşadığımız ve ‘uygarlık’ olarak adlandırdığımız zamanın ta kendisi, zamanın ruhudur.

Sınırlama, yaşamın, uzamın ve zamanın bir anlam-anlamsızlık, Kozmos-kaos¹⁴⁹, yasaklar-izinler, güvenlik-tehdit ayrımı üzerinden parçalara ayrılması ve yaşayanların bu üretimsel birimlere o an ihtiyaç duyulan oranda doldurulup, bu alanlar üzerinden yaşamın iktidara aktarılmasının pratiğidir. İktidarı sınır ve sınırın iki yakası üzerinden inşa eden bu pratik toplumsallığın da kökeninde yatmaktadır¹⁵⁰. Geleneğe içkin toplumsallık, sınırlama paradigması ve mekanizmaları olmadan düşünülemez. Daha doğrusu geleneğin toplumu organize edilmiş ve kimliklendirilerek bedenlere yedirilmiş sınırlar ve bu sınırlar üzerinden aktarılan şiddetin organizasyonundan daha fazlası değildir.

Sınırlama mekanizmaları, biçimi ne olursa olsun bir iktidar kuran, kurulmak için bir iktidara ihtiyaç duyan yani varlığıyla iktidarı var eden mekanizmalar olarak iktidar ile ontolojik bir ilişki içerisindedirler. Bu ilişki, iktidarın antagonistik-ontolojik oluşuna tekabül etmektedir. Yani sınırlama paradigmaları, iktidarın bir aygıtı olmaktan çok üretimselliği ve akımları inşa etmeleri bağlamında iktidarın ontolojik kaynaklarından biri ve hatta iktidarın en yoğun görünümüdürler. Onlar *Mané*, *Thécel*, *Pharés*’in bedene gelmiş görünümleridirler.

Sınırlamanın ayrımları inşa etme ve onları üretimsel akım hatlarına dönüştürerek iktidarı beden getirme işlevi sınırlama ve sınır hakkında çok önemli bir bilgiyi bize sunar. O da sınırlama ve sınırın asıl işlevinin aslında işletimde oluşudur. Yani sınırların yakaları ve bu yakalara sıkıştırılmış, doldurulmuş anlamlar ile anlamsızlıklar sınırın varlığı ve yarattığı gerilim ile sınırın bir akış kanalı olmasına nazaran ikincil derecededir. Sorun neyin sınırlandığı, sınırın neyi betimlediği ya da neyi dışarıda bıraktığının çok ötesinde,

¹⁴⁹Deleuze (2015), s.128.; Deleuze (2006), s.116.

¹⁵⁰ Enriquez (2004), s.220.

sınırın bizatihi bir işleyiş olarak varlığı, yakalarındaki anlamları aşan varlığıdır¹⁵¹. Öyle ki sınırın böldüğü alanlar ya da yakalarındaki anlamlar sınırın bir sınır olarak mutlak varlığının karşısında her zaman göreceli olacaklardır. Zaten bu görecelilik sınırın üretimsellik ile ilişkisi bağlamında iktidar için bir gerekliliktir. Ancak bu görecelilik sayesinde iktidar özneleri, şeyleri ve anlamı istediği an istediği üretimsel akım üzerinde işleterek¹⁵², üretimselliği sürekli ve mümkün mertebe verimli tutmayı başarabilecektir.

Sınırın içerisi ve dışarı, burada sınır tarafından inşa edilen uzamlar olarak iktidarın varlığına ilişkin değil, görünümüne ilişkin bir işlevi taşırlar. Sınırın varlığı ile birlikte varlık kazanan iktidar, sınırın belirlediği uzamlar anlamlandırılmadığı müddetçe bir bulanıklık içerisinde kalacaktır. İşte sınırlanmış alanların içeriği daha doğrusu sınır tarafından özneler ve şeylerin bir içerik olarak tanımlanıp alanlara doldurulması bu bağlamda iktidarı Felix Guattari'nin değimiyle billurlaştırmaya yararlar¹⁵³. Billurlaşan iktidar, sürekli-saçılgan-otonom-çoğul¹⁵⁴ bir ilişkilene potansiyelleri bütünü olan özne-oluş'u, kendisine rağmen ve dışarıdan bir müdahale ya da dışarıdan üretilen bir itki ile uzam-zaman içinde sabitleyip, akışkanlığı kesip akımlara indirgeyerek, ilişkileri tanımlayarak, iktidarın üretimin dahil edemediği-dahil olmayacak yaşam ihtimallerini dışlar. Yaşamın üzerine işlenen sınırların, iktidarın temsili olan bir yaşamı inşa etmek için kullanıldığı bu yapı, üretimselliğin devamlılığı için gerekli olan itaati üretir¹⁵⁵, ve en nihayetinde "olumsuz" yaşamları yani üretimselliğe dahil etmek için şiddeti işletir.

Sınırlama ve şiddetin iktidarın yeniden üretimi bağlamında işletilmesi üzerine kurulan iktidar, özneyi, denetleme, kategorize etme, uzamsal ve zamansal alanlar içinde bağlamsız –pornografik- varoluşlara hapsedme, düzenleme ve yeri geldiğinde somut şiddete maruz bırakma ve benzeri yöntemlerle kendisinden ve diğer öznelerden koparmakta ve çoğu zaman onu bir birey, yurttaş¹⁵⁶, kişi, tüketici, işçi ve benzeri tanımlar altına metalaştırmaktadır.

Burada söz konusu olan metalaştırma, kapitalist meta ekonomisi bağlamında tartışılan meta ve metalaştırmanın daha ötesinde bir yere tekabül etmektedir. Öznenin

¹⁵¹ Deleuze ve Guattari (2014), s.270.

¹⁵² Bachelard (2008), s.304.

¹⁵³ Guattari (2014), s.191.

¹⁵⁴ Çoğulluk için bkz: Hardt ve Negri (2011), s.154-156.

¹⁵⁵ Balibar (2010), s.113.

¹⁵⁶ Şentürk (2013), s.40.

metalaştırılması süreci, kapitalist sınıf olarak da tanımlanan zümreden çok daha aşkın, zaman ve mekânı aşan bir kaynak üzerinden yani iktidar üzerinden kurulmakta ve yine özne, salt kapitalist ekonomi bağlamında değil, kapitalist ekonominin sadece bir bağlamı olduğu üretimsellik içinde metalaştırılmaktadır. Dolayısıyla meta-özne, ekonomik kavrayışı aşan bir şekilde iktidarın yeniden üretim mekanizmalarına aktarılmakta ve reel-ekonomik kârdan çok iktidarın üretimine-yeniden üretimi çerçevesinde psiko-semiyotik bir sürecin içinde işletilmektedir¹⁵⁷. Üretimselliğin, kendine dönük ve kendi merkezli sonsuz bir öz üretim oluşu ise bize zor’dan baskıya, sindirmeye, meşruiyete, ahlaka ve hakikate kadar bütün iktidar dinamiklerinin iktidarın üretiminin ve kendini üreticiliğinin farklı veçhleri olduğunu gösterir¹⁵⁸.

Bu metalaşma halinin odağı ise öznenin arzularının iktidarın süreklilik kaynağı olarak metalaştırılmasıdır. Söz konusu metalaştırma bir potansiyeller çokluğu olan özneyle dolayısıyla da onun kuracağı ilişkilere her şey kadar içkin olan iktidar arzusunun¹⁵⁹, merkezi iktidarlardan tarafından arzusunun asal ve yegâne meşru kanalı olmaya indirgenmesiyle gerçekleşmektedir. Böylece sonsuz bir arzu potansiyeli olan özne bütün varlığıyla iktidara taşınmakta ve orada sürekli yeniden tüketilerek iktidarın yeniden üretimi sağlanmaktadır. Ve böylece öznenin varoluşunun uzam zamanla ontolojik bağlantısını kuran arzu¹⁶⁰, bizzat kendisini ortadan kaldıracak, onu tekilleştirecek bir kaynağa aktarılacak metalaştırılmaktadır¹⁶¹.

Bu durağanlık halini betimleyen sınırlar iktidar tarafından çizildiği için Kartezyen özne iktidarın kullanışlı bir aygıtı yeniden üretimselliğin bir sömürgesi¹⁶², iktidarın evrensel *bios*’unun bir türevidir. Bu durum öznenin özne olarak var olabilmek için iktidarla uyumlu olması zorunluluğuna ona dayatmakta ve verili sınırlar dışında özne olma halini elinden almakta hatta özne dışı olanı çeşitli düzenleme-denetleme aygıtlarıyla ya da doğrudan şiddet mekanizmalarıyla toplumsal girdiye dönüştürmektedir. Dolayısıyla Kartezyen özne, demokratik bir yaşamın reddedilişidir.

¹⁵⁷ Ergüden, (2008), s.11.

¹⁵⁸ S. Newman (2006). *Bakunin’den Lacan’a* (1. baskı). (Çev: Kürşad Kızıltuğ), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.139-140.; Vattimo ve Zabala (2012), s.41.

¹⁵⁹ Newman (2006), s.135.

¹⁶⁰ Deleuze (2015), s.30.

¹⁶¹ Bu ilişki için bkz. Marx (1979), s.204-210.

¹⁶² Agamben (2009), s.34.

Mevcut toplumsal gelenek içinde Kartezyen varoluşsal formlar karşımıza birey-yurttaş ve bunun türevleri olarak çıkmaktadırlar¹⁶³. Söz konusu varoluşsal formların en temel özelliği onların, aşkın-teolojik birer soyutlamanın insan bedenlerine dayatılmasıyla¹⁶⁴ oluşan hukuksal-mekanik iktidar merkezli ürünler¹⁶⁵ olmalarıdır. Söz konusu varoluşsal formların tasarımları beden-onun eylemi-onun tecrübesi, ve bunlar arasındaki arzu başta olmak üzere yaşama doğrudan temas edebilme imkanlarını ortadan kaldırır. Bunun yerine ise iktidar tarafından, ister tarihsel bir uzamda isterse zaman ve mekân ötesinde olsun, bir soyutlama aracılığıyla kurulan ve var olmanın (iktidar perspektifince) doğru biçimini belirleyen söylemsel bedenler¹⁶⁶ tasarlanmakta ve gerçek bedenler ile onların ilişkilene biçimler bu söylemsel bedenlerle değiştirilmektedir. Böylece birey-yurttaş'ların varoluşları bir yaşama değil düzenli bir biçimde işlemesi beklenen bir mekanizmaya/denklemeye, tasarıma¹⁶⁷ dönüşmektedir.

Bu tasarım en başta varoluşun sınırsız ihtimallerini ortadan kaldırır. Özneye giydirilen söylemsel beden, soyutlama düzleminde çeşitli imkânlar ve sınırlılıklarla donatılmıştır. Bu imkânlar ve sınırlılıklar söylemsel bedenin meşru işleyiş hallerini betimledikleri kadar aynı zamanda söylemsel beden içinde yaşayabilmenin de sınırlarlarını belirlemektedirler. Söz konusu sınırların aşılması hali ise, öznenin söylemsel bedenin meşru varoluş alanının dışına (bizzat iktidarın söylemsel otoritesi tarafından) atılması sonucunu doğurmaktadır. Bu atılma ise cezadan disipline oradan ölüme kadar uzanan bir düzlemde özneyi iktidarın şiddet aracılığıyla yeniden üretimi süreçlerinin bir girdisi haline getirmektedir. Yani birey-yurttaşın söylemsel bedeni onu yaşamın sonsuz bozkırında bedene getiren, yaşamı deneyimlerken aracı olan bir şey olmaktan çok onun

¹⁶³ Gorz (2001), s.161.

¹⁶⁴ Negri (2005c), s.113-114.; A. Negri (2005a). Kairòs, Alma Venus, multitudo-kendim için dokuz ders (Çev: Yavuz Alogan). *Devrimin Zamanı* (1. baskı). (Ed: M. Mandarini), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.233.

¹⁶⁵ Hardt ve Negri (2011), s.71.; Kojève (2015), s.169-170.

¹⁶⁶ “O halde Ben Sen’in gözünde neyim? Yürüyen ve ayakta duran şu *bedensel* Ben mi? Hiç de değil! Kendine ait düşünceleri, kararları, tutkuları olan bu bedensel Ben, Senin gözünde seni ilgilendirmeyen bir ‘özel mesele’dir, ‘kendine özgü bir mesele’dir. ‘Sana özgü bir mesele’ olarak sadece Benim dâhil dahil olduğum bir kavram, Benim ait olduğum türün kavramı, adının Hans ya da Peter ya da Michel olması hiç fark etmeyen *İnsan* kavramı vardır. Sen Bende Beni, bedensel insanı değil gerçekdışı bir hayaleti, yani bir *İnsan*’ı görüyorsun” Stirner (2013), s.215.

¹⁶⁷ Harvey (2011), s.289.; J. Derrida (2011). Otobiyografiler: Nietzsche’nin öğretimi ve özel isim politikası (Çev: Ali Utku ve Mukadder Erkan). *Nietzsche’lerin şöleni*. (Ed: A. Utku ve M. Erkan), İstanbul: Otonom Yayıncılık, s.110.; Balibar (2010), s.114-115.

yaşama ihtimallerini hakikatin dayatmalarına indirgeyen ve indirgenmiş alan dışında ona yaşama imkânı tanımayan bir hapishanedir¹⁶⁸.

İktidar özneyi pek çok farklı boyut ve biçimde metalaştırmakta, sömürgeleştirmekte ve katletmektedir. Devletten, bedene, oradan da gündelik hayatın en basit dolayımına kadar uzanan bu tahakküm mekanizmaları bütünü ise içinde olduğu ve içsel bir parçası olduğu toplum, daha doğrusu mevcut toplumsal gelenekte en geniş kapsamlı temsilini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla demokratik bir yaşamın olanaksızlığı bir iktidar problemi olup toplumsal geleneğin her yerde ve her şekilde bir oluş olarak yaşamaya, yaşamı bir olay olarak tecrübe etmeye karşı konumlanışından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle de demokrasiyi yaşayamıyor oluşumuzdan bahsederken bunu kurumlar üzerinden değil kurumlarla birlikte iktidar üzerinden düşünmek gerekiyor. Çünkü devletten aileye-aileden devlete uzanan ve toplumsallık¹⁶⁹, toplumsal gelenek ya da zamanın ruhunun özgül bir parçası veya başka bir şekilde adlandırabileceğimiz olan bu örgütlülük hali öncelikle iktidarın varlığı üzerine kuruluyor¹⁷⁰.

Söz konusu bu örgütlülük, yaşamın, iktidarın arzuları üzerinden yeniden düzenlendiği; yaşamın iktidarın üretimine indirgendiği; yaşamın iktidarın üretimi uğruna sömürgeleştirildiği bir düzene, bir arzu düzenine, devlet düzenine, beden düzenine; olay'a karşı durum'un, oluş'a karşı form'un düzenine denk düşüyor. Sınırlanmış, parçalanmış ve tekrardan birleştirilerek mekanize edilmiş yaşam, bu düzenin içinde bir plantasyondan daha fazlasına tekabül etmiyor. Hakikat rejiminin yaşamlara uygulanma biçimlerinin derlemesi olan iktidarın arzu rejimi, klinik, devlet, aile, emek, seks ve dahasında yani yaşamın her bağlamında özneyi iktidarı üretecek olan bir temsil makinesi olarak işletiyor ve bu makineyi *machina machinarum* olan iktidarın bir alt birimine dönüştürerek, yaşamı iktidarın yaşamına özneyi ise iktidarın eylemli bir temsiline dönüştürüyor.

¹⁶⁸ Görünmez Komite (2012), s.20.

¹⁶⁹ Deleuze ve Guattari (2003), s.365-366.; Ergüden, (2008), s.17.

¹⁷⁰ Newman (2006), s.135.

2. Arzu Rejimi-Sömürgeleşmenin Sekansları

İktidarın arzu rejimi¹⁷¹, iktidar sömürgeleştirdiği bedenlerde üretilerek var olduğu için aynı zamanda hem bir meta arzu hem de bir metalaştıran, ya da yutan psiko-semiyotik bir karadelik¹⁷² işlevi görmektedir. Bu karadelik özneyi ve arzuyu yoksunlukla¹⁷³, yasayla ve semiyotiklerle işgal ederek arzu ile özne arasına psiko-semiyotik makineleri, kapitalistik-makineleri¹⁷⁴, yoksunluk makinelerini yerleştirmektedir¹⁷⁵. Bu makineler öznenin arzularını, arzulayışını kontrol ederek, özne ve arzu arasındaki ilişkiyi her makine için farklı bir bağlama sahip olan ama mekanize edilmek bağlamında ortaklaşan bir girdi-çıktı, hammadde ürün ilişkisine yani endüstriye indirgemektedir¹⁷⁶. Bu indirgemeyle, özne-oluşların arzulama potansiyelleri bir arzu üretimi ilişkisine kanalize edilmekte ve oluş'un potansiyel arzuları, bedenin makineleştirilmesi aracılığıyla farklı kanallar üzerinden tek bir arzuya yani iktidarın üretimine aktararak metalaştırılmaktadır¹⁷⁷.

Bu metalaşma süreci, öznenin kendi-oluşunu, metalaştırılan öznenin iktidarı temsil edişiyile değiştirir¹⁷⁸. Bu bağlamda da iktidar, öznenin arzusunu öznenin kopararak kapitalistik bir metaya dönüştürür¹⁷⁹. Öznenin koparılan arzu, yaşamla olan bağları kesildiği için içeriksiz bir “şey”e dönüşmüştür. Bu dönüşüm, arzunun tıpkı emek gücünü satan işçinin emeği gibi bir niceliksel bir kategoriye¹⁸⁰, içi iktidarın istediği her şeyle doldurulabilecek olan üretimsel bir boruya-kanala dönüşmesine neden olur. İktidar tarafından metalaştırılan arzu artık, iktidar tarafından üretilir, biçimlendirilir, değerlendirilir ve işletilir hale gelmiştir. Onu işgal eder ve tam da bu işgalin ardından, işgal ettiği bedende bir sömürge özne, bir üretimsel-semiyotik plantasyon inşa eder¹⁸¹.

¹⁷¹ Burada iktidarın arzusu tabiriyle anlatılmak istenen, üretimselliğin iktidarın arzulara ilişkin geleneği olduğudur. İktidar arzu ile olan ilişkisini mutlak bir kendine dönüş olara koşullandırdığı ve bu dönüşü kendi yeniden-üretimine tahsis ettiği için onun arzusu daha doğrusu onun arzu olarak yaşama dayattığı gelenektir üretimsellik. Bkz. Marcuse (1998), s.34.

¹⁷² Guattari (2014), s.133.

¹⁷³ Deleuze ve Guattari (2014), s.49.

¹⁷⁴ P. Corcuff (2009). *Bireycilik sorunu –Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon.* (Çev: Aziz Ufuk Kılıç), İstanbul: Versus Kitap, s.26.

¹⁷⁵ Deleuze ve Guattari (2005), s.111.

¹⁷⁶ Corcuff (2009), s.19.; Deleuze ve Guattari (2014), s.205.

¹⁷⁷ Guattari (2014), s.146 ve s.179-180.

¹⁷⁸ O. E. Kara (2014). Temsil'den kaçış'a minör siyaset. *Göçebe düşünmek Deleuze düşüncesinin sınırlarında* (1. baskı). (Ed: A. M. Aytaç ve M. Demirtaş), İstanbul: Metis Yayınları, s.229.

¹⁷⁹ Deleuze ve Guattari (2005), s.143.

¹⁸⁰ Deleuze ve Guattari (2005), s.143.

¹⁸¹ Butler (2005), s.25.

İnşa edilen bu plantasyon, öznenin arzularını iktidarın fetiş temsillerine bağlayarak, özneyi iktidarı arzulamak için tasarlanmış bir makineye dönüştürür. Bu makine, öznenin sömürgeleştirilmiş yaşamından gelen girdileri iktidarın bedensel bir temsiline dönüştüren ve bu temsil içinde işgal ettiği öznenin hayatını yaşayan bir doppelgänger'dir.

İktidarın psiko-semiyotik boyutları, üretimsel akımları var eden temel ontolojik kaynaktır. İktidarın öznelere bedenlerinde kurduğu psiko-semiyotik plantasyonlar, öznelere, iktidarın hakikatini bir anlam olarak her defasında yeniden üretmeye mahkûm edilen¹⁸² ve bu doğrultuda kendi yaşamını değil, iktidarın ona dayattığı, iktidarın temsilinden ibaret olan mekanik bir hayatı tecrübe eden yani kendi yaşamına yabancılaşan, bir yabancı yaşamın post-mortem plantasyonları olan semiyotik proleterlere¹⁸³ dönüştürür. Semiyotik plantasyon vurgusu, iktidarın, sadece reel ekonomi ve para ile mübadele edilebilir metaların üretiminin de ötesinde hakikatin, anlamın, ilişkilerin¹⁸⁴ ve yaşamın¹⁸⁵ üretildiği, ekonomik olmadan önce semiyotik olan bir üretim ilişkileri ve halleri bütünü olduğunu gösterir. Bu bağlamda iktidarın psiko-semiyotik örgütlenmesi kapitalist üretim ilişkisi kavramını aşan ve onu çevreleyen, onu da üreten bir psiko-semiyotik üretimselliğe tekabül eder¹⁸⁶.

Bu psiko semiyotik üretimsellik halinde, öznenin iktidar tarafından, iktidarın anlamını üreten plantasyonlar olarak inşa edildiği işgal-sömürgeleştirme ilişkileri, iktidarın kendini oluşların yaşamlarında gerçekleştirmesi, öznenin bedenine dikilmesi, her özneyi kendisinin bedensel birer temsilcisi olmaya mahkûm etmesi dâhilinde ve en önemlisi de üretimsel akımların tahakküm altına alınan *zoe*'leri iktidarın bedeninin birer parçası halinde getirmesi sürecinde ontolojik bir rol oynar¹⁸⁷. Burada söz konusu olan üretimsel akımlar ve psiko-semiyotik sömürgecilik arasında gerçekleşen simbiyotik bir ontolojik ilişkidir. Simbiyoz, semiyotik üretim ilişkilerinin anlamı üretirken bu anlamın üzerinden yaşamın akışkan güçlerini üretimsel akımlar şeklinde parçalayıp-vektörlendirip bu akımları anlamın sürekli metalaşması aracılığıyla sürekliliğe kavuşturuyor oluşları ilke üretimsel akımların yaşamı ve bedenleri mekanize ederek ve

¹⁸² . Marx (1979), s.175.

¹⁸³ P. Linebaugh (2015). *Londra idamları-18. Yy'da suç ve sivil toplum* (1. baskı). (Çev: Çiğdem Demir), İstanbul: Otonom Yayıncılık, s.160.

¹⁸⁴ Bkz. Tarde (2004a), s.94.

¹⁸⁵ Bkz. Tarde (2004a), s.95.

¹⁸⁶ Bkz. Deleuze ve Guattari (2014), s.54.

¹⁸⁷ Marx (1979), s.144.

bedenleri –kendilerini üreten bedenleri- sürekli işgal altında tutarak semiyotik üretimin devamlılığın sağlıyor oluşlarında yatar. Bu bağlamda semiyotik sömürgecilik ya da öznenin semiyotik proleterleşmesi üretimsel akımların hem kaynağı hem kendisi, hem üretimi, hem de ürünüdür. Yani üretimsel akımlar semiyotik sömürgeciliğin, semiyotik sömürgecilik de üretimsel akımların üzerine kapanmaktadır. Bu kendi üzerine kapanan ve aynı anda hem aynı şey hem de birbirlerinden farklı şeyler olan bu ilişkiler, eş zamanlı olarak iktidarın arzu rejimini, üretimini, üretimselliği oluşturan ve üretimsellik olan, iktidarı bedene getiren¹⁸⁸ psiko semiyotik karadelikler oluştururlar.

Psiko-semiyotik karadelik, toplumsallığın her yerine sinmiş olan ve sürekli yer ve biçim değiştirerek işleyişlerini sonsuza uzanan bir denklemde katlayarak iktidarı kendisini uzamzamanda genişleten bir fonksiyon biçiminde¹⁸⁹ inşa eden mikro karadeliklerin bir birlikteliğidir. Mikro karadelikler her bedene, her şeye, her ilişkiye eklenerek onları metalaştırır. Birbirleriyle sürekli etkileşim içindeki bu karadelikler metalaştırdıkları yaşamları ve ilişkileri sürekli olarak birbirlerine eklemleyerek, boşaltılan beden ve ilişkileri iktidarın üretimsel akım hatlarına aktarırlar. Yani üretimsel akım hatları arzuları tüketen o mikro karadelikler tarafından bizzat bedenlerimiz ve ilişkilerimiz üzerine kurulur¹⁹⁰.

Psiko-semiyotik karadelikler, özellikle çağdaş demokrasi pratikleri bağlamında işler olan, çağdaş demokrasi pratiklerinin iktidarı aynı anda hem minörleştiren hem de bu minörleşme aracılığıyla kitleselleştiren yapısı içinde çok daha yaygın ve kolay bir biçimde işletilebilen yapılardır. Yani denebilir ki mikro karadelikler, demokrasi yanılışmasının hem nedeni hem ürünü hem de işletenidirler. Mikro karadelikler ve demokrasi yanılışmaları arasındaki bu ilişki, çağdaş demokrasi pratiklerinin katılım mekanizmaları aracılığıyla özneyi halklaştıran yani iktidarın hakikat rejimini katılım ilişkisinin üzerinden ve aksi yönde bir vektör olarak öznelere kazıyan yapısıyla alakalıdır.

Demokrasi pratikleri katılım mekanizmaları aracılığıyla özneyi iktidarın söyleminin bir unsuru ve temsilcisi haline getirirken öznelerden iktidara uzanan katılım ve ortaklık hatları özne ile doğrudan ilişki içinde olan bir mikro karadeliğe dönüşür.

¹⁸⁸ Perez (2008), s.45.

¹⁸⁹ Bkz. Linebaugh (2014), s.20.; bkz. Foucault (2005b), s.70.

¹⁹⁰ Guattari (2014), s.133.

Psikanalitik karadelğin özneye bu kadar yakın ve doğrudan bir ilişki içerisinde konumlanması ise, katılım ilişkisi aracılığıyla ve bu ilişki çevresinde inşa edilen ve her özneyi özel olarak işgal eden sömürgecilik dolayımının aynı zamanda tesis edilen her yeni ilişkide yeni bir mikro karadelik tesis ederek yaşamı tamamiyle iktidar yönelmiş bir akım haline getirecek biçimde kuşatmasına neden olur¹⁹¹.

Bu kuşatılma hali özneyi artık iktidarın tahakkümünde olan; fakat bu tahakkümün özneye dışsallığından daha doğrusu yeterince içsel veya kapsayıcı olamamasından ötürü hala bir tehdit potansiyeli taşıyan bir şey olmaktan çıkarak onun iktidara içselleşmesini sağlar. Bu içselleşmeyle birlikte iktidar ile özne arasındaki mesafe kapanır, özne iktidarın bir parçası ya da nesnesi olmaktan onun bir temsili oluşa geçer. Yaşamı iktidarın yaşamı olmanın da ötesindedir. Özne iktidarı yaşamaya başlar.

Öznenin iktidarı yaşaması hali, iktidarın öznellikleri ve minörlükleri işgal ederek ortadan kaldırışını takiben kendi varlığını ve hakikat rejimini¹⁹² farklı alt birimler halinde öznelerin bedenlerine dikmesinin bir sonucudur. İktidar, üretimsel akımlar aracılığıyla kendini mutlak bir üst-benlik haline getirir. Bu mutlak üst benlik, kapsadığı evrendeki her türlü ben olma girişimini ortadan kaldırmak gibi bir alışkanlığa sahiptir. Zaten iktidarın psişik oluşundan bahsediyorsak bu durum, özne-oluşlara, minörlüklere ve onların ben-oluş taleplerine karşı bizzat iktidarca sürdürülen sürekli bir savaştır. Bu mücadele aynı anda hem özneleri işgal ederek iktidarı üretme hem de sınırlar aracılığıyla sürgün-tehir ettiği özneleri sürekli savaşın bir nesnesi haline getirerek, sömürgecinin yeniden üretimini sürdürme¹⁹³ (ki aslında bu iki edim aynı sınırın üzerindeki birbirini besleyen ters vektörlü iki akım gibi işlemektedir) olarak iktidarın hakikat rejimi yani üretimselliktir. İktidar üretimsel bir üst benlik olarak yaşamın tek öznesi olmaya yönelik bir dayatmadır. Üretimsellik ise bu dayatmanın öznelerin işgali aracılığıyla hayata geçirilmesini sağlayan her türlü ilişkinin bir örgütlenişidir¹⁹⁴.

¹⁹¹ Guattari (2014), s.135.; Kara (2014), s.234.

¹⁹² G. Deleuze (2009). *Uno'ya dil üzerine mektup* (Çev: Mahir Ender Keskin). *İki delilik rejimi*. (Ed: D. Lapoujade), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s.207.

¹⁹³ Butler (2005), s.58.

¹⁹⁴ Guattari (2014), s.195.

İktidar bu psişik işleyişi kendini, Deleuze ve Guattari'nin tespit ettiği biçimde bir baba-gösteren figürleri¹⁹⁵ demetinde yaşamın her alanına dağıtarak¹⁹⁶ kurmaktadır. Arzu rejimi, öznelere arzularını, iktidarın temsillerini akışkanlığın belirleyici noktalarına taşıyarak¹⁹⁷ yaşamı bir plantasyona dönüştürmektedir. İktidarın yaşamın her alanında temsil edilmesi, psikiyatrik *nomos*'un temsilleri-normal yaşama biçimleri¹⁹⁸ olarak da adlandırılabilir olan ödipal odakları sayesinde mümkün olabilmektedir¹⁹⁹. Ödipal figürlerin psişik uzamı ve dolayısıyla insan aklı ve arzusunu sömürgeleştirdiği²⁰⁰ bu modelleme, bir hakikat olarak ödipal babayı-göstereni, farklı bedenler ve biçimlerde yaşamın her alanında iktidarın bir temsili, görünümü ve iktidarın *nomos*'unun yaşamdaki eşiği olarak konumlandırmaktadır. Bu konumlandırmayla yaşam ödipüs'ün tahakkümü altına alınmaktadır. Bu tahakküm altında yaşamın her veçhesi ödipalliğin bir görünümüne indirgenir. Her şey bir baba, eksikliğine mahkûm edildiğimiz bir fallus, her şey anne ile babanın sevişmesinin –ki bu sevişme mutlak olarak heteroseksüel-vajinal olacaktır- bir yansıması²⁰¹, her şey iğdiş edilme, her şey penis, kılıç, kık, vajina, meme, penis, penis, sonsuza dek sayıklamaya mahkûm edildiğimiz tanrısal-göksel bir makine, duvarlarının ardında zindanlardan başka hiçbir şey olmayan bir pharos feneri olarak penistir²⁰².

Ödipüs'ün birbirine zincirlenmiş vajina ve penislerden, dikenli tellerle bağlanmış ve kemerle dövülmüş çocuklardan oluşan sureti her şeyin, her ilişkinin içine sirayet eder. Şöyle ya da böyle her ilişki bir baba, bir penis ve bir dayak içerir. Yaşamın her veçhesi bu üçgenin içinde, üçgenin merkez eksenine oturan tanrısal penisten fişkırdığı vazedilen arzusun, eksikliğine mahkûm edildiğimiz arzusun tadına bakabilmek için evrensel tanrı-penis'in, iktidarın hakikatinin et'inin, sömürgeleştirilmiş bir arzusun o mutlak nesnesinin etrafında birbirine zincirlenmiştir. Bu zincirlerin üzerinde bir akışa dönüştürülen kan, ter, tükürük, dışkı, sperm ve diğer akımlar ise göksel penisten zamana yayılan o işgalci hakikat rejimini oluşturur.

¹⁹⁵ Deleuze ve Guattari (2014), s.72.

¹⁹⁶ Deleuze ve Guattari (2005), s.57-62.; Deleuze ve Guattari (2014), s.96.

¹⁹⁷ Deleuze ve Guattari (2005), s.56.; Deleuze ve Guattari (2014), s.98-99 ve s.425-426.; Görünmez Komite (2012), s.17.

¹⁹⁸ K. Sayar ve M. H. Türkçapar (1997). *Antipsikiyatri*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, s.10.

¹⁹⁹ Kara (2014), s.229-237.; Tüzün (2010), s.154.

²⁰⁰ Deleuze ve Guattari (2005), s.49-56.

²⁰¹ Deleuze ve Guattari (2003), s.259.

²⁰² Deleuze ve Guattari (2003), s.27-29.

Arzunun belirli bir akım hattında tutulması, ödipal bir sömürü ilişkisi içinde *asal oedipus* olan iktidara aktarılmasıdır. İktidar diğer tüm ödipal bağıntıların bütünleyeni ve anlamlandırmanı olarak, oedipus'u anlamın iktidar tekelinde anlamsızlığa tahvil edildiği, arzunun tatminsizliğe tahvil edildiği, yaşamın iktidara tahvil edildiği bir sistemi²⁰³ inşa etmek için kullanılmaktadır²⁰⁴. Yaşam, psikanalitik gelenek tarafından bir *nomos* haline getirilmiş olan oedipus'un²⁰⁵ fallokratik bedeninin yörüngesine yerleştirilmiştir²⁰⁶. Yemek yemekten, su içmeye, işemeye ve sevişmeye kadar yaşamın tüm veçheleri akışkan bir olay olmaktan çıkarılıp bir akıma dönüştürülerek, bir vektöre zincirlenerek oedipus'un göksel fallusunun etrafına sarılmıştır.

Oedipus, özneyi doğduğu andan itibaren, annesiyle ve babasıyla başlayan ve oradan kendi bedenine sirayet eden bir çatışma içinde işgal eder ve sömürgeleştirir²⁰⁷. Bu işgalin sonucunda öznenin yaşamı, ödipal paranoyak-tiyatronun²⁰⁸ bir temsiline indirgenir. Öznenin temsil etmeye mahkûm edildiği oedipal tiyatro, öznenin yaşamını babanın etken figürü ve annenin bedeninin sonsuz tehdidi içinde sınırlandırır. Annenin düşman barbarlığıyla babanın düzenli evreni arasındaki bu sınır, *zoe* ve *bios* arasındaki sınırın yani antagonistik ontolojinin özneyi bir semiyotik plantasyon haline getirmek için daha bedensel-cinsel formda yeniden düzenlenmesidir. Bu düzenleme, özneyi üretimselliğin ihtiyaç duyduğu arzunun üretimi için yeniden programlayacak olan bedensel kodları – ağız yemek yemek içindir; eller sadece yasanın uygun gördüğü zamanda yasanın uygun gördüğü zaman bir penise, anüse ya da vajinaya dokunabilir; meme süt verir; kık dışkılamak içindir; penis ve vajina birbirine özgülüştürmüştür v.b.- öznenin bedenine işler. Bu bağlamda da yaşamın her bağlamı sürekli bir mekanizasyona maruz bırakılmaktadır²⁰⁹. İktidar zihinlerimiz ve arzularımızı sürekli analiz etmekte, anormallikleri ve sapmaları göstermekte²¹⁰ ve ödipal temsillerin aracılığıyla yaşam güçlerimizi üretimsel akım hatlarının içerisinde tutmaktadır.

²⁰³ Guattari (2014), s.216.; Deleuze ve Guattari (2014), s.86.

²⁰⁴ Marcuse (1998), s.34-35.

²⁰⁵ Deleuze ve Guattari (2005), s.51.

²⁰⁶ Deleuze ve Guattari (2005), s.62.; Perez (2008), s.86.; Deleuze ve Guattari (2014), s.401.; Deleuze ve Guattari (2003), s.376.

²⁰⁷ Deleuze ve Guattari (2005), s.123 ve s.170.; Deleuze ve Guattari (2014), s.74 ve s.397.

²⁰⁸ Deleuze ve Guattari (2014), s.401 ve s.438.

²⁰⁹ Deleuze ve Guattari (2005), s.108.

²¹⁰ Deleuze ve Guattari (2005), s.52.

İktidarın yaşamın her alanına konumlandığı normallik eşikleri yaşamın olumlanmasını bu eşiklerin belirlediği akımların içinde kalınmasına bağladığı için ödipal hakikat rejiminin dışında olma hali hasta olma haliyle karşılanmakta ve özne psikanalizden hapisaneye uzanan bir çizgide hakikat rejiminin şiddet döngülerine atılmaktadır. Oedipus'un düzenlerine tabi olmayan yani normalleştirilemeyen özne sapkınlaştırılmakta-hasta edilmekte ve düşman olarak kodlanmaktadır²¹¹. Bu kodlama Hasta olarak adlandırılan-hastalandırılan özneyi, hakikat rejiminin “meşru” alanlarının dışına atmakta ve antagonistik ontolojik gelenek aracılığıyla artık özne olmayan bir girdi, bir olumsuz üreteç, üretimselliği üretecek bir karşı madde, bir artık olarak üretimselliğe yeniden dâhil edilmektedir²¹².

Psikiyatri, bu yeniden üretim sürecinin başında, iktidarın üretimsel güçleri ve şiddet kanatlarını örgütlemek ve üretimsel statükoyu korumakla²¹³ sorumludur. Bu örgütlenme, sapkınlaştırılan özneyi, psikanalistten polise uzanan bir çizgide²¹⁴, kontrol etmek, yakalamak, yaralamak, öldürmek ve tedavi etmek aracılığıyla üretimselliğin hammaddesine dönüştürür²¹⁵. Suçlu, deli, hasta, nevrotik; tüm bunlar üretimsel akımların sürekliliği için gerekli olan hammaddelerdir. Bu süreç bir nevi çöpün –çöp sömürgeci insanlığın sömürdüğü şeylerden arta kalanların adıdır- enerji için geri dönüştürülmesi sürecine benzer. Psikanalitik şiddet örgütlenmeleri aracılığıyla iktidar, dışkıladıklarını ya da geriye bir çöp kalana dek sömürdüklerini –israf etmeden- kendi için geri kazanmayı amaçlar. İktidarın işgal ettiği her şeyi, bir şekilde üretimselliğin içine katmayı amaçladığı bu maksimizasyon süreci aslında sön derece kapitalistik bir arzu olan kârın maksimizasyonunun arketipik bir yansımasıdır.

İktidarın psiko-semiyotik sınırları, doğru yaşam, doğru arzu, doğru ruhsallığın da sınırlarını çizmekte ve bu sınırları kendi üzerinden inşa ettiği için de kendi varlığını yaşamın, arzulamanın ve hissetmenin her an ve alanına kazımaktadır. Psiko-semiyotik sınırlar bu tahakkümü, *zoe* ve *bios* arasındaki tahakküm ilişkisini biçimlendirerek yaşama enjekte ederler. Bu süreç kilden çömlek yapmaya benzemektedir aslında, *zoe* ve *bios*

²¹¹ Deleuze ve Guattari (2005), s.67.; Sayar ve Türkçapar (1997), s.10.

²¹² Deleuze ve Guattari (2005), s.35.; Deleuze ve Guattari (2014), s.18.

²¹³ Bkz. B. Ç. Genç (2013). *İçindeyim*. (1. baskı). İstanbul: Yitik Ülke Yayınları, s.72.

²¹⁴ Deleuze ve Guattari (2005), s.81.; D. Cooper (1988). *Ailenin ölümü*. (Çev: Güzin Özkan), İstanbul: Kıyı Yayınları, s. 89.; Görünmez Komite (2012), s.17-18.

²¹⁵ G. Deleuze (2009j). Psikanaliz üzerine dört önerme (Çev: Mahir Ender Keskin). *İki delilik rejimi*. (Ed: D. Lapoujade), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s.92.

arasındaki ilişkiden devşirilen üretimsel çamur, psiko-semiyotik düğümlerin ellerinde akla, deliliğe²¹⁶, bedene ve ruha dönüşerek iktidarın hakikatini, kendisinden kaçınılamayacak bir yoğunluğa, anlamlardan oluşan bir atmosfere dönüştürür. Bu atmosferin içinde yaşam, iktidarın özneyi solumaya mahkûm ettiği hakikatin bir türevine indirgenmiştir. Yani iktidar, psikolojik-psikiyatrik kontrol makineleri aracılığıyla yaşama ilişkin normali belirleyip, bu normal üzerinden öznelerin yaşama biçimlerinin meşruiyetlerini test ederek²¹⁷, varlığının her yaşama enjekte ederek özneleri kendini temsil etmeye mahkum etmektedir²¹⁸. Enjeksiyonun gerçekleşmediği durumları ise bir siyasal şiddet biçimi olan tedavi'ye²¹⁹ maruz bırakmaktadır.

Bir şiddet aygıt-yöntem birlikteliği olarak tedavi²²⁰, iktidarın sömürgeciliğine karşı çıkan, açıktan karşı çıkmasa bile bu sömürgeci gelenekten kaçan, kendini sakınan ya da alenen isyan eden öznelerin iktidarın sömürgeci güçlerini itaat etmesini sağlamak amacıyla kullanılan kolonyal bir savaş stratejisidir. Bu strateji, ilk adımdan tıpkı sömürgeciler, sömürgecinin kültürü ve biliminin yerli halkının benliğini suçlulukla doldurarak onu asimile etmesi gibi öznenin arzularını kültürü ile işgal ederek, özneyi, onu yasaya, topluma ve sonunda hakikat rejimine bağlayacak olan bir kendinden yoksunluk kompleksi, suçluluk duygusu bir içdiş edilme kompleksine maruz bırakır²²¹. Bu kompleksler tarafından bedeni ile yaşamı arasındaki, arzuları ile istenci ve eylemi arasındaki bağları kesilen yani *zoe*'ye dönüştürülerek iktidarın *bios*'unun işgali için bir uzama dönüştürülen özneyi bekleyen ise, iktidarın sonsuz üretimi dahilinde sömürgeleştirilmek ve bir plantasyona dönüşmektir²²².

2.1. Kapitalizm'den Aileye-Yoksunluk, Korku ve Sıkıntı

Arzu rejiminin güncel örgütleniş biçimi, kapitalizmin dışında, kapitalizmden ayrı düşünülebilir değildir. Demokrasinin süpermarketlerde satılabilir olmasından başlayarak iktidarın yaşamı sömürgeleştirmek, bedeni bir plantasyona çevirmek ve en nihayetinde yaşamları kendini üretecek hammaddelerin üretimine özgülenmiş makine-plantasyonlar

²¹⁶ Bkz. Cooper (1988),s. 88-89.

²¹⁷ E. Illouz (2011). *Soğuk yakınlıklar-duygusal kapitalizmin şekillenmesi* (1. baskı). (Çev: Özge Çağlar Aksoy), İstanbul: İletişim Yayınları, s.97.

²¹⁸ Deleuze ve Guattari (2005), s.20.; Ergüden, (2008), s.18.

²¹⁹ T. Ay (1994). *Rock ve şiddet*. (1. baskı). İstanbul: Korsan Yayıncılık, s.92.

²²⁰ Deleuze ve Guattari (2014), s.123.

²²¹ Cooper (1988),s. 29.

²²² Deleuze ve Guattari (2014), s.213.

haline getirmek biçiminde örgütleniyor oluşu arzu rejiminin kapitalizmle ilişkisine, daha doğrusu arzu rejiminin kapitalistik niteliğine dikkat çeker. Arzu rejiminin kapitalistik bir rejim oluşu, mekanizasyon, sömürgeleştirme, yaşamın üretime indirgenmesi, bir meta olarak yaşam ve onun dolaşımı gibi pek çok bağlamda kendini gösterdiği kadar arzunun, arzulama hallerinin, yaşamın güçleri ve dürtülerinin kapitalistleştirilmesinde de kendini göstermektedir. İşte tam bu noktada, yaşam, sömürgecinin kölelere dayattığı suçluluğun ve aşağılanmışlığın bir uzantısı, bir türevi olan yoksunlukla karşı karşıya kalır.

Kapitalistik yoksunluk arzusu iktidarın üretiminin sürekliliği için tasarlanmış psiko-semiyotik mekanizmalardan biridir²²³. Bu mekanizma, öznenin yaşamında, ona bir motivasyonun-korkunun dayatılmasını²²⁴, öznenin üretimsel akım hatlarında sürekli faal olmasını sağlar²²⁵. Bu psikanalitik aygıt-yöntem-işleyiş birlikteliği, özneyi kendi yaşamında işgal edip, işgal edilen yaşamı iktidarın bir temsili, bir plantasyonu haline getirir. Bu süreç, öznenin kendi yaşamından mutlak bir biçimde uzaklaştırılması adına, onu sürekli olarak mevcut üretimselliğe bağlayacak olan sürekli bir tatminsizliğin, öznenin bedenine enjekte edilmesiyle gerçekleşir²²⁶. Kapitalistik yoksunluk arzusunun özneyi iktidara mahkûm edip, onun kendi yaşamını tecrübe etmesini engelleyişi, öznenin arzusunun bir nesneye bağlandığı²²⁷, her an bir nesneye bağlı olmaya mahkûm edildiği bir düzende gerçekleşir²²⁸. Öznenin arzusunun mahkûm edildiği ve her defasında yenilenerek mutlak bir ulaşılamazlığa dönüşen nesnelerin örüntüsü ise bir teolojik nesne olarak iktidarın psikanalitik karadeliklerinden, yoksunluğunu hissetmeye mahkûm edildiğimiz göksel penis-makineden başkası değildir²²⁹.

Arzuyu mutlak biçimde bir nesne ile birlikte düşünen mevcut gelenek²³⁰, üretimselliğin işlemesi için üretilmiş psiko-semiyotik bir çerçeveye tekabül eder. Çünkü nesnel arzudan bahsetmek, bir şekilde bir tarafın ilişkide belirleyen olduğu, ilişkiye yön veren yani özne olduğu diğer tarafınsa, özneye doğru ve onun arzusu üzerinden bir akış halinde bulunan ve bu akış aracılığıyla özneyi var eden bir nesne olduğu bir durumu

²²³ Marx (1979), s.154.

²²⁴ Deleuze ve Guattari (2014), s.49-50.

²²⁵ G. Marcus (1999). *Ruj Lekesi* (1. baskı). (Çev: Gürol Koca), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.146.

²²⁶ Deleuze ve Guattari (2005), s.25.; Perez (2008), s.79.

²²⁷ Marx (1979), s.154.

²²⁸ Perez (2008), s.79.; Marx (1979), s.339-340.

²²⁹ Kara (2014), s.235.

²³⁰ Deleuze ve Guattari (2005), s.25.

betimlemektedir. Buradaki ilişkide, ilişkinin öznesi tam da arzu ile nesne arasında kurulan akımın üretimsel niteliğinden dolayı iktidarın ta kendisidir. Arzunun sadece iktidarın tekelinde olduğu bir durumda zaten o hep iktidarın bir temsili-işletimi olacaktır; çünkü nesnel arzu, iktidar olan özne ile onun tarafından nesneleştirilen arasında kurulan ve hep nesneyi yaratan özneyi, yani iktidarı besleyen ve üreten bir ilişkidir.

Kapitalistik emek süreçlerinden çok bu süreçlerin de yeniden üretildiği alan olarak boş(altilmış) zamana yönelik bir psiko-semiyotik politika olarak²³¹; boş(altilan) zamanın semiyotik makine tarafından üretimsel akımlar biçiminde örgütlenmesinin aygıtı olan yoksunluk arzusu²³² öznenin, üretimselliği sürdürmek için bir yoksunluğa mahkûm edilmesi anlamına geliyor ve bizzat yaşamın içerisinde üretiliyor²³³. Özellikle anarşist-oluş'un hiçlikten fişkıran radikal ve doğrudan arzusunun²³⁴ karşısına dikilen ve bir arzulayan-oluşun değil bir arzulayamama hali olan kapitalistik yoksunluk yaşamın bir nesneye mahkûm edildiği ve bu mahkûmiyetin iktidar'ın üretimine dönüştürüldüğü yapısıyla fetiş ve pornografik bir işleyişe sahiptir.

Kapitalistik yoksunluk arzusunun fetiş ve pornografik bir örüntüye tekabül etmesinin nedeni onun özne ve nesne arasında kurguladığı ilişkide yatar. Kapitalistik yoksunluğa mahkûm edilen arzu, bir nesneye sahiptir ve bu nesneyle doğrudan temasa geçer; fakat yoksunluğu fetişist kurgusu onun nesnesini fetişin kurgulandığı bir kaynağa doğru metalaştırarak²³⁵ her temas anında nesnesiz kalmasını ve sürekli yeni nesnelerle yeni temaslar aramayı bir zorunluluğa dönüştürür. Kapitalistik yoksunluğun kurduğu metalaştırma sistemi yaşam güçlerini üretimselliğe enerji akımları olarak aktarılması biçiminde somutlaşırken yoksunluk, metalaştıran ve nesneyi yok eden mantığı sayesinde özneyi sürekli yeni nesnelere yönelme ve onları metalaştırma yoluyla üretimselliği sürdürme²³⁶ durumunda bırakır²³⁷.

²³¹ Marcus (1999), s.67.

²³² Deleuze ve Guattari (2005), s.28.

²³³ Deleuze ve Guattari (2005), s. 28.; Debord (2006), s.57.; Marx (1979), s.153-155.

²³⁴ Bu fişkırmaya iktidara karşı bir meydan okumadır. Bkz. G. Bataille (1993). *Erotizm*. (Çev: Mehmet Mukadder Yakuboğlu), Ankara: Bilkamat, s.27.

²³⁵ Kaya (2014), s.270.

²³⁶ A. Tynan (2014). Anti-Ödipus'un Marx'ı. (Çev: A. İkizoğlu). *Özgürleşme makineleri Deleuze ve Marx* (1. baskı), (Ed: D. Jain), İstanbul: Otonom Yayıncılık, s.63.

²³⁷ Guattari (2014), s.61; M. Perniola (2006). *İletişime karşı* (1. baskı). (Çev: Durdu Kundakçı), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s.23.

Kapitalistik yoksunluk, özneyi sürekli bir tatminsizlik içinde tutar. Bu tatminsizliği özel bir tatminsizlik haline getiren ise tam da tüketim kültüründe okunabilecek olan “nesnesini tüketen” bir tatminsizlik hali oluşudur. Tüketim kültürü, tüketim toplumu ve buna eklemli olan tüketim ekonomisi bu bağlamda aslında bir reel ekonomik bir yapıdan çok bir psiko-ekonomik yapıya tekabül eder²³⁸. Öyle ki mevcut ekonomik model ekonomik verimlilikten çok, bir psişik üretkenliğe, üretimselliğin talep ettiği arzu akımlarının oluşturulması ve örgütlenmesine tahsis edilmiş görünmektedir²³⁹. Yaşamın her noktasında arzusu araçsallaştırılan özne, tüketim ekonomisinin pornografik arzu rejimi içerisinde sürekli kesilip yeniden başlayan bir tatmin-tatminsizlik döngüsüyle, psiko-semiyotik bir şok altında tutulur²⁴⁰.

Tüketim ekonomisinin yarattığı bu psiko-semiyotik şok ise hiçbir şekilde arzuyla doğrudan bir tecrübeye imkân vermez. İktidar arzunun belirlenmiş kanallarda verimli kabul edilen vektörde akış halinde olmasını talep ettiği için, arzuyu sürekli olarak güncel tutulan bir tatminsizlikle besler²⁴¹, işte bu tatminsizlik kapitalistik yoksunluk arzusudur. Yani iktidar kendini yoksunluk üzerinden üretmekte ve bunun için de asla varolmayan bir cennet olarak mitleştirilen psiko-kapitalistik tatmin yanılısamasını kullanmaktadır. Bu yeniden üretim, öznenin iktidarın hakikat rejimine mahkûm edilerek üretimselliğin bir plantasyonu olarak sömürgeleştirilmesini işlevini yürütürken²⁴², bir yandan da iktidarın hakikatının güncel görünümü olan kapitalistik piyasa ekonomisinin işleyişine de katılır. Yoksunluk arzusunun tüketim ekonomisi ve tüketim toplumuyla yoğun ilişkisi kapitalistik piyasa ekonomisinin ihtiyaç duyduğu hakikatlerin (para, değer, yasa v.b)²⁴³ dolaşımı noktasında somutlaşır. Yoksunluk arzusunca işgal edilen öznenin bir nesneye yöneldiği ve bu nesne için kapitalist süreçleri işlettiği her an aslında kapitalizmin hakikatının temsillerinin yaşamın içinde dolaşıma²⁴⁴ sokulmasına yani kapitalizmin yaşama aktarılmasına hizmet eder²⁴⁵.

²³⁸ Bkz. Deleuze ve Guattari (2014), s.33.

²³⁹ Marx (1979), s.153.; Tarde (2004a), s.93.; Deleuze ve Guattari (2014), s.19.

²⁴⁰ Perniola (2006), s.23.

²⁴¹ Debord (2006), s.68.

²⁴² Cooper (1988), s. 85.

²⁴³ Tarde (2004a), s.73-74.; Deleuze ve Guattari (2014), s.346-348.; Linebaugh (2015), s.84-85.

²⁴⁴ Dolaşımın kapitalistik iktidar için önemine ilişkin bkz. Marx (1979), s.331-332.

²⁴⁵ Deleuze ve Guattari (2005), s.28.; Marx (1979), s.153-154.

Yoksunluk arzusu ve Kapitalist yeniden üretim süreçleri arasındaki ilişki iktidarın üretimselliğindeki merkezi rolünden ötürü yaşamı pek çok boyutta kuşatmaktadır. Öyle ki bu yapı içinde yoksunluk ve bu yoksunluk içindeki pornografik çaba yaşamın ta kendisi haline gelmekte ve yoksunluk deneyimi duymayan yani tüketme-tükenme ilişkisine girmeyen özne yaşamın “meşru” yüzeylerinin dışında sürülmektedir. Arzuyu pornografik bir dayatmanın dışında tecrübe etmeye, arzusunu gerçekten yaşamaya yani tüketmemeye çalışan özneye karşı geliştirilen bu yaklaşım tüketim-yoksunluk dinamiğinin zamanımıza içkin şedit bir iktidar dinamiği olduğunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır²⁴⁶.

Bu rejim, özneye, arzunun ancak bir nesne ile ilişki kurduğu ve o nesneyi ele geçirdiği zaman deneyimlenebilir olduğu bir modeli dayatır. Bu modelde arzu, yaşamın doğrudan ve içkin bir bağlamı değil, bir nesneye ya da nesneleştirilene yönelen ve onu ele geçirmek-tüketmek zorunda olan bir mekanik işleyiştir. Arzu, bir kez nesnesine ulaştığı vakit artık tatmin olmuş var sayılır; fakat hakikat rejimi aynı zamanda tatmini arzunun ölümü olarak da kodlamaktadır. Nesnesine ulaşan arzu bu bağlamda, nesnesine ulaştığı anda hakikat rejimi için artık bir arzu olmaktan çıkar. Bu durum hem arzuyu tatmin aracılığıyla öldürür hem de nesnesini artık ilişkilenebilir kılarak öldürür. Yani arzu nesnesine ulaştığı an boşlukta kalır. Bu boşluktan çıkışın yolu ise yeni bir nesne bulmak, onu kovalamak ve tekrardan ölünecek-öldürülecek olan bu döngünün içine girmektir²⁴⁷. İşte bu döngü, kapitalistik yoksunluk arzusunun döngüsü olup, kendini en açık biçimde tüketim toplumunun psiko-ekonomik yapısında ortaya koyar.

Kapitalistik Yoksunluk, kendini tüketimde olduğu kadar emek süreçlerinde de göstermektedir. İçinde yaşadığımız zamana hâkim olan çalışma kültürü ve özellikle de emeğin bir hakikat olarak yeniden üretimi²⁴⁸ ve organizasyonu, yoksunluğu tüketim eyleminde olduğu kadar çalışma etrafında somutlaşan ve öznenin emeğine ilişkin tecrübesini içeren alanda da göstermektedir. Kapitalist üretimsellik içinde yeniden anlamlandırılan çalışma, öznenin bir şeyi gerçekleştirmesinin tecrübesi olan emek-tecrübesini, yoksunluğa mahkûm etmiştir. Kapitalist üretimselliğin çalışması, bir şeyi gerçekleştirmek ya da yok etmek için değil; öznenin emeğini boşluğun içinde ve hiçbir

²⁴⁶ Z. Bauman (2014). *Azınlığın zenginliği hepimizin çıkarına mıdır?* (1. baskı). (Çev: Hakan Keser), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.51.; Cooper (1988),s. 85.

²⁴⁷ Marx (1979), s.385-386.

²⁴⁸ Linebaugh (2015), s.15.

biçimde öznenin kendi-oluşu ile bir bağ kurabileceği bir şeyi gerçekleştirmesine izin verilmeden, iktidarın üretimi süreçlerinde sonsuz kez tüketmek üzerine kurulmuştur²⁴⁹.

Çalışma ile üretimsellik arasında kurulan ve emeğin yoksunluk aracılığıyla üretimselliğe aktarılmasını zorunlu kılan bu ilişki, çalışmayı emeğin *bios*'u olarak kodlar. Bu kodlama üretimsellik ile toplumsallık arasındaki çakışık ilişkinin bir tezahürüdür. Çalışmanın emeğin *bios*'u olarak kodlanması, yoksunlaşmayan yani bir olayı gerçekleştirmeye yönelik emeğin ve emek gücünün “salt *zoe*” olarak kodlanmasına ve iktidar tarafından şiddetin nesnesi haline getirilmesine neden olur²⁵⁰. Emeğin üretimsel akımlara katılmadığı durumun *zoe* olarak kodlanması, öznenin üretimsel olmayan emeğinin mutlak bir anlamsızlığa mahkûm edilmesine neden olur. Bu anlamsızlaşma öznenin emek gücünü kapitalist-makine²⁵¹ için savunmasız hale getirir. Öznenin anlamsızlığa mahkûm edilen emek gücü, kapitalist üretimselliğin karşısında anlamlandırılacak bir boşluk-fethedilecek bir toprak olarak yeniden kavramsallaştırılmıştır²⁵².

Öznenin emek gücünün anlamsızlaştırılması, öznenin emek gücünü yaratıcı bir eylem için kullanmasını yani emeğinin öznesi olmasını olanaksız kılmak adına emek ile beden ve yaşam arasındaki bağları keserek²⁵³, emeği kapitalist üretimselliğin işletebileceği bir metaya dönüştürmüştür. Bu dönüşüm, öznenin emeği-yaşamı-arzusu arasındaki ilişkiyi sert bir biçimde kesmiştir²⁵⁴. Yaşam ve arzular ile bağları kesilen emek artık kapitalist üretimselliğin hakikatlerini temsille yükümlendirilmiş, kendinde-içeriksiz bir metaya indirgenmiştir²⁵⁵. Öznenin emeği artık onun dokunabileceği, kendiliğini ifade etmek için dünyaya gösterebileceği-duyurabileceği hiçbir şey yaratmaz. Emek, öznenin bedeninden çıkar çıkmaz doğrudan üretimsel akımlara katılır²⁵⁶. Böylece, özne ile üretimsel akımlar arasında emeğin üretimsel-yoğunluğunu azaltan ya da öznenin emeği ile bir kendi-oluş olarak yüz yüze gelmesini sağlayan ilişkilene imkânları ortadan

²⁴⁹ Gorz (2001), s.10-11.; Görünmez Komite (2012), s.30-33.

²⁵⁰ Gorz (2001), s.92.; Görünmez Komite (2012), s.34.

²⁵¹ Görünmez Komite (2012), s.34.

²⁵² Marx (1979), s.484.

²⁵³ G. Deleuze (2013a). Altı defa iki (Godard) üzerine üç soru (Çev: İnci Uysal). *Müzakereler*. (ed: G. Deleuze), İstanbul: Norgunk Yayıncılık, s.48.

²⁵⁴ Gorz (2001), s.11.

²⁵⁵ Marx (1979), s.484-485.

²⁵⁶ “...emeğin üretici gücü de sermayenin üretici gücü haline gelir” Marx (1979), s.398.

kaldırılmış ve emek sadece üretimselliğin yararlanabileceği bir kaynağa, emeğin-tecrübesi ise üretimselliğin mutlak deneyimine indirgenmiş olur.

Emeğin, üretimselliğin mutlak tekeline alınmasıyla özne, Marxist yabancılaşma kuramıyla açıklanamayacak kadar yoğun bir proleterleşmenin içine atılır. Burada artık söz konusu olan yabancılaşma değildir. Ortada yabancılaşacak bir şey bile kalmamıştır. Söz konusu olan, yoksunlaşma ve sömürgeleşme-işgaldır²⁵⁷. Yoksunlaştıran çalışma, özneyi bir olayı gerçekleştiren değil sadece ve sadece üretimselliği sürdüren konumuna indirger. Bu bağlamda da çalışma, öznenin emeği vasıtasıyla bir olayı gerçekleştirmesi değil iktidarı, toplumu yani üretimselliği sürdürmesi faaliyetidir²⁵⁸. Bu faaliyet içinde emek gücü öznenin alınıp özneye yabancılaştırılır²⁵⁹; fakat bu sadece başlangıçtır. Kapitalist üretimsellik, öznenin bedeninden koparıp aldığı emek gücünü soyut emeğe dönüştürdükten sonra işletmek için tekrar özneye döner ve emeğin kapitalistik işletimi için tasarlanmış bedenleri öznenin bedeninin üzerine diker. Dikilen beden, öznenin gasp edilen emeğin özneye dışsal bir yerde işlenip dokunmasıyla oluşturulan ve öznenin bedenine çıkartma yapan, paraşütle inen, anlaşmalarla sızan kapitalist üretimselliğin işgalci bedenidir. Özneye yabancılaştırılan emek, gerçekleşmek için ihtiyaç duyduğu bedenler işgal edecek bir orduya dönüştürülmüştür.

Emeğin hakikat rejimi tarafından anlamlandırılma biçimi, tam da bu ayırımın işletilmesi üzerine kurulur. Bu anlam emeğin çalışmaya indirgenmesiyle inşa edilir. İktidar için emek yalnızca çalıştığı ve ürettiği, yani öznenin yaratmasına, gerçekleştirmesine engel olduğu, özneyi yoksunlaştırdığı sürece anlamlıdır²⁶⁰. Emek ancak çalışma söyleminin kurallarına uyduğu, çalışma semiyotiklerinin spot ışıklarıyla aydınlatılmış sahnesinde kendisine ezberletilen rolü oynadığı, üretimselliği temsil ettiği müddetçe iktidar tarafından anlamlı kabul edilmektedir. Yani çalışma emeğin üretimselliği sürdürmesi için kurulmuş bir hapishaneyi imlemektedir. Emek ise bu hapishanede, onu emek olarak anlamlandıran üretimselliğin ve üretimselliğin bir sömürgesi haline getirilmiş olan kendi gücünün, emek gücünün sonsuza kadar yeniden üretimine mahkûm edilmiş-indirgenmiş bir kürek mahkûmudur.

²⁵⁷ Görünmez Komite (2012), s.34.

²⁵⁸ Gorz (2001), s.81.

²⁵⁹ Marx (1979), s.398-399.

²⁶⁰ Deleuze (2013a), s.48.

Bu yapı, özneyi asla bitmeyecek olan fakat her defasında bittiği yanılsamasına²⁶¹ kapılınılan bir arayışın içine atar. Bu arayış, öznenin arzusunun mutlak olarak bir nesneyle koşullandığı durum ile arzunun belirli nesnelere şartlandığı arzu-beden mekanizasyonu ile birlikte düşünüldüğünde, yoksunluk arzusunun üretimsellik ile ilişkisi açığa çıkar. Arzunun iktidarın varlığı ve devamlılığı adına belirlenmiş akım hatlarında öznesini yok edene dek sonsuz ve yoğun bir biçimde işletilmesi olarak üretimsellik, bu işletimin süreklilik boyutunu, kapitalistik yoksunluk arzusu ile gerçekleştirir. Yani mekanize edilen arzunun yoksunlaştırılması ve yoksunluğun bir yanılsama ile kuşatılması, özneyi sadece tüketim toplumundaki sonsuz haz arayışına değil, aslen bu sonsuz haz arayışının altına gizlenmiş olan iktidarın yasasının sürekli yeniden üretimine²⁶² mahkûm eder.

Yoksunluk kendini sadece arzu ve nesnenin bir üretimsel akım hattını oluşturacak biçimde birbirine bağlandığı kapitalistik bir formda ortaya koymaz. Yoksunluk ayrıca – ve özellikle- aileden başlayan ve yaşamın her yanını kuşatan bir dizi bağlamda özneyi bir nesneye mahkûm ettiği ölçüde²⁶³, hakikat rejiminin sosyal dolayımına yani topluma ve birliğe de mahkûm eder²⁶⁴. Aile burada, kapitalistik toplumun çekirdek ailesinden pre-kapitalistik aile ve aşiretlere uzanan bir alanda yenidoğan'ın tıpkı bir çömlekmişçesine biçimlendirildiği, işlevlendirildiği ve ardından fırınlanarak, benliğine kazından-çivilenen-dikilen²⁶⁵ iktidarın benliğinin –bu bir yurttaş, bir erkek, bir kadın, bir heteroseksüel, bir beyaz, bir türk, bir kürk olabilir- onun bedenine kaynatıldığı üretimsel ilişkilerin mikrokosmosuna tekabül etmektedir²⁶⁶. Çocuğun bedenine işlenen-kodlanan-kazınan bu benlik, onu ailesinin bir temsili haline, aktarım ilişkisinin gerisine gidildiğinde ise ailesinin de temsilcisi olduğu üretimsel geleneğin temsili haline getirir²⁶⁷.

Bu ilişkiler altındaki özne kendi ailesi ve ardından iktidarın evrensel ailesi olan birliğe yeni bir sömürge olarak dâhil edilir. O noktadan sonra artık herkes aynı ailenin üyesidir. O noktadan sonra hepimiz, elleri kanlı, boynundan zincire vurulmuş ve

²⁶¹ Debord (2006): s.55-56.

²⁶² Debord (2006), s.53-54.

²⁶³ Deleuze ve Guattari (2014), s.99.; Ay (1994), s.115.

²⁶⁴ Cooper (1988), s. 26.

²⁶⁵ Bkz. Deleuze ve Guattari (2014), s.213 ve s.278-279.

²⁶⁶ Dolayısıyla salt bir biyolojik bağlılığa ya da duygusal bağlılığa gönderme yapmaz. Aile terimi burada biyolojik ya da duygusal olanın ötesinde hukuki olana, *bios* olarak aile olana gönderme yapar. Bkz. Deleuze ve Guattari (2014), s.147-148 ve s.276 ve s.383.

²⁶⁷ Deleuze ve Guattari (2014), s.2014: 73 ve s.275-277 ve s.384.

sırtlarımızda bize kim olduğumuzu hatırlatan kırbaç izleri ile ellerimizde başkalarına kim olduklarını hatırlatan kırbaçlar taşıyan birbirinin katili ve mağduru kölelerden oluşmuş bir ailenin fertleriyizdir²⁶⁸.

Bu ilişkiler öznenin dünyayla kurduğu ilişkiyi hissetmeye ve arzulamaya başladığı andan itibaren –bu doğum öncesine uzanabilecek bir yerde, belirsiz bir anın ifadesidir²⁶⁹– işler ve biçimlendirir. Biçimlendirme öznenin arzularını, üretimselliği talep ettiği biçimde mekanize edecek olan yasaklar²⁷⁰ ve izinlerin bir örgütlenmesi ile gerçekleştirilir. Bu yasak ve izinler, aile içinde öznenin arzuları-uzuvları ve tanımlanmış edimler arasında özdeşlik ilişkileri kurarken bir yandan da üretimselleştirilemeyecek ya da en azından o ana dek üretimselleştirilememiş olan arzu-beden-edim birlikteliklerini yasağa tabi tutar. Öznenin dünya-da olma tarzları üretimsel kanallara hapsedilirken bedeni de bu üretimsel kanallara uyum sağlayacak parçalara bölünür ve parçalar birbirlerinden dikenli tellerle ayrılır. Bazı arzular, bedenin bazı kısımları ve bazı edimler birbirlerinden aşılması güç sınırlarla ayrılır. Özellikle bedenin üretimsel bir birim olarak yeniden üretimi bağlamında cinsellikte kendin gösteren bu sınırlar bedenin ilgili kısımlarını, üretimsel edimin talep ettiği arzu-uzuv birlikteliklerinden başkasına uygun riteller gerçekleştirilmeden açılmayacak kalelere dönüştürülürken toplum bu kalelerin silah ve cephanesini²⁷¹ ahlaktan psikiyatriye uzanan bir alanda hazırlar ve işletir²⁷².

Söz konusu yasaklar ve izinler örgütlenmesinin dışında kalan alan, ise birliğin dışarısındaki düşman çöllerin bir türevi olarak arzunun yasaklı alanı olarak kodlanır. Üretimselleştirilmemiş, üretimsellikçe vaftiz ve takdis edilmemiş her arzu bu çölde bir barbar kavmine dönüştürülür ve bedenin duvarlar ve dikenli tellerle çevrilmiş makbul uzamına karşı bir tehdit olarak kodlanır²⁷³.

Yoksunluğun yarattığı mahkûmiyetler doruk noktasına, öznenin işgali içinde ulaşır. İşgal edilen özne için arzu artık yaşamın güçlerini gerçekleştirmeye, bir olay yaratmaya ilişkin talepler ve eylemlerin değil, üretimselliği prosedürlerinin gerçekleştirilmesinin bir

²⁶⁸ Deleuze ve Guattari (2014), s.384.

²⁶⁹ Cooper (1988),s. 63.

²⁷⁰ Cooper (1988),s. 29.

²⁷¹ Bkz. Cooper (1988),s. 55.

²⁷² Cooper (1988),s. 29.

²⁷³ Cooper (1988),s. 29.; bkz. G. Mazzini (2005). *Avrupa'da demokrasi üzerine düşünceler* (1. baskı). (Çev: Ahmet Fethi), İstanbul: Merkez Kitapçılık, s.52.

aygıtına dönüşmüştür. İşte burada özne yoksunluğu yaşamdan yoksunluk olarak tecrübe eder. Yaşamın iktidar tarafından tasarlanmış bir üretim metodunun işletilmesine indirgendiği bir yerde var olmak, iktidarın tasarladığı üretim metodunun işletmeye tekabül ettiği için; özne yaşarken iktidarın yaşama ilişkin tasarımlarına uygun hareket etmek durumundadır. Bu ise özneyi yaşamının her anını üretimselliğin yasasına uydurmak durumunda ve yasanın dışına çıkma ve dolayısıyla da psiko semiyotik şiddete maruz kalmanın korkusu içinde bırakır. İşte bu korku, öznenin kendinden yoksunluk süreci ve anında karşı karşıya kaldığı şeydir. Yaşamın iktidarın bir tasarımına indirgendiği yerde özne, bu tasarımın dışına çıktığı her an, yaşamdan mahrum bırakılma, yaşama yasaklanma, yaşamının gasbedilmesi yani temelde ölüm ile tehdit edilmektedir. Böyle bir durumda öznenin karşı karşıya kaldığı durum, bir hayatı yaşayabilmek için bizzat kendi yaşamından mahrum kalmaktır. Mahrumiyet altındaki yaşam, iktidarı arzulamaya indirgenir. Bu yoksunlukların birleşimi –tıpkı üretimsel akımların birleşimi gibi-, yaşamdan yoksunluktur.

Belki burada bir parantez açarak, öznenin maruz kaldığı yoksunlaştırıcı korkunun özgün karakterinden bahsetmek gerekebilir. Bu korku, gündelik hayatta karşı karşıya kaldığımız ve bizi kaçınmaya ya da hiç arzulamadığımız bir şey gerçekleştirmeye iten korkundan farklıdır. Psiko semiyotik korku, arzuyu ketleyen, onun biçimini değiştiren, onu zorlayan, onu iten veya çeken bir şey değildir. Rızayı ihlal eden bir şey değildir. Aksine o bizzat arzuyu üretir. Korkunun yaşamın merkezine yakınlığı ve yaşamın her anına içkinliği onu yaşamın temel motifi haline getirdiği ölçüde, korku yaşamı üretir. Böyle bir durumda korkunun tecrübesi, bizim karanlıktan korkmamızın, bir köpekten korkmamızın, dövülmekten korkmamızın tecrübesinden farklı olarak, yaşamımıza ilişkin bir sapmanın değil, yaşamın *nomos*'unun tecrübesidir.

Psiko-semiyotik korku bilinç düzeyinde tecrübe edilmez, o, bir bilinçdışı yatırımıdır. İktidar tarafından benliğin ve yaşamın altyapısı olarak inşa edilir ve tıpkı enest yasağında olduğu gibi, bu bilinçdışı nitelik, korkuyu bir korku olmaktan çıkarıp, benliğin ta kendisi, yaşamın asal motivi haline getirir. Psiko-semiyotik korkuyu tecrübe eden sömürge-özne eş zamanlı olarak korku tarafından üretilen normatif-üretimsel yaşamı da tecrübe eder. Bir bilinçdışı yatırımı olarak korku, yaşamı itaate indirgeyen semiyotikleri ve üretimsel akımları kendi etrafında inşa ederek –korku burada evrensel ve göksel bir penise dönüşerek, yaşamı kendisine indirger- itaati, yaşamın *nomos*'u haline

getirir²⁷⁴. Burada korkunun tecrübesi ile korkunun ürettiği yaşamın tecrübesi özdeşleşmiştir. Yani korku yaşamı kıran, durduran, kesen, onun yönünü değiştiren bir sapma motivisi değil, bizatihi yaşamı bir akışa dönüştüren bir motiv haline gelmiştir.

Korku tarafından işgal edilen ve korkuyu tecrübe ederek sömürgeleşen özne için yaşam, artık olsa olsa bir cansıkıntısıdır. Kendi arzusunun öznesi olamayan, iktidara sürekli üretmek için tasarlanmış olan arzular ve bu arzuların üzerinde tasarlandığı nesnelerin birer temsili-temsalcisi-işleteni olmaya mahkûm edilen özne, işgal edilen bedeninde, gerçekten temas edemediği bir hayatı yaşamaya, bir *automaton* oluşturma mahkûm edilmiştir. Modernleşmeyle birlikte yoğunlaşan semiyotik-üretimsel işgal özneyi bir *automaton*'a dönüştüren semiyotik-üretimsel işgali yoğunlaştırarak, öznenin yaşamını göçebenin karnavalesk deneyimleri ve bunlara ilişkin ihtimallerden kopararak düzenli-doğru yaşamı yaratmıştır. İşte can sıkıntısı burada başlar²⁷⁵.

Toplumsal semiyotiklerin ve onlar üzerinde inşa edilen üretimsel akımların işletilmesinden başka bir şey olmayan bu yeni yaşam paradigması içinde özne, çalışan-yetişkin olan-eğitim gören-üreten ve işlevsiz hale geldiğinde bozulan ya da ölen bir makinedir artık. İleride mekanizasyon diye bahsedeceğim bu süreç içindeki özne, bir zombi öznedir. Yaşamı ona ait değildir. Gerçekten yaşamaz. Tıpkı bir zombi gibi tasarlandığı işleve mahkûm edilmiş²⁷⁶ bir biyo-makinedir. Cansıkıntısı bu mekanizasyona teslim oluşun tecrübesidir. Bir *nürnberg bakiresi*'nin içinde yaşamaya benzer. Cansıkıntısı içindeki yaşamın sürdürülebilirliği ancak onu kabullenmek ve onunla birlikte yaşamaya alışmakla mümkündür. Cansıkıntısı *nürnberg bakiresi*'nin içindeki dikenlerin örgütlülüğüdür²⁷⁷.

Semiyotik bir plantasyon olarak proleterleştirilen öznenin yaşamının, maruz kaldığı işgalden dolayı uğradığı tahribat, cansıkıntısını işgal edilmiş öznenin yaşamının her yanına yayar. Yaşamın çeperlerindeki kurşun deliklerinden içeri enjekte eder ve yaşamı cansıkıntısıyla doldurur. Bu, öznenin psiko-semiyotik olarak ölümüdür. Bir özne olarak ölümüdür. *Zoe*'nin iktidarı temsil edecek olan *bios*'u barındırabilmesi için yaşamdan arındırılmasıdır. *Zoe*'nin yaşamdan arındırılması, iktidarı temsile mahkûmiyetin bir

²⁷⁴ Deleuze ve Guattari (2014), s.157-158.

²⁷⁵ Marcus (1999), s.66.

²⁷⁶ Şentürk (2013), s.8.

²⁷⁷ Marcus (1999), s.66.

sonucudur. Temsile mahkûm edilen özne, bu temsilin bedenindeki tezahürü olan bir “ad” ile vaftiz edilir. Bu vaftiz öznenin yaşamını “ad”a ilişkin hakikatin işletimiyle değiştirdiği ölçüde eş zamanlı olarak yaşamın “ad”a kurban edilmesine de tekabül eder²⁷⁸. Sömürgeleştirilen öznenin yaşamının, sömürge uğruna, sömürgecinin “ad”ları uğruna kurban edildiği bu süreç tam da bu yüzden sömürgeleştirilen her öznenin bedeninde her an gerçekleşmekte olan varoluşsal bir soykırımdır.

2.2. Dachau, Auschwitz, Gazze ve Bilinçdışı – İnfaz Edilen Yaşam

Yaşamı sömürgeleştirilen iktidar, bu hâkimiyetini kurumsallaştırmak amacıyla işgal ettiği yaşamı, hakikat rejiminin yönetsel perspektifiyle yeniden şekillendirir. Bu şekillendirme, iktidarın geleneğinin yaşama uygulanması yani ham işgalden sömürgeciliğe tam geçiştir. Bu geçiş sürecinde öznenin yaşamı, tıpkı Avustralya ya da Güney Afrika apartheid rejiminde, Amerika Birleşik Devletlerinin Kızılderili topraklarını işgali sürecinde ve bu gün Filistin’in İsrail Devleti tarafından işgali ve Gazze’nin bir duvarla yaşamın dışına atılması sürecinde olduğu gibi, sömürgeci yönetimi işleyişini güvence altına alacak bir yönetsel-siyasi-hukuki bir örgütlenmeye maruz bırakılır. Bu örgütlenme içinde öznenin arzusu hakikat rejiminin dayatmaları doğrultusunda anlamlı ile anlamsız arasında bilinç ve bilinçdışı olarak iki tekil bütünlüğe parçalanır²⁷⁹ ve yaşam, üretimselliğin talep ettiği ölçülerde bu bütünlüklerin içine sıkıştırılır. Bu parçalanma-tıkıştırılma Freud’un tarafından haz ilkesi ile olgusalılık ilkesi arasındaki ayrımı çağrıştırmaktadır²⁸⁰. Temelde bir arzu yönetimi sistemi olarak iktidar, öznenin arzunu kullanabileceği ve üretimselleştirebileceği bir formda yeniden biçimlendirmektedir²⁸¹. Bu biçimlendirme ise öznenin karşısına toplumsallaşma olarak çıkar.

İktidarın arzuyu toplumsallaşma adı altında parçalayıp sınırlandırması süreci aslında toplumsallığın kökeninde yer alan *bios-zoe* ayrımına ve antagonistik-ontolojik perspektife dayanmaktadır. *Bios* ile *zoe* arasında çizilen ve hayvansı-biyolojik olanla toplumsal-insani olan arasındaki ayrım ve bu ayrım üzerinden toplumsallığın *bios* ile özdeşleştirilmesi mantığı psişik düzlemde Freud’un işaret ettiği *haz ilkesi-olgusalılık ilkesi* ayrımına denk düşer. Söz konusu bu ayrım, öznenin arzusunun toplum dışı ve

²⁷⁸ Derrida (2011), s.81.

²⁷⁹ N. O. Brown (1996). *Ölüme karşı hayat* (1. baskı). (Çev: A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları 14-15.

²⁸⁰ Marcuse (1998), s.32.

²⁸¹ Bataille (1999a), s.28.

hayvansı olan haz ile ancak hazzın baskılanmasıyla toplumsallığı olanaklı kılacak olan yani toplumsallığı öznenin varoluşuna karşı konumlandırıran bir sınırlama söylemi olan olgusalılık ilkesi arasında kurulur. Buradan yola çıkarak da öznenin, iktidarın olumladığı perspektifini dışına kalan yaşamı hem toplum-dışı ilan edilir²⁸² hem de insanlık ile toplumsallığın özdeşleştirildiği özcü-toplumcu bir sistemde insanlık dışı ilan edilerek anlamsızlaştırma-şiddet-tedavi²⁸³ üçlüsüyle sürekli baskı altında tutulur. Bu baskının sonucunda ise özne, toplumsallaşma adında kendi arzularından ve kendi-oluş'undan soyutlanarak bir tasarım, bir baskı rejimi olan olgusalılığın bir yansımasına dönüştürülür.

Bios'un bedendeki görünümlerinden olan bilincin *nomos* olarak bedene dayatılması, peşinden arzunun, beden ve erotik olanın *zoe* olarak yasadışı atılması, yasa dışı olarak kodlanmasıyla sonuçlanır²⁸⁴. Bilincin bir yasa olarak inşası ve işletimi ise arzu üretiminin patronu-polisi-ustabaşı olan psikanalitik gelenek tarafından gerçekleştirilir²⁸⁵. Psikanalitik gelenek, sömürgecinin semiyotiklerinden devşirilen bilinç adı verilen dış iskeleti bedene çiviler. Bu dış iskelet, bedeni kuşatıyor oluşu sayesinde bedenin yasa haline gelir. Dış iskeletin olanaklarının dışına çıkmaya, üretimselliğin yasal bedeninin dışına çıkmaya ilişkin her hareket bedene yerleştirilen çivililerin, eti delmesi, kemikleri traşlamasıyla sonuçlanacaktır²⁸⁶. Dış iskeletin beden doğrudan uyguladığı bu yaptırımlar öznenin yaşamında ölümden hapsedilmeye ya da tedaviye maruz bırakılmaya uzanan bir biçimde kendini gösterir²⁸⁷. Öznenin dış iskelete aykırı her eylemi Psikanalitik yasa tarafından yaptırıma tabi tutulur. Dolayısıyla yaşam, dış iskeletin izin verdiği arzu ve hareketlerin bir birlikteliğine indirgenmiş olur.

Bilincin karşısında konumlandırılan bilinçdışı, anlamdan yoksun olan olarak kodlanmıştır. Aslında yoksunluk burada bilinçdışının bizzat iktidarın geleneği tarafından dilden yoksun bırakılması, dilinin bu alanlardan çekilmesi olarak gerçekleşir. Bilinçdışının dil ile arasındaki yoksunluk bağlantıları, bu alanın aynı zamanda anlamsız ve bu doğrultuda da yaşam için olanaksız olan bir alan, *pathos*'un tekil çölü²⁸⁸ nitelenmesine yol açmaktadır. Bu çöl kimi zaman bir delinin, bir Yahudinin, Alman

²⁸² Bataille (1999a), s.27.

²⁸³ Bkz. Cooper (1988),s. 85.

²⁸⁴ Kierkegaard (2015), s.35.

²⁸⁵ Deleuze ve Guattari (2005), s.110.

²⁸⁶ Sayar ve Türkçapar (1997), s.10.; Deleuze ve Guattari (2014), s.205.

²⁸⁷ Cooper (1988),s. 86.; Ay (1994), s. 92.

²⁸⁸ Bataille (1999a), s.27-28.

konseylerinde savaşmış bir devrimcinin, Kronstadt'lı bir anarşistin, Katyn'de infaz edilen bir Polonyalının, Gazzedeki bir Filistinli'nin ve Baltimore'lu bir siyahın bedeninde somutlaşır. Bilinçdışının bedenine dikilen bu çöl-oluş, onu iktidarın antagonistik ötekisi haline getirmekte yani anlamsızlaştırıldığı ölçüde antagonistik ontolojiyi ve onun üzerinden de iktidarı besleyen bir kaynağa dönüştürmektedir.

İktidarın yaşamı parçalama politikasının en keskin olduğu yer ise akıl hastalığının bir politik-hastalık olarak kavramsallaştığı psikopatolojik gelenektir. Bu bağlamda politik bir hastalık olarak delilik, hakikat rejiminin arzu politikalarının saldırgan boyutudur. Bunun nedeni ise delilik-hastalık kategorisine indirgenmiş olan oluşların, iktidarın psiko-semiyotik örüntülerinin dışında olmalarıdır. Söz konusu oluşlar, bir nesne temas etmedikleri için arzularının tecrübesinden nesneyi eksiltmekte, arzuya bir nesne kazandırmamakta yani hiçbir şeyi nesneleştirmeyerek şeyler üzerindeki psikanalitik-semiyotik iktidarın yeniden üretimini olanaksız kılmaktadırlar²⁸⁹. Bunun sonucunda ise psiko-semiyotik iktidar tarafından tedavi edilmesi gereken birer hastalık olarak tanımlanmakta²⁹⁰ ve psiko-semiyotik bir şiddet olarak tedaviye maruz bırakılmaktadırlar.

Bu iktidarın psiko-semiyotik hukukunun özneye uygulanmasıdır. Dilin, anlamın ve arzunun birliğin ve üretimselliğin devamlılığa adına düzenli-sürekli-istikrarlı bir alana ihtiyacı olduğu için, psiko-semiyotik sömürgecilik bu düzeni ve istikrarı bozan yani tahsis edildiği akım hattının dışına çıkan oluşları anlamsızın-suç'un alanına ötelerler²⁹¹. Özgürlük suç'a eşitlenir²⁹². Bu ötelemenin sonucunda ise iktidar ötelenenleri ortak bir şiddet nesnesine indirgeyerek üretimselliğe girdi olarak dâhil eder. Bazı durumlarda ise bu indirgemenin sonucu ötelenenin ortadan kaldırılması olacaktır²⁹³ ki bu aynı zamanda devlet ırkçılığı denilen pratiklerin de arkaplanını oluşturur.

Deli, iktidarın talep ettiği üretimsel akım hatlarının içinde yer almadığı için patolojize edilir. Yani deli, bir bakıma iktidarın psiko-semiyotik ötekisi olarak hem iktidara karşıt-oluş'undan ötürü tedaviyle cezalandırılır hem de iktidarın arzuya ilişkin normallik hatlarını belirlemek adına kullanılıyor olması bakımından üretimsel akım

²⁸⁹ Deleuze ve Guattari (2005), s.67.

²⁹⁰ M Foucault (2013). *Akıl hastalığı ve psikoloji* (1. baskı). (Çev: Emre Bayoğlu), İstanbul: Ayrıntı yayınları, s.26.

²⁹¹ Bellegarigue (2014), s. 37.

²⁹² Bkz. Zamyatin (2012), s.44.

²⁹³ Guattari (2014), s.32.

hatlarına bir nesne olarak dâhil edilir. Yani hastalık bir yandan üretimselliğin kabul etmediği yaşamların hammaddeye dönüştürülmesine hizmet ederken aynı zamanda iktidarın *bios* olarak bize dayattığı sömürge-yşamını inşa edecek olan sınırları oluşturarak yaşamın üretimselliğe indirgenmesine hizmet eder²⁹⁴.

Bu süreç, arzusu üretimsel akış hatlarının sınırlarına çarpmakta olan özne için sınırın bir duvara dönüşmesiyle eşdeğerdir. Özne iktidarın yerleşik arzu rejiminin dışına çıkmak için üretimsel sınırlara yaklaştığında ve bedenini bu sınırlara vurmaya başladığında hakikat rejimi adına devreye giren psikiyatri, sınırın yüzeyini kaplayarak sınırı bir duvara dönüştürür. Bu duvar, kendisine çarpan özneyi sersemletebildiği ölçüde –bu sersemletme psikiyatrik tanının öznenin yaşamını ondan çekip aldığı o andır. Tanı ile birlikte psikiyatrist özneye oluş’unun bir yaşam olarak kabul edilemeyeceğini bildirir. Bu aslında yerlilerin toprakların çıkan ilk sömürgecilerin onlara kilisenin dinin tebliğ ettikleri yalancı ve ikiyüzlü bir monologdan daha başka bir şey değildir- onu patolojikleştirir. Duvara çarpıp sersemleyen özne o andan itibaren tedavinin bir nesnesi olan “Hasta”ya dönüştürülmüştür²⁹⁵.

Psikoz veya nevrozlar, bir viral veya bakteriyolojik enfeksiyon gibi ortaya çıkmaz ya da hastalık halinin belirlenmesine neden olan süreçler kalsik biyo-patolojik durumlardakine benzemez²⁹⁶.Klasik biyo-patolojik durumlarda hastalık vardır. Keşfedilir. Tanımlanmaz. Hastalığa neden olan bir viral-bakteriyolojik ya da biyolojik durum sadece farkında olunabilecek bir şeydir. Bu bağlamda biyo-patolojik hastalık inşa edilen değil farkına varılan bir şey olarak, tıbbın ancak anlayıp, bir mücadele yöntemi geliştirebileceği bir olguyu sunar en azından bu söylemsel düzeyde böyledir²⁹⁷. Fakat iş psikoloji-psikiyatri-psikanaliz üçgenine geldiğinde tıbbın farkında olma ve anlama pratikleri, tasarlama, inşa ve kazıma pratikleri yer değiştirir. Yani psikopatoloji bir olgunun anlaşılmasının değil bizzat bir söylemin inşasının bilimidir.

²⁹⁴ Foucault (2013), s.24.

²⁹⁵ Deleuze ve Guattari (2014), s.202-203.

²⁹⁶ Foucault (2013), s.17.

²⁹⁷ Biyo-patolojik olgular, her ne kadar söylemsel düzeyde psikopatolojiye nazaran daha az politik gibi gözükseler de iş uygulamaya geldiğinde eş değerde politiktirler ki belli zamanlarda politik söylemin bir aracı haline de gelirler fakat burada belirtmek istenen biyo-patolojik olguların, daha doğrusu gerçek biyo-patolojik olguların politk bir amaçla inşa edilmediği en fazla politikleştirilebildikleridir.

Psikopatolojide, hastalık patolojik durum-olgunun keşfedilmesiyle değil bizatihi hastalığın söylemsel olarak inşasıyla ortaya çıkar²⁹⁸. Yani söylem inşa etmeye yetkili unsurlar²⁹⁹ oluşları belirli kategoriler ve sınırlar aracılığıyla tanımlayarak patolojik alanlar belirler ve bu alanlar üzerine bir hastalık anlatısı inşa ederler³⁰⁰. İşte bu söylem inşası psikopatolojinin politikliğinin nedenidir. Çünkü inşa edilen söylem oluşa ilişkin bir normal, bir öz tanımını ve aynı anda insanın normal varoluşunun dışında yer aldığına karar verilen oluşları biçimlerini inşa eder ve varoluşu normal olarak tanımladığı alanda tutmak için gerekli aygıt ve yöntemleri tasarlar. Bu ise insan varoluşunun belirlenmiş psişik akım alanlarında tutulması olarak dile getirilen iktidarın üretimselliğinin üretilmesinden başka bir anlama gelmemektedir.

Psikopatolojinin politik niteliğini daha iyi anlamak için yukarıda dile getirilen yöntemin iktidarın yerinde gerçekleştiğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Yaşamın, iktidarın üretimselliğinin devamı adına aktarıldığı ve içinde tutulduğu tanımlı akımlar ve siyasal şiddetin güncellenmesi amacıyla akımlara geri besleme yapan³⁰¹ bir akım hattı olarak antagonistik dışarının birlikteliğinden oluşan iktidarın yeri, psikopatolojik yöntemin işletilebilmesi için gerekli olan epistemolojik uzamı sağlar. Yani psikopatolojik yöntem ancak iktidarın yerinde olanaklıdır. Çünkü işletilmesi için ihtiyaç duyulan mekanizma ve aygıtlar bir arada aslında iktidarın yerini oluştururlar.

Bu bağlamda psikopatolojik normal ve anormaller biyo-patolojideki gibi aslen - politik olmayıp- iktidarın yerinde politize edilen bir ilişkinin unsurları değildirler. Psikopatoloji, yöntem ve aygıtları bağlamında iktidarın yerinin bir yansıması olduğu için psikopatolojik vakalar politize edilen-edilebilen vakalar değil, ontolojik olarak politik olan³⁰², politizasyon aracılığıyla var olan vakalardır. Bu bağlamda da psikopatolojik anormallik halleri, tıbbi birer vaka olmadan önce politik birer vakadırlar. Onlar birer hastalık değil iktidarın politik ötekileri³⁰³ ve tedavi ilişkileri aracılığıyla şiddete maruz bırakılan iktidarın uzak sömürgeleridirler ki uzak sömürgelerde sömürü her zaman daha şedit ve acımasızdır.

²⁹⁸ Foucault (2013), s.14.

²⁹⁹ Bkz. Cooper (1988),s. 25-26.

³⁰⁰ Deleuze ve Guattari (2005), s.131-132.; Foucault (2013), s.17.

³⁰¹ Enriquez (2004), s.126.

³⁰² Sayar ve Türkçapar (1997), s.9-10.

³⁰³ Enriquez (2004), s.89.

Arzu rejimi, Hakikat ve anlamsızlık arasında çizilen sınırı, bedenlere ve oluşlara uygulayarak yani gündeliğin tam içinde gerçekleştirerek iktidarın diğer sınırları için bir temel model ve molar temel teşkil eder³⁰⁴. İktidar bu psişik molar temeli toplumsallığın, birliğin, hukukun, devletin ve bedenin inşa edildiği sınırlar için bir başlangıç noktası olarak kullanır. Birer boş-gösterene indigenmiş olan anlam ve anlamsızlık iktidar tarafından hakikatle dolduruldukça temel sınır olan anlam-anlamsızlık sınırı kendine eklemlenecek ve bir ağ biçiminde bağlanarak iktidarı ve onun geleneğini oluşturacak olan yeni sınırları üretirler. Kendinde bir tahakküm nesnesi olarak boş-gösteren, hakikatten devşirilen anlamlandırmalarla kendinde tahakkümü işletecek ve evrenselleştirecek olan işlevsel gösterenlere çoğalır. Bu çoğalmanın sonucunda anlamlı ve anlamsız olan arasındaki gerilim bambaşka sınırlama biçimleri içinde bambaşka formlara bürünerek yaşamın her veçhesini kaplar hale gelir.

İktidarın anlamı yaşamı kapladıkça ve yeni anlam örüntüleri oluşturdukça gerçekliği işgal eder³⁰⁵. İktidarın gerçekliği, olumlu olanı, somut olanı temsil ettiği iddiası, aslında gerçekliğin, hakikati temsil ettirmek için işgal edildiği-köleleştirildiği gerçeğini³⁰⁶ perdelemek için vardır. Yaşamın her veçhesini kendi temsilleriyle dolduran³⁰⁷ ve bu bağlamda da öznenin yaşamlarını üretimselliğin alt birimlerine indirgeyen iktidarın semiyotikleri, soyut ile somut, gerçek ile kurgusal arasındaki ilişkileri ters yüz eder. Bu ters yüz ediş kurgusalın ve soyutlamanın, gerçekliğin ta kendisi haline gelmesidir aslında. Böylece öznenin kendi-oluş'una bağlı olan ve her zaman her özne bağlamında özgün olan anlam ve gerçeklik iktidarın semiyotikleri tarafından kendiliğin işgaline paralel bir biçimde kurgusallaştırılır, daha doğrusu kurgusal olmakla suçlandırılır ve eş zamanlı olarak hakikatin bir temsilcisi olacağı sömürgeleştirme sürecine tabi tutulur³⁰⁸. Çünkü iktidarın evreninde gerçek, ancak iktidarı ürettiği zaman tolere edilebilecek bir şey, iktidarın kendi gerçekliğidir. Bu ise gerçekliğin iktidarın hakikatiyle özdeşleştirildiği ve üretimsel akımlara dahil edildiği³⁰⁹ bir durumu doğurur.

³⁰⁴ Guattari (2014), s.118.

³⁰⁵ Deleuze ve Guattari (2005), s.30-31.

³⁰⁶ "Kimsesiz bırakan bir veba gibi iktidar./Her dokunduğunu kirletir ve itaat./Tüm dehanın, erdemin, özgürlüğün, doğruların yıkımı/İnsanları ve insanın çevresini köleleştirir/Onu mekanik bir otomata çevirir" Percy Shelley, Aktaran: Linebaugh (2014), s.49.; Ayrıca bkz. Graeber (2012), s.68.

³⁰⁷ Şentürk (2013), s.21.

³⁰⁸ "Gösteri, felsefeyi gerçekleştirmez, gerçekliği felsefeleştirir. Spekülatif evrende değerini yitirmiş olan şey, herkesin somut yaşamıdır" Debord (2006), s.41.

³⁰⁹ Debord (2006), s.41.

Bilinç ve bilinçdışı arasında kurulan bu ilişkinin dille eklemlenmesi ise yaşamın, eklemlenen dile-iktidarın diline ve onun kavramsallığına yani üretimselliğe tabi kılınması sonucunu doğurur. Bu tabi kılınmanın sonucu ise yaşamın ve arzunun bilince doldurulan dil tarafından bilinçdışı-altına itilerek, bilinçdeki kavramsal tasarımlara tabi kılınmasıdır. Bu tabiyet, kelimenin şey'e üstünlüğü, şeyin kelimeye olanaklılık bağlarıyla tabi kılınmasıdır ki bu aslında iktidarın geleneğinin de esaslı bir boyutunu oluşturur³¹⁰. Bilincin bilinçdışına, kelimenin şey'e ve iktidarın yaşama üstünlüğü olarak formüle edilen bu semiyotik sömürgecilik, arzu'yu iktidarın talep ettiği akımların dışında olanaksız kılarak, üretimselliğin ihtiyaç duyduğu meta-arzuların üretildiği bir psiko-semiyotik endüstriyi işletir.

Üretimsel endüstri, öncelikle anlamlı ve varlığın üretimi ve de bir *Welthanschauung* üretimi olarak, kapitalistik veya sosyalist, ekonomik üretim modellerini aşar³¹¹. Hatta hakikatin evrensel üretimi olması bağlamında tüm diğer üretim modellerini de üretir. Bu bağlamda üretimsellik, tüm üretim ve ilişki biçimlerini biçimlendiren ve kendine bağlayan evrensel üretim paradigmasıdır³¹². O tüm üretimlerin birer temsil olduğu dünyamızda gerçek, en acı gerçek, olan tek üretim hali³¹³, kendine dönük sonsuz üretimlerin örgütlülüğü olarak iktidarın üretimi, üretimin üretimidir³¹⁴.

İktidarın bu işgal endüstrisi, arzunun ve onun gerçekleştirdiği öznenin bedenine iktidarın semiyotik bedenlerinin dikildiği bir işleyişe sahip olup, en basit biçimde arzuya ilişkin bir hakikatin inşa edildiği, psikiyatrik-semiyotik süreçlerle yürütülür. Bu süreçler arzu ve anlam evrenlerinin kendiliklerindeki sonsuz-tükenmez kaotikliklerini homojenleştiren, tekilleştiren semiyotik sınırlarla arzu-anlam evrenlerini biçimlendirirler. Bu biçimlendirme demokratik bir durumda bir saçılma-patlama-fıskırma ve bunun aracılığıyla semiyotik bir görünüm oluş olarak arzuyu akma kipliğine aktarır. Yani arzu artık yönü olmayan bir fıskırma, patlama değil yönü ve şiddeti iktidarın istinat duvarlarınca belirlenmiş olan bir akışa indirgenir ve tek bir yöne yani iktidara akmaktadır³¹⁵.

³¹⁰ Guattari (2014), s.28.

³¹¹ Hardt ve Negri (2011), s.13 ve s.83.

³¹² Tarde (2004a), s.13-14.

³¹³ Debord (2006), s.40.

³¹⁴ Deleuze ve Guattari (2014), s.19.

³¹⁵ Guattari (2014), s.146.

2.3. Geldim Gördüm ve Üretim-İktidarın Endüstrisi

İktidar ancak üretildiği ve sonsuz bir biçimde yeniden üretildiği sürece var olan bir ilişkiler bütünüdür³¹⁶. Bu nedenler de üretimsellik iktidarın en görünür olmasa da bütün görünümüne içkin olan temel kipliğidir. Üretimsellik, iktidarın hem görünümü, hem zuhura gelişi hem de asal-evrensel işleyiştir. İktidarın salt varlığı ve onu takip eden bütün edimleri, yasama faaliyetleri, antagonistik ontolojik perspektifi yani iktidara dair olan, iktidardan çıkan ve iktidara geri dönen her şey, her şeyin iktidara özgülendiği “herşeyüretimi”dir³¹⁷ üretimsellik. Üretimselliğin bu özelliği onu iktidarın asal ve ontolojik edimi haline getirir³¹⁸. Bu nedenle üretimsellikle yüzleşmek, iktidara karşı anti-ontolojik bir direnişi düşlemek yani iktidara karşı bir varlık mücadelesi vermek açısından son derece önemlidir.

Üretimsellik iktidarın arzularla ilişkisi üzerine kuruludur. Hangi boyutta olursa olsun iktidar, bütünün görünüm ve işletim biçimlerinde her zaman kendini yeniden üretecek olan arzuyu üretmek için özneleri manipüle etmeye, tasarlamaya, kavramsallaştırmaya ve tüketmeye çalışır³¹⁹. İktidarın bu hali tam da Lacan’ın arzuyu manipüle ederek kendi varlığını pekiştiren *Baba* imgesine karşılık gelmektedir³²⁰. Bu bağlamda da iktidarın üretimselliği her şeyin iktidara indirgendiği ve her şeyin bu indirgemenin sürekliliğinde artık her şeyin yerini alan iktidar için kendini sürekli ürettiği, bir evrensel üretim halidir³²¹ ve bu nedenle de varoluşu her boyutuyla kendinde metalaştırmaya özgülünmiştir³²². Dolayısıyla denebilir ki iktidar, her şeyin üretimi; ama en çok da her şeyi de kapsayacak³²³ olan üretimin iktidarı yeniden ürettiği ve iktidar perspektifinde yeniden üretildiği üretimlerin üretimidir³²⁴.

³¹⁶ Bu Marx’ın sermayenin nihai amacının kendini üretmek olduğu fikri ile çok ciddi bir yakınlık içermekte bkz. Tynan (2014), s.51.

³¹⁷ Deleuze ve Guattari (2005), s.4.

³¹⁸ Debord (2006), s.43.

³¹⁹ S. Žižek (2013). *Tehlikeli rüyalar görme yılı* (1. baskı). (Çev: Mehmet Özkul ve Barış Özkul), İstanbul: Encore Yayınları, s.71.

³²⁰ Žižek (2013), s.71.

³²¹ Üretimselliğin zamanın ruhuna içkinliği aynı ifadelerle olmasa da Marcuse tarafından şu şekilde dile getirilmiştir: “Uygarlık her şeyden önce *çalışma içinde* ilerlemedir – eş deyişle, yaşam gereksinimlerinin sağlanması ve artırılması için *çalışma içinde*” Marcuse (1998), s.73.; Deleuze ve Guattari (2005), s.34.

³²² J. L. Nancy (2014). *Dünyayı yaratmak ya da küreselleşme* (1. baskı). (Çev: Murat Erşen), İstanbul: Monokl Yayınları, s.65.

³²³ Bkz. M. M. Bahtin (2001). *Bir eylem felsefesine doğru*. (Çev: Siyaveş Azeri), İstanbul: Avesta, s.27.

³²⁴ Deleuze ve Guattari (2005), s.4.

Psiko-semiyotik üretimin iktidar tarafından örgütlenmiş biçimi olan üretimsellik, metalaşma ve meta'yı evrensellğe taşıyan bir modeldir. Üretimsel metalaşma, ekonomik terimlerle ifade edilen ya da Marxist gelenek tarafından dile getirilen ve ardıllarınca işlenen metalaşma yaklaşımlarını ötesindedir. O her şeyin, her yerin ve her zamanın iktidarın hakikatine zincirlenerek anlamsızlaştırıldığı ve tekrar; ama bu sefer aslında hakikatin kendine biçtiği ve varolabilmek için anlamsızlaştırılanlar üzerindeki tahakküme ihtiyaç duyan anlamı ile doldurularak tekil ve evrensel bir temsil olarak iktidarın bedenine dâhil edildiği bir süreçtir. Bu bağlamda psiko-semiyotik metalaşma, sadece belirli şeylerin belirli bir şeye aktarıldığı bir ilişkiyi değil yaşamın, tamamen anlamsıza itildiği ve hakikatin anlamının gerçekliği baştanbaşa işgal ettiği bir işgal-sömürgecilik ilişkisini ifade eder.

Bu ilişki, yani üretimsellik iktidarın aslında bizzat kendisi de olan³²⁵ psişik endüstrisidir³²⁶. Fakat buradaki endüstri olma hali, endüstrinin klasik anlamının dışında düşünmeyi gerektirmektedir³²⁷. İktidar bir endüstridir; fakat bu endüstri sadece organize ve belirli bir ürününün -ki ürün iktidarın ta kendisidir-³²⁸ üretimine özgülenmiş ilişkiler bütünü olup, geleneksel endüstriyle özellikle biçimsel düzeyde bir özdeşlik içinde değildir.

Buradaki endüstriyel örgütlenme daha çok akışların belirlenmesi ve işletilmesi biçiminde işleyen bir üretim modeline sahiptir³²⁹. Yani iktidarın üretimi bir şeyin bir bütünün biçiminin değiştirilmesi ya da tikelliklerin belirli bir formülasyon çerçevesinde tanımlı bir şeyi oluşturacak biçimde bir araya getirilmesi değildir. İktidar, parçaların birleştirilmesi ya da bir bütünün biçiminin değiştirilmesi gibi yollarla üretilmez-kendini üretmez. Onun üretimi çok daha farklı bir şekilde, varolan akışanlıkları, akımlara dönüştürerek kendisinde somutlaştıracak biçimde örgütlüyor olmasıyla³³⁰ açıklanabilir. Bu üretim modelinde, üretim süreci, kaynaklar ya da ürün birbirinden bağımsız değildir. Üretimsellik bütün bu görece bağımsız endüstriyel birimlerin kendilerinin ve birlikteliklerinin sürekli üretimi bağlamında eş değerde üreten oldukları bir modeldir. Bu

³²⁵ G. Deleuze (2013e). Sanat yapıtı olarak yaşam (Çev: İnci Uysal). *Müzakereler*. (Ed: G. Deleuze), İstanbul: Norgunk Yayıncılık, s.108.

³²⁶ Debord (2006), s.36.; Negri (2005c), s.40.

³²⁷ Deleuze ve Guattari (2005), s.4.

³²⁸ Negri (2005c), s.52.

³²⁹ Deleuze ve Guattari (2005), s.5.

³³⁰ Debord (2006), s.36 ve s.49.; Deleuze ve Guattari (2005), s.194.; Deleuze ve Guattari (2014), s.61.

modelde kaynak da, üretim süreci de, ürün de eş zamanlı olarak üretimi gerçekleştirir. Yani üretimselliğin kendisi, ürünü ve kaynağı olarak iktidar kendini üreten, kendi üretimini mümkün kılan, kendi üretimini sürekli kılan ve kendi üretimi içinde gerçekleştirir. İktidarın zamanın içerisinde gerçekleştirilmesi olarak üretimselliği, klasik endüstri ve üretim kavramlarının ötesine taşıyan bu ilişkidir³³¹. Üretimin, üretimin sürekliliği için üretimi ürettiği totolojik bir ilişkidir.

Psiko-semiyotik üretim modeli eylemin ve deneyimin içkin ve üretken unsuru olan arzunun bir *bios* olarak apolitik-politize edilmesi ve denetim-yönetimi ile belirlenmiş akımlara aktarılması ile açıklanabilecektir³³². Dolayısıyla buradaki üretim bir birleştirme ve eksiltme faaliyeti değil var olan bir akışkanlığı yani arzu-olay-tecrübe akışkanlığını bir vektöre bağlayarak yapılan bir üretimdir. Yani yönetsel bir üretim, denetleyen-yöneten bir üretimdir psiko-semiyotik üretim. Bir şey-üretimi değil bir kontrol-denetim rejimidir.

Öyleyse psiko-semiyotik üretimi klasik üretim mantığı ya da üretim ilişkileri sistematığı içinde açıklamak mümkün değildir. Çünkü her ne kadar adına üretim dense de aslında ortada klasik anlamda bir üretim yoktur. Yapılan akışkanlıkların akımlar olarak örgütlenmesi ve yönetimidir³³³. Ki bu faaliyetin sonucunda da ortaya çıkan şey yani iktidar klasik anlamda ürün diyebileceğimiz şeyle açıklanabilir bir şey değildir. İktidar ürünü aşan üretimi aşan bir sürekli üretimselliktir. Yani üretimin sonucu ya da çıktısı değil bizatihi ta kendisidir. Üretimselliğin aynı anda hem bir *corpus* hem de bu *corpus*'un ontolojik kaynağı olması hali onun bir akımlar düğümü³³⁴ olduğunu göstermektedir. Üretimsellik bir akım-örgütlenme olarak ancak akımın sürekliliği dâhilinde varolabilmektedir. Ancak üretimin sürekliliği dâhilinde varlığını sürdürebilmektedir³³⁵.

Üretimsellik aynı anda hem amacı, hem işleyişi, hem de bunların araçlarının aynı süreklilikte toplandığı³³⁶ ve ancak sürekliliği dâhilinde var olabilen, sürekliliğin ta kendisidir. Yani üretimsellik, bütün kendilikleri işgal ettiği bir dünyada var olan tek mutlak kendilik halidir. Aynı anda hem iktidarın varlığı hem de varoluşudur. Üretimsellik

³³¹ Deleuze ve Guattari (2005), s.3-4.

³³² Deleuze ve Guattari (2005), s.5.

³³³ Deleuze ve Guattari (2005), s.142.

³³⁴ Negri (2005c), s.46.; Deleuze ve Guattari (2005), s.5.

³³⁵ “Kendi bütünlüğü içinde ele alındığında gösteri, mevcut üretim tarzının hem sonucu hem de tasarısıdır. Gerçek dünyaya bir eklenti, ona ilave edilen bir süs değildir. O gerçek toplumun gerçekdışılığının can alıcı noktasıdır” Debord (2006), s.37.; Deleuze ve Guattari (2005), s.6.

³³⁶ Debord (2006), s.39.

olarak iktidar bu bağlamda, sadece ve sadece kendi sürekliliği dâhilinde vardır. O sürekli oldukça vardır. İktidarın varlığı aynı anda hem üretimselliğin varlığı hem devamlılığı hem de işletimi olarak aslında kendi sürekliliğidir. İktidar, salt kendine dönük, yalnızca kendini üreten ve bu üretimi sürekli kılan³³⁷ bir üretim halidir³³⁸.

Üretimselliğin, ancak sürekliliği dâhilinde var olan sürekliliğin ta kendisi olması, emeğin kapitalist zamansallıkta karşı karşıya kaldığı gerçek boyunduruk haline benzer. Hatta bu gerçek boyutun sadece emek, değil varoluşun tüm veçhelerine aktarılmış halidir. Nasıl ki kapitalist zamansallık, emeğin nitelik, zamanın nicelik olduğu bir noktadan yola çıkarak, gerçek boyunduruk haline; yani emeğin zamanın ölçeksel tahakkümü altında zamansal ölçünün bir alt birimine, bir temsiline indirgenmesi haline tekabül ediyorsa³³⁹, üretimsel süreklilikte de, yaşam sadece ve sadece sürekliliğin anlamı, sürekliliğin sürekliliğinin sürekliliğinden başka bir şeye tekabül etmeyen anlamı tarafından işgal edilir. Yaşam üretimselliğin devamlılığı için üretimselliğin devamlılığı içinde metalaştırılıp, üretimselliğin bir temsiline, sürekliliğin bir kesitine indirgenir. Bu indirgeme, özellikle sürekliliğin zamansal bir varoluş sunması bağlamında zamansal bir tahakküme denk düşer. Bu tahakküm, metalaştırılan zamanın öznelere bedenini işgal eden anlamın taşıyıcısı olarak kullanılmasıyla, yaşamları, iktidarın zamansal perspektifine indirger.

Söz konusu bu indirgeme, bir aygıt olarak köleleştirilmesinin –mesela saate hapsedilmesinin- bir sonucudur. Yani zaman iktidarın geleneği tarafından mekanize edilmiş³⁴⁰ ve ölçülebilir, bir değere dönüştürülebilir, mübadele edilebilir kapitalistik bir metaya dönüştürülmüştür³⁴¹. Bu dönüşüm öznenin yaşamını her yandan dolduran o füzyon zamanını; *Kairos*³⁴² olarak zamanı; *Chronos*³⁴³ olarak zamana, gün olarak zamana, iş günü olarak zamana, hafta tatili olarak zamana, çocukluk-ergenlik-erişkinlik-ihhtiyarlık olarak zamana; tecrübe edilenden; ölçülen, alınıp satılan, kontrol edilen bir “şey”e dönüştürmüştür³⁴⁴. Zaman, bir kez özneye dışsallaştırılıp, saatin kanonik

³³⁷ Tarde (2004b), s.71.

³³⁸ Debord (2006), s.40.

³³⁹ Negri (2005c), s.44.

³⁴⁰ Deleuze ve Guattari (2005), s.141.

³⁴¹ Ergüden, (2008), s.22.

³⁴² Tecrübe edilen zaman.

³⁴³ Ölçülebilen zaman.

³⁴⁴ Ergüden, (2008), s.19.

ölçümünün ürününe indirgendiğinde ise iktidar, zamanın yaşama içkinliğini zamanı kontrol edip düzenleyerek tüm yaşamı kontrol edip düzenleme amacıyla kullanmıştır³⁴⁵.

Öznenin yaşamı tahakküm altına alınmış zamanın yörüngesinde dönen ve zamana giydirilmiş anlamı sonsuza kadar yeniden üretmeye mahkûm edilmiş olan bir uyduya indirgenmiştir. Bu indirgeme emeğin niceliksel düzelmde temsil eden, zamanın emeği işgalindeki totolojik ilişkiye dair tasarımın³⁴⁶ daha üst boyutta gerçekleşmesidir aslında. Marxist zamansal tahakküm analizindeki *aporia*'ların³⁴⁷, kendisini de kapsayacak bir biçimde genişletilerek psiko-semiyotik bir tahakkümü anlayabilmek için sınırlarının ötesine taşınması ile keşfedilebilecek olan bu üst indirgeme ilişkisi, sürekliliğin yaşamı işgali biçiminde temerküz ettiği daha geniş bir ilişki, emek ve zaman arasındaki ilişkiyi dahi üst belirleyebilecek olan psiko semiyotik bir ilişki olan üretimselliğe denk düşer.

Üretimsellik, doğrudan arzular üzerinden işliyor oluşundan yani minör bir işleyişe sahip olmasından dolayı iktidarın tali işletim mekanizmalarının aksine doğrudan gündeliğin içinde, yaşamın merkezinde yer alır. Bu merkezde yer alma hali, üretimselliğe minörlükler üzerinden evrenselleşebilme olanağı sağlar. Üretimsellikte inşa edilen evrensellik bu bağlamda, dışsal olan ve bu nedenle de tespit edilip kaçınılması mümkün olan bir evrensel paradigma ve bu paradigmanın dayatılması değil de işgal altındaki tüm özneler tarafından her yer ve zamanda ve yaşamın tüm veçhelerinde sonsuz tikellikler boyunca –ve o tikellikleri parçalayarak- üretildiği³⁴⁸ için aslında yaşamın her boyutunda aktif olan bir işleyiştir³⁴⁹.

Üretimsellik, bu içsel-evrensel niteliği nedeniyle doğrudan psiko-semiyolojik ilişkiler kurabilme ve bu ilişkiler aracılığıyla kaçınılmaz iktidar düğümleri yaratabilme kabiliyetini sahiptir. Bu iktidar düğümleri, üretimsel akım hatları diyebileceğimiz, belirli bir işlev doğrultusunda örgütlenmiş ve vektörlendirilmiş yaşam gücü akımlarıdır³⁵⁰. Bu akımlar arzunun ve yaşamın güçlerinin iktidara doğrudan ontolojik bağlarla³⁵¹

³⁴⁵ Deleuze ve Guattari (2005), s.141.

³⁴⁶ Negri (2005c), s.44.

³⁴⁷ Negri (2005c), s.39-44.

³⁴⁸ Debord (2006), s.47.

³⁴⁹ Debord (2006), s.37.

³⁵⁰ Guattari (2014), s.187.

³⁵¹ Bkz: Hardt ve Negri (2011), s.36.

bağlanmasını sağlarlar. Bu bağlanma ise iktidarı, mevcut semiyotik düzen içinde kalındığı müddetçe, özne için bir kaçınılmazlık haline getirir.

Bu kaçınılmazlık, yaşamın içinde gerçekleşen her şeyin, kurulan her ilişkinin; hakiakat rejiminin evreni içinde kalındığı müddetçe, iktidara karşı semiyotik bir başkaldırı içermediği müddetçe iktidarın *nomos*'una bağlı kalacağı yani hakikat rejimi tarafından belirleniyor olacağı, iktidarı üreteceği, üretimsel değer olan iktidarın gündelik temsiline indirgeneceği anlamına gelir³⁵². Üretimselliğin bu niteliği yaşam ile iktidar arasında işleyen ve tamamı bir mutlak gösteren olarak iktidarın hakikatine bağlanan semiyotik hatların varlığını gösterir bize. Üretimsellik arzuyu iktidara aktarırken aynı aktarım hattını, iktidarın semiyolojisini özneye aktarmak için de kullanır. Bu kullanım, üretimselliğin her özneye içsel olan moleküler niteliğiyle birleştiğinde ise karşımıza, üretimsel bir düzeyde iktidarın aslında her yerde, her şeyde ve her zamanda mevcut olan bir işleyiş olarak yaşamımıza içkinleşmiş-kaydedilmiş oluşu çıkar³⁵³.

Üretimsel arzu politikası, iktidarın ve üretimselliğin her şey ve her zamanı işgal etmesi adına üretimi, reel ekonomik uzamın dışına çıkararak, üretme ilişkisini anlam ve arzu üzerine kurgular. Bu kurguda, öncelikle arzu ve ardından anlam birleşik bir üretime tabi tutularak, sadece sayılabilen, ölçülebilen şeyler değil, bizatihi öznenin yaşamı, asıl ürünü üretimin sürekliliğinin kendisi olan, bir üretim girdisine dönüştürülür³⁵⁴. Böyle bir durumda özne, belirli bir üretim ilişkisi içinde olduğu için, belirli bir işi yaptığı için değil öncelikle arzuladığı ve anladığı, anlamlandırdığı için üretime dâhil olur. Üretilen her hangi bir şey değil; arzu, anlam ve bunların bir örgütlenmesi olarak bir *Welthanschauung*'un sürekliliğidir.

Böyle bir psiko-semiyotik endüstride özne sadece yaşadığı için, sadece yaşamı üzerinden proleterleşir. Aynı zamanda öznenin yaşamı, temas ettiği her boyutta proleterleştirilir. Bu proleterlik halinde özne sadece emek gücünü değil, yaşam güçlerinin tamamını, tecrübesini, anılarını, tüm veçheleriyle (emeğin kapsamına girsin ya da girmesin) yaşamını söz konusu psiko-semiyotik endüstriye sunar, daha doğrusu sunmaya

³⁵² Bu indirgeme ilişkisinin Antonio Negri'nin zamansal tahakküm mantığındaki gerçek boyunduruk kavramı ile arasındaki paralellikler ve gerçek boyunduruk kavramının emeğin duvarlarına dayanan sınırlarını aşan potansiyeli için bkz. Negri (2005c), s.44.; Deleuze (2009I), s.207-208.; Guattari (2014), s.188.

³⁵³ Guattari (2014), s.188.

³⁵⁴ "Hayatın bütün zamanı üretimin zamanı haline geldiğinde" Negri (2005c), s.46.

mahkûm edilir, sunmaya programlanır. Üretimselliğin psiko-semiyotik yapısı yani arzunun, anlamın ve ona bağlı olarak tüm yaşamın bir mutlak gösteren olarak iktidara bağlı oluşu, bu sunuşu özne için bir kaçınılmazlık haline getirmeyi amaçlar. İşte böyle bir durumda öznenin karşı karşıya kaldığı, sadece reel ekonomik boyutlara ya da reel ekonomi çevresindeki siyasaya eklemelenemeyecek olan bir proleterleşme halidir. Yaşamın, zamanın, arzunun, anlamın kısacası her şey-yer-zamanın evrensel proleterleştirilmesi³⁵⁵ olarak da ifade edilebilecek bu durumda iktidar, varolmanın bütün veçhelerini üretimselliğin totolojik³⁵⁶ sürekliliğinde psiko-semiyotik bir meta haline getirir.

Metalaşma, aslında birer meta olan iktidarın üretimsel bedenlerinin öznenin bedenine dikilerek öznenin bedeninin, metalaştırılmasıyla gerçekleşir. Yaşamın üzerine geçirilen *bios* olarak iktidarın kavramsal meta-bedeni, meta oluşun bir taşıyıcısıdır aslında. Meta olmak, iktidarın kavramsal bedeninin bir niteliğinden çok üstlendiği işlevin bir sonucudur. O meta oluşun, metalaşmanın taşıyıcısıdır ve özneyi işgal ederken, tıpkı sömürgecilerin çiçek hastalığını yerlilere bulaştırdığı ve bu sayede onlar üzerinde hükümranlık kurmayı, sömürgeciliği konsolide etmeyi başardıkları gibi, metalaşmayı özneye bulaştırır. Bu bulaşma, öznenin bedeninin bir beden olmaktan çıkararak iktidarın hasta kabul ettiği ve kontrol altına almayı amaçladığı *zoe*'ye dönüştürür. Öznenin bedeni *zoe*'ye dönüştürülerek metalaştırılırken, taşıyıcısı olduğu meta-oluşu öznenin bedenine aktaran iktidarın işgalci bedeni, işgal ettiği bedene, meta-oluştan arınmış bir şekilde yerleşir. Öznenin bedenini metalaştığı yerde iktidarın meta-bedeni artık bir meta değildir; çünkü meta-oluş artık bedeninin *nomos*'u haline gelmiştir³⁵⁷. Meta-oluş bir kez bedeninin *nomos*'u haline geldikten sonra *bios*, metalaşmadan arınır. Bu arınma, meta olmama bağlamında bir arınma değil, metanın gerçekliği işgalinin bir sonucu olarak meta-oluşun, beden değiştirmesi bağlamında bir arınmadır. Meta oluş burada oluşun bir niteliğinden çok oluşa eklemelenen ilişkisel bir sıfat olarak işler. Bu bağlamda da *nomos* haline gelen meta oluş için artık meta olmak söz konusu değildir. İşgal ettiği bedendeki ilişkilerin doğrudan öznesi haline gelen iktidar, işgal ettiği bedenlerdeki temsiliyetlerini gerçekliğin

³⁵⁵ Debord (2006), s.45.

³⁵⁶ Negri (2005c), s.100.

³⁵⁷ Marcus (1999), s.146.

ta kendisi haline getirir. İşgal edilen bedenın maruz kaldığı bu semiyotik kuşatma altında öznenin yaşamı metalaşır ve bedenın işgal eden iktidar tarafından dolaşıma sürülür.

Psiko-semiyotik işgal ve sömürgeleştirmenin söz konusu olduğu bu süper-kapitalist durumda toplumsal yüzeydeki görünür akım hatları artık kendi başlarına bir anlamın üreticisi ve işleticisi olamayacaklardır. Emek, sermaye, hukuk veya cinsellik akımları, üretimselliğin söz konusu olduğu bir durumda kendinde bir anlam ihtiva eden ve bu anlamı inşa eden, inşa edilen anlam üzerinden de kendi iktidar düğümlerini oluşturan birbirinden bağımsız ya da birbirlerine dikotomik ilişkilerle bağımlı akımlar değildirler. Geleneğin onların böyle olduğunu dile getiren iç-muhafız söyleminin aksine tüm bu yüzey akımları, *bios*'un kitlesel bilinçaltında işler olan semiyotik akışlar bütünlüğünün yüzeyde belirlenebilir olan taşmaları ya da yoğunlaşmalarıdır. Bu nedenle de kendilerine ait bağımsız bir anlama değil, iktidarın semiyotik örgütlenişine bağılı bir anlama sahiptirler³⁵⁸. Yani aslında iktidar tarafında de-kodifiye edilmiş ve hakikatin mutlak anlamıyla doldurulmuşlardır. Görünürde sundukları anlamlılık görüntüsü ise bu durumu perdelemeye ve akımların birbirlerinden bağımsızlığı görüntüsü altında iktidara bir savunma alanı inşa etmeye yaramaktadır.

Bu savunma alanı, toplumsalı oluşturan bedenlerden, anlamlardan, anlamsızlıklardan geçen ilişkiler³⁵⁹ olarak üretimsel akımların taşıdıkları anlamlar aracılığıyla iktidarı mutlak bir anlamlılık olarak kodlamalarıyla kurulur. Üretimsel akımlar aracılığıyla iktidar, anlamın mutlak göstereni haline getirilir³⁶⁰. Böyle bir durumda, öznenin yaşamı, özne, kendisine dayatılan anlamlı olma baskısına karşı çıkmadığı müddetçe iktidarın gösterileni, iktidarın gösterdiği nesne olacaktır³⁶¹. Bu ise öznenin yaşamının her boyutta iktidarı olumlaması ve doğrulaması sonucunu doğurur³⁶².

Söz konusu üretimselliğin asıl işleyeni ise özne daha doğrusu öznelikten koparılmış halindeki öznedir. Bu özne psikanlitik üretimin temel nesnesi ve kaynağı olup bizatihi semiyotik-makine tarafından biçimlendirilir. Söz konusu biçimlendirme öznenin iktidarın üretimselliğine dâhil olmasına neden olduğu gibi özneyi bizzat üretimselliği bir

³⁵⁸ Guattari (2014), s.187.

³⁵⁹ Debord (2006), s.36.

³⁶⁰ Debord (2006), s.37.

³⁶¹ Debord (2006), s.50.

³⁶² Debord (2006), s.37-39.

görünümü, iktidarın bir yansıması haline de getirir. Kendi bedeni içerisinde bir yansıtılmaya tabi yuyulan özne, bedeninin içinde inorganikleşir, bedensizleşir ve üretimsellik içindeki bir birime dönüşür. Bu birim, üretimselliği sürdürmek adına, artık üretimselliğin bir parçası olarak kendini ve işgal edilmiş bedenin üretimsel ilişkilerini üretmeye tahsis edilmiş olan bir alt endüstriyel birim³⁶³, bir makinedir³⁶⁴.

2.4. Makine-Beden, Mekanize Olan Özne

Arzu rejiminin temelinde arzulayanın, yani bedenin bu üretime uyumlu olarak kurgulandığı³⁶⁵ bir mekanizasyon vardır³⁶⁶. Bu mekanizasyon, öznenin bedenini, varoluşunu, yaşamını, üretimselliğin bir parçası haline getirmek adına³⁶⁷, özneyi üretimselliğin fallokratik merkezi etrafında bir yörüngeye sabitleyen bir makineye, arzuları işgal edilmiş ve işlevlendirilmiş bir makineye dönüştürür. Bu makine ise arzulayan bedenin iktidar tarafından³⁶⁸ belirli eylem ve organları belirli arzularla özdeşleştiren³⁶⁹ ve böylece, planlanabilir ve yönlendirilebilir bir arzu kaynağı haline gelen özne, bütün bu mekanizasyon sürecinin toplumsallıkla yoğun ilişkileri³⁷⁰ sebebiyle toplumsallaşan, kendi-oluş'unu kaybeden öznedir³⁷¹. Üretimselliğin bu beden-makine'si, öznenin arzularının kırıldığı, parçalandığı ve yeniden bir araya getirildiği bir duruma tekabül eder. Burada özne, sadece ve sadece *machina machinarum* için gerekli biyolojik ve psiko-semiyotik hammaddenin kaynağıdır.

Beden-makine, bedeni ve arzuyu psikanalizden matematiğe uzanan bir alanda kavramsallaştıran ve kavramsal söylem aracılığıyla iktidara bağlayan bir sürecin içinde kurulur ve işletilir. Bu söylem³⁷², oluş olarak yaşamaya ilişkin olanaklarını ortadan

³⁶³ Marx (1979), s.638.

³⁶⁴ Deleuze ve Guattari (2005), s.2.

³⁶⁵ Harvey (2011), s.132.

³⁶⁶ Bu modele ilişkin erken dönem metaforlarından birini Thoreau'da görmek mümkündür. Thoreau hükümetler ve düzenli orduların insan öznesini mekanize ederek, düşünce yeteneğinden soyutladığını ve bunun işleyişin mantığı olduğunu, çağdaş psikanalizin argümanlarına başvurmadan ifade etmiştir. Bkz. P. Marshall (2003). *Anarşizmin tarihi* (1. baskı). (Çev: Yavuz. Alogan), Ankara: İmge Kitabevi, s.273.

³⁶⁷ Marx (1979), s.639.

³⁶⁸ Guattari (2014), s.38.

³⁶⁹ Brown (1996), s.37.; Deleuze ve Guattari (2014), s.355.

³⁷⁰ Tarde (2004b), s.50.

³⁷¹ Gorz (2001), s.13.; Negri (2005a), s.235-236.; Deleuze ve Guattari (2014), s.413.; Marx (1979), s.647.

³⁷² Harvey (2011), s.133.

kaldırarak³⁷³ bedeni hakikat rejiminin bir temsili haline getirmektedir³⁷⁴. Mekanik beden, şemalara, planlara, denklemlere ve algoritmalara dökülerek mekanize edildiği kadar ve eş zamanlı olarak yazıya dökülmekte–edebileştirilmektedir³⁷⁵. İktidar ise bu yazıların birlikteliğinde zuhur eden bir beden olarak karşımıza çıkar³⁷⁶.

Beden ve arzusun belirli denklemler ve algoritmalara, Zamyatin’in numaraları’na indirgendiği³⁷⁷ bu modelde her organ, her eylem ve bunların her ayrı birlikteliği, belirlenmiş bir işleve özgülenmiş ve mekanize edilmiştir³⁷⁸. Özne, bir oluştan bir makineler birlikteliğine, mekanik bir organizasyona indirgenmiştir. Beden-makinenin organizasyonundan ve *machina machinarum* ile uyumdan sorumlu bir beyin-makine³⁷⁹, dışkılamaktan sorumlu bir anal-makine, penis-makine, vajina-makine, ağız-makine, el-makine ve benzeri makineler ile tüm bunları bir *machina machinarum* olarak *machina machinarum*’a eklemleyerek sömürgeci temsiliyeti işleten üretimsel mekanizasyon’un kültürü hep birlikte mekanize edilmiş bedeni oluştururlar³⁸⁰. Birbirini takip eden, birbirinin içinden geçen, birbirine bağlanan bu mekanizasyon süreçleri, bedenleri, iktidarın bir temsili olmak üzerinden birbirine bağlayarak Hobbes’un Leviathan’ının kapağında tasvir edilen bedenlerden oluşan devletin aşkın bedenine *machina machinarum*’a dönüştürür³⁸¹. Öznenin yaşamla ilişki kurabileceği her kanal ve organ birer makineye dönüştürülerek işlevlendirilmiş ve böylece beden, üretimselliğin plantasyonu olarak yeniden örgütlenmiş, sömürgeleştirilmiş, köleleştirilmiştir³⁸². Mekanizasyonadaki bu işleve özgülenme³⁸³ hali mekanizasyon ile üretimsellik arasındaki çakışık-doğrudan ilişki çerçevesinde gerçekleştirilir. Özne bu ilişkinin devamlılığı için gerekli olan bir işletim noktası ya da girdi olarak, tıpkı bir fabrikadaki, gibi üstlenmesi

³⁷³ Deleuze ve Guattari (2005), s.9.

³⁷⁴ “tıpkı diğer makineler gibi, ki bu makinelerde en yetkin mekanizlamalı bile hiçbir yeni güç ve tamamen yeni hiçbir ürün yaratamaz. Bir makine, önceden varolan ve özünde değişmeksizin kendisinden geçen güçlerin dağıtımından ve özel bir yönetiminden başka bir şey değildir” Tarde (2004b), s.38.

³⁷⁵ Deleuze ve Guattari (2005), s.40-42.; Deleuze ve Guattari (2014), s.23-38.

³⁷⁶ Deleuze ve Guattari (2005), s.10.; Bkz Deleuze ve Guattari (2014), s.300-301.

³⁷⁷ Zamyatin (2012), s.15.

³⁷⁸ Deleuze (2006), s.14-15.; Deleuze ve Guattari (2005), s.1-8.; Deleuze ve Guattari (2014), s.212.

³⁷⁹ Bkz. Zamyatin (2012), s.41.

³⁸⁰ Deleuze ve Guattari (2003), s.270.

³⁸¹ Deleuze ve Guattari (2005), s.36-37.

³⁸² Linebaugh (2014), s.49.

³⁸³ J. M. Besnier (1996). *İmkansızın politikası-ışyanla bağlanma arasında entelektüel* (1. baskı). (Çev: Işın Gürbüz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.202.

istenen işlev doğrultusunda mekanize edilir³⁸⁴, arzuları ona yüklenen üretimsel işleve kısıtılır³⁸⁵.

Bu kısıtılmanın sonucunda özne –mekanize edilen özne- iktidarın aynı anda hem temsili, hem eyleyeni, hem bir fail hem de bir mağdur olarak konumlanır³⁸⁶. Mekanizasyon, öznenin iktidarla arasındaki mağduriyet ilişkisini öznenin fail olduğu bir düzleme aktarır. Bu aktarım, arzusu ve bedeni bir mekanizasyon çerçevesinde birbirine özdeş birimler ve işlevlere ayrılan öznenin yaşamının her boyutta üretimselliğe farklı bir bağlam dâhilinde katılmaya zorlanarak³⁸⁷ üretimselliği temsil eden bir makine ya da makineler birliği haline getirilmesiyle gerçekleşir³⁸⁸. Bu şekilde mekanize edilerek bir *machina machinarum* olan iktidarı³⁸⁹ temsille yükümlenen özne bu temsil bağlamında iktidarın işletiminde doğrudan yer alır yani failleştirilir. Bu failleştirme öznenin bedeninin ve arzusunun mekanize edilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü mekanize edilen arzu öznenin iradesinden bağımsız ve semiyotik bağlamda o iradeyi de belirleyen bir unsur olarak öznenin eylemini üretimsel akım hatları içinde tutar. Yani mekanize edilen özne, bu mekanizasyon bağlamında mağduriyetini kuran düzlemden bir fail olarak devşirilir.

Öznenin iktidarı temsil etmeleri pek çok farklı biçimde gerçekleşir. Failleştirilen özne karşımıza yurttaş, birey, çocuk, erkek, kadın, çalışan³⁹⁰ ve benzeri pek çok farklı biçime parçalanarak çıkar. Özneye yüklenilen her işlev aynı zamanda onun benliğine çekilen bir sınırı, onun kendi-oluş’undan sökülen ve tekil bir anlama hapsedilen bir parçayı, onun bedenine çakılan çivilerin ve bedenine dolanan dikenli tellerin kanlı izlerini³⁹¹ gösterir. Özne, her an kendisine yüklenen bir şlevi gerçekleştirmek için gerekli biçimi almak zorundadır³⁹². Problem ise bu biçimlerin hiçbirinin öznenin kendi-

³⁸⁴ Gorz (2001), s.99.

³⁸⁵ Guattari (2014), s.38; 187.

³⁸⁶ Tarde (2004b), s.78-79.

³⁸⁷ Deleuze ve Guattari (2005), s.38.

³⁸⁸ Guattari (2014), s.187.; Deleuze ve Guattari (2005), s.36-37 ve s.141.

³⁸⁹ Bkz: C. Baysoy ve S. Özer (2014). Deleuze: Aşkınlık, aşkınsallık ve içkinlik düzlemleri. *Göçebe düşünmek Deleuze düşüncesinin sınırlarında* (1. baskı). (Ed: A. M. Aytaç ve M. Demirtaş), İstanbul: Metis Yayınları, s.86-87.; Lewis Munford ise “megamachine” terimini kullanmıştır bkz. Deleuze ve Guattari (2005), s.141.; bkz. Deleuze ve Guattari (2014), s.207-208.

³⁹⁰ “ ‘Çalışma’ içerdiği yetki ve yetenekler, prosedürler ve ihtiyaçlar türdeşleştirilmiş olduğundan, yeni normların, ihtiyaçların, yeni yetki ve yeteneklerin bireysel ya da kolektif olarak keşfedilmesini, yaratılmasını ve özbelirlenimini baskı altına alan ya da sınırlayan etkili bir toplumsallaştırma, norm bağlama ve standartlaştırma aracıdır.” Gorz (2001), s.13.

³⁹¹ Deleuze ve Guattari (2005), s.9.

³⁹² Rousseau (1999), s.52.; Deleuze ve Guattari (2014), s.37-38.

oluş'undan kaynaklanmayışdır. Tüm bu formlar, iktidarın o anki üretimsel akımı işletmek için öngördüğü formlar olup, mekanizasyon aracılığıyla öznenin bedeninde ürettiği temsil biçimleridirler.

Mekanizasyonun öznenin arzusu ile bedenini iktidarı arzusu ve bedeni olarak yeniden biçimlendirdiği ve arzu-beden birimlerini özdeş iktidar uzuvları haline getirdiği bu yapı, arzuyu yaşamı tecrübe etme, yaşamı yaratma imkânlarından³⁹³ mahrum bırakıp, mikro-iktidar denilebilecek olan önceden tasarlanmış yaşam-kategorilerine aktarır³⁹⁴. İşte bu yaşam-kategorileri iktidarın asıl işleyiş birimleridir³⁹⁵. Bu birimler mekanizasyon aracılığıyla iktidarın arzusunu ve iktidara yönelen psiko-semiyotik meta yani fetiş arzuyu yaşamımızın en küçük ve gündelik boyutlarına bile enjekte ederler. Bu enjeksiyon öznenin arzusu-bedeni-eylemi arasındaki ilişkiyi belirli mutlak bağlamlara koşullandırarak arzuyu, belirli bedensel dinamik ve atılımların belirli nesneler-nesneleştirilmişler ile ilişki içinde olduğu ve arzunun bedenden geçerek nesnesini ele geçirmeye-tüketmeye-sömürgeleştirmeye koşullandırıldığı bir modelde işletir³⁹⁶. Bu modelde arzu ile beden arasında kurulan zorunlu özdeşlikler arzu ile nesne arasında kurulan mikro-üretimsel ilişkilere eklemelendiği anda öznenin bedeni, iktidarın bedeni; arzusu ise iktidarı üretimsel enerjisi haline gelir ve özne her eyleminde üretimselliği bir kez daha işletir³⁹⁷. Bu işletim ise öznenin arzusunu ve dolayısıyla yaşamını, nesneler veya nesneleştirilenleri tüketildiği-sömürgeleştirildiği-işgal edildiği bir forma aktarak özneyi bir mikro-iktidar birimi haline getirerek mikro faşist durumu yaratır³⁹⁸.

Bu mikro iktidar durumu, iktidarın öznenin bedeninde yüz-oluş'u öznenin suretinin bizzat iktidar tarafından işgali olarak adlandırılabilir. İktidarın yüz-oluşu, bir biyo-semiyotik ilişki olan yüz oluşun antagonistik ontoloji ve hakikat rejiminin tekeli semiyo-ekonomik ilişkileriyle bütünleşmesiyle inşa edilir. Bu birliktelik, iktidarın suretini evrensel bir suret haline getirerek suretin yaşama katıldığı her ilişki biçimini

³⁹³ Perez (2008), s.52.

³⁹⁴ Guattari (2014), s.114.

³⁹⁵ Guattari (2014), s.146-147.

³⁹⁶ "Beden bedendir, tümüyle kendisidir/ ve organlara ihtiyacı yoktur/ beden asla bir organizma değildir/organizmalar bedenin düşmanıdır" Antonin Artaud'dan aktaran: Deleuze ve Guattari (2014), s.23.; G. Deleuze (2009k). Şizofreni ve toplum (Çev: Mahir Ender Keskin). İki delilik rejimi. (Ed: D. Lapoujade), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s.28-29.

³⁹⁷ Guattari (2014), s.114.

³⁹⁸ Debord (2006), s.52.

kendine bağlar³⁹⁹. Bu bağlanma, bedeni, sureti, sesi ve bakışı iktidar tarafından işgal edilmiş olan öznenin hakikatin molar bir temsilcisine dönüşmesine neden olur. İşgal edilen özne, artık tüm yaşamıyla hakikatin anlamlarını üretir. Böylece yaşam, kaotik ve poetik saçılımdan ritmi iktidarın belirlediği bir dizgeye indirgenir. Artık öznenin bakışı, sözü ve edimi *free jazz*'da, görülebilecek kakafonik-orgazmik⁴⁰⁰ niteliğini kaybederek ritmik bir dizgeye sabitlenen nakaratları⁴⁰¹ üretmeye, bizzat nakaratın kendisi olmaya başlar.

Nakarat, iktidarın özneyi işgalinin gösterimidir aslında. Sınırlanan ve bu sınırlar içerisinde hakikatten devşirilmiş anlamlara mahkûm edilerek kaotik-poetik varolma imkânlarından alıkonulan özne, sınırlar vasıtasıyla içine hapsedildiği üretimsel akımlarda⁴⁰² hakikatin anlamını, akımın vektörünün belirlediği bir ritimde sürekli olarak yeniden üretir⁴⁰³. Bu yeniden üretim tıpkı nakaratın bir müzikal sekansta, bağımsız söz gruplarını ritm ile ilişkide tutarak müzikal akımın sürekliliğini sağlamasına benzer bir işlevi yerine getirir. Yani öznenin söylemeye mahkûm edildiği nakarat, üretimsel akım hattı içindeki yaşam güçlerini sürekli olarak, akımın ritmi ve vektörü doğrultusunda hizaya sokar⁴⁰⁴.

Arzulayan bedenlerin üretimselliğe özgülenmesi büyük ölçüde dilsel-psikanalitik bir kurguyu gerektirmektedir. Bu bağlamda çağdaş psikanaliz, iktidarın bedenleri makineleştirme ve arzuyu kendi üzerinde metalaştırma işlevini yerine getirmek için gerekli olan anlamı üretmektedir. Mekanizasyonun dilsel boyutu aslında kendisini takip edecek olan psikanalitik-psikyatrik-klinik boyutlara bir öncel niteliğinde olup, onların işlemek için gereksinim duyduğu temel anlam-anlamsızlık alanlarını ve kavramsal cephaneliği oluşturur⁴⁰⁵. Dilsel mekanizasyon, Deleuze ve Guattari düşüncesinde gösterenin tahakkümü olarak nitelenmektedir. Bu tahakküm, özne yaşama başladığı andan itibaren, içine düştüğü dil evreni ve bu evrendeki semiyotik zincirler⁴⁰⁶ aracılığıyla inşa edilir. Bu zincirler –örneğin sözlükler- dil'i öznenin tecrübe edeceği bir sonsuzluk

³⁹⁹ Debord (2006), s.43.

⁴⁰⁰ Ay (1994), s.87.

⁴⁰¹ J. Derrida (2007). *Marx'ın hayaletleri* (2. baskı). (Çev: Alp Tümertekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.88.

⁴⁰² Debord (2006), s.46.

⁴⁰³ Tekrarın iktidarla ilişkisi için bkz. Perez (2008), s.37.

⁴⁰⁴ Guattari (2014), s.256.; Ergüden, (2008), s.17.

⁴⁰⁵ Sayar ve Türkçapar (1997), s.10-11.

⁴⁰⁶ Guattari (2014), s.30.

alanı olmaktan çıkarıp, sadece belirli anlamlılıkları kapsayan ve anlamsızlıkla kuşatılmış olan yani belirlenmiş olanın dışında anlama ve dile gelmeye imkân vermeyen bir hakikat-mekânı olarak düzenlerler. Dilin bu sınırlandırılması, Deleuze ve Guattari'tarafından eğitimin bir bilgi aktarımı değil, dil üzerinden verilen emirlerle gerçekleştirilen bir iktidar pratiği olması bağlamında açıklanmıştır⁴⁰⁷. İster aile içinde, ister okulda isterse yaşamın herhangi başka bir alanında olsun, dil, onun adına konuşmakta kendini yetkili sayan bir uzman grubu tarafından inşa edilir, anlam inşa edilir ve bu ikisinin –iktidara mutlak bağışıklık sağlamak dışında aslında her şey ve herkes için sürekli değişken ve güvencesiz olan-⁴⁰⁸ sınırları belirlenir. İşte böyle bir evrenin içine doğan ve onun içinde yaşayan özne ve onun arzusu ancak bu sınırlar dâhilinde olumlu kabul edildiği için de, söz konusu tanımlanmış sınırların dışında kalan arzu ve deneyim ihtimalleri, anlamsızlaştırılır, bastırılır ve olanaksızlaştırılır. Bu dilin bir olanak olarak tahakkümüdür.

Bu tahakküm, özne ve arzunun üretimsel akımlar içinde tutulmasında temel rol üstlendiği⁴⁰⁹ gibi bu akımların inşa-işletim-denetimle yükümlendirilen psikanaliz-psikiyatri-kliniğin genel olarak ise bilimlerin⁴¹⁰ kavramsal cephaneliğini ve olanaklılığını oluşturur. Arzu bir eylem haline geçmek yani yaşamın içinde tecrübe edilmek için dile gelmeye ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç, dil tarafından anlamın hakikatin tekeline alınması ve sınırlandırılmasıyla karşılaştığında dil'i bir aygıt olarak kontrolüne almış olan hakikat rejimi, dile gelmek durumunda olan yaşamı da sınırlar ve hakikati temsile mahkûm eder⁴¹¹. Bu mahkûmiyet ise derhal dilsel tahakkümün ardılları tarafından kuşatılır. Psikanaliz-psikiyatri-klinik üçlüsü bu bağlamda hakikat rejiminin ve dilin tahakkümünün savunucuları olarak karşımıza çıkarlar. Dilin anlamlı alanının dışına çıkma girişimlerini yani hakikat rejiminin anlam evreninden çıkmayı tecrübe eden/etmeye çalışan oluş'ları patolojikleştirmek, işgal etmek ve hakikat rejiminin yeniden üretimi için sömürgeleştirmek onların temel görevidir.

Mekanizasyonun dille olan bu ilişkisi makine-beden'i Guattari'nin semiyotik makineler olarak tarif ettiği iktidar düğümlerinin⁴¹², birer uzantısı, temsili ama aynı

⁴⁰⁷ Deleuze ve Guattari (2003), s.75-76.

⁴⁰⁸ Guattari (2014), s.29-30.

⁴⁰⁹ Vattimo ve Zabala (2012), s.28.

⁴¹⁰ Tarde (2004b), s.49.

⁴¹¹ Guattari (2014), s.29-30.

⁴¹² Guattari (2014), s.27-33.

zamanda semiyotik eş-oluşları haline getirir. Yani mekanize edilen özne, içinde mekanize olduğu semiyotik makineyle aynılır-özdeşleşir. Bu özdeşleşme süreçleri içinde özne iktidarı kendi bedeninde temsil ederken, temsile mahkûm edilen bedenlerden geçen üretimsel akımlar da devleti, hukuku, kapitalizmi ve iktidarın diğer düğümlerini işletirler⁴¹³. O semiyotik makineyi biyolojik bedeninde temsil eder. Onun biyolojik bedeni olur.

Bu psiko-semiyotik işgal, her şey-zaman'ın örgütlenmesi olarak açıklanabilecektir. Psiko-semiyotik dolayimler iktidarı doğrudan özne ve onun yaşamına aktardıkları, iktidar ve öznenin yaşamı arasında doğrudan bir ilişki kurdukları için, kapsayamayacakları hiçbir şey ve zaman yoktur. İktidarın diğer işletim biçimlerinin aksine, iktidarı bize dışsal olan ve kendimizi ayırıksılaştırabileceğimiz bir ilişki içinde bulunduğumuz bir yapı olmaktan çıkarırlar. İktidarı bizim yaşamımıza yerleştirir, benliğimizi iktidarın temsili, yaşamı iktidarın yaşamı haline getirirler⁴¹⁴.

Makine-beden de işte tam bu ilişkiler çerçevesinde düşünülmelidir. İktidarın dışsal bir kaynaktan özneye aktarılması modelinin aşıldığı ve iktidarın her öznenin yaşamında hayata geçtiği bir şeydir O. İktidarın kurbanı olan öznenin bedenine dayatılan bir post-mortem yaşamdır. Öznenin yaşamı olmayan bu yaşam, öznenin kurban edildiği üretimselliğin yani iktidarın yaşamıdır. İktidarın öznenin bedenin işgal ettiği her an tekrardan gerçekleşen bu kurban ayini, öznenin yaşamını tanrıların hazlarını canlı tutmak adına her gün yeniden aynı ıstıraba mahkûm edilen Prometheus'un yaralı böğründe titreşen ıstıraba yaklaştırır. İktidarın işgali altındaki özne için yaşam, faillik olduğu kadar, kendiliğini tecrübe etmeye çalıştığı ya da bir kendiliği olduğunu idrak ettiği her an yoğunlaşan ve büyüyen bir ıstıraba dönüşür⁴¹⁵. Bu yüzden de makine-beden, iktidarın öznenin ölü-bedeninde gerçekleşen bir örneği, bir temsil değil diğer bütün arzu makineleri ve iktidarın genel üretimselliğiyle eş değerde gerçek olan bir görünümü, bir çeşit zombi-öznedir.

Makine-beden artık bir post-mortem bir yaşam sürdüğü için eylem, arzu ve tecrübeleri onların öznesi-maliği olma halinden değil, onu tasarlayan ve işleten

⁴¹³ Tarde (2004b), s.50.

⁴¹⁴ Deleuze ve Guattari (2014), s.429.

⁴¹⁵ Deleuze ve Guattari (2005), s.8; Deleuze ve Guattari (2014), s.22.

üretimsellikten kaynaklanır. İktidarın yaşamının öznenin yaşamının yerini alması tam da bu anlama gelmektedir. Makinenin arzusu artık işletenin arzusu haline gelmiş olup makine her eylem ve deneyiminde işletenin varlığını gerçekleştirir. Eylem ve deneyimleri iktidarı yaşamın içinde temsil eder-gerçekleştirir⁴¹⁶. O artık iktidarın kendisi olmuştur. Tıpkı ölü bir beden etki eden virüsün zombinin bedenini kendi yaşama uzamı haline getirmesi gibi o da iktidarın bedene bürünmüş bir görünümüdür artık⁴¹⁷.

Makine-beden, özneyi bir organizma, bir kişi, yani iktidarın farklı dolayımalarında tanımlı olan ve bu dolayımalarca iktidarın üretimine özgülenebilecek olan pek çok farklı form altında tanımlayarak üretimselliğe aktarır⁴¹⁸ ve burada metalaştırır. Bu organizma oluşun sonucu ise yaşamın güçlerinin bir oluş yaratma ihtimallerinin ortadan kaldırılması⁴¹⁹ ve yaşamın “insan”dan “yurttaş”a uzanan bir temsiller alanına indirgenmesidir. Bir kez organizma haline geldikten; yani arzusun dolayımalarının belirlendiği bir forma hapsedildikten sonra, o form içinde bulunduğu sürece, özne için kendi-oluş’u tecrübe etmek artık mümkün değildir.

Üretimselliğin, arzuların belirlenmiş akımlar içinde tutulmasıyla ilişkisi düşünüldüğünde makine-beden’in iktidarın yerinde oluşu daha da somutlaşmaktadır. Ağzından anüsüne kadar uzanan bir düzlemde beden ve bedeninin üretebileceği akışkanlıkların, bu akışkanlıklara bir yön, bir kuvvet ve bir hedef verilmesiyle yani akışkanlıkların akımlar olarak yeniden tanımlanmasıyla birlikte işlemektedir. Bu işletimde akışkanlığı bir akıma indireyen vektörler, kendilerini tasarlayan hakikat rejiminin arzuyu üretimselleştirmek için hazırladığı kayıtları, öznenin bedenine yazarak, akışkanlıkları akıma çevirirler. İktidarın yaşamı işgalinin metinsel ifadesi olan ve bedeni işgalcinin sömürgesinin haritasına çeviren bu kayıtlar üretimsel akımların içinden geçeceği vadileri oluşturan izohips çizgileridirler.

Beden-söyleminin otoriteleri, bedeni mekanize ederken aynı zamanda bu mekanik bedeni hakikat rejimine entegre ederek, makine-beden’i aksiyomatikleştirirler. Aksiyomatikleştirme, mekanik oluşu insan için tek varoluş olarak kodlar. Bu kodlama,

⁴¹⁶ Deleuze ve Guattari (2005), s.46-47.

⁴¹⁷ “İnsanın insana özgü kapasiteleri, makinelerin cansız zihniyle birlikte aynı sisteme dahil edilmektedir. İnsan Cyborg’a dönüşüyor, varlık olarak özneliğine kadar, tüm bütünlüğüyle üretim aracı haline geliyor, yani aynı and hem sermaye, hem mal hem de emek halini alıyor” Gorz (2001), s.16.

⁴¹⁸ Deleuze ve Guattari (2005), s.44-45.

⁴¹⁹ Deleuze ve Guattari (2005), s.1-8.; Deleuze (2009k), s.28.

yaşamın üretimselliğe mecbur ve mahkûm hale getirilmesi yani oluş'un üretimsellik adına ortadan kaldırılmasıdır. Bu, psiko-semiyotik geleneğin normal arzular-eylemlerine yani normal insanına denk düşer. Böylece bedenler ve arzular hukuksal-tıbbi bir çerçeve dâhilinde metalaştırılarak hakikatin aksiyomatik uzantıları altına toplanırlar. Bu toplanma halinde tek anlamlı olan, öznelere tüketen bir öznellik hali olan meta-bedendir⁴²⁰. Onun altında toplanan bizler ise meta bedenin anlamlılığı adına anlamsızlığa terk edilmişizdir.

Aksiyomatikleştirilmenin bir diğer etkisi ise, anlamsızlığın içinde yaşamlarının öznesi olmaya, kendi arzularını tecrübe etmeye, oluş olmaya çalışanlar üzerinde doğar. İktidarın söylemsel otoritesi, tasarlanmış varoluşa girmeyen bu bedenleri, Hakikat rejimine dâhil olmayı reddettikleri ölçüde anlamsızlıkla niteler ve kendini onları anlamlandırmaya adar. Burada, bir yargıç, bir doktor, bir analist, bir polis olarak iktidarın hukukçuları devreye girerler. Mekanik yaşamların dışında kalmaya çalışan her oluş ve denetlenmeyen ve kontrol edilemeyen, bir akıma indirgenemeyen her akışkanlık, psikiyatri-hukuk tarafından delilikle, suçla, hasta olmakla itham edilir. Ve böylece iktidar tarafından hakikatin anlamını her yer ve bedende tesis etmekle yetkilendirilen bilimler psikiyatri-hukuk öncülüğünde farklılığın tecrübelerine karşı toptyekün bir saldırıyı örgütlemek için gerekli olan gerekçeyi inşa ederler. Bu durumda farklılığı tecrübe etmeyi deneyen bedenler akıl hastanelerinden kliniklere uzanan bir zincirde, ölümden ilaçlara kadar uzanan bir yöntemler dizgesi altında, ehlileştirilir ve zorla mekanize edilir. Bu pratik, bedenleri üretimselliğe dâhil etmek adına işgal eden ve psiko-semiyotik ekonominin birer sömürgesi haline getiren yeni bir emperyalist-kapitalist modeli işaret etmektedir. Adına psikosemiyotik sömürgecilik de denebilecek olan bu yeni emperyalizmde artık uluslar ve ırklar değil, normaller ve sapkınlar-hastalar-suçlular yani doğrudan doğruya bedenler vardır.

2.5. Yatak Odasında Savaş-Bir Savaş Alanı Olarak Beden ve Cinsellik

Toplum ve beden arasındaki, bedeninin denetim altına alınması, düzenlenmesi, disipline edilmesi ve sınır ihlali hallerinde şiddet ile terbiye edilmesi temelinde

⁴²⁰ Meta beden aslında Karl Marx'ın Para'da gördüğü vasıfları taşır. O metaların metası, tüm metaları kendine bağlayan evrensel-ekümenik metadır. Para bu bağlamda kapitalist sistemin meta bedeni ya da mutlak göstereni olarak karşımıza çıkar. Bkz: "Paranın bu, öteki metalar karşısında genel meta olmak, öbür metaların mübadele değerinin cisimleşmiş hali olmak özelliği onu aynı zamanda sermayenin de realize edilmiş ve her zaman için realize edilebilecek biçimi haline getirir; onu sermayenin daima geçerli olan tezahür biçimi yapar" Marx (1979), s.212.

kurgulanan ilişki⁴²¹, toplumun ve iktidarın tarihini işaret etmektedir. Yaşamın sömürgeleştirilmesinin tarihi olan bu tarih, cinsiyet ve cinselliğe ilişkin söylem ve cinsiyet ve cinselliğin üretimselleştirilmesi⁴²², yasama altına alınmasıdır. İktidarın cinselliği ailenin duvarları arasında hapsetmek için harcadığı çaba da bu bağlamda öznenin mağduru olduğu sömürgeciliğin doğrudan bedenle olan ilişkisinin perdelenmesi amacını taşır. Oysa iktidar ne kadar aile içine hapsetmeye çalışırsa çalışsın cinsellik ve arzu yaşamın her anındadır ve tam da burada, yani yaşamın her anında üretimleştirilir ve sömürgeleştirilir⁴²³. Öyle ki iktidarın yerinde toplum öncesi dönemlerden bahsetmek aynı zamanda cinselliğin yasaya tabi olmadığı dönemlerden, arzusunun yasama alanına dahil olmadığı dönemlerden bahsetmek anlamına gelmektedir⁴²⁴.

Toplumsallığın, erkek bedeninin daha doğrusu penis ve onun etrafında inşa deln fallokrasinin tarihe, uygarlığa ve dile içkinliği⁴²⁵ ve toplum ile olan özdeşliği, iktidarın temel işletim mekanizmalarından olan ve aynı zamanda iktidarın antagonistik ontolojik geleneği bağlamında iktidara ontolojik kaynaklık eden sınırlama söyleminin de toplumsal erkek ve penis üzerinden düşünülmesine neden olur. Penise sahip olan ya da bu penisi arzulayanlar da sınırın olumlanmış yakasını; yani siyasal şiddetin aktaranı ve failini, en önemlisi de iktidarın geleneğinin *nomos*'unu temsil eder⁴²⁶.

Fallus'un zamandaki gölgesinin iktidarın cinsiyete ilişkin *nomos*'u olmasının en büyük sonucu ise nomosun sınırları dışındaki alanın, yani iktidarın anlamsızlaştırarak ve siyasal şiddeti aktararak kendini oluşturduğu alanın toplumsal erkek olmayanla ama özellikle bir total kategori olarak toplumsal erkeğin bedensel bağlamının dışında olması –penisinin olmaması- sebebiyle kadında somutlaşmasıdır. Kadın, toplumsal erkeklikle olan ilişkisinde bedeni üzerinden antagonistik bir dışlamaya tabi tutulur⁴²⁷. Bu bağlamda

⁴²¹ Balibar (2010), s.113-114.

⁴²² A. Jagose (2014). Queer teori (Çev: Mine Durur). *KaosQueer+*, Sonbahar 2014 (1), s.13.; Deleuze ve Guattari (2014), s.421-422.

⁴²³ Deleuze ve Guattari (2014), s.421.

⁴²⁴ “ Bu atalar, hiçbir ilahiliği tanımayan ilk dinsizlerdi. Onlar, çok kötüydüler. Çünkü onlar arasındaki ilişkiler, evlilik yoluyla belirlenmemişti. Oğlanlar, sık sık anneleriyle, babalar da kızlarıyla yatarlardı ve son olarak şeylerin bu kötü karışıklığının ortasında, toplum yaşantısını anlayamadıkları için hepsi vahşiler gibi yalnızdılar. Bundan dolayı sefil ve mutsuzdular. Çünkü onlar, hayatlarını güven altına almak için gerekli olan her şeye muhtaçtılar.” G. Vico (2007). *Yeni bilim*. (Çev: Sema Önal), Ankara: Doğu Batı Yayınları, s.33.

⁴²⁵ Platon, Aristoteles, Freud ve Sartre'dan örnekler için bkz. Perez (2008), s.80-83.

⁴²⁶ Perez (2008), s.80.

⁴²⁷ Perez (2008), s.80.

kadın, iktidar tarafından toplumsallaştırılmadığı yani üretimselliğe aktarılmadığı – Freudien anlamda penisi arzulamadığı- müddetçe iktidarın antagonistik ötekisidir⁴²⁸. Bunun en doğrudan sonucu ise toplumsallaşmamış kadınlık halleri ve toplumsal olmayan kadınlık olarak kadın zoe'sinin yani çıplak hayat ve onun somut görünümü olarak kadın bedeninin iktidar tarafından mutlak bir ötekilik içinde kavramsallaştırılmasıdır⁴²⁹. Yani kadın, sadece çıplak hayatı bağlamında, bir biyolojik form olarak, hiçbir şey yapmasa bile iktidara karşı bir tehdit, iktidarın geleneğinin karşıtı olarak kodlanmıştır⁴³⁰.

Bu tehditkarlık nitelemesi, iktidarın kurucu paradigmalarından olan dışarının belirlenmesi'ne denk düşmektedir. Yani kadın, tıpkı kutusuna-vajinasına tüm kötülükleri dolduran ilk kadın Pandora'nın⁴³¹ Yunan dünyasını korkuttuğu gibi iktidarın antagonistik ontolojisinde kurucu öteki, kurucu düşmandır. Bu kurucu düşman, toplumun tanımlı içeride birlik haline gelebilmesi yani kavramsal-erkek bedenin gerçek bedenleri kapsayabilmesi için gerekli olan tehdidi bedeninde taşımaya⁴³² mahkûm edilmiştir. Kadının bedeninde taşıdığı söylenen bu tehdit, vajina'nın görünmezliği ve bu görünmezlik üzerine inşa edilen ezoterik korku hikayelerince şekillendirilir. Hükmettiği her şeyi açık bir biçimde görmek anlamlandırmak isteyen iktidar⁴³³, talep ettiği apaçıklık ideolojisinin foto-optik tahakkümünden⁴³⁴ kaçan, karanlıkta olan⁴³⁵, görünmez olan her şeyi yüzeye çıkarmak ya da bizzat işgal ederek onu bir yüzey ve ardından da bir sömürge haline getirmek ister⁴³⁶. Vajina işte tam da burada, penisle özdeşleştirilen optik apaçıklığın aksine anlamını göz'ün tahakkümünün ötesinde, kendi içinde tecrübe eden, ezoterik bir düşman olarak kavramsallaştırılmış ve vajina'yı bedeninde taşıyan kadın, iktidarın apaçıklık taleplerine sadece bedeni ile bir tehdit olarak kabul edilmiştir⁴³⁷.

İktidarın vajinayla olan savaşının ikinci perdesi ise penisin iktidarın dürbünü ve el fenerine daha doğru bir tabirle ışın kılıcına dönüştürülmesi yani, iktidarın optik

⁴²⁸ Perez (2008), s.80.

⁴²⁹ Arpacı (2010), s.141-142.

⁴³⁰ Enriquez (2004), s.221.

⁴³¹ Messadié (1999), s.42.

⁴³² Bkz. A. Caracao (2008). *Post Mortem*. (Çev: Işık Ergüden), İstanbul: Versus Kitap, s. 11.

⁴³³ Şentürk (2014), s.19.

⁴³⁴ Şentürk (2013), s.49.

⁴³⁵ Bkz. Deleuze ve Guattari (2014), s.72.

⁴³⁶ Perez (2008), s.84-85.; Ergüden, (2008), s.31.; Şentürk (2014), s.18.

⁴³⁷ Arpacı (2010), s.142.

apaçıklığı için yasayı vajinanın karanlık-nemli dehlizlerine⁴³⁸ taşımakla⁴³⁹, direnişi kırmakla ve vajinayı iktidarın apaçıklığında bir yüzey haline getirmekle⁴⁴⁰ görevlendirilmesidir. Bu görevlendirme vajinanın düşmanlaştırılması üzerinden seksin paranoyak düzeyde toplumsallaşması, düzenlenmesi ve yasanması sonucunu doğurmuştur⁴⁴¹. Söz konusu yasama faaliyeti, seksin haz ve öznenin haz arayışı hazzı tecrübe edişi en nihayetinde de kendi-oluş ile olan bağlantılarını keserek, seksi üretimselliğin bir bağlamına hapsedmiştir. Üretimselliğin bir bağlamına indirgenen seks artık bir savaşçı-erkek-penis ile bir uzam-toprak-kadın arasında gerçekleşen ve erkeğin kadın-bedeni işgal edip sömürgesi haline getirdiği evlilik ritüelinin⁴⁴² bağlandığı bir düğüme, sömürgeci ve sömürge'yi hukuki-ekonomik-bedensel olarak birbirine bağlayan sömürge rejiminin kurumsallaştığı, o vali konağının inşa edildiği an'a tekabül etmektedir⁴⁴³. Yani evlilik, erkeğin bir savaşçı olarak işlevini yerine getirdiği yani kadın-oluş'u bir uzam haline getirip, toplumsallaştırıp, tarihselleştirip⁴⁴⁴, ardından da sömürgeleştirdiği ve tüm bu sürecin devlet-kilise tarafından takdis edilmesi sonucu erkeğin sömürge valisi olarak tanındığı ve kadın bedenin üzerine vali konağının inşa edilerek apaçıklık tahakkümünün hukuki bir statüyle bedene kazındığı bir durumdur. İktidarın apaçıklık dayatması burada, seksin iktidarın onu hapsettiği üretimsel bağlamda gerçekleşmesini yani, yaşamdan soyutlanıp, üretimsel bir edime indirgenmesini garanti altına alır.

Seks, asker⁴⁴⁵, emek gücü ya da iktidarın ihtiyaç duyduğu diğer biyo-girdilerin ve işletim birimlerinin üretildiği bir üretimsel edime indirgendikçe, öznelere cinsel

⁴³⁸ Nedense kötüler hep mağaralarda saklanmaktadırlar, nedense mağaralar hep karanlık ve nemlidir, oysa iyiler apaçık, göğün altında, yeryüzünde tasvir edilirler ve nedense bu iyiler o karanlık dehlizleri fethetmekle görevlidirler. İktidarın geleneğinin bu yaklaşımı özellikle fantastik edebiyatta kendini açıkça gösterir, hatta R.A. Salvatore'nin yazdığı Drizzt Serisinde bu gelenek, kötü ve ayrıyeten matriarkal bir topluluk olan ve yeraltında yaşayan kara elflerde bu gelenek en açık ve somut biçimlerinden birini alır. bkz. R. A. Salvatore (2003). *Anayurt: Karaelf üçlemesi-1.kitap* (3. baskı). (Çev: Boğaç Erkan), İstanbul: Arka bahçe yayıncılık.; Mağaralar ve kötülük ilişkisinin en güzel örneği ise J. R. R. Tolkien'in *Yüzüklerin Efendisi* üçlemesi'ndedir. Kötülüğün simgesi olan Orklar, Goblinler ve Troller mağaralarda yaşamaktadırlar. Karanlığın kötülükle özdeşleştirildiği katı biçimde Katolik bir hikaye için bu pek de şaşırtıcı olmasa gerek. Bkz. J. R. R. Tolkien (2001). *Yüzüklerin efendisi – tek cilt özel basım* (1. baskı). (Çev: Çiğdem Erkal İpek ve Bülent Somay), İstanbul: Metis Yayınları.

⁴³⁹ Deleuze ve Guattari (2005), s.143.

⁴⁴⁰ Deleuze (2015), s.223.

⁴⁴¹ Perez (2008), s.86.

⁴⁴² Deleuze ve Guattari (2003), s.278.

⁴⁴³ Deleuze ve Guattari (2003), s.236-237.

⁴⁴⁴ Deleuze ve Guattari (2003), s.276.

⁴⁴⁵ Linebaugh (2014), s.16.

birliktelik ya da yalnızlıkları; yani cinselliği tecrübe etme biçimleri tıpkı bir fabrikanın her yerinin gözetim ve denetim altında tutularak üretimin kontrol edilmesinde olduğu gibi, iktidar tarafından her defasında daha da sıkılaştıran bir gözetime tabi tutulur. İktidarın apaçıklık dayatması asıl işlevini ve üretimsel bağlamını tam da burada ortaya koymaktadır. Vajinanın ya da anüs'ün bir yüzey haline getirilmesi, seksin vajina ve penisinin yasalar ve ritüeller eşliğinde gerçekleşen endüstriyel birleşimine indirgenmesi⁴⁴⁶, sadece mistik bir korku politikasının değil aynı zamanda bir endüstriyel birime, bir makineye dönüştürülmüş olan bedenin kontrolü ve işletiminin⁴⁴⁷, bedene yönelik kapitalistik bir kontrolün ifadesidir.

İktidarın apaçıklığın düşmanlarına ilişkin söylemi sadece vajinayla da sınırlı değildir. Fallokratik düzende⁴⁴⁸ iktidar, talep ettiği apaçıklığı ona sunmayan anüsü, ağzı ya da herhangi bir başka organ ya da benim tercih ettiğim tabirle arzu noktasını vajinayla eş değerde düşmanlaştırır. Örneğin anüs, tıpkı vajina gibi bir tehdit olarak kurgulanmıştır. Anüs'ün vajinadan farkı ise, onun penisle olan ilişkisinin çok daha dar bir alanda kurgulanmış olmasıdır. Anüs'ün biyo-üretimsel yetersizliği, anal sekse ilişkin yasakların çok daha katı olmasıyla sonuçlanmıştır. İktidar anal seksi, biyo-üretimsel bir endüstri faaliyetine dönüştüremediği için onu kısıtlı üretimsel bağlamında bir yaşamaya tabi tutmuş ve temelde bir şiddet dolaşımı sürecine, bir yaptırım sürecin, bir savaş silahına dönüştürmüş ya da anal seksi, hâkim erkek ve onun penisinin mutlak iktidar olduğu bir yeraltı –libidinal- ekonomisine hapsedmiştir.

Bu yasama faaliyetinin ilk sonucu seksin bir kadınla bir erkek arasında gerçekleşen vajinal ilişkiye indirgenmesidir. Bu indirgeme, seksi bir haz arayışı olmaktan çıkarıp, iktidarın tehdit olarak gördüğü bedenlerin, yine iktidarın temsilcisi olarak kodladığı bedenlerle işgal edilmesi eylemi olarak kodlanmasının bir sonucudur. İktidarın, üretimselleştiremediği her faaliyeti yani öznenin kendiliğinden çıkan her arzu ve her haz arayışını düşman olarak niteleyen⁴⁴⁹, yasaklayan, yasadışına atan geleneği burada da üretimselleştirilemeyen seksin yasadışı olarak nitelenmesiyle sonuçlanmıştır.

⁴⁴⁶ Deleuze ve Guattari (2014), s.110.

⁴⁴⁷ Bkz. Deleuze ve Guattari (2014), s.380-381.

⁴⁴⁸ Bkz. Deleuze ve Guattari (2014), s.422.

⁴⁴⁹ Bataille (1999a), s.27.

Bedenin üretimselleştirilmesi kadının bedenini metalaştırırken eş zamanlı olarak cinsel yönelimler/davranışlar üzerinden de yeni beden kategorileri inşa eder. Bu kategoriler, toplumun olumlu-yaşanabilir olarak kabul ettiği kategorize edilmiş-yasanmış cinsellik biçimlerini bedene dayatırlar. Bu biçimlerin dışındaki deneyimler ise, bedensel kurgudaki biyolojik bağlamın *zoe* ve *bios* arasındaki dikotomik ilişki bağlamında siyasal-sosyal olanın tekeline alınmasının bir sonucu olarak patolojikleştirilir. Bu patolojikleştirme, bir patolojik durumun keşfinden yani biyo-patolojik bir tespitten farklıdır. Buradaki patolojik durum, tam da *zoe* ve *bios* arasındaki dikotomik ayrım üzerinden, bir politik-patoloji olarak kurulur yani insanlar siyaseten hastalığa mahkûm edilir⁴⁵⁰.

Seksin bir haz tecrübesinden paranoyak bir üretime dönüştürülmesi⁴⁵¹, bir yandan heteronormativiteyi üretimselliğin temel normlarından biri olarak inşa ederken aynı zamanda penisi yasanın kılıcına dönüştürmüştür. Bu dönüşüm, bir haz arayışı olarak yasadışı ilan edilen anal seksin, erkeklerin birlikteliğinin ya da oral seksin, iktidarın elinde birer yaptırım aracına, penisin el fenerinden karşısına çıkanları ortadan kaldırılmakla yetkilendirildiği bir ışın kılıcına, şedit bir gösterene dönüşümünün sonucudur. Anal seks, eşcinsel seks, oral seks ya da diğer seksler, iktidar onları birer şiddet aygıtı olarak penisin hizmetine sunmak istediğinde meşrulaştırılır. Öznelerin arzularının peşinde giderken tecrübe etmesine izin verilmeyen cinsel edim ve birliktelikler tecavüzün –tecavüz anal, oral ya da eşcinsel ilişkilerin ötesine heteroseksüel vajinal ilişkileri de kapsar- yasanın zorla gerçekleştirilmesine tekabül ettiği yerde birer savaş yöntem ve silahı olarak bizzat iktidar tarafından gerçekleştirilirler. Öznelerin arzusuna yasaklanan cinsel edim ve ilişkiler bizzat öznenin arzusunu yok etmek, özney işgal etmek için kullanılır. İktidar tecavüzü bir silah olarak kullanmaya karar verdiğinde, sekse ilişkin yasak bağamlar seksine meşru-üretimsel biçimi ile birlikte penisin hizmetine sunulur.

Paranoyak düzeyde toplumsallaşan seks, artık öznelerin tensel hazzı tecrübe ettikleri bir serüven olmaktan çıkıp, bir üretim-inşa-aydınlatma-yüzey haline getirme faaliyetine dönüşmüştür. Yasa penisi şövalyesi, generali ilan etmiş ve iktidarın apaçık

⁴⁵⁰ F. Martel (2004). *Act Up* (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankar yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.18.

⁴⁵¹ Bu üretim, Devlet söz konusu olduğunda yurttaşın ve askerin üretimine, kapitalizm söz konusu olduğunda emek gücünün üretimine temelde ise sistemin biyo-yeniden üretimine tekabül etmektedir. bkz. Linebaugh (2014), s.73.

şiddetini taşıması için onu donatmıştır. İktidarın yerinde ereksiyon, her şeyiyle savaşa hazırlanmış bu askerin sahaya sürülmesi, vajinaya, ağza ve anüse yönelmiş –savaş ilan edilen organ bağlamına göre değişebilmektedir- bir savaş ilanıdır.

Seksin bu şekilde üretimselleştirmesi aslında *haz ilkesi* ile *olguşallık ilkesi* arasındaki ve olguşallığın hazzı, söylemin anlamı, semiyotik-makinenin bedeni işgalinin bir görüntüsüdür. Bu ilişki, antagonistik ontolojinin performatif boyutu olan *zoe* ve *bios* ayrımının sekse uygulanmasıdır. Vajina, seksin *zoe*'sine denk düşerken penis de biyolojik varlığından soyutlanmış olan, iktidarın performatif bedenine, faşist-despotik makinesine, *bios*'a denk düşmekte ve seks, *zoe*'nin *bios* tarafından, vajinanın penis tarafından, kadın bedeninin erkek bedeni tarafından işletilmesine tekabül etmektedir⁴⁵². Böyle bir düzende vajina yaşamaya ancak ve ancak, penisten yoksun olduğunu dünyaya ilan edip, yaşamını penisin yörüngesinde tutarak devam edebilecektir⁴⁵³. Vajina penise ontolojik prangalarla bağlanmıştır ve üretimsel akımlar bu pranganın zincirleri üzerinden geçerler.

Kadın-bedene yapııştırılan bu antagonistik ve tehditkâr kimlik, kimliğin yarattığı tehdidin ortadan kaldırılması amacıyla kadının bir özne olarak dışına atılmasına neden olmuştur. Bu dışarıya atma hali kadının yerine göre eve hapsedilmesi yerine göre evden dışlanması biçiminde olabildiği gibi kadının, bir özne olarak toplumsala yönelttiği varsayılan tehdit bahane edilerek, bedenini de kapsayacak biçimde bir açık-nesne'ye dönüştürülmesiyle de sonuçlanabilmektedir⁴⁵⁴. Bu nesneleştirme sonucunda ise kadın-beden'in tıpkı düşman savaşçıların bedenleri, yabancıların bedenleri gibi bir ekonomik dolaşıma dahil edilmesiyle yaşamın üretimsel bir değer'e indirgenmesidir. İndirgeme kadın-bedeni, daha doğrusu bedenin gösterileni olarak ilan edilmiş olan vajinanın penise psiko-semiyotik prangalarla bağlanmasıyla birlikte işletilir. Bu birliktelik kadın-oluş'u bir savaş esirine, bir sömürgeye ve bir köleye dönüştürerek üretimsel akımlara dahil eder.

İşgal edilen kadın-oluş, iktidar tarafından bir sömürgeye dönüştürülürken yaşamı da iktidarın diğer psiko semiyotik sömürgecilik biçimlerinde olduğu gibi iktidar tarafından kontrol altına alınır. İşgalle birlikte kadın-oluş, sömürgeci iktidar-erkek-penis'in yasaları tarafından yaşamdan uzaklaştırılmış, kadın bedeni, onun üzerinde

⁴⁵² Perez (2008), s.86.; Caracao (2008), s. 12.

⁴⁵³ Deleuze ve Guattari (2014), s.94.

⁴⁵⁴ Enriquez (2004), s.241.

yaşayan sömürge valisi erkeğin konağına-evine dönüşmüştür –erkek evlenmiştir-. Dayak, evlilik, tecavüz, seks, sömürü, kişiliksizleştirme ve ölüm, bu işgalin sekansları ve görünümleridir. Sunny Kim’in bir erkek olan sevgilisi tarafından öldürüldükten sonra katil’in (Güney Kore yasaları gereği katil’in ismi MR. Lee olarak belirtilmiş) iki hafta kadar Sunny Kim’in telefonu ve sosyal medya hesaplarını kullanarak onun adına bir hayat yaşaması⁴⁵⁵ ya da Hitchkok’un Psycho’sundaki Norman Bates karakterinin annesini öldürüp annesi yerine de yaşamasında⁴⁵⁶ somutlaşmakta, doruğa vurmaktadır bu işgal.

Bu yeni döngülerden belki de en önemlisi tam da toplumsallığın kökenine oturan kadınların mübadelesi’dir. Mübadele, öncelikle toplumsallığın kurulması yani farklı özne ve özne topluluklarının bir araya gelmesi üzerine oturur. Toplumsallık oluşur ve genişlerken, kaynağını birliğin kavramsal bedeninden almayan her şiddet akımını bertaraf etmeye ya da içselleştirmeye yönelik bir süreci izler. İşte kadının bedeni bu süreçte, toplumsallığın bedenine dâhil olacak grupların bu dahil olma esnasında vaz geçecekleri şiddet taleplerini karşılamak üzerine feda edilen bir nesne, bir çeşit *kitsch* nesnesi olarak kavramsallaştırılmıştır. Böylece toplum, birliğini ve şiddete ilişkin akımların tekeli ve kadın bedenlerinin şiddet talep ve akışlarıyla takas edilmesi üzerine kurulmuştur. Bu kurulum, cinselliğe ilişkin erken kavramsallaştırmaları ve cinselliğe ilişkin *nomos*’un erken örneklerini şekillendirir. Örneğin ensest yasağı, kadın’ın topluluk içinde dolaşımına sınırlar getirerek, topluluğun politik dolaşıma sunabileceği kadın-beden potansiyelini güvence altına alma kaygısının üzerine kurulmuştur⁴⁵⁷.

Kadın bedeninin mübadelesi ya da toplumsallık içindeki anlamıyla evlilikler ile inşa edilen tahakküm, toplumsallığın inşasıyla birlikte yeni biçimler kazanır. Kadın bedeninin bir değişim nesnesi olarak kurgulandığı gelenek, toplumsallık genişledikçe evlilik yoluyla mübadele için toplumsallığın içinde yeni işlev ve anlamlar tesis etmeye

⁴⁵⁵ Sunny Kim cinayeti için bkz. C. Middlehurst (2015). *Man confesses to killing girlfriend and impersonating her for two weeks*. <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/11702860/Man-confesses-to-killing-girlfriend-and-impersonating-her-for-two-weeks.html> (Erişim tarihi: 07.11.2015).; I. Calderwood (2015). American student was 'murdered' by her boyfriend in South Korea - who then impersonated her on social media for a fortnight in bid to get away with it' <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3140159/American-student-s-boyfriend-says-murdered-native-Korea-impersonated-social-media-fortnight-bid-away-it.html>, (Erişim tarihi: 07.11.2015).

⁴⁵⁶ A. Hitchcock (Yapımcı ve Yönetmen). (1960). Psycho [Film]. Amerika Birleşik Devletleri: Shamley Productions.

⁴⁵⁷ Bataille (1993), s.56-57.

başlar⁴⁵⁸. Bu işlevler, kadının bedenini bu kez de topluluk içi iktidar ilişkilerinin çevreleyen, özellikle ev içi emek vasıtasıyla ekonomik yok-mekânlar yaratan ve doğurma edimi üzerinden biyo politik bir endüstride mekanize eden niteliklere sahiptirler⁴⁵⁹. Topluluk içinde kadın bedenine yüklenen bir diğer işlev ise, topluluğun içinde kodlanmış kadın bedeniyle dışında kodlanmış olan kadın bedeninin kesin bir biçimde ayrılmasıdır.

Evliliğin iktidarla ilişkisi, seksin üretimselleştirilmesinde. Vajinayı, optik apaçıklığın düşmanı olarak kodlayan iktidar, seksi bir haz ilişksinden, zevkten soyutlayarak toplumsallaştırır⁴⁶⁰. Bu toplumsallaşma penisi iktidarın temsilcisi, bayraktarı haline getirerek hem seksi erkek ve kadın arasındaki vajinal ilişkiye indirger hem de bu vajinal ilişkiyi, optik apaçıklığın taşıyıcısı olan penisin vajinaya girerek, vajinayı iktidarın gözünün önüne getirmesi olarak kavramsallaştırır. Bu kavramsallaştırma, kadının bedenini iktidarın üretimine tahsis edilecek bir sömürge olarak gören fallokratik bir tecavüz yasasını inşa eder. Evlilik ise seksin içine hapsedildiği bu üretimsel ilişkinin işletilmesi-yayılması-sürekli hale getirilmesi için iktidarın ihtiyaç duyduğu biyo-üretimsel süreçlerin yasanın kontrolüne alınması ve kadının bedeninin bir tarla olarak kavramsallaştırıldığı fallokratik tecavüz yasasının, her evlilikte gerçekleşen ritüellerle topluma ilanı ve meşrulaştırılması işlevlerini üstlenir⁴⁶¹. Evliliğin haz'dan çok üreme ve toplum düzeni ile ilişkilendiriliyor oluşu⁴⁶² ve kadının seksinin evlilik dışında yasaklanması, evliliğin kadın bedenini, vajinayı optik apaçıklık tarafından işgal ederek sömürgeleştirmek amacıyla tasarlandığını gösterir.

Kadının bedenini ontolojik bir tehdit olarak kodlayan gelenek, kadın-bedenine, ataerkil bir *bios*'un dayatılması olarak geri döner. Bu *bios*, salt bedeni ontolojik bir düşman olarak kodlanan kadın'ın toplum içinde yaşayabilmek için sahip olması gereken bir nitelik olarak dayatılır. Kadın-bedenine dayatılan *bios* aslında toplumsal kadın'ın kavramsal bedenidir. Bu beden, görünüşten davranışlara kadar bütün bir yaşamı, kadın-beden'in üretimsellik içinde mahkûm edildiği işlevlere göre biçimlendirir ve kadın'a toplumsallık içinde yaşayabilmesi için zorunlu bir koşul olarak dayatılır.

⁴⁵⁸ Bataille (1993), s.120.

⁴⁵⁹ Bataille (1993), s.121.

⁴⁶⁰ Arpacı (2010), s.142.

⁴⁶¹ Bataille (1993), s.120-121.

⁴⁶² Arpacı (2010), s.141-142.

Gerek kadına atfedilen söylemsel tehdidin toplum dışına atılmasında gerekse diplomatik bir değiş tokuş olarak toplumsal ilişkilerin kurulmasında⁴⁶³ ciddi önem arz eden bu yapı, cinseyete ilişkin söylemin toplumsallık ve onun üzerine inşa edildiği/üzerine inşa edilen geleneğe ne kadar içkin olduğunu göstermektedir. Kadının toplumsalın dışına atılması ve burada nesneleştirilmesi, bu dışsal nesneyi toplumsallığın kökenine yerleştirmiştir. Atıldığı noktada kadın, hem mübadele nesnesi olarak iletişimi taşıyan bir betik-beden hem de erkek toplumunun üzerinde söylem kurabileceği, iletişime geçebileceği bir iletişim nesnesi olmuştur⁴⁶⁴.

Toplumun kendini beden üzerine kurgulaması sürecinin en temel dinamiklerinden biri olan mahremiyetin inşası⁴⁶⁵ ya da beden, bir çıplaklık hali olarak yaşamın dışına atılması iktidarın geleneğinin temel dayanaklarından birini oluşturmıştır. Söz konusu bu yaklaşım, giydirilmemiş bedenin toplumsal için bir tehlike olduğu yani müstehcen'in inşa edildiği ve bir anlamsızlık alanı olarak kurgulandığı bir pratiğin sonucudur. Özellikle batı ya da yaygın semavi kültürlerin bağrında ortaya çıkan ve bedeni insanın aidiyet alanı değil de tanrının bir yansıması olarak kutsal ve bu yüzden de tabulaştırılmış bir şey, kaçınılması gereken bir şey olarak kurgulayan bu gelenek, özellikle modernliğin ve onu taşıyan merkez geleneğinin yayılması sürecinde dünyaya yayılmış ve çıplaklığa, ten'e ve bedene ilişkin düşünciyi örmüştür⁴⁶⁶.

Örtünme yani çıplak bedenin toplumsalın dışına itilmesi, toplum için görünmez kılınması bu bağlamda iktidarın geleneğinin bedene ilişkin temel yaklaşımlarından biridir⁴⁶⁷. Burada örtünme ile inşa edilen ise, öznenin bedeniyle ya da başka bedenlerle kurabileceği doğrudan ilişkilerin ortadan kaldırılması ve tensel ilişkinin olağandışlaştırılarak, onun deneyimlenmesinin ancak çıplaklığa yasa aracılığıyla izin verilen durumlarda olanaklı kılınması yani beden ve ona ilişkilerin deneyimlerin yasa altında öznenin koparılıp iktidarın denetimine verilmesidir. Bu yeni denetim, öznenin en doğrudan deneyimlerinden biri olan tensel deneyimini onun yaşamından kırmış ve ancak üretimsel akımlar içinde deneyimlebilir kılmıştır.

⁴⁶³ Enriquez (2004), s.240.

⁴⁶⁴ Enriquez (2004), s.241.

⁴⁶⁵ Bkz. Görünmez Komite (2012), s.25.

⁴⁶⁶ C. A. Bayly (2014). *Modern dünyanın doğuşu: küresel bağlantılar ve karşılaştırmalar 1780-1914* (1. baskı). (Çev: M. Neva Şellaki), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.35.

⁴⁶⁷ Bataille (1993), s.54.

Örtülen beden her şeyden önce yaşam ile ilişkisi koparılan, yasaklanan beden olarak karşımıza çıkar. Bir işlevin de ötesinde özellikle hakikat rejiminin mahrem yerler örtülecek buyruğu üzerine kurulan küresel örtünme dalgası, çıplak bedeni toplumun antagonistik ötekisi olarak kurgulayarak öznenin bedenleriyle girecekleri ilişkileri yasanın yani iktidarın denetimine almıştır. Bu denetimin amacı ise öznenin bedeniyle girdiği doğrudan ilişkileri ve erotik tecrübesi⁴⁶⁸, tıpkı yaşamın diğer veçheleri gibi üretimselleştirmektir. Çıplaklık bir kez yasadışılığın alanına itildikten sonra artık erotik deneyim özne için ancak yasanın izin verdiği hallerde deneyimlenebilir hale gelir. Bu izinlerse çıplaklığı haz üretimi ya da yeni beden üretimi gibi alanlara kanalize ettiği için erotik deneyim üretimselleştirilmiş ve iktidarın yeniden üretim kanalı haline getirilmiştir.

2.6. Hakikatin Kırbağı- Devlet ve Yurttaşlık

İktidarın yaşamı işgal mekanizmaları arasında devlet, hem iktidarı işletebilme potansiyeli hem de diğer iktidar ilişkilerini yönlendirebilme potansiyeli sebebiyle, bir süper makine olarak özelleşmiştir⁴⁶⁹. Bu özelleşme haline paralel olarak da devlet, üretimsel akımları örgütler ve işletirken bir yandan da kendine özgü üretimsel akımlar ve politikalar üreten⁴⁷⁰ bir süper donanım⁴⁷¹ olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda devlet iktidar ilişkilerini örgütlü bir tahakküm silsilesi olarak organize etmek için, iktidarın işleyiş potansiyellerini kendine özgü mekanizmaları aracılığıyla arttırmak ya da maksimize etmek için bir araya getirilip⁴⁷² iktidar ilişkilerinin üzerine kurulan bir soyutlama, kavramsal bir aygıttır. Dolayısıyla devlet bir kurum olmaktan çok iktidarın belirli bir işletilme tarzı ve buna bağlı işletim mekanizmalarının adıdır⁴⁷³.

Fakat iktidar ilişkilerinin organizasyonu devleti tek başına açıklamaya yeterli değildir. Devleti, diğer üretimsel-makinelere nazaran ayrıksı bir yere yerleştiren özelliği bu organizasyonun yoğunluğudur⁴⁷⁴. Devlet üretimsel akımları sadece organize etmez

⁴⁶⁸ Kierkegaard (2015), s.32.; Bataille (1993), s.113.

⁴⁶⁹ Guattari (2014), s.83.; Newman (2006), s.132.; Ayrıca bkz. Zamyatin (2012), s.33.

⁴⁷⁰ Kaya (2014), s.272.

⁴⁷¹ Süper donanım, iktidarın söylemini üreten düğümleri, yani kolaktif donanımları aşan ve onların işleyişini belirleyen, onları işleten, onların söylemini konumlandığı aşkın yerden belirleyen bir üstün kolektif donanım türüdür. Bkz. Guattari (2014), s.79-93.; Deleuze ve Guattari (2003), s.357.; Kojève (2007), s.71.

⁴⁷² Deleuze ve Guattari (2003), s.358-359.; Marshall (2003), s.421.

⁴⁷³ Newman (2006), s.161-162.

⁴⁷⁴ Enriquez (2004), s.130.

aynı zamanda bu organizasyonu belirli bir merkezde toplar yani yoğunlaştırır⁴⁷⁵. Üretimsel akımlar ve onların kurduğu iktidar ilişkilerindeki bu yoğunlaşma, modern ulus devlet paradigması çerçevesinde coğrafi bir yoğunlaşmaya denk düşmekle birlikte asıl olarak belirli bir coğrafi paradigmanın ötesinde iktidar ilişkilerin coğrafi olan ya da olmayan ama bu ilişkileri yoğunlaştırıp, potansiyellerini maksimize edecek olan reel yahut sanal bir merkezde gerçekleşir⁴⁷⁶.

Öyleyse devlet, iktidar ilişkilerinin şu anki paradigmayla coğrafyaya bağımlı olsa bile, coğrafya evrensel parantezine bağlı olmadan, işleyen, kendini üreten ve kendine nazaran daha minör iktidar ilişkilerini kendinde toparlayarak⁴⁷⁷ ortak bir üretimsellik rejimini işleme sokmak için gerekli olan organizasyonu yaratan bir iktidar düğümüdür⁴⁷⁸. Böyle bir düğümleme birbirinden farklı alanlarda farklı dinamiklerle işleyen ve bu dinamikleri potansiyelleriyle sınırlı olan iktidar ilişkilerini birbirlerine daha genel, daha şedit ve yoğunlaştığı ölçüde daha kapsayıcı, etkili⁴⁷⁹ ve kaçınılmaz bir iktidar ilişkileri demeti yaratır⁴⁸⁰.

Devlet oluşturan bu yoğunlaşma, üretimsel akımların birlikte ve yoğunlaştırılarak işletilebilmesine olanak sağlayarak iktidarın etki alan ve potansiyelini olabildiğince maksimize eder⁴⁸¹. Aynı zamanda devlet, birbirlerinden farklı işleyiş biçimleri ve potansiyelleri olan iktidar ilişkilerini ortak bir potansiyele ortaklaştırılmış işletim biçimleri aracılığıyla yönlendirerek, öznelere yöneltilen tahakküm ve sömürünün şiddetini, dolayısıyla da iktidarın üretimselliğinin verimliliğini de arttırır⁴⁸².

Devletin üretimsel politikaları, öznelere oluş'undan koparılıp, zorunlu-rıza'nın öznelere bedenlerinde üretilmesi temeline oturmaktadır ve devlet yine diğer iktidar biçimlerinde olduğu üzere burada da iktidar öznelere tarafından istenen, kendisine muhtaç olunan bir şey olarak tanımlanmaktadır. Bu muhtaçlık ilişkisi hem tekilleştirme-baskı politikalarının biçimsel meşruiyetini sağlamakta hem de muhtaçlık ve tehdit arasında

⁴⁷⁵ Marshall (2003), s.458.; Kaya (2014), s.272.; Deleuze ve Guattari (2005), s.194.

⁴⁷⁶ Deleuze ve Guattari (2014), s.214.

⁴⁷⁷ G. Deleuze (2009c). Arzu ve zevk (Çev: Mahir Ender Keskin). *İki delilik rejimi*. (Ed: D. Lapoujade), Ankara: Bağlam Yayıncılık, s.131.

⁴⁷⁸ Guattari (2014), s.147.; Bayly (2014), s.328.

⁴⁷⁹ Bayly (2014), s.328.

⁴⁸⁰ Guattari (2014), s.83.

⁴⁸¹ Bayly (2014), s.328.

⁴⁸² Şentürk (2014), s.66.

kurulan ilişkiyle semiyotik kavramsal yabancıları, semiyotik dışarıları yaratabilme ve bu semiyolojik tehditler üzerinden iktidarlarını işletebilme, iktidarın ontolojik temellerinden biri olan şiddeti⁴⁸³ sürekli dolaşımda tutabilme imkânını sağlamaktadır.

Bu bağlamda karşımıza çıkan ilk mekanizma devletin, şiddeti işletmek ve organize etmek için değil de hükmü altındakileri şiddetten korumak için ortaya çıkmış olduğu yani bir koruyucu olduğu iddiasıdır. Hobbes'çu teoride doruğa vuran bu iddia uyarınca devlet, insanların birbirlerini ortadan kaldırmaları, köleleştirmelerini ve benzerlerini engellemek yani barış ve güvenliği sağlamak amacıyla kurulmuş bir mekanizma olarak sunulmaktadır⁴⁸⁴.

Koruyuculuk terimi özellikle İngilizcedeki karşılığı (*protection*) göz önünde bulundurulduğunda karşımıza iki farklı anlamla çıkmaktadır. Bunların ilki bir koruyanın, daha güçlü olduğu bir tehdide karşı o tehdide karşı kendini savunamayacak durumda olanları himaye ettiği kökenleri *commendatio*⁴⁸⁵ benzeri bir ilişkidir. İkinci anlam ise koruyanın, korunana zarar vermemek için bir karşılık aldığı, şantaj niteliğinde bir eylemdir ki burada tehlike bizzat koruyandan kaynaklanmakta ve korunan korunma eylemini talep etmediği ve karşılığını ödemediği takdirde korunan tarafından zarara uğratılma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır⁴⁸⁶. Devletin iddiası, bu ikiliğin devlet yararına birleştirildiği bir yerdedir. Devlet, tehdidi bizatihi kendisi yarattığı, daha doğrusu tehdidi yaratan semiyotik organizasyonun bir parçası olduğu için, koruyuculuk iddiası, ilk boyutun ikinci boyutun içinde eritildiği bir şantaj biçimindedir.

Devletçi söylem meşruiyetini, devletin bir koruyucu olduğu yani var olan tehditlere karşı insanları korumak için var olduğu iddiasına dayandırır. Bu doğrultuda da toplumdan talep ettikleri ve topluma dayattıkları iktidarın toplum nezdindeki maliyetinin bu amaçla kullanıldığını savunur ve bu iktidar ilişkisine karşı çıkanları ya da karşı çıkma girişimlerini tehdit olarak niteler. İşte söylem tam da burada bir kırılmaya uğrar. Çünkü

⁴⁸³ Negri (2014), s.32.

⁴⁸⁴ B. Spinoza (2012). *Politik inceleme*. (Çev: Murat Erşen), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s.38.

⁴⁸⁵ Roma'da özgür bir kimsenin koruma karşılığında güçlü ve üstün birinin hizmetine girdiği ve daha sonraları feodal vassallık sisteminin temelini oluşturacak olan ilişkidir. Bkz. M. A. Ağaoğulları ve L. Köker (1998). *İmparatorluktan tanrı devletine*. (3. baskı). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, s.160.; G. Albertoni (2014). *Feodalizm* (Çev: Leyla Tonguç Basmacı). *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar* (3. baskı). (Ed: U. Eco), İstanbul: Alfa Yayınları, s.213.

⁴⁸⁶ C, Tilly (1985). War making and state makin as organised crime. *Bringing the state back in*. (Ed: P. Evans; D. Rueschemeyer; T. Skocpol), Cambridge: Cambridge University Press, s.170.

tam da burada söylemin aslında terminolojik ikiliği nasıl kendine dönük bir biçimde reforme ettiği yani korumanın aslında bir şantaj faaliyeti olduğu ortaya çıkar. Devlet, koruma eylemini dışarıdan gelen tehditlere karşı değil bizzat kendi şiddetine karşı bir eylem olarak kurmaktadır. Bu bağlamda da devletin meşruluğunu üzerine kurduğu alan aslında şantaj ve tehditler kurulmuş bir alandan öteye gitmemektedir⁴⁸⁷.

Devlet, bu ikiliği kurgular ve özneleri bu kurgusal-kavramsal uzamda kategorize ederken tek bir şeye dikkat ediyor: iktidarın sürekliliği. Devletin öznelerle yönelik her edimi bir şekilde öznelerin üretimselliğinin olumlu veya olumsuz girdisi olarak tüketilmesi perspektifine dayanıyor. Bu bağlamda iktidara, iktidarın üretimsel akımlarında tüketilmek için dâhil olan özneler olumlu girdi işlevini görürken, iktidarın siyasal şiddeti üzerlerine aktarmak suretiyle kendi varlığını güncellediği ve bu süreç içinde katlettiği, yaraladığı ya da genel bir tanımla varoluşlarını işgal edip sömürgeleştirdiği özneler de olumsuz girdi işlevini görüyor⁴⁸⁸. Devletin özneleri kategorize etmekteki bu yaklaşımı, Tilly’i haklı çıkarır biçimde devletin şantajcı niteliğini gözler önüne seriyor.

Devletin bu şantajcı niteliği aynı zamanda devletin varlığı ve “barış içinde yaşayan bir toplum” arasında kurulan tek yönlü ve determinist ilişkinin ne kadar kurgusal ve saçma olduğunu da deşifre ediyor. Çünkü devlet, özellikle daha sonra açıklanacak olan coğrafyacı-kurgusal gelenekle olan yapısal birlikteliği sebebiyle savaşın öncelikli kaynağı ve barışın önündeki en önemli engellerden biri olarak karşımıza çıkıyor⁴⁸⁹.

Devletin kendini öznelerle dayattığı bir diğer mekanizma ise devletin yaşamsal dolaşımları tekeline alması üzerine kurulmuştur. Bu tekelleşmenin kökeninde modern devletin alametifarikası olarak kabul edilen şiddet tekeli yatar. Devletin, beraberinde getirdiği, korkunç, kuvvetli ve karşı konulamaz şiddet makineleri ona, yaşama dair mevcut dolaşımları kontrol etme, bu dolaşımları bizzat şiddet aracılığıyla işgal ederek tekeline alma imkânı verir. Şiddet tekeli burada yaşamın işgalinde kullanılan orduya tekabül etmektedir. Tekele alınan bu dolaşımlar, şiddet kanallarından başlayarak⁴⁹⁰, hukuki dolaşımlara ve oradan da ekonomiye uzanan bir çizgiyi izler. Devleti diğer iktidar

⁴⁸⁷ Tilly (1985), s.171., Enriquez (2004), s.170-171.

⁴⁸⁸ M. Bakunin (2014a). Enternasyonal’in İsviçreli üyelerine üç konferans (Çev: Devrim Evci). *Bakunin Kitabı* (1. baskı). (Ed: R. M. Cutler), Ankara: Dipnot Yayınları, s.59.

⁴⁸⁹ Bakunin (2014a), s.60.; Newman (2006), s.84-88.; Linebaugh (2014), s.49.

⁴⁹⁰ Hardt ve Negri (2011), s.43.

odaklarına ve yoğunlaşmalarına kıyasla daha özgül bir yerede tutan da tam bu tekel halidir. Çünkü bu tekel hali sayesinde devlet, yaşamı, neredeyse her boyutuyla yukarıdan domine edebilecek, tahakküm altına alabilecek⁴⁹¹ bir etkinlik düzeyine ulaşır⁴⁹².

Yaşamın üzerinde aktığı dolaşım hatlarının devlet elinde tekelleşmesi, söz konusu dolaşım hatlarında bulunan, bulunmak isteyen, o dolaşım hatlarına temas etmek isteyen ya da içinde bulunup da hattın dışına çıkmak isteyen ve özellikle şiddet bağlamında hattın dışında kalmak isteyenleri devletin insafına bırakır. Bu insafa kalma halinin özne nezdindeki sonucu ise yaşamın, devletin tekelindeki dolaşım hatlarına bağımlı olduğu sürece, devletin kontrolü altına girmesidir. Çünkü devlet, öznenin yaşayabilmek için gereksinim duyduğu dolaşım hatlarını tekeline almış olup, kendini bu hatların tek hâkimi olarak sunarken, koruyuculuk bahsinde geçen şantajı burada bir kez daha uygulamaya koyar. Buradaki şantaj, koruyuculuk söylemindeki şantajdan farklı değildir ve aynı mantık içinde işlemektedir. Yani devlet, söz konusu dolaşımların ve o dolaşımlara eklenen yaşamın ancak kendi varlığında olanaklı olduğunu iddia ederken, söz konuu dolaşımları kesme tehdidini yaşam tedarikçiliği perdesi altında öznelere yöneltilir. Öyleyse dolaşım tekelleri aslında devletin şantajcı niteliğinin somut şiddetten uzaklaşan ama bunun dışında şiddet olma niteliğinden hiçbir şey kaybetmeyen görünümünü ifade etmektedir⁴⁹³.

Bu doğrultuda devlet, temelde sadece iktidarın işletilmesi ve sürekliliği için var olan bir mekanizma olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla devletin özneler tek sunduğu şey şiddet iken⁴⁹⁴, buna karşılık talep ettiği ya da daha doğru bir tabirle öznenin varoluşuna saldırarak ondan gasbettiği şey insanların bir özne olarak var olmalarını sağlayan her şeydir, yaşamlarıdır⁴⁹⁵. Bu bağlamda devlet sadece sadece iktidar için var olan bir şey daha doğrusu iktidarın işletilmesinin belirli fakat iktidarı bedenselleştirmesi bağlamında en önemli ve kapsayıcı biçimidir ve iktidardan başka bir şeye bağlanamaz.

⁴⁹¹ Bayly (2014), s.329.

⁴⁹² Hardt ve Negri (2011), s.43.

⁴⁹³ Bkz. G. Deleuze (2009h). Michel Foucault'un temel kavramları üzerine (Çev: Mahir Ender Keskin). *İki delilik rejimi*. (Ed: D. Lapoujade), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s.261.

⁴⁹⁴ M. N. Rothbard (1977). Robert Nozick and the immaculate conception of the state. *Journal of Libertarian Studies*, 1 (1), s.45.

⁴⁹⁵ M. Bakunin (2014c). Enternasyonal'in örgütlenmesi (Çev: Devrim Evcı). *Bakunin Kitabı* (1. baskı). (Ed: R. M. Cutler). Ankara: Dipnot Yayınları, s.224.; Enriquez (2004), s.170-171.

Sadece iktidar için vardır. Daha doğrusu devlet belirli bir bağlamda özgül bir biçim kazanmış bir iktidar ilişkileri birliği yani iktidarın ta kendisidir.

Devletli bir dünyada özgürlük ve demokrasiyi tecrübe etmenin olanaksızlığının⁴⁹⁶ dayandığı bir başka gerekçe ise devlet ve şiddet –siyasal şiddet- arasındaki şiddetten devlete doğru bir vektöre sahip olan ontolojik ilişkidir. Bu ilişki, devletin iktidarın özel ve uzmanlaşmış bir formu olmasına dayanır. Yani devlet ve şiddet arasındaki ontolojik ilişki aslında iktidar ve şiddet arasındaki ontolojik ilişkinin özgül bir formundan ibarettir. Varlığın hem ortaya çıkma hem de işleme bağlamında şiddete borçlu olan devlet için, öznelerin şiddet aracılığıyla bastırılması, itaatin üretilmesi ve sapmaların şiddet aracılığıyla ortadan kaldırılması bir *modus operandi*’dir⁴⁹⁷. Bu bağlamda şiddet, devletin kendisini insanlara dayatma sürecindeki asli araçlarından biridir⁴⁹⁸. Bu durum aynı zamanda devletin varlığının kitlesel ve tarihsel bir suç olması halini⁴⁹⁹ ve devlet ile savaş arasındaki yapısal ilişkiyi de⁵⁰⁰ görünür kılmaktadır.

İster Marxist doktrine ister liberal doktrine yakın olsun ve ne şekilde yönetilirse yönetilsin devlet, karşımıza hem yapısal olarak var olan herkes ve her şey üzerinde şiddet ve baskı aracılığıyla (ki bunların somut görüngüleri cinayet ve sömürü’dür) hüküm süren bir şiddet-örgütlenmesi olarak hem de yönetenler kavramının varlığı sebebiyle ayrımcılık ve ayrımcılık temelli sömürü ve şiddet pratiklerinin en önemli kaynaklarından biri olarak çıkmaktadır⁵⁰¹. Şiddeti kullanan devlet, şiddeti örgütleyerek ve aktararak; itaat üreten⁵⁰², ceza veren, şiddet aracılığıyla uzamı, coğrafi-bedensel-sınıfsal olarak parçalayan ve bu parçalanma aracılığıyla da şiddet uygulayacak güncel koşulları yaratan yani şiddeti insanlık üzerinde uygulayan ve insanlık üzerinden yeniden üreten bir yapıdır. Bu sürecin maliyeti ise söz konusu üretim-uygulama-yeniden üretim döngüsünde tüketilen “yaşamın ta kendisi” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda denilebilir ki devlet yaşama karşı, yaşama rağmen ve yaşam üzerinde işleyen tarihsel-kitlesel-örgütlü bir sömürgecilik

⁴⁹⁶ G. Deleuze (2013c). Denetim ve oluş (Çev: İnci Uysal). *Müzakereler*. (Ed: G. Deleuze), İstanbul: Norgunk Yayıncılık, s.182.

⁴⁹⁷ Bkz. Bayly (2014), s.353.; Deleuze ve Guattari (2003), s.385.

⁴⁹⁸ Bakunin (2014c), s.223.; Rothbard (1977), s.49.; Graeber (2012), s.69.

⁴⁹⁹ Ergüden, (2008), s.29.

⁵⁰⁰ Enriquez (2004), s.130.

⁵⁰¹ Bakunin (2014c), s.224.

⁵⁰² “Sen karun kadar zengin olsan da, yoksulluk ve açlıktan nefesin koksa da, burjuva devleti buna karışmaz, bu senin meselendir; yeter ki uysal ol. Devlet, senden bunu ister ve en önemli görevi de bu fikri herkesin bilincine yerleştirmektir” Stirner (2013), s.133.

faaliyeti⁵⁰³, biçimi ne olurda olsun öznenin yaşamını tahakküm altına alan bir despotluktur⁵⁰⁴.

Devletin yukarıda bahsedilen nitelikleri, onun öznenin işgali ve sömürgeleştirilmesi süreci ya da diğer adıyla mevcut tarihsel akım içindeki son derece önemli işlevini ortaya koyuyor. Gerek şiddeti ve antagonistik ontolojik prensipleri işletme biçimi gerekse özneleri birbirlerinden ve kendi benliklerinden soyutlayan diğer eklemli pratikleriyle devlet bu bağlamda özne ve yaşamın karşısındaki en önemli engellerden ve çağdaş sömürgecilik mekanizmalarının en etkin örneklerinden biri olarak karşımıza çıkıyor. Söz konusu bu sömürgecilik mekanizması yaşamı sadece kendinden ibaret gören, varolan her şeyi ancak kendine indirgendiği sürece anlamlı addeden dolayısıyla da kendine indirgenemeye karşı geliştirilen her hareketi siyasal şiddetle karşılayan bir hakikat üzerinden işlemektedir⁵⁰⁵.

Hakikatin bedenine dönüşen devlet evrensel aşkınlığın bir örgütleyicisi olarak yaşamın her alanını belirler⁵⁰⁶ hatta bizzat öznelerin yaşamlarını iktidarın işleyiş paradigmaları adına irrasyonalleştirerek aşkın aklı iktidarın tahakkümünün temel aygıtı haline getirir⁵⁰⁷. İşte burada karşımıza devlete eklemelenen ve adın ne olursa olsun öznelerin bir aşkınlıkta eritilmesi işlevini yürüten kimlik kategorileri çıkar. Özneler birlik formları olarak da adlandırabileceğimiz bu kategoriler aracılığıyla iktidarla özdeşleştirilirler⁵⁰⁸. Bu özdeşleşme hali aslında öznenin yaşamı ve zamanının üretimselliğin işgaline daha açık hale getirilmesin tekabül etmektedir. Devletin yaşamın her alanını belirlemesine izin veren üretimsel yoğunluk bu bağlamda öznenin yaşamını üretimselliğin bir sekansına indirgeyerek dondurur, bir yaşam olmaktan çıkarıp, bir işletim mekaniğine, bir metne indirger⁵⁰⁹.

Bu işleyişin öznenin işgali ve sömürgeleştirilmesinden başka bir yere çıkmamaktadır. İşgal edilen öznenin yaşamında ise iktidarın sömürge yönetimleri

⁵⁰³ M. Bakunin (2014b). Enternasyonal'in İsviçreli yoldaşların açık mektuplar (Çev: Devrim Evcı). *Bakunin Kitabı* (1. baskı). (Ed: R. M. Cutler), Ankara: Dipnot Yayınları, s.288.

⁵⁰⁴ Stirner (2013), s.242-243.; Bakunin (2014b), s.287 .

⁵⁰⁵ Bkz, Tüzün (2010), s.156.

⁵⁰⁶ Stirner (2013), s.133.

⁵⁰⁷ Stirner (2013), s.127.

⁵⁰⁸ “ Ama bundan böyle mülkiyete sahip ve efendi olan, hükümet ya da hükümdarlık tahtında oturan soylu kişi değil –ulustur” Stirner (2013), s.128.; Enriquez (2004), s.85.; Guattari (2014), s.83.

⁵⁰⁹ Perez (2008), s.63.

kurulur. Bu sömürgeci yönetimlerin modern devletle en iç içe formlarından biri ise yurttaşlıktır.

Yurttaş, özneye ait bir vasıf ya da bir hukuki statü, bir aidiyet olmaktan çok, iktidarın “doğru yaşam” tasarımlarının –sömürgeleşmiş yaşama dayatılan politikalar ve genel valilerin - modern ulus devlet formu bağlamındaki görünümüdür⁵¹⁰. Dolayısıyla yurttaşlık bir olma hali değil önceden belirlenmiş ve iktidarın üretimi ve devamlılığına özgülünmüş bir yapılar bütünü, özneye dayatılan ve kavramın dışarısını mutlak bir güvenilmezlik ve şiddet tehdidiyle donatan zorunlu ve tahakkümcü bir *modus operandi*’dir. Öyleyse yurttaş devletin kapsadığı özneye dayattığı yaşama biçimi yani devletin yaşama biçimidir⁵¹¹.

Yurttaşlığın tasarımdan yaşama aktarılması ise iktidarın daha kısmi ilişkilerinin devlet tarafından yurttaş üretimi bağlamında koordine edildiği devletli yaşamın ta kendisi tarafından gerçekleştirilir. Bu bağlamda devlet, kendisine nazaran daha kısmi olan iktidar ilişkilerini tanımlı alanda tanımlı bir ilişkiler modeli yani bir kültür üretmek adına organize eder. Söz konusu bu organizasyon ise, kültürü temsil etmeye mahkûm edilen öznelerin benliklerinin kültürün ordularınca işgal edildiği, çarmıha gerildiği, damgalandığı ve köleleştirildiği, sömürgeci bir vahşetin işletilmesiyle gerçekleştirilir⁵¹². Sömürgeci devlet, yurttaş diğer her şeyi düzenlediği biçimde yani organize ederek, çeşitli dolayimler ve ilişkiler içinde kesip biçerek oluşturur⁵¹³.

Bu kesip biçme hali yani yaşamın yurttaş oluş ile yurttaş olmayan arasında sınırlar çizilerek iktidarın üretimsellik kanallarına aktarılması, antagonistik ontolojik perspektifin doğrudan öznenin bedenien uygulanması anlamına gelmektedir⁵¹⁴. *Zoe* ve *bios* arasındaki

⁵¹⁰ Goyard-Fabre, S. (2014). Nietzsche: modern devletin eleştirisi (Çev: Özge Erbek), *Cogito*, (25) (10. baskı), s.159-160.

⁵¹¹ “*Devlet, gerek hayalde gerekse hakikatte tapılması zorunlu olan bir hayalettir, tindir, birlik ise benim eserim, benim *ürünüm*dür. Devlet benim tinimin efendisidir, benim kendisine iman etmemi ister ve bana bu imanın şartlarını –yasallığın akidelerini- emreder; “benim hakiki Ben’im” olarak içime yerleşebilmek için, benim Benimi benden uzaklaştırır” Stirner (2013), s.381; Yurttaş ile ulus arasındaki, yurttaşın ulusun mikroskobik bir temsili olarak kurgulayan ilikiyi ele aldığımızda yurttaşın yaşamının aslında onu tahakküm altına alan devletin yaşamı oluşu daha da açıklık kazanmaktadır. Çünkü özellikle ulus devlet modelinde devlet aynı zamanda ulusun bedene gelmiş hali, bir genel kavramsal beden olarak tasarlandığı için, ulusun bir temsili olan yurttaş da ulusun bedeninin yaşamını yani devletin yaşamını deneyimlemek durumundadır. bkz Bayly (2014), s.351.

⁵¹² Deleuze ve Guattari (2014), s.213 ve s.276-277.; Görünmez Komite (2012), s.17.

⁵¹³ Stirner (2013), s.276.

⁵¹⁴ Rancière (2014), s.67.

apriori ayrım, öznenin bedenini yurttaş olan kamusal beden ve insan olan biyolojik beden olmak üzere ikiye böler. Yurttaş, bu bölünmede bedeninin kamusal-politik bağlamını teşkil eden yani siyasal alanda faaliyet gösterecek, hak sahibi olacak boyutunu temsil ederken⁵¹⁵ biyolojik bedene siyasal olanın dışında konumlandırılarak politikayla, yaşamı hakkında karar verebilmeye, haklarla bütün ilişkisi kesilir⁵¹⁶. Aristoteles'in köle ve efendinin arasında betimlediği ve köleyi *bios* sahibi efendinin kontrol etmesi gereken salt bir *zoe* olarak ilişki bu kesilmenin en temel örneklerinden birini bize sunar⁵¹⁷. Bu ilişkisizlik ilk başta, yurttaş olanın politikliği nedeniyle öznenin bir yurttaş olarak kendi hayatının kontrolünü elinde bulundurduğu görünümüne sahip olsa da bu görünüm bir yanılsama olmaktan öteye gidememektedir. Aksine, yaşamı politik ve biyolojik boyutlara ayrılan özne, tam da apolitize edilen bedeni üzerinden politikaya maruz bırakılır. Apolitize edilen bedenin politikanın nesnesi haline gelmesi ise aslında politik olduğu iddia edilen yurttaşın tam da bedenden koparılması sayesinde tıpkı Aristoteles'in kölesi gibi iktidarın bedeni işgaline cevap verememesi, bu işgal karşı savunmasız bırakılması, işgale karşı gerçekleşecek bir eylemin apriori olarak gayrimeşru ilan edilmesi sonucunu doğurur⁵¹⁸. Yurttaş bu bağlamda öznenin politikaya katıldığı ya da kendi yaşamının maliği, kendiliğini deneyimleyen olduğu bir boyut değil, bedeninin ve çıplak yaşamının apolitikleştirilerek iktidarın işgaline açılması bağlamında katledildiği bir varoluş halidir⁵¹⁹.

Antagonistik ontolojik perspektifin öznenin bedeninden devşirdiği parçaların temel işlevi öznenin bedeninin yerini almaktır. Bu parçalar, öznenin bedeninin söylemsel düzeyde parçalanmasının bir ürünü olduğu kadar iktidarın da temsilleridirler. Bu temsiller, öznenin bedeninin apolitize edilmesi yani yaşamı tecrübe eden ve bu tecrübenin maliği-öznesi olan olmaktan çıkarılmasıyla, yaşamsal alanı işgal ederler. Artık yaşam, öznenin bedeninin ve deneyiminin üzerinden değil; iktidarın bir temsili olan kurgusal benlik –yurttaş- üzerinden düşünülür ve tasarlanır. Bu ise yaşamın, doğrudan iktidar

⁵¹⁵ Gorz (2001), s.81.

⁵¹⁶ Rancière (2014), s.66-67.; A. Uslu (2014). Queer bir Girişe Doğru. *Kaos Queer +. Sonbahar 2014* (1), s.4-5.; Hardt ve Negri (2011), s.178.

⁵¹⁷ Kojève (2007), s.25.

⁵¹⁸ Rancière (2014), s.68-69.

⁵¹⁹ Rancière (2014), s.67.

tarafından işgal edilmesi, yaşamın öznenin değil iktidarın yaşamı olması anlamına gelir⁵²⁰.

Yukarıda anlatılanlara bağlı olarak, kurgusal bir benliğe hapsedilme yani yurttaş oluş, öznelere ciddi yükümlülüklerden oluşan bir yük olarak geri döner⁵²¹. Yurttaş olmak, iktidarın yerinde ve iktidarın hükmü altında görece bir güven içinde yaşamak yani iktidara katılmak olduğu bağlamda öznenin yurttaş olması için bir takım şartları yerine getirmesi gerekli hale gelir. Bu şartlar öznenin yaşamının iktidarın üretimsel kanallarına aktarılmasını sağlarken bir yandan da şartları yerine getiremeyen öznelere düşmanlaştırarak iktidarın siyasal şiddetin aktif ve güncel tutmak için ihtiyaç duyduğu dışarı'yı yaratır⁵²².

Yurttaş olma halinin öznenin üzerindeki sonucu ise, yurttaşlığın devamlılığı adına ve meşruluğu gerekçesiyle, öznenin kendi-oluş ihtimallerinin devlet tarafından yok sayılmasıdır⁵²³. Devlet için, bir kendi-oluş olarak özne, bir gayrimeşruluğun da ötesinde bir düşmandır. Öznenin varoluşu için tanımlanmış uygar paradigmağının dışına tekabül eder. Bu nedenle de yurttaşın karşısında bir barbar-oluş, hayvan-oluş, bir zoe olarak tanımlanır. Öyleyse devlet, yurttaş aracılığıyla sadece özneyi sömürgeleştirmekle kalmaz aynı zamanda öznenin kendi olmaya ilişkin çabasını da bir düşman olarak kodlayarak, işgali sürekli bir savaşla birlikte işleterek barışı olanaksız kılar.

Kendi-oluş'un düşmanlaştırılmasının nedeni ise yurttaş'ın yurttaşı olan iktidar açısından bir kurucu temel ve üretimselliğın devamı için zorunlu bir birim olmasıdır. Devleti var eden itaat olduğu için daha doğrusu devlet bir soyutlama olarak öznelere yaşamları üzerinde kurulu bir psiko-semiyotik bir iktidar düğümü olduğu için devamlılığı bu psiko-semiyotik ilişkileri üretecek olan öznelere yani yurttaşlara bağlıdır. Bu nedenle kendi-oluş sadece bir kural ihlali değil, devlete yönelmiş ontolojik bir karşı çıkış biçimidir. Kendi-oluş'un bu niteliğı onun düşman addedilmesinin de nedenidir. Çünkü yurttaşın dışında yaşayan özne iktidar ve onun özgül bir görünümü olarak devletin devamlılığı için gerekli olan üretimsel akışların dışına çıkmaya yani devleti kendi

⁵²⁰ “İnsan ile yurttaş ikiliğı, tahakkümün ikili mantığını hem sahneye koyan hem ona meydan okuyan politik öznelere inşasına işte böyle hizmet etti. Bu tahakküm, özel bireyi kamusal insandan ayırarak, her iki alanda aslında aynı tahakkümün daha iyi gerçekleşmesini amaçlar” Rancière (2014), s.67.

⁵²¹ Bauman (2005), s.178.

⁵²² Rancière (2014), s.68.

⁵²³ Stirner (2013), s.313.

varoluşu bağlamında bölmeye, parçalamaya ve sökmeye teşebbüs etmiştir⁵²⁴. Ve iktidar devlet başta olmak üzere hiçbir biçimiyle buna izin vermez.

Kendi-oluş'un düşmanlaştırılması olarak yurttaşlık bu bağlamda, devletin tanımlı etkinlik alanı içerisinde kurulan en temel ayrım çizgilerinden birini teşkil eder. Yurttaş, devletin siyasal dolaşımında kullanacağı iktidar ham maddesi olarak tasarlanırken, devletin tasvip etmediği, olumsuzladığı, yok etmeye kararlı olduğu bedenler ve öznellik formları, yurttaşlık alanı dışında tanımlanarak her türlü saldırıya açık hale getirilmektedir. Öyleyse devletin olduğu bir durumda özne ancak devletin yaşamına kurban edildiği sürece yaşayabilecektir. Özne ancak devletin yaşama ilişkin *nomos*'unun sınırları dâhilindeyse bir kişi olarak kabul görecektir aksi halde ise siyasal şiddetin bir nesnesi olarak tüketilecektir⁵²⁵.

Devletin sömürgeci pratiklerinden bahsetmek aynı zamanda ayrımcılıktan ve birbirleriyle iktidarın eşitsiz dinamikleri içinde ilişkilendirilmiş, etnik, bedensel, cinsel yahut sınıfsal eşitsizliklerden bahsetmek anlamına da gelecektir⁵²⁶. Bu bağlamda karşımıza yöneten yönetilen ayrımından sınıfsal ayrımlara ve milliyetçiliğe kadar uzanan geniş bir sömürge kategorileri yelpazesi çıkar. Fakat söz konusu devlet olduğunda bu eşitsizlik kategorilerin en önde geleni yönetici sınıf yönetilen sınıf ayrımıdır ki bu ayrım devletin asal eşitsizliğine tekabül etmektedir.

Söz konusu bu asal ayrım devletli bir toplumdaki diğer tüm ayrımcılık biçimlerini kendi eksenini etrafında toplamaktadır. Öyle ki kapitalist toplumdaki sınıf çelişkileri kapitalizmin devletli bir toplumun ürünü olması bağlamında devletin kurduğu asal ayrımın ekonomik bağlamdaki görüntüsünü; cinsiyet, cinsellik ve bedensel ayrımlar; devletin bedenler üzerindeki iktidarı işleten bir kurum olmasının sonucu olarak devletin bedensel ve cinsel alandaki görüntüsünü –devletin bedenini- oluşturur⁵²⁷.

Devletin kurduğu bu asal ayrım çizgisi, öznenin kendi-oluş ihtimallerini yok sayması bağlamında açıkça bir anti demokratik odaktır. Çünkü devlet var olduğu sürece

⁵²⁴ Spinoza (2012), s.26.

⁵²⁵ Stirner (2013), s.315.

⁵²⁶ Marshall (2003), s.422.

⁵²⁷ Deleuze ve Guattari (2014), s.214.

özneler sadece yönetilen olmak bağlamında işgal edilecek ve sömürgeleştirilerek iktidarın bedenlere kazıdıkları sömürge yaşamlara mahkûm olacaklardır⁵²⁸.

Söz konusu üst belirlemeler belli örneklerde özneye seçme hakkı vermektedirler fakat bu seçme hakkı öznenin otonom olmasını sağlayacak bir seçime yani özgür bir seçime denk düşmemektedir. Devletli toplumlardaki seçme faaliyeti çoğunlukla devletin sunduğu ve yer yer eş değerli yer yer ise aralarında devletin sağladığı avantajlar bağlamında bir eşitsizlik olan bir katalog üzerinden gerçekleşmektedir. Dolayısıyla devletli toplumlarda öznenin kendi yaşamına etki eden seçimler ancak ve ancak devletin sunduğu katalog imkanlar dahilinde mümkün olabilmekte, katalog dışı seçimler ise ya olumsuz eylem kabul edilip yaptırıma tabi tutulmakta ya da gerçekleşmesi için aşırı uzun ve zorlu prosedürler ortaya konularak bir nevi işlevsizleştirilmektedir. Bu nedenle devletli toplumlarda katalogdan tercihe indirgenen seçim faaliyeti gerçek bir seçim, değil iktidarın bizim yaşamımıza ilişkin seçimlerinden bir tanesinin olumlanmasıdır⁵²⁹. Bu ise devletin ortaya koyduğu yöneten yönetilen ayrımının, öznenin yönetilen kategorisine itilmesiyle özneyi yönetenlerin seçimlerini deneyimleyen ya da yönetenlerin sunduğu kataloglar üzerinden kaderini olumlayan bir nesne haline getirmektedir.

2.7. Yaşamın Mekânsal Kurgulanışı

İktidarın yaşamı işgal pratiklerinin en önemli dayanaklarından biri yaşamın mekân üzerinden kurgulanmasıdır⁵³⁰. Yaşam alanlarının mekân üzerinden kurgulanması pratikleri her şeyden önce, siyasal uzamı özneler değil öznelerin bedenlerinin üzerinde yaşadığı coğrafi alanlar üzerinden kurmaktadır. Yaşama dayatılan bu tekilleştirici gelenek, uzamın nasıl iktidarın bir aygıtı haline getirildiğini, bir yer üzerinde yaşamının sadece yaşamak değil, iktidar tarafından kuşatılmak, şiddet ile sürekli muhatap olmak ve sömürülmek-öldürülmek anlamına geldiğini gözler önüne sermektedir⁵³¹. Dolayısıyla geleneğe içkin coğrafi-mekânsal düşünce uzamı, üzerinde yaşanılan bir yer –hep olan salt yer-⁵³² değil, üzerinde yaşayan özneleri belirleyen ve onları yönetmek için gerekli

⁵²⁸ Stirner (2013), s.280.

⁵²⁹ Kojève (2007), s.43.

⁵³⁰ Deleuze ve Guattari (2014), s.207.

⁵³¹ Y. Lacoste (2014). *Cooğrafya her şeyden önce savaş yapmaya yarar* (1. baskı). (Çev: Selim Sezer), İstanbul: Ayrıntı yayınları, s.8.

⁵³² Deleuze ve Guattari (2014), s.207.; Deleuze ve Guattari (2003), s.381.

mekânsal-tarihsel-kimlik temelli bağıntıları kuran, öznenin iktidar karşısındaki konumunu belirleyen yönetsel (*governmental*) bir pratiktir⁵³³.

Uzamın, üzerinde gerçekleşen şeylerin belirli bir siyasal amaç (ki siyasal amaçtan bahsetmek aynı zamanda söz konusu amacın gerçekleştirilmesine sağlayacak olan siyasal şiddetten de bahsetmek demektir) doğrultusunda düzenleyebilmek amacıyla kavramsallaştırılması⁵³⁴ yani “mekan” haline getirilmesi bu doğrultuda hem mekana ilişkin düşünsel geleneğin hem de bu geleneğin üzerine kurulduğu ve üzerinde işlemeye devam eden çağdaş siyasal geleneğin ayrılmaz parçalarından birini⁵³⁵ teşkil etmektedir. Yani hem coğrafi düşünce hem de bu düşüncenin ürünü olan mekanın iktidar, üretimsellik ve şiddetten bağımsız ele alınması pek de mümkün gözükmemektedir⁵³⁶.

Bu noktada coğrafyanın bir olgu ve aynı zamanda mekânın bilgisi, tasarlanımı ve kullanımına ilişkin bir disiplin olarak iktidar ve bu iktidarın çağdaş görünümleriyle olan ilişkisine dikkat etmeliyiz. Bu bağlamda üzerinde yaşanan şey olarak uzam ile uzamın belirli bir perspektif aracılığıyla yeniden düşünülüp, tasarlanıp anlamlandırıldığı⁵³⁷ ve dolayısıyla uzamdan semiyotik bir sınırla ayrılan parçası olarak mekânın farklılığı üzerine düşünmek ve ardından da mekânı ortaya koyan perspektif ile bilginin ve de mekânın tasarlanma ve işletilme süreçlerinin üzerine düşünülmesi gerekiyor.

Mekânın tasarlanması ve işletilmesi, uzamın fiziksel fonksiyonlarına ilişkin adlandırmalar, tasarımlar, ölçümler ya da daha genel bir tabirle uzamın akademik bir bilgi nesnesi olarak kurgulandığı akademik coğrafyanın çok daha ötesinde ve iktidarla doğrudan ilişkili bir faaliyet olarak çıkıyor karşımıza⁵³⁸. Hatta uzamla ilişki kurmanın akademik biçimi olarak coğrafya, bizzat iktidar tarafından uzamla kurulan doğrudan

⁵³³ X. O. González (2010). Deny anarchic spaces and places: an anarchist critique of mosaic-statist metageography. *Anarchist Development in Cultural Studies*, 2010 (1), s.184.; Arpacı (2010), s.136.

⁵³⁴ Lacoste (2014), s.50-51.

⁵³⁵ Harvey (2011), s.75.

⁵³⁶ Lacoste (2014), s.85.

⁵³⁷ Bu anlamlandırma pratiği Xavier Oliveras González tarafından *metageography* (Meta-coğrafya) olarak adlandırmaktadır bu bağlamda Gonzalez meta-coğrafyayı, gerçek bir şey olan yer’in kavramsal tasarımlara aktarılması ve kavramlar üzerinden mekânlaştırılması olarak tanımlıyor. Bu bağlamda meta coğrafya yer’in kavramsal bir boyuta aktarılması yani kavramlar üzerinden metalaştırılması anlamına geliyor. Ayrıntılar için Bkz. González (2010).

⁵³⁸ Lacoste (2014), s.59-60.; Negri (2005a), s.185-188.

ilişkilerin üzerini örten, uzamın iktidarın bir aygıtı ve önzelerin yönetilme-tahakküm altına alınma-ortadan kaldırılma süreçlerini maskeleyen bir yapı olarak kullanılıyor⁵³⁹.

Uzamın üretimselleştirilmesi ile iktidar arasındaki ilişki özellikle haritacılık faaliyetlerinin gelişmesi ve modern devletin kurumsallaşması süreçlerindeki paralellik üzerinden okunabiliyor. İktidar, zamanımıza hâkim olan görünümünü inşa eden bir yoğunlaşma hali olan modern devleti kurumsallaştırırken, onun üzerinde işleyeceği uzamı da denetime alna ihtiyacını hissetmiş olacak ki uzamın haritalandırılması faaliyetleri modernleşen devletlerin önde gelen faaliyetlerinden biri haline geliyor⁵⁴⁰. Modernleşmekte olan ya da modernleşmeye niyetlenen devletler veya devlet namzedi iktidar düğümleri hükmettikleri coğrafyayı askeri, ekonomik, söylemsel gerekçelere dayanarak haritalandırıyor yani coğrafyayı her harita için değişebilen belirli bir bağlama sıkıştırarak üretimselleştiriyorlar⁵⁴¹.

Harita ile modern devlet arasındaki bu yakın ve paralel ilişki haritanın uzamı kavramsallaştırıcı ve ona iktidarın kullanabileceği bağlamlar atfeden özelliğinde yatıyor. Harita sadece mekânı göstermekle kalmıyor aynı zamanda onu anlamlandırıyor, bir bağlama yerleştiriyor, ona bir *Weltanschauung* yüklüyor. Böylece bir kendinde şey olan uzamı iktidar için işlevsel bir aygıt olarak yeniden formüle ediyor⁵⁴². Bu formülasyon yeri geldiğinde coğrafyayı bir savaş alanına indirgeyerek⁵⁴³ askeri bir metaya yeri geldiğinde de bir tarih nesnesine indirgeyerek iktidarın bir imajına dönüştürüyor. Çoğu zaman da bunları farklı haritalarla aynı anda gerçekleştiriyor yani coğrafya pek çok kanattan farklı bağlamlarda kavramsallaştırılıp, metalaştırılıyor. Ama en önemli sonucu uzam mekâna dönüştürülerek öznenin –de olabileceği yaşam alanı ve o alanda vuku bulan yaşamlar iktidarın söylemi tarafından işgal ediliyor⁵⁴⁴.

⁵³⁹ Lacoste (2014), s.89.

⁵⁴⁰ Bayly (2014), s.362-367.

⁵⁴¹ Bayly (2014), s.363-365; Hakim Bey (2002), s.30.

⁵⁴² Bayly (2014), s.363-365.; Deleuze ve Guattari (2005), s.196.

⁵⁴³ “Daha en baştan coğrafyanın her şeyden önce savaş yapmaya yaradığını ortaya koymak, onun yalnızca askeri operasyonlar yürütmeye yaradığı anlamına gelmez; coğrafya aynı zamanda bölgeleri yalnızca şu veya bu düşmana karşı yürütülecek muharebeleri düşünerek organize etmeyi değil, beraberinde devlet aygıtının üzerinde otoritesini ifa ettiği insanları daha iyi denetlemek için de organize etmeye yarar. Coğrafya her şeyden önce, bir siyasi ve askeri pratikler bütününe sıkı sıkıya bağlı stratejik bir bilgidir;” Lacoste (2014), s.50.

⁵⁴⁴ Nancy (2014), s.61.

Özne için asıl tahakküm ise bu kavramsallığın var olan coğrafyaya dayatılmasıyla ortaya çıkıyor. Çünkü iktidar uzama ilişkin üretimsel tasarımlarını onlara yüklenen işlevleri gerçekleştirmeleri için yaşam alanlarının üzerine uyguluyor. Böylece, harita gerçekliğin üzerine inşa edilmiş olan bir imaj iken⁵⁴⁵, iktidar bu imajı gerçekliğe dayatarak, uzamı haritanın bir imajı haline getiriyor. Yani meta, uygulandığı uzamı kendisinin ardına atarak onu haritada tasarlanan bağlamın bir imajına indiriyor. Uzam, harita aracılığıyla bir meta coğrafya olarak tahakküm altına alınıyor. Bu meta-coğrafya üzerinde yaşayan özne ve onun yaşamı ise haritanın işlevinin bir uzantısı olarak üretimsel bir girdiye indirgeniyor.

Uzamın harita tarafından kavramsallaştırılması, uzam ve özne arasındaki ilişkinin, tasarlanmış metaları ortaya çıkaracak biçimde yeniden düzenlenmesi tarafından izleniyor. Bu düzenleme, özellikle *devlet*'in devreye girdiği noktada uzamdan geçip giden göçebelerin yerli-yurtulaştırılmasına; daha doğrusu göçebenin uzamla olan radikal ilişkisinin devletin, kendi devamlılığı için tasarladığı üretimsel süreçler adına ortadan kaldırılması ve öznelerin tasarlanmış mekânlara mahkûm edilmesine ve uzamla olan ilişkinin üretimsel akımları işletecek olan bir mülkiyet düzeni çerçevesinde hukuksallaştırılmasına tekabül ediyor⁵⁴⁶. Mekânla özne arasında kurulan bu mülkiyet ilişkisi, hukuk aracılığıyla, belirli özneler ve belirli mekânları birbiriyle eşleştirip özdeşleştirerek, özne ve mekânı psiko-semiyotik üretimselliği ve ekonomik üretimselliği bir arada götürecek olan biyo-coğrafik sömürgelere, plantasyonlara, vilayetlere (bu terimler arasındaki farklılık özne ve mekân arasında kurulan üretimsel ilişkiye etki eden ve büyük ölçüde mülkiyet düzeninde ya da ekonomik üretimsellik içinde vuku bulan diğer sömürü ilişkilerinden kaynaklanmaktadır) dönüştürüyor.

Mülkiyet burada, uzamın kavramsallaştırılmasının ardından söz konusu kavramları uzama aktararak somut mekânların inşası ve öznelerin bu somut mekânlara bağlanmasını sağlıyor. Bağlama, mülkiyet aracılığıyla öznenin mekânla olan ilişkilerinin iktidar ile olan ilişkilerinin bir uzantısı haline getirilerek, öznenin uzamda var olma halinin mülkiyet ilişkileri aracılığıyla denetim altına alınmasıyla gerçekleşiyor. Bu denetim, mülkiyet ilişkileri ve mülkler arasında çizilen hatların eş zamanlı olarak

⁵⁴⁵ Hakim Bey (2002), s.30.

⁵⁴⁶ Deleuze ve Guattari (2005), s.196-197.; Deleuze ve Guattari (2014), s.207.

öznelerin yaşamlarına ilişkin sınırların belirlendiği ve bu sınırları ilan eden yasaların üzerlerinden geçtiği hatları, bu hatların içinde akan üretimsel akımların örgütlenmesiyle devlet başta olmak üzere iktidar düğümlerini inşa etmek⁵⁴⁷ için gerekli olan pseudo-uzamları yani mekânları hem uzamda hem de mekânı tecrübe eden öznenin bedeninde gerçekleştiriyor.

Uzamın kavramsallaştırılması süreçleri ile kavramsallaştırılarak metalaştırılan uzam yani mekânın⁵⁴⁸ iktidarla ilişkisinde mekân, iktidarın ihtiyaç duyduğu sosyal-kavramsal bağlamları kurulması ve işletilmesi işlevlerini görüyor⁵⁴⁹. İktidar tarafından kavramsallaştırılan mekân iktidarın ihtiyaçları doğrultusunda belirli bir bağlam kuruyor, bu bağlamlar mekânın içsel özellikleri tarafından belirlenebileceği gibi mekânın sınırları tarafından da belirlenebiliyor. Bu sınırlama, uzamı, üzerinde gerçekleşen faaliyetlerin üretimsel akımlar içinde örgütlendiği mekânlara parçalıyor. Ve bu parçaları yaşama ilişkin tasarlanmış biçimlerle özdeşleştirerek özne ve mekân arasında ucu iktidara uzanan bağlamlar inşa ediyor⁵⁵⁰.

Söz konusu bağlamlar kurulduktan sonra, o mekânda bulunan ya da o mekânla ilişkilendirilen özneleri nitelemeye, belirlemeye⁵⁵¹ ve deneyimlerini şekillendirmeye ya da özneleri dıştılamaya başlıyor⁵⁵². Böylece mekân üzerinden öznenin deneyimi de metalaştırılıyor⁵⁵³ ve öznenin oluşabilme potansiyeli mekânın özneye öncel kabul edilen karakteristikleri ve bağlamları tarafından ortadan kaldırılıyor. Yani özne mekân tarafından mekânsal bir aktöre⁵⁵⁴ indirgeniyor. Bu bağlamda mekân ve mekânın epistemolojik kaynağı olan coğrafi düşünce uzama yapılan bir iktidar müdahalesinin ürünü ve işleteni oluyor.

Uzamın, üzerinde gerçekleşen şeylerin belirli bir siyasal amaç (ki siyasal amaçtan bahsetmek aynı zamanda söz konusu amacın gerçekleştirilmesine sağlayacak olan siyasal şiddetten de bahsetmek demektir) doğrultusunda düzenleyebilmek amacıyla

⁵⁴⁷ Marx (1979), s.316-317.; Deleuze (2009c), s.130.

⁵⁴⁸ González (2010), s.183-184.

⁵⁴⁹ González (2010), s.185.; Bayly (2014), s.364.

⁵⁵⁰ Deleuze ve Guattari (2005), s.195.

⁵⁵¹ González (2010), s.185.

⁵⁵² Arpacı (2010), s.141.

⁵⁵³ Butler (2005), s.84.

⁵⁵⁴ González (2010), s.185.

kavramsallaştırılması⁵⁵⁵ yani “mekan” haline getirilmesi bu doğrultuda hem mekana ilişkin düşünsel geleneğin hem de bu geleneğin üzerine kurulduğu ve üzerinde işlemeye devam eden çağdaş siyasal geleneğin ayrılmaz parçalarından birini⁵⁵⁶ teşkil etmektedir. Yani hem coğrafi düşünce hem de bu düşüncenin ürünü olan mekanın iktidar, üretimsellik ve şiddetten bağımsız ele alınması pek de mümkün değildir⁵⁵⁷.

Topluma dair bu özgül kurgulanma biçimi kendini Kalisthenes reformlarında açıkça ortaya koymaktadır⁵⁵⁸. Bu bağlamda toplumun coğrafya üzerinden kurgulanmasının en somutlaştığı örneklerden biri Antik Yunan site devleti olarak karşımıza çıkıyor⁵⁵⁹. Antik Yunan sitesinin özne ile mekânı varoluşsal olarak eşleyen ve özneyi mekâna yani siteye tabi kılan siyasal geleneği o günden bu güne süregelen ve bu gün özneleri verili ulusal sınırlar içindeki normallik ölçütlerine uydurmak, uyulmadığında ise bu uyumu zorla sağlamak mantığı üzerine kurulmuş olan yapının öncellerinden olmuştur.

Yaşamın mekânsal kurgulanışı sadece verili mekân içerisindeki özneleri yok sayarak, onların arzularını ve yaşama ilişkin beklentilerini siyasetin alanından dışlayarak işlemez. Mekânsal kurgulanışa ilişkin bu genel paradigmanın yanında bir de mekânlar arası ilişkide de yoğun bir sömürgecilik faaliyeti vardır. Bu faaliyetin kaynağı ise mekânın yapısal özelliklerini de belirleyen antagonistik-ontolojik perspektiftir. Söz konusu yapısal özellik mekânın zorunlu olarak bir içeri ve dışarıya sahip olmasıdır. Bu özellik mekânı uzamdan ayıran, onun uzamın belirli bir perspektifte kurgulanmış ve ayrıştılaştırılmış parçası olmasına neden olan özelliğidir. İşte bu özelliğinden ötürü siyasal alanın mekân üzerinden kurgulandığı durumlarda, siyasal alan da tıpkı mekân gibi bir içeri ve dışarı ayrımı üzerinden kurgulanacaktır.

Mekân üzerinden öznelere dayatılan ve onları içeride ve dışarıda olanlar ya da olarak kategorize eden bu mantık, iktidarın belirli bir mekânda barışın ve güvenliğin tek vaadedicisi olduğu kurgusuyla eklemlendiğinde ise karşımıza verili mekânın dışındaki uzamın barbarlaştırılması, düşmanlaştırılması; fethedilecek-uygarlaştırılacak-

⁵⁵⁵ Lacoste (2014), s.50-51.

⁵⁵⁶ Harvey (2011), s.75.

⁵⁵⁷ Lacoste (2014), s.85.

⁵⁵⁸ Baker (2012b), s.48.

⁵⁵⁹ González (2010), s.185.

sömürgeleştirilecek alan yani “reggio barbaricum” olarak kodlanması hali çıkar⁵⁶⁰. Bu kodlamayı izleyen süreçte ise kodlanmış mekânlarda bulunan öznelere söz konusu mekânlara bağlanması ve mekânın özneye hâkim kılınarak, öznenin adeta mekân için tasarlanan politik bağlamın bir temsili, bir gösterileni olmaya mahkûm edilmesi söz konusu olmaktadır.

Mekânın uzamı içeriler ve dışarılar olarak bölen bu kurgusal niteliği içeri ile dışarı arasındaki ayrımı, içeriğin dışarıya tahakkümünü meşrulaştırmak için ihtiyaç duyduğu, ‘dışarının günahkârlığı’ miti üzerinden kurmaya da elverişli bir ortam hazırlamaktadır. Bu mit kendini özellikle siyasal şiddetin sömürgeci bağlamda⁵⁶¹ kullanıldığı hallerde tespit edilebilecektir⁵⁶².

Dışarı mekânın ortadan kaldırılması-fethedilmesi-uygarlaştırılması gereken sürekli bir tehdit mekânı olarak kurgulanması halinin sonucu, iktidarın kendin içeriden dışarıya doğru aktardığı bir eylem olarak savaş, siyasal şiddet ve sömürünün, mekânlar arası uygulanışıdır. Bu mekanizma, uzamın parçalanmışlığı ve bu parçalanmışlığın semiyotikleştirilmesi aracılığıyla oluşturulan *Urbi et Orbi*⁵⁶³ olarak hakikatin mekânı ile *reggio barbaricum* arasındaki ilişkiyi birincinin ikinciyi işgal ederek uygarlaştırdığı bir ilişki olarak tasarlar. Bu tasarıya göre sivil toplum, kendi anlamını barbara götürecektir ve böylece barbarın içinde bulunduğu ilişkiler sistematığı lağvedilerek sivil toplum’un uygar ilişkiler hâkim hale getirilecektir⁵⁶⁴. Bu politika emperyalist işgal modeli başta olmak üzere özellikle kapitalistik iktidar modelinde doruğa çıkan mekânın bir evrensel gösteren olarak sivil topluma tabi kılınarak her yerde işgale maruz kalması sonucunu doğurur. Sivil toplumun anlam evreninin mekân üzerinden bir uygarlaştırıcı güç olarak

⁵⁶⁰ Baker (2012c). Yunan siyasal aygıtının özgüllüğü. *Dolaylı eylem*. (ed: E. Berensel), Ankara: Birikim Yayınları, s.81.

⁵⁶¹ Siyasal Şiddetin sömürgeci bağlamını tartışırken karşımıza çıkan temel günahkârlık tanımlarından biri de ‘doğu despotizmi’dir. Sömürgeleştirilecek olan ve doğuda olması bile kurgusal sınırlar tarafından biçimlendirilen bir uzamda yaşayan insanları nitelemek için üretilen bu kavram, uzun yıllar boyunca batılı sömürgecilik faaliyetinin ihtiyaç duyduğu meşruiyet temelini oluşturacaktır. Bkz. U. Baker (2012a). Uzak mekanlar topolojisi: Çin, İran, Türkiye. *Dolaylı Eylem*. (Ed: E. Berensel), İstanbul: Birikim Yayınları, s.208.

⁵⁶² Baker (2012a), s.207.

⁵⁶³ Papa’nın Paskalya ve Christmas’taki konuşmalarının başlığı, Şehre ve Dünyaya daha doğrusu Roma bağlamında Romaya ve dünyaya anlamına gelmektedir. Papa Francis’in (Jorge Mario Bergoglio) *Urbo et Orbi*’leri, için bkz. <https://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/urbi.index.html>, (Erişim tarihi: 18.10.2015).; Bkz. F. Raffoul (2014). “Dünyayı yaratmak ya da Dünyasallaşma”da dünya düşüncesi (Çev: Murat Erşen). *Dünyayı yaratmak ya da küreselleşme* (1. baskı). (Ed: V. Çelebi), İstanbul: Monokl Yayınları, s.16-17.; Nancy (2014), s.41-45.;Tarde (2004a), s.29.

⁵⁶⁴ Harvey (2011), s.43.

kavramsallaştırılması, uzamın mekânlaştırılması sırasında çizilen sınırların aynı zamanda siyasal şiddetin aktarım kanalları olmasını sağladığı gibi, sınırlara yüklenen içerik de siyasal şiddeti, iktidarın geleneğinin şiddet söyleminin dışına çıkararak “insanlık için gerçekleştirilen meşru bir edim; daha özgür olanların daha az özgür olanları kurtaran edimi” olarak yeniden kavramsallaştırır. Bu kavramsallaştırmanın sonucu ise *reggio barbaricum*’da olan öznenin yaşamının sivil toplumca sömürgeleştirilmesidir.

Yaşamın sömürgeleştirilmesi kendini en açık biçimde hapis mekânı yani hapishanede ortaya koyar. Hapishane, bir mekân olarak toplumu “zararlı” addedilen unsurlarından koruma iddiasına dayanmaktadır. Evet, hapishane toplumu korumayı amaçlar ama zaten korumayı amaçladığı toplum, birliğin uzama yayılmış hali, iktidarın kavramsal bedenlerinin bir kitlesi, gerçek toplum, yani iktidarın toplumdur. Hapishane iktidarın sürekliliği ve bu bağlamda toplumun tekilliğinin muhafazası için, iktidarcı gereksinim duyulan kapatma, negatif oluş’ların teşhiri ve farklılığın mahkûmiyet aracılığıyla olumsuzlanması en nihayetinde de siyasal şiddete sürekli bir işletim alanı sağlanması için tasarlanmış bir mekândır. Bu bağlamda hapishane öznenin tekilleştirilemediği yerde tüketilmesi ve iktidarın üretimine farklı bir kanaldan, tüketilerek dâhil edilmesinin mekânıdır⁵⁶⁵.

Uzamın politik mekânlar olarak kurgulandığı gelenek ve siyasal şiddet arasındaki ilişki aynı zamanda modern toplum ve devlete ilişkin meşruiyet söylemlerinin en önemli ayaklarından biri olan “barış” mitini de alaşağı etmektedir. Barış miti, insanlığın yani öznel çokluğunun, düzenli ve düzene ilişkin tasarım bağlamında kaçınılmaz biçimde devletli bir toplum olmadığı sürece savaşa ve kaosa mahkûm olduğunu, devlet-toplum ve onun düzeninin insanlığın korunması açısından elzem olduğunu iddia etmektedir. Oysa mevcut durum bunun tam tersini ortaya koymaktadır. Coğrafya üzerinden kurgulanan ve devletler aracılığıyla ilişkilenen bir siyasal ilişkiler sisteminde (ki bu sistem, özellikle makro boyutta uluslararası ilişkiler olarak adlandırılmaktadır) savaş, ilişkinin temel formu olarak karşımıza çıkmakta⁵⁶⁶ ve diğer tüm ilişki biçimleri bu temel form üzerinden tasarlanmaktadır⁵⁶⁷.

⁵⁶⁵ Stirner (2013), s.270.

⁵⁶⁶ Hardt ve Negri (2011), s.39.

⁵⁶⁷ Hardt ve Negri (2011), s.30-31.

Yaşamın, mekânsal kurgulanışını merkeze alan gelenek ile devletçi düşünce arasındaki ilişki devletin, önünde sonunda siyasal uzamı içsel ve dışsal parçalara ayıran bir yapıda kurulacağını gösteriyor bize. Bu doğrultuda yaşamın mekân üzerinden kurgulandığı devletli gelenek bakımından siyasal şiddetin öznelere üzerinde bir iktidar üretici olarak kullanılması biçimlerinin ayyuka çıkmış hali olarak savaş bir kaçınılmazlık halini alırken⁵⁶⁸, barış ve barışı koruma iddiası ile bağlı tasarım ve mekanizmalar, sadece birer yalan perdesinden ibaret kalıyor⁵⁶⁹.

Uzamın mekânlara ayrılmasının bir diğer antidemokratik etkisi de mekânlar arasındaki ilişkiyi kurgulama yetisinin iktidar aygıtlarında olması sebebiyle salt şiddet dışındaki iktidar süreçlerinin de mekân, mekânlar arası ilişkiler ve öznelere mekânlarla ilişkilendirilmeleri (burada bu ilişki bizzat iktidar tarafından dayatıldığı için söz konusu durum bir ilişkilendirme olmamaktadır.) aracılığıyla işler kılınmasıdır. Bu durum uzamın coğrafi olarak kurgulanışın iktidara birden fazla boyutta hizmet etmesini sağlar. Lyon’lu dokuma sektörünün iş uzamının verili halini bir tehdit olarak algılayan iktidarın bu uzamı parçalayıp yeniden kurgulayarak işi farklı mekânlar bağlamında yeniden düzenlemesi ve bu mekânlar arasındaki ilişkileri öznelere birbirinden haberdar olmasını engelleyecek biçimde tekeline almasının, Lyon dokuma sektörünün işçilerinin talepleriyle mücadele etmek ve onları izole mekânlarda itaatten başka bir şey üretmeyen ekonomik girdilere indirgemek için nasıl kullanıldığını gösteren bu örnek, coğrafi kurgulanışın iktidarın ortaya çıkması, yerleşmesi ve işleyişini devam ettirebilmesi açısından önemini gözler önüne sermektedir⁵⁷⁰.

Öznenin uzam ile olan doğrudan ilişkisinin ortadan kaldırılıp üretimsel bir ilişki ile -ki bu ilişki iktidarın yöneldiği perspektife göre yurttaşlıktan işçiliğe ya da öğrenciliğe hatta ölmeye kadar giden bir yelpazede çeşitlenebilmektedir- ikame edildiği bu gelenek öznenin yaşamını doğrudan tecrübe imkanlarını baltalamakta ve bunun yerine zamanın geçirildiği her yerin iktidar tarafından tasarlandığı ve bu mekânlar arasında bir ilişki kurulmasını engellendiği ve mekânlara arasının bir uzam değil yol olarak da tanımlanan salt zamansal bir kategoriye indirgendiği bir dünyayı kurmaktadır/kurmuştur⁵⁷¹. İşte

⁵⁶⁸ Bakunin (2014a), s.59.; Hardt ve Negri (2011), s.39.

⁵⁶⁹ Lacoste (2014), s.55.

⁵⁷⁰ Lacoste (2014), s.67.

⁵⁷¹ Görünmez Komite (2012), s.41.

özellikle modern toplumda somutlaşan ve öznenin uzamı tecrübe etme biçimlerini iktidar tekeline alıp parçalı politik-ekonomik mekânlar üzerinden öznenin bir yerde varolma halini dolayısıyla özne olma halini ortadan kaldıran bu mantığın adı diferansiyel mekânsallıktır⁵⁷².

Diferansiyel mekânsallıktan bahsederken öncelikle öznenin uzamla olan ilişkisinin kırılması üzerine kurulan bir tarihsel süreçten bahsetmek ama en çok da modern toplumun özneyi mekânlar arasında parçalayarak nasıl bedensiz-arzusuz ve uzamsız bir ekonomik-politik dolaşma hali olarak yeniden kurguladığından bahsetmek gerekecektir⁵⁷³. Bu bağlamda diferansiyel mekânsallık, uzamı hem parçalama halini hemde bu parçalar arasında sırf bu parçalanmışlığa özgü bir ilişki kurma halini ifade etmektedir. Fakat bu diferansiyel mekânsallığın sadece biçimsel boyutudur⁵⁷⁴.

Diferansiyel mekânsallığın asıl önemi işletilmeye başladıktan yanı kavramsal boyuttan aktüel boyuta geçildikten sonra ortaya çıkmaktadır. Yaşama uygulananıyla birlikte birlikte diferansiyel mekânsallık, uzamın parçalanması ve parçalar arasındaki ilişkilerin tasarlanmasına ilişkin durağan bir tasarı yapı olmaktan çıkarak, öznelere mekândan mekâna sürekli olarak dolaştırılarak uzamla olan ilişkilerinin dolayısıyla bir yerde bulunmaya radikal tecrübelerinin ortadan kaldırıldığı sürekli bir akımlar örgütlenmesi biçimini alır⁵⁷⁵. Bu akımlar, mekânın özneye hâkim olduğu bir ilişkide öznenin yaşamını belirli sekanslara bölerek ve bu sekansları işlevlendirilmiş mekânlara indirgeyerek; öznenin yaşamını iktidara aktaracaklardır⁵⁷⁶.

Diferansiyel mekânsallığın üzerine kurulduğu temel yapı, birbirinden ve bir yaşama alanı olarak uzam olmaktan kopuk ve sadece belirli bir amaca özgülünen ve bu amaç doğrultusunda öznenin yaşamını mekânın işlevine indirgeyerek tüketen fetiş-

⁵⁷² “Eskiden insanlar hep birlikte tek bir yerde, sınırlı fakat iyi bilinen ve devamlılığı olan bir mekânda yaşardı. Bugün, farklı “rollerimizin” her biri mekân kırıntılarında yer alır; her gün bunların arasında, birinden diğerine geçerken özellikle saatlerimize bakarız. Uyrgezerlerin bildikleri bir yerde neden olduğunu bilmeden yer değiştirmeleri gibi, biz de içinden geçtiğimiz muhtelif yerlerde *nerede* olduğumuzu bilmeyiz. Artık, şu veya bu düzeyde birbirinden kopuk bir dizi pratiğe ve fikre denk düşen çok çeşitli ölçeklerdeki bir dizi pratiğe ve fikre denk düşen çok sayıda mekânsal temsilden oluşan bir *diferansiyel mekânsallıkta* (*spatialité différentielle*) yaşıyoruz” Lacoste (2014), s.73.

⁵⁷³ Lacoste (2014), s.73.

⁵⁷⁴ Lacoste (2014), s.162.

⁵⁷⁵ Lacoste (2014), s.162-163.

⁵⁷⁶ Debord (2006), s.60-61.

mekânlardır⁵⁷⁷. Söz konusu bu yapı dâhilinde iktidar kendini mekânlar ve mekanlararasılığı tasarlayabilme potansiyeli bağlamında ortaya koyar. Bu nedenle de toplumun ve yaşamın coğrafya üzerinden kurgulandığı gelenek, iktidarın kendini üretme-ortaya koyma biçim ve aygıtlarının bir toplamıdır⁵⁷⁸.

Uzamın mekânlara bölünmesi yani uzamın politikleştirilmesi, modern iktidarın en önemli faaliyet alanlarından biri, bedenın politikleşmesi kadar önemli bir faaliyet alanı olmuştur. Öyle ki devletin, özellikle de ulus devletin tarihini yazmak aynı zamanda uzamın politik parçalara bölünüşünün ve bu parçalar arasında aktarılan siyasal şiddetin tarihini yazmak anlamına da gelecektir⁵⁷⁹.

Ulus devlet paradigması aynı zamanda, toplumu mekânsal olarak örgütleyen iktidarın etki kapasitesini arttırmakta da önemli bir rol oynamıştır. Özellikle ulusun inşa edilmesi sürecine paralel olarak ilerleyen ve ulusun üzerinde tasarlandığı mekânların inşa edilmesi yahut daha önceden siyaset dışı kabul edilen yaşam alanlarının bu inşa süreci dâhilinde siyasal uzama dâhil edilmesi⁵⁸⁰, toplumun mekânsal örgütlenmesinin etki alanını sürekli olarak genişletmiş ve öznenin mekânlara bağlanan kurallar ve mekânsal siyasetten bağımsız bir varoluş sürdürebileceği alanları sürekli olarak kısıtlayan bir süreci yürütmüştür. Ulus devletlerle beraber biçim değiştiren ve etkinliğini arttıran bu yeni örgütlenme biçimi için dışarısı git gide sadece öznenin var olduğu bir alan haline gelmektedir. Yani özne siyasetin dışında arzuları ve hayattan bekledikleriyle giderek yalnızlaştırılmaktadır. Diferansiyel mekânsallığın kavramsallaşma ve uygulamaya geçirilme süreçlerinin modern ulus devletin kavramsallaşma ve ortaya çıkma süreçleriyle olan tarihsel ve zamansal yakınlığı⁵⁸¹ düşünüldüğünde ulus devlet paradigmasının uzam ve öznelerin iktidar uğruna sömürgeleştirilme süreçleri açısından önemli bir dönüm noktası olduğu biraz daha öne çıkmaktadır.

Modern ulus devlet ve sanayi toplumu birlikteliğinin diferansiyel mekânsallığı hâkimiyete taşıyan ilk etkisi uzamın mekânlara parçalanma sürecinin, yeni gelişen sanayi ekonomisinin ihtiyaçları doğrultusunda düzenlenmesidir. Bu düzenleme biçimleri

⁵⁷⁷ Görünmez Komite (2012), s.35.; Lacoste (2014), s.162.

⁵⁷⁸ Lacoste (2014), s.163.

⁵⁷⁹ U. Baker (2012d). *Yüzeydeki Çatlak. Dolaylı eylem.* (Ed: E. Berensel), İstanbul: Birikim Yayınları, s.262.

⁵⁸⁰ Baker (2012b), s.65.; Lacoste (2014), s.52.

⁵⁸¹ Lacoste (2014), s.162.

karşımıza birbirine bağlı iki ana hatta çıkmaktadır. Bu hatlardan ilki ve sonrakini besleyecek olanı toplumun kurgulanışı esnasında kullanılan paradigmaların bizzat sanayi ekonomisi ve sanayi devletinin ihtiyaçları doğrultusunda hazırlanması yani ulus devletin sınırları içinde kalan mekânın bu sefer de ekonomik organizasyon şemaları ve ekonomik organizasyonun bir meyvesi olan yeni sınıflar doğrultusunda yeniden biçimlendirilmesidir⁵⁸². Yani karşımızda bir nevi “fabrika merkezli mekânlar topluluğu” bulunmaktadır⁵⁸³.

Fabrika merkezli mekânlar topluluğu, yol merkezli mekânlara evrilmeden önce iktidarın geleneğinin ve diferansiyel-mekânsal paradigmanın uzama ayattığı en yaygın kurgusal biçimlerden biridir. Fabrika merkezli mekânlar topluluğu, uzamın ilk kez kesin bir biçimde işlevlendirilmiş mekânlara, örgütlü ve kitlesel bir biçimde ama daha da önemlisi üretimsel akımlar doğrultusunda, ayrılışını temsil eder. Bu ayrım, fabrikanın evden, üretimin yaşamın geri kalanından ayrıldığı yerdedir. Kapitalizmin ekonomik tahayyülünün üretimsel yansımaları, üretimi yaşamın bir parçası değil de bağımsız ama daha da önemlisi asal sosyal faaliyet olarak kodlayınca, üretimsel akımlar da yaşamı bu doğrultuda yeniden işlevlendirmişlerdir. Bu işlevlendirme ise kendini ilk olarak ve doğrudan bir biçimde üretimin yaşamın geri kalanında ayrılması ile göstermiştir⁵⁸⁴. Bu ayrım, hem üretimin verimliliğine ilkin bir potansiyel artırımını içermekte, hem de üretim ile yaşam arasına kesin çizgiler çekerek, üretimi yaşamın dışında ve yaşamın geri kalanının ona bağıllığı bağlamında yaşamı kontrol eder bir konuma yerleştirmiştir. Fabrikayla başlayan bu dönüşüm, ilerleyen dönemde çalışma ve yaşam alanları olarak başlayan işlevlendirmenin daha alt birimlere indirilmesiyle⁵⁸⁵ uzamı birbiriyle ilişkisiz hücrelere bölmüştür. Bu bölünmenin sonucu uzamın, hücreler arasında bir ağ gibi yayılan ve artık sadece hücreler arası hareketliliğe özgülünmüş olan yol’a indirgenmesidir.

Sanayi toplumu ve artan kentleşmeyle birlikte o zamana kadar ancak belirli öznelerin belirli şartlar altında tabi olduğu diferansiyel mekansallığı özne-uzam diyalektiği bağlamında neredeyse evrensel bir paradigma olma noktasına getirmiştir.

⁵⁸² Harvey (2011), s.40.

⁵⁸³ G. Shankland (1957). The crisis in town planning. *Universities & Left Review*, 1 (1). 38.

⁵⁸⁴ R. Sennet (2008). *Karakter aşınması: yeni kapitalizmde işin kişilik üzerindeki etkileri* (3. baskı). (Çev. Barış Yıldırım), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.36-37.

⁵⁸⁵ Gorz (2001), s.43-79.

Kentleşme, uzamın iktidar tarafından işgalinin⁵⁸⁶ aynı anda hem en yaygın, hem en etkin politikasıdır. Bu politika uzamı, doğrudan insanların bedenleri üzerinden kuruşan barınma-çalışma söylemi üzerinden metalaştırdığı için, metalaşma öznelere ortak fail olduğu bir düzlemde çok daha seri, keskin, kalıcı ve çok daha az dirençle karşılaşılarak gerçekleştirilir.

Düzenlemeye ilişkin tesis edilen bu yeni paradigma beraberinde sanayi ekonomisinin hakim mekanı olan kentlerin toplumsal mekanlar hiyerarşisine hakim olmasını getirmiştir. Öyle ki İngiltere başta olmak üzere kıta Avrupası hızla kentleşmiş ve böylece yaşama mekânına ilişkin gelenek büyük bir değişime uğramıştır⁵⁸⁷. Bu yeni kentler artık sanayi toplumu için birer sermaye kaynağı işlevini görmekteyken kente ilişkin yapı da aynı işlevsel gereksinimler doğrultusunda dönüştürülmüştür. Yeni yapı üretim mekânları (fabrikalar, ofisler, bankalar v.b.), emek yerleşkeleri (konutlar), emeğin sosyal yeniden üretimine tahsis edilmiş mekânlar (eğlence, sosyalleşme, eğitim, sağlık, beslenme v.b. mekânları), tüketim mekânları ve en önemlisi de tüm bu mekânlar arasındaki akımı sağlayan ve artık kentin temel tasarım zemini haline gelmiş olan yollardan oluşmaktadır.

Yol, diferansiyel mekânsallığın tarihsel gelişimi açısından kritik öneme sahip olup modern ulus devletle birlikte diferansiyel mekânsallığın geçirdiği hegemonik dönüşümün anahtar fenomenlerinden biridir⁵⁸⁸. Öyle ki artık mekân her şeyden çok öznelere üzerinde akış halinde olduğu yollar anlamına gelmekte ve geriye kalan tüm mekânsal birimler bu yollar üzerinden düşünülmektedir⁵⁸⁹. Yol'un uzam üzerindeki bu tahakkümü, iktidarın semiyotiklerinin uzama sızmasıyla uzamın üretimsel akımlara parçalanmasının görünümüdür aslında. Yol bu bağlamda işlevlendirilen mekânlarda üretilen iktidar anlamlarını süreki dolaşımda tutam ve iktidarı uzamın her yakasına taşıyan sonsuz

⁵⁸⁶ Debord (2006), s.136.

⁵⁸⁷ Harvey (2011), s.40-41.

⁵⁸⁸ Shankland (1957), s.39.

⁵⁸⁹ Yol'un uzam ve uzamdaki yaşamın asıl belirleyeni olma süreci, sanayi toplumunun gelişmesi ve bir yerden başka bir yere taşınacak şeyler ve canlıların artmasıyla yol'un önce ekonominin ve ardından da siyasetin temel unsurlarından biri haline gelmesiyle açıklanabilecektir. Yol'un siyasal alandaki yükselen rolü, diferansiyel mekânsallığın henüz yeni yeni kurumsallaştığı zamanlarda bile kendini açıkça göstermiştir. Buna en güzel örnek ise Edward Chambliss'in *Yolkent* isimli ütöpik uzam kurgusudur. Bu kurgu, yaşamı yol'un merkezinde olduğu ve yol'un üzerine inşa edilen kentlere aktarmayı amaçlar. Bu bağlamda tasarlanan kentler yolların üzerine inşa edilmekte ve uzam çizgisel yaşam alanlarıyla bir ağ olarak örülmektedir. Bkz Harvey (2011), s.201.

sayıdaki üretimsel akımın mekânı, üretimsel akımları taşıyan hat, kablo ve kanalların bir derlemesidir⁵⁹⁰.

Bu yeni mekânsal formasyon içinde özne ortadan kaldırılmış ve insan sadece sürekli dolaşımda tutulduğu sürece değer arz eden ve yeniden üretilebilen biyo-finansal bir değere, emek metasının bedene entegre edilmiş haline indirgenmiştir⁵⁹¹. Böyle bir ortamda ise kendi-oluştan, demokrasiyi tecrübe edebilmekten söz etmek pek de anlamlı değildir. Çünkü verili ortamda öznenin yaşamını, bir oluş, monadolojik bir oluş olarak tecrübe etmesi imkânsız gözükmektedir. Söz konusu toplumsal yapı içinde yaşam sadece mekânı ve zamanı düzenleyenlerin yani iktidarın tasarım ve işlemleri içinde gerçekleşebilmekte, zaman ve mekân içinde iktidardan bağımsız bir yaşam alanının ortaya çıkmaması adına iktidar zaman ve mekânı yollara ve kentlere hapsederek tekeli altına almaktadır.

Bu metalaşma biçiminde uzam hem makro düzeyde, hem de minörlükler düzeyinde iç içe geçmiş pek çok parçaya bölünür. Bu iç içe katmanlar kentlerden mahallelere ve oradan da çalışma ve gündelik yaşama özgülenmiş mekânlara kadar uzanır ve tüm bu mekânlar, birbirleri arasındaki ilişkileri kopararak yaşamı işlevsel parçalara ayrılan yol ile⁵⁹² örgütlenir. Haussman'ın Paris'e yaptıklarında somutlaşan⁵⁹³ bu yeni örgütlenme modeli mekânlar arasındaki ilişkiye paralel bir biçimde özneler arasındaki ilişkiyi ve öznenin uzamla kuracağı ilişkileri keser⁵⁹⁴. Böyle bir kesme, modern şehirciliğin, şehri, yaşanılan-çalışılan-sosyalleşilen mekânlara böldüğü ve sokakları yola indirgeyerek⁵⁹⁵ ortadan kaldırdığı⁵⁹⁶ modelde doruğa ulaşır. Bu doruk, öznelerin iktidara karşı çıkacağı uzamın, karşı çıkmayı olanaksız kılan anlamlarla doldurulması ve böylece mekânın, iktidara bir savunma hattı olarak kurgulanması sonucunu doğurur.

Mekânsallaştırma hiçbir zaman tek boyutlu ya da tek biçimli bir süreç olmamıştır. Uzamın kavramsallaştırılması uzamı parçalara böldüğü kadar onu katmanlaştırır da. Bu

⁵⁹⁰ G. Deleuze (2009m). Yaratım eylemi nedir? (Çev: Mahir Ender Keskin). *İki delilik rejimi*. (Ed: D. Lapoujade), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s.332.

⁵⁹¹ J. Dean (2014). *Komünist ufuk* (1. baskı). (Çev: Nurettin Elhüseyni), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.48.

⁵⁹² Debord (2006), s.136.

⁵⁹³ Marcus (1999), s.145.; Şentürk (2013), s.36-37.

⁵⁹⁴ Görünmez Komite (2012), s.11.

⁵⁹⁵ Debord (2006), s.138.

⁵⁹⁶ Debord (2006), s.137.

katmanlaşma uzamı, aynı anda hem birden çok parça hem de hem parçalar bazında hem de parçaları aşan bağlamlarda iç içe geçmiş katmanlardan oluşan kompleks bir yapıya mekânsallaştırır. Yapının kompleksliğini takip eden bir diğer özelliği de değişkenliğidir⁵⁹⁷. Mekânsallaştırma, hiçbir zaman kalıcı mekânlar inşa etmez ya da mekânları kalıcı anlamlarla eşleştirmez. Mekân, ona yüklenen kalıcılık sıfatının aksine onu inşa eden ve anlamlandıran semiyotik düğüme bağlı olarak sürekli bir dönüşüm içerisinde. Bu dönüşüm, üretimselliğin ihtiyaç duyduğu mekânsaların yaratılması ya da üretimsel akımların mekânlarının akımı daha verimli hale getirmek için yenilenmesi gibi boyutlarda gerçekleşir. Dolayısıyla mekâna yüklenen kalıcılık vasfı aslında bir söylenceden ibaret olup, mekânın bir aygıt oluşunu gizlemek adına onu durum-olgu olarak söylemselleştirir. Oysa mekân, iktidarın ihtiyaç duyduğu her an ve her yerde ve aynı anda pek çok boyutta sürekli bir biçimlendirmeye tabidir⁵⁹⁸. Bu biçimlendirmeler yaşama ilişkin dolayımın büyük ölçüde mekâna endekslendiği yani mekâna içkin anlamın aynı zamanda yaşamın anlamlılığını da belirlediği bir düzlemde yaşamın da mekâna bağlı olarak üretimsel revizyonlara ve değişimlere tabi tutulabileceğini ve hatta üretimsellik uğruna ortadan kaldırılan mekânlarla birlikte çöpe atılabileceği gerçeğini karşımıza çıkarır.

İktidar, özel bağlamda siyasal iktidar ve siyasal iktidarın organize bir biçimde ortaya konulması hali olarak devletin var olduğu bir toplumda; iktidarın, hem varoluşunu deklare etme biçimi olan hem de ontolojik kaynağı olan şiddet ve bu şiddetin toplumda işletilmesi ve tüm bu sürecin meşruluğu ancak ve ancak toplumsal uzamın aralarında şiddetin akımların sürekli halde tutulabileceği izole mekânlara bölünmesiyle gerçekleşebilecektir. Bu mekânlar yeri geldiğinde etnik yeri geldiğinde sınıfsal ya da bedensel sınırlar tarafından tasarlanacaklardır.

Uzamın antagonistik-üretimsel mekânlaştırılması, yaratılan dışarıların siyasal şiddetin kitlesel ya da minör aktarımlarına kaynaklık ederek üretimselliği şiddet üzerinden işler tutmanın yanı sıra içeriler dâhilindeki belirli mekânların ne içeri-ne dışarı olarak kodlandığı bir durumu daha ortaya çıkarırlar. Bu durum iktidarın *nomos*'unu tehdit eden dışarı ve *nomos*'un mekânı olan içeriğin yanına *nomos*'un ne içinde ne de dışında

⁵⁹⁷ Harvey (2011), s.104.

⁵⁹⁸ Harvey (2011), s.103.

olan yani yasa tarafından asla kapsanamayacak olan anlamsızlık-bağışıklık alanları yaratır. Bu alanlar, iktidarın mevcut hukuksal görünümünün sürekli olarak dışında tutulan, yasaya karşı mutlak bir bağışıklıkla yükümlendirilmiş alanlardır. Bu alanlarda iktidarın işler yasaları olumlu ya da olumsuz hiçbir anlam ifade etmezler. Bu alanlar ne bir yuva ne de fethedilmesi gereken *reggio barbaricum*'dur. Yasa ile itaat ya da fetih bağlamında hiçbir ilişki kurmayan bu mekânlar iktidarın en şedit ve kendi yasalarına karşı en bağışık olduğu yani hiçbir meşruiyet ilişkisini takip etmeye gerek duymayacak kadar mutlak olduğu, üretimsel akımların bir arzu akışından çok yekten bir enerji-potansiyel akışı halini aldığı mekânlar, hukukun yok-mekânlarıdır.

Bu mekânlar, iktidarın semiyotik yüzeylerden dışlamak suretiyle, üretimselliği çok daha şiddetli ve çok daha mutlak biçimde işletmesine olanak sağlarlar. Her ne kadar bir mekânsal birim olsalar da aslında ayırksal bir mekândan bahsedilmez onlardan bahsedilirken. Yok-mekân aslında her mekânsal birimde mevcut olan bir boyutun ifadesidir. Bu boyut, görünen mekânda ya da mekânın öncelikli görünümünde işletilmesi iktidarın arzuyu ürettiği meşruiyet söylemini olumsuz yönde etkileyebilecek olan öznelerin içine atıldığı, ya da meşruiyet söylemini olumsuz yönde etkileyebilecek akımların ve edimlerin gerçekleştirildiği bir perde arkası mekân, bir üretimsel-mekânsal karadeliktir⁵⁹⁹. Bu mekânlar anlamın yüzeyinin altında bulunurlar ve kendilerine dâhil olan her şeyi yüzeysel semiyotiklerin altına, iktidarın mutlak olağanüstü halinin, mutlak bir kesinlik ve süreklilikle işlediği anlamsızlığın çölüne dâhil ederler.

Bu mekânsal-karadelikler karşımıza pek çok biçim altında çıkar. Bu biçimler çoğu zaman mekânsallığın yüzeyinde görünür olan ama ancak özel bir semiyotik süreç aracılığıyla perde arkasındaki anlamı ile yüz yüze gelinebilecek olan bir nevi modern büyü şatolardır. Yeryüzünün varoşlarından⁶⁰⁰ Ebu Garib cezaevine, Çin mahallelerindeki diasporik emek mekânlarına⁶⁰¹, karakolların kamerasız odalarına ve Ali İsmail Korkmaz'ın katledildiği ara sokağa uzanan bir çizgide bu mekânlar gündelik mekânların görünümünün altında işlemeye devam ederler. Bu işleyiş doğrudan iktidar tarafından ve bu mekânlara özgülenmiş özel semiyotikler aracılığıyla gerçekleştirilir.

⁵⁹⁹ Deleuze ve Guattari (2003), s.40.

⁶⁰⁰ Vattimo ve Zabala (2012), s.98-107.

⁶⁰¹ Harvey (2011), s.105.

Yasanın görünen yüzeyinin altına alınan bu mekân, bir sap olarak görünen mekânın tersine kök olarak tasarlanmıştır. Görünümün altında gezinen bu kök, sapın yaşama devam edebilmesi için gerekli olan enerjiyi üretirken aynı zamanda yer altında olması sebebiyle görünmezdir. Görünmemek, bu mekânları üretimselliğin ham ve şedit biçimleri için elverişli hale getirir. Mekânın görünmezliği sayesinde iktidar üretimi ilişkilerini sürekli bir olağanüstülük halinde tutar. Bu mekânlar, iktidarın yüzeydeki olağanlığı inşa etmek için olağanüstü hali sürekli yedekte tuttuğu ve gerekli gördüğünde aradaki bariyerleri kaldırarak olağanlığın yüzeyine saldırdığı geçitleri oluştururlar. Bu geçitler, gladyatör arenalarındaki hayvan kapaklarına benzetilebilecektir. Normalde kuralları olan gladyatör dövüşü, olağanlıktan çıkarılmak istendiğinde açılan bu kapaklar oyunun normal kurallarına karşı bağışık ve duyarsız olan vahşi hayvanın sahaya sürüldüğü ve bu sayede ortaya çıkan şiddet ile kitlesel arzunun tatmin edildiği bir ilişki kurar. İşte bu ilişki hukukun yok-mekânları tarafından toplumsallığın içinde üretilir. Bir anda semiyorik bariyerlerinden sıyrılan yok mekân içersinde işleyen sürekli şiddeti toplumsallığın yüzeyine salar ve bu salınım üzerinden bir kitlesel arzu üretimi gerçekleştirilir⁶⁰².

Yok-mekânların bir diğer işlevi de politikanın depolitize edilerek⁶⁰³ öznenin bakışına bağışık kılınmasıdır. Bu durum kendini en açık biçimde ulusal ve ulus-üstü yapılarda göstermektedir. İktidar, aslında her an her yerde ve her bedende son derece minör biçimler altında işlerken, bu işleyiş sürekli bir biçimde bir üst-mekânsal tasarıma aktarılır. Bu aktarım, öznenin tam bulunduğu yerde ve içinde bulunduğu zamanda işleyen iktidara ilişkin deneyimini, o iktidara yönelik bir yıkıcı eylem gerçekleştirilmesini olanaksız kılmak amacıyla, gerçekleştiği yerden koparır. İktidar kendini, sürekli olarak işgal ettiği öznelerin bulunmadığı bir kurgusal uzamda konumlandırır. Bu kurgusal uzam bir mahalli idareden, ulus devlete ve oradan da ulusüstü yapılara uzanan bir çizgide, gerçek-uzamın üstünü kaplayan ve öznenin iktidarın gündelik, minör ve anlık dolayımına ilişkin farkındalık imkânlarını ortadan kaldıran, böylece de iktidarı öznenin anti-ontolojik edimine karşı koruma işlevini üstlenir⁶⁰⁴. Bu yok-mekân tipinin özelliği, hukukun görmediği değil hukunun görünmediği bir mekân olmasıdır. Bu görünmezlik

⁶⁰² Vattimo ve Zabala (2012), s.74-76.

⁶⁰³ Rancière (2014), s.89.

⁶⁰⁴ Rancière (2014), s.88-89.

hali ise iktidara, kendisini temas edilemez bir alana aktararak, öznenin ortaya çıkabilecek anti-ontolojik mücadelesine karşı bir korunma imkânı sağlar⁶⁰⁵.

Uzamın mekânlar olarak kurgulanması sürecinin özne üzerindeki etkisi öznenin arzulayan, mutlu olan, acı çeken bir otonom tekillik olarak değil de iktidar tarafından tanımlanmış bir alan üzerinde yaşayan, tanımlı alan üzerinde geçerli olan kurallara itaatle yükümlü olan, tanımlı alan üzerinde iktidarın üretim süreçlerine katılmakla yükümlü kılınan, yani kendisi üzerinden değil mekân üzerinden tanımlanan ve bu yüzden de yaşamını tanımlı mekân ve bu mekânda işleyen iktidara bağlı olarak geçiren bir şey olarak, iktidar tarafından tüketilmesi-işgal edilmesi sonucunu doğurur.

2.8. Temsil, İtaat ve iktidar – Sömürgeciliğin Demokrasisi

Bir rejim-pratik-işleyiş olarak demokrasi, iktidarın yaşama ilişkin güncel hakikatleri arasında en yaygın, en güncel ve bu metnin yazıldığı an ve yer ‘e en yakın olanıdır. Yaşamımızın her veçhesi, her anı hakikat rejiminin “demokrasi”since kuşatılmış ve işgal edilmiştir. Demokrasiden uzak, bağımsız ve ona itaat etmeyen bir yaşam mümkün kabul edilmemekte, iktidarın demokrasisine itaat, yaşayabilmenin öncelikli şartı olarak dayatılmaktadır. Hakikat rejiminin “demokrasi”sinin bu teolojik⁶⁰⁶ ayrıcalıkları onu yaşamımız için bir kaçınılmazlık haline getirmekte ve demokrasinin her özneyi iktidarın bir temsili haline getiren iç dinamikleri aracılığıyla yaşamlarımız iktidarın yüzeyine, tıpkı Demir Taht’ı oluşturan mağlupların kılıçları misali eritilerek iliştilmektedir⁶⁰⁷.

Demokrasiyi olanaksız kılan bir toplum geleneği içinde demokrasiden bahsetmek aslında bir yanılsamadan bahsetmektir⁶⁰⁸. Söz konusu bu yanılsama, özneyi kendini yönettiğine, özgür olduğuna, baskı altında olmadığına, başkalarıyla eşit olduğuna inandırmak üzere tasarlanmıştır ve çağımızda demokrasi, aslında birer meta-anlatı⁶⁰⁹ olan siyasal masallar üzerinden işletilmektedir. Bu formlar, iktidarın somut siyasal şiddeti uygulamak yerine itaati üretmek ve özneleri bu itaate gönüllü kılmak için ürettiği

⁶⁰⁵ Rancière (2014), s.88-90.

⁶⁰⁶ A. Tocqueville (1962). *Amerika’da demokrasi*. (Çev: Taner Timur), İstanbul: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, s.5..

⁶⁰⁷ Bkz. G. R. R. Martin, (2013). *Taht Oyunları* (14. baskı). (Çev: Sibel Alaş), İstanbul: Epsilon, s.484.

⁶⁰⁸ Žižek (2013), s.117.

⁶⁰⁹ Vattimo ve Zabala (2012), s.59-60.

mekanizmalardır⁶¹⁰. Yani günümüz “demokrasi”leri iktidarın kendi sürekliliği için anlattığı⁶¹¹, küresel-tarihsel meta anlatılardır⁶¹².

Demokrasi yanılsamasının yukarıda bahsedilen özellikleri öznenin iktidarın kurulmasındaki işlevini açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle çağdaş iktidar biçimleri bağlamında, her ne kadar hep el altında tutulsa da somut fiziksel şiddet aslında istisnai bir iktidar yöntemidir. Dolayısıyla günümüzde iktidardan söz ederken öncelikle itaatten, ama dayatılan itaatten değil, özne üzerinde üretilen, özneye içselleştirilen bir bilinçdışı yatırımı olan itaatten bahsetmek gerekir. İtaatin nasıl oluşturulduğu probleminin çağdaş yansımaları ise bizi demokrasi yanılsamaları problemiyle karşı karşıya bırakmaktadır.

Modern demokrasi geleneği bu bağlamda kitlesel itaatin bizzat itaat edenlerce üretildiği bir mekanizma ya da mekanizmalar bütünüdür. Modern demokrasi pratiklerinin bu niteliği her şeyden önce Schmidt’in demokrasinin siyasal bir içerikten yoksun olan bir işletim pratiği olduğu⁶¹³ tezine dayanmaktadır. Yani modern demokrasi pratikleri demokrasiye yüklenen ve “demokratiklik” başlığı altından toplanabilecek olan siyasal içerikten bağımsız olarak yönetme faaliyeti ve rızanın üretimine özgülenmiş işletim mekanizmalarıdır⁶¹⁴.

Modern demokrasi pratiklerinin bu niteliği, bir rejim olarak demokrasi ile “demokratik”in aynı şey olmadığı gösterir. Bu farklılık öylesine önemlidir ki göz ardı edilmesi yani demokrasi pratiklerinin bir kitlesel itaat üretme metodu olmanın ötesinde kutsallaştırılması, beraberinde söz konusu kitlesel itaate aktarılan tüm siyasal faaliyetlerin aşılabilir bir meşruiyet haresiyle sarmalanmasını getirecektir ki bu kuşatılma iktidarı, milli irade totaliterizmi bağlamında eleştiriye ve sorgulamaya bağışık kılacaktır. Özellikle demokrasi pratikleri ve kitlesel rıza arasındaki sıkı ilişki nedeniyle demokrasi pratiklerince icra edilen totaliterizm, topluma içkin bir biçim almakta daha doğrusu totaliterliğin topluma içselleştirilmesi bizzat demokrasi pratikleri eliyle son derece hızlı ve yoğun bir biçimde gerçekleşmektedir. Bunun sonucunda ise karşımıza sadece

⁶¹⁰ Bkz. Tocqueville (1962), s. 7.; P. Nizan (1975). *Fesat*. (Çev: Özdemir İnce), Ankara: Bilgi Yayınevi, s.13.

⁶¹¹ Vattimo ve Zabala (2012), s.98.

⁶¹² Newman (2006), s.33.; Vattimo ve Zabala (2012), s.59-65.

⁶¹³ A. Aladağ (2013). Hazirandan öğrendiklerimiz: “İsyan etmek meşrudur”. *Kampfplatz*. 2 (4), s.21.

⁶¹⁴ J. P. Durand (2008). *Marx’ın sosyolojisi* (3. baskı). (Çev: A. Aktaş), İstanbul: Birikim Yayınları, s.79.; Kojève (2007), s.42.

devletten değil toplumun genelinden, yaşamın içinden gelen, her an her yerde karşımıza çıkabilecek olan, ayak bastığımız her yerde bizi yaralayan bir totaliterizm çıkmaktadır.

Demokrasi yanılsamasına ilişkin olarak, Gilles Deleuze ve Felix Guattari tarafından savunulan bir yaklaşım, devletin ortaya çıkışı problemi üzerinden demokrasi yanılsamasının işleyiş tarzını ortaya koymaktadır. Deleuze ve Guattari'ye göre devletin ortaya çıkışı sadece ve sadece somut şiddet ve bu şiddet aracılığıyla kurulan iktidar üzerinden düşünülemez. Aksine düşünülmesi gereken öznenin iktidarla kurduğu arzu ilişkileridir. Bu ilişkiler öznenin iktidar olmayla kurduğu ilişkiler olabileceği gibi, dışsal iktidarla kurulan arzu ilişkilerini de kapsayacaktır. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari için iktidarın üretimi bağlamında temel soru; -iktidar özneler tarafından nasıl arzulanmaktadır?- sorusudur⁶¹⁵.

Söz konusu bu sorunun cevabı için Stirner'e baktığımızda onun açık bir biçimde devletin öznelerin varoluşlarından feragat etmeleri sonucu ortaya çıktığını iddia ettiğini görürüz. Bu siyasal iktidarın işgalci niteliğinin topluma ve yaşama dışsal bir müdahale olmadığını, aksine bizzat iktidarın tahakkümü altında olan her öznenin itaatini üretilmesi⁶¹⁶, varoluşlarından vazgeçmelerinin sağlanması üzerine kurulduğunu görürüz. Bu bağlamda siyasal iktidar ve onun *modus operandi*'si olan siyasal şiddet her öznenin bedeninde ayrı ayrı oluşturulan ve ardından kaynak bedenlere devamlılık ve yeniden üretim için yöneltilen bir mekanizma olarak karşımıza çıkar⁶¹⁷.

Demokrasi pratikleri özneye, yaşamını kontrol ettiğini hissettirecek, onu buna inandıracak bir dizi uyaran ve göstergenin örgütlenmesiyle işlerler. Özne demokrasi pratiklerinin işgali altında yaşamının kendi kontrolü olduğu yanılsamasıyla uyuşturulur ve üretimselliğe bağlılığı sürekli hale getirilir. İktidar ise özne, oyunun kuralları dışına çıkmadıkça yani yurttaş olmaya devam ettikçe oyunun sürekliliğine müdahale etmez⁶¹⁸, çünkü yüzeydeki demokrasi yanılsaması, temelde iktidarın üretimsel *nomos*'unun farklı verimlilik ve işlevsellik bağlamlarındaki görüntülerinden daha fazlası değildir⁶¹⁹. Demokrasi pratikleri ile özneye dayatılan yanılsamalar, kuralların içinde kaldığı

⁶¹⁵ S. Newman (2010). Voluntary servitude reconsidered: radical politics and the problem of self-domination. *Anarchist development in cultural studies*, 2010 (1), s.34.; Newman (2006), s.116.

⁶¹⁶ Deleuze ve Guattari (2003), s.76.

⁶¹⁷ Newman (2006), s.116-117.

⁶¹⁸ Vattimo ve Zabala (2012), s.60-62.

⁶¹⁹ Marcus (1999), s.118-119.

müddetçe özne ile ona yaşam olarak dayatılan kavramsal beden arasında psiko-semiyotik bir ilişki kurar. Bu semiyotik ilişki özneyi yaşamından koparıırken⁶²⁰ bir yandan da mutlak gösteren olan iktidarın hakikatine bağlayarak onu yurttaşlaştırır ve bedenine bağladığı psişik kanallarla onu üretimselliğin bir plantasyonuna dönüştürür⁶²¹.

Modern demokrasi pratikleri, ister doğrudan modeli isterse temsili modeli temel alsın ve ister radikal ister müzakereci isterse başka bir perspektifi benimsemiş olsun şu temel argümanın siyasal alanın merkezine yerleştirmek noktasında birleşirler: Halk'ın iktidarı, yani belirli bir siyasal alanda yaşayan "yurttaş"ların demokrasi mekanizmaları aracılığıyla kendi kaderlerine karar verebilme erkleri. Demokrasi=halkın iktidarı=demokrasi⁶²² önermesi olarak betimlenebilecek ve halk iktidarı üzerine kapanan bu çift yönlü demokrasi vurgusu, içinde bulunduğumuz zamanda özneye bir kader-hakikat olarak dayatılmaktadır. Dayatılan bu hakikat, özgürlüğü kendi tekeline alan bir modeli dile getirir ve yukarıdaki çift taraflı eşdeğerliğin hem eşleme bağlantıları hem de eşleme noktaları arasında sürekli dolaşımda olan bir aksiyomatığın işletilmesinden oluşur.

Bu gelenek kökenlerini, Antik Yunan'daki Kalisthenes reformlarında bulur ve anlamları da bu reformları takip edecek olan ve günümüzün baskın geleneğinin temelinde bulunan yeni hakikat rejiminin üzerine oturur. Kalisthenes reformları, Antik Yunan sitesinde halk ve halk iktidarını gerçekleştirmek amacıyla gerçekleştirilen bir gelenek değişimidir. O güne kadar iktidarın bir homopotopia olarak toplumda değil de nesebe, zenginliğe ya akla bağlı bir ayrıcalıklı-dışsal odakta kuran geleneğin, iktidarı tüm siteye aktardığı ve siteyi ve site üzerinden tanımlanan toplumu bir homotopia olarak kurduğu bu reformlar, iktidar ile site arasında doğrudan bir özdeşlik kurarak⁶²³ iktidarı dışsallaştıran yapıyı kırmıştır. Kalisthenes'in reformları, yöneten ve yönetenler arasındaki sınırı ortadan kaldırarak, iktidar ve toplumu bir araya getiren yeni bir söylemin başlangıcını teşkil ederler. Bu söylemde artık iktidar topluma dışsal değildir, ünvanlara

⁶²⁰ Burada bahsedilen kopma, Marx'ın üreticinin kapitalist sistem içinde ürününe ve emeğine yabancılaşarak mübadele değerine bağımlı olması olarak bahsettiği sürece benzetmektedir. Ama buradaki kopma, ürün veya emek ile değil, tüm bağlamlarıyla yaşam ve o yaşamın öznesi olma haliyle ilişkilidir. Marxizme ilişkin örnek için bkz. Marx (1979), s.213; bu kopma aynı zamanda öznenin kendi yaşamının demokrasi pratikleri tarafından yadsınması anlamına da gelir. bkz. Bellegarigue (2014), s.15.

⁶²¹ Kojève (2007), s.70.

⁶²² Bkz: A. Lijphart (2014). *Demokrasi modelleri – otuzaltı ülkede yönetim biçimi ve performansları*. (Çev: Güneş Ayas ve Utku Umut Bulsun), İstanbul: İthaki Yayınları, s.15.

⁶²³ Rancière (2014), s.53.

ya da niteliklere özgülenmiş değildir. Bu sistemde artık unvan sahibi olmanın bir önemi kalmaz, çünkü iktidar site’de yaşayan herkesi kapsayarak aynı zamanda unvan ve nitelik sahiplerine olan bağılıktan da kurtulmuş ve her an her yerde ve her öznenin bireyinde ortaya çıkabilecek bir özgürlüğe kavuşmuştur⁶²⁴. İşte bu özgürlük, bu gün içinde bulunduğumuz demokrasi yanılsaması içinde sözü edilebilecek tek özgürlüktür yani iktidarın özgürlüğüdür. Kalisthenes’in reformları, iktidarı biraz daha özgürleştirmiş, onun evrenselliğini ve aşkınlığını inşa edecek olan söylemi bir kat daha göğe yükseltmiştir. Kalisthenes reformları ie birlikte ortaya çıkan ve iktidarın sahibi olan halk bu bağlamda aslında iktidarın taşıyıcısı haline getirilmek üzere iktidar tarafından işgal edilmiş öznelerin benliklerinden oluşan pişik bir toplu-mezarı imlemektedir.

Modern demokrasi pratikleri bağlamında halk iktidarı karşımıza birden fazla; ama birbiri içine geçen, sürekli olarak birbirlerini perdeleyerek bir tekillik görüntüsü sunan önermeler biçiminde çıkar. Bu önermeler, halkın iktidarının varlığı, bu iktidarın demokratik olduğu ve halkın demokrasinin ontolojik kaynağı olduğudur. Söz konusu bu önermeleri ayrı ayrı ele alıyor olmamın nedeni ise yanılsamanın büyük ölçüde bu önermelerin bir tekillik içinde söylem haline getiriliyor ve bu sayede modern demokrasi pratiklerinin pek çok boyutunun perdelenerek demokrasi bağlamında düşünülmez alana itiliyor oluşudur.

Buradaki ilk önerme demokrasi pratiklerinde iktidarın halka ait olduğudur. Bu önerme iktidarı işletilebilen bir aygıt, ancak kullanıcısıyla bir anlam ifade eden ve maliği olunabilen bir erk olarak gören bakışın bir sonucudur. Önermenin problemi de tam burada yatmaktadır. Çünkü iktidar halk’a ya da herhangi bir başka tanımlanabilir odağa ait olabilecek bir şey değildir. O olsa olsa iktidarın belirli bir boyutu olarak yönetme erki olabilir. İktidar ise bir işleyiş hali, uzam-zamandaki bir mantığın somutlaşması olarak ait olan değil kapsayan ve kendisine bağlayan, kendisinde toplayan bir yapı arz eder bu nedenle de halkın iktidarın değil de olsa olsa iktidarın halkından bahsetmek mümkündür.

Öyleyse demokrasinin somutlaşmış biçimi, görünümü olarak bize sunulan halk iktidarı önermesi aslında tahakküm altındakileri iktidar ile özdeşleştirmeye yarayan bir yanılsama üreticidir. Bu bağlamda halkın iktidarı söylemi, yurttaşların iktidar ile bir sahiplik ilişkisi kurmasını ve asıl ilişki olan iktidarın öznelere sahipliğinin perdelenmesini

⁶²⁴ Rancière (2014), s.54-56.

sağlar ve böylece iktidara yönelmiş olan arzunun üretimini daha kitlesel ve verimli bir formda yeniden biçimlendirir. Yani halkın iktidarı aslında üretimselliğin kendini yurttaşlaştırdığı öznelerin bedenlerinde daha verimli bir biçimde işletilmesi için hazırlanmıştır. Halk iktidarı ile üretimsellik arasındaki bu ilişki özellikle siyasi uzama katılma mekanizmalarının tarihinde okunabilmektedir⁶²⁵. Siyasal mekanizmaya katılım ister tabandan gelen bir mücadele ile isterse de tavandan bir müdahaleyle gerçekleşsin katılıma ilişkin tasarım ve argümanlar her zaman iktidar merkezli olmuştur yani halkın iktidarı ele geçirmesi değil de halkın belirli bağlamlarda iktidar tarafından kapsanmasına yöneliktir.

Demokrasi yanılsamasının içinde bulunduğu öznenin karşı karşıya kaldığı bir diğer söylemsel karadelik de demokratik toplum söylemidir. Bu söylem, demokrasinin toplumsallığına vurgu yaparken, bir toplumun demokratik olabilirliği üzerinden demokrasi ile toplum arasında yoğun bir özdeşlik kurar. Bu özdeşlik iktidarın bedeni olan toplumu demokratik oluş perdesiyle kuşatarak, özgürlük mücadelesinin gözlerinden uzaklaştırırken aynı zamanda özgürlük mücadelelerini topluma mahkûm ederek anlamsızlaştırır⁶²⁶. Demokratik toplum söylemi bu bağlamda iktidarın temel işleyişlerini ona karşı çıkmaya çalışanlara benimsetmek ve muhalefeti üretimsellik içinde anlamsızlaştırarak iktidarın anlamıyla yeniden doldurmak için tasarlanmış bir söylemsel karadelik, gerçeğin ya da gerçeklik ihtimallerinin çarpıtıldığı bir kurgudur⁶²⁷. Bu kurgu gerçekliği içine çekip anlamsızlaştıran ve bu anlamsızlığa iktidarın anlamını salıveren karadelik-yapılı oluşu nedeniyle iktidarla açık bir ilişki görüntüsü sunmaz.

Demokrasi yanılsamaları pek çok biçim alabilse de burada özellikle incelenmesi gereken biçim temsili demokrasidir; çünkü temsili-Liberal demokrasi, demokrasinin güncel hakikatidir ve iktidarın yaşama enjekte edilmesi adına bize dayatılmaktadır⁶²⁸. Her şeyden çok istatistiğe yakın olan bu rejim-yöntemde, tanımlı bir siyasal alanda yaşayan öznelerin siyasal irade sahibi olduğu var sayılan bir alt grubunun dar bir bağlamda ortaya koydukları seçme iradesinin sayısal verilere dönüştürülmesi ve bu verilerin çeşitli

⁶²⁵ Bayly (2014), s.398-404.

⁶²⁶ Bkz. Vattimo ve Zabala (2012), s.61-62.

⁶²⁷ Rancière (2014), s.60.; Ay (1994), s.46.

⁶²⁸ Hardt ve Negri (2011), s.261.; Vattimo ve Zabala (2012), s.77-78.; Graeber (2012), s.83.

yöntemler aracılığıyla yönetici unsurların yönetme ehliyetini tespit etmek için kullanılması söz konusudur.

Temsili demokrasinin istatistiğe ve ölçümlere bağımlılığı ve bu ölçümlerden toplumun genelini ve teker teker her özneyi bağlayan anlamlar –siyasal anlamlar- üretmesi/devşirmesi temsili demokrasi rejiminin demokratik olamayışının en önemli nedenlerinden biridir. Temsili demokrasinin ölçme pratikleri asla tekil öznelere yaşamlarına, yaşamdan ne beklediklerine, yaşama dair taleplerine odaklanmaz. En iyi örneğinde bile ölçülen şey aslında temsili demokrasi paradigmasının ölçülebilir birimler olarak tanımladığı partiler ya da oy verenlerin istatistiki kümelerinin yoğunluğudur. Dolayısıyla buradan devşirilen anlamın, öznelere yaşamlarıyla, öznenin çıkan-özne merkezli bir ilişkisi yoktur. Buradaki anlam üretimi daha çok, temsili demokrasi paradigmasının hakikatinin istatistik aracılığıyla örgütlenmesi ve bu hakikatten devşirilen anlamın tekil öznelere dayatılarak, tıpkı sömürgecilik pratiklerinde olduğu gibi onlara ürettirilmesidir.

Temsili demokrasideki siyasal ölçümün bu sıkıntısı aslında fraktal geometride gösterilmektedir. Fraktal geometri, bilinen geometrideki ölçüm ve bu ölçüm üzerinden üretilen anlamın, ölçülenin belirli bir temsiline özgü olduğunu anlatır. Bu temsil ise ölçülenden bizzat ölçme aygıtınca devşirilmektedir⁶²⁹. Yani ölçme, aslında ölçülene ilişkin bir anlamın ortaya konması değil, ölçüm aygıtının hakikat iddiasının ölçülene dayatılarak, ölçülenin, ölçme aygıtının oluşturduğu semiyotik ilişkilerce işgal edilip, ölçme aygıtının üretmek için tasarlandığı anlamı üretmeye mahkûm edilmesidir. Bu mahkûmiyet aslında öznenin semiyotik-makine tarafından işgal edilmesinin ve semiyotik bir proletere dönüştürülmesinin bir görünümüdür. Ölçme aygıtı, özneyi işgal edecek belirli semiyotik düğümleri doğrudan öznenin bedenine çiviler. Bu çarpmaya germe töreninin sonucunda ise bir plantasyona dönüştürülen özne ölçme aygıtının ölçtüğü anlamı üretir ve kendi yaşamından, yaşama ilişkin hayalleri ve taleplerinden en nihayetinde de bizzat yaşamından kopararak proleterleştirilir. Bu kopuş işçinin satmak zorunda bırakıldığı emek gücünün kapitalistin talep ettiği emeğe dönüştürülerek işçinin emeği üzerinden kapitalist bir işgale uğrayarak proleterleşmesine benzer. İşçi nasıl

⁶²⁹ K. N. Hayles (2010). Düzenli düzensizlik olarak kaos: çağdaş edebiyat ve bilimde değişen temel. (Çev: Erkan Ünal) *Cogito*, (62), s.70-71.

kapitalistin emeğini üreten bir makineye indirgenmişse özne de iktidarın anlamını üretmeye mahkûm edilen bir makineye, bir beden-makineye indirgenmiş, proleterleştirilmiştir.

Fraktal geometrinin, geometri ve fizik başta olmak üzere pozitif bilimlerin hakikatle olan, tek taraflı ve üretimsel-kapitalistik⁶³⁰ ilişkisini teşhiri aslında temsili demokrasinin, ölçme yoluyla insanları yaşamları hakkında karar alabilme imkânına kavuşturduğu, yaşamlarıyla ilgili talepleri parlamento gibi organlar kanalıyla yönetime aktardığı safsatasını da deşifre eder. Temsili demokraside ölçüm faaliyeti, öznelere yaşama dair taleplerini anlamaz. Bunun yerine, öznelere iktidarın sonsuz üretimine kanalize etmek için semiyotik-makinenin hakikatini örgütler⁶³¹ ve asıl işlevi demokrasi yanılışmasının görünümünü belirlemek olan ölçüm aygıtını öznelere dayatarak, öznelere bu yanılışmaya mahkûm eder. Bu mahkûmiyetin sonucu ise temsili demokrasinin ölçme aygıtları aracılığıyla işgal edilen öznenin üretimselliğe mahkûm edildiği yanılışmanın bir temsili olan yurttaşla dönüştürülmesidir⁶³².

Temsili demokrasi modellerinin, çok sayıda insanın politik iradesini araçlar ve temsil mekanizmaları yoluyla iktidara taşıdıkları yani iktidarı toplumun kendisine devrettikleri iddiası, temsili demokratik modellerin “demokratik” olarak nitelendirilmesinin de en büyük dayanağı olarak karşımıza çıkar⁶³³. Temsili demokrasiyi meşrulaştırmak amacıyla geliştirilen bu söylem aslında temsili demokrasi modelinin asıl işlevini perdelemek amacıyla üretilmiştir. Temsili demokrasinin yüceltilmesindeki gaye, hiçbir zaman çok sayıda insanın kendi hayatlarına dair kararlarda aktif katılımcı olmaları ya da kendi hayatlarının öznesi olabilmeleri için en işlevsel yapı oluşu olmamıştır⁶³⁴. Temsili demokrasi söylemi, kalabalığı ve coğrafi erişilemezliği aşılması gereken bir zorluk ya da üzerine yeniden düşünülmesi gereken bir durum olarak değil de, temsili demokratik modelin çekirdeğinde yatan oligarşik tutkunun⁶³⁵ meşrulaştırılmasının aracı olarak görür. Çünkü temsili demokrasiyle özneye sunulan sistemde temsil edenler bir

⁶³⁰ Deleuze ve Guattari (2005), s.32-33.

⁶³¹ Bkz. Deleuze ve Guattari (2014), s.498.

⁶³² Hayles (2010), s.74-75.

⁶³³ Bkz. Graeber (2012), s.84-85.

⁶³⁴ Rancière (2014), s.61.

⁶³⁵ Rancière (2014), s.60-61.

şekilde temsil edildiği iddia edilenlere göre ayrıksı ve kendi aralarında ortak bir düzlemde yer alırlar.

Temsili demokrasi ise bu ayrıksı oligark kümelerinin özneleri ikna edip rızalarını almaya çalıştıkları⁶³⁶ bir rekabet ortamından ibarettir. Demokrasiye ilişkin mevcut hakikatin kutsal bedeninin yattığı kabul edilen Antik Atina'nın aşkın cennetinden beri rekabet demokrasiye ilişkin hakikatin en asli unsurlarından biri olagelmıştır⁶³⁷. Bu rekabet ortamı kapitalistik serbest piyasa ekonomisinin vadettiği oligarşik rekabet ortamının bir benzeridir aslında. Yani bu ortamda rekabete -ki ortamın temsili demokratik siyasal alan olduğunu düşündüğümüzde bu rekabetin amacı yaşam hakkında etkin kararlar alabilmektir- girebilmek herkesin yapabileceği bir şey değildir. Rekabete girmenin belirli öncülleri vardır. Bu öncüller ise çoğu zaman cinsiyet, sınıf, ırk, dil, din ve benzeri eşitsizlik hatları tarafından biçimlendirilir ya da tıpkı antik yunan'ın rekabetçi demokrasisinde olduğu gibi şiddete ulaşma, şiddeti örgütleme ve aktarma imkânları doğrultusunda şekillenir⁶³⁸. Öncüllerin tahakkümü, demokrasi adı verilen sistemin en büyük iddialarından olan toplumun, kendi içinden çıkan temsilciler vasıtasıyla yönetilmesi ve temsil mekanizmalarının eşitliği iddialarını çürütür. Temsiliyet rekabetine girmek için sahip olunması gereken ve aslında çeşitli eşitsizlik biçimlerini temsil eden öncüllerin varlığı ve bu öncüllerin sistemle yapısal bir ilişki içinde olması, temsili demokrasi adı verilen sistemin Rousseau'nun ifade ettiği seçimlik aristokariye tekabül ettiğini göstermektedir⁶³⁹.

Temsili demokrasinin kalabalık ve erişilemezlik problemlerini bir çeşit siyasal kapitalizmi meşrulaştırmak için kullanıyor oluşu, bu modelin kendi yaşamının öznesi olabilmek olarak demokrasi ile uzaktan yakından alakalı olmadığı ve aslında iktidarı temsil etmek dışında bir işe yaramadığını açık bir biçimde göstermektedir. Dolayısıyla temsili demokrasi savunucularının yaslandıkları bu söylem temelde, temsil eden oligarşinin çıkarlarını korumak adına insanların istatistiki bir biçimde manipüle edilerek nesneleştirildiği ve uzamın iktidarın çıkarları doğrultusunda anlamlandırıldığı üretimsel-semiyotik süreçlerin temsili demokrasi bağlamındaki görünümüdür.

⁶³⁶ Rancière (2014), s.61.

⁶³⁷ Graeber (2012), s.85-86.; Deleuze (2009d), s.352.

⁶³⁸ Graeber (2012), s.86.

⁶³⁹ Hardt ve Negri (2011), s.259-260.

Çoğunluk problemi, temsili demokrasiler söz konusu olduğunda ilk karşı karşıya kalınan problemlerden biridir⁶⁴⁰. Temsili demokrasi savunucularının dahi varlığını kabul ettiği bu problem temsili demokratik rejimlerin yeterli sayısal meşruiyet üretildiği takdirde belirli bir çoğunluğu siyasal perspektifinin toplumun geri kalanına dayatılması bağlamında bir çoğunluk tiranlığına dönüşme ihtimalini ifade eder. Eğer bir siyasal sistemde belirli bir insan topluluğu sayısal çoğunluk olma haline dayanarak, siyasal şiddet aygıtlarının kullanımına etki edebiliyorsa, o zaman kendi doğruları, özellikle de doğru yaşam paradigmalarını bir siyasal proje çerçevesinde topluma aktaracaklardır. Söz konusu çoğunluğun bu baskı potansiyeline ket vurmaya yönelik mekanizmalar ise ancak söz konusu çoğunluk buna rıza gösterdiği sürece işler durumda kalabilecektir. Ve söz konusu rıza gösterme hali ortadan kalktığı anda çoğunluğun kontrolünde olduğunu varsaydığımız siyasal şiddet aygıtları söz konusu kitleme mekanizmalarını bertaraf edebilecek üstüne üstlük bu bertaraf etme haline bir kamusal meşruiyet de sağlanabilecektir. Dolayısıyla temsili demokrasinin varsayımları içinde dahi çoğunluk her zaman toplumun geri kalanından kendi iktidarına itaati bekler konumda yer alacaktır.

Oysa eğer gerçekten bir çoğunluk problemi mevcutsa –ki mevcuttur- bu, istatistiki bir çoğunluğun problem oluşunun ötesindedir. Bunun nedeni ise temsili demokraside tiranlığı elde edeceği düşünülen çoğunluğun bile yönetime katılma yanılsamasının bir ürünü olmasıdır. Çünkü temsili demokraside yönetim erki hiçbir zaman çoğunluğun eline geçmez, aksine temsil mekanizmaları aracılığıyla bir meşruiyet ve siyasal dokunulmazlık ve benzeri zırhlar kuşanmış olan bir azınlığın elindedir⁶⁴¹. Yani azınlığın çoğunluk üzerindeki tahakkümü temsili demokraside sona ermemiş sadece bir aktarım mekanizması aracılığıyla perdelenmiştir⁶⁴². Çoğunluk problemi doğrudan semiyotik-makinenin dolayimleri aracılığıyla üretilir. Toplumsallığı inşa eden hakikat ve onun rejiminin, çoğunluktan sapan, çoğunluğu reddeden her türlü anlam çabasına yönelttiği baskının oluşturduğu bir problemdir. Yönetim biçiminin veya siyasal örgütlenme modellerinin buradaki rolü, toplumsal semiyotikleri işletmekten ibaret olup, sorunun kaynağından çok sorunun işleticisi rolüdür.

⁶⁴⁰ Lijphart (2014), s.16.

⁶⁴¹ Rancière (2014), s.60.

⁶⁴² Aladağ (2013), s.22.

Çoğunluk problemi, aslında temsili demokrasinin kendini ortaya koymak bağlamında kullandığı en önemli iddia olan “halkın iktidarı” ya da “halkın kendi kendisini yönetmesi iddialarını da çürütmektedir. Halkın iktidarından kastedilen halkı oluşturan öznelerin kendi kendilerini yönetiyor, daha doğrusu kendiliklerini deneyimliyor olmaları değil sayısal meşruiyet mekanizmaları aracılığıyla tercih ettikleri yöneticilerin kendilerini yönetmelerine rıza göstermeleridir. Temsili demokrasinin istatistiksel meşruiyeti temel alan bir yapı olduğu göz önüne alındığında söz konusu yönetimin aslında halkın çoğunluğunu rıza gösterdiği yöneticiler tarafından yönetilmesidir. Yani temsili demokrasilerde halk, ister tümel bazda ister tikel bazda isterse de çoğunluk bazında olsun yönetilmektedir. Dolayısıyla söz konusu çoğunluk problemi aslında iktidar probleminin görülmesini engelleyen ve çoğunluk için bir arzu nesnesi kurarken azınlıktakilerin de mücadele eksenlerine iktidarı yıkmaktansa iktidarı ele geçirmek ya da manipüle edebilecek konumlar elde etmeye doğru kaydıran bir yanılsamanın parçasıdır⁶⁴³.

Öyleyse Temsili demokraside iktidardaki çoğunluk, istatistiksel çoğunluğun ardına saklanan, istatistiksel çoğunluğun bedenlerini işgal eden, onları kendi hakikatini temsile mahkûm edilmiş birer zombiye çeviren⁶⁴⁴ ve çoğunluk vasfını sayıları aşan bir yerden, mevcut siyasal alandaki hakikatten alan, bu hakikatin sahibi, askeri ve ta kendisi olan iktidardan başkası değildir. Klasik çoğunluk yani toplumun istatistiksel çoğunluğu ise bu asal çoğunluğun seçimlerle belirlenen periyodik dönemlerde aldığı görünümünün toplum nezdindeki bir yansıması olarak, kendini yöneten bir insan topluluğu değil, Orwell’in 1984’ünde her evde bulunan televizyonların⁶⁴⁵ bedene gelmiş halidir.

Temsili demokratik modellerde çoğunluğa ve çoğunluğun temsil ettiği geleneğe– daha doğrusu direk olarak bu geleneğe– tanınan aristokratik ve teolojik ayrıcalık ve dokunulmazlık⁶⁴⁶-, çoğunluk probleminin sistem içinde ve anayasal hukuksal düzenlemelerle çözülmesini, yine problemi yaratan çoğunluk ve bu çoğunluğun siyasal olarak somutlaştığı organların insafına en nihayetinde de toplumsal semiyotiklerin insafına terk etmektedir⁶⁴⁷. Öyle ki çoğunlukçu olsun olmasın, demokratik olduğu iddia edilen yönetim biçimleri tanrısal çoğunluğun teolojik iradesinden kopamamakta ve bütün

⁶⁴³ Deleuze (2010), s.35.

⁶⁴⁴ Ergüden, (2008), s.30.

⁶⁴⁵ Bkz. G. Orwell (2010). 1984 (31. baskı). (Çev: Celâl Üster), İstanbul: Can Yayınları.

⁶⁴⁶ Sir Arthur Lewis’in bu teolojik nitelikleri itiraf edişi için bkz. Lijphart (2014), s.53.

⁶⁴⁷ Bu durumun İngiliz sistemindeki görünüm için bkz. Lijphart (2014), s.27-29.

çözüm önerileri de önünde sonunda çoğunluğun teolojik ayrıcalıklarını kabul etmektedir⁶⁴⁸.

Böyle bir durumda çoğunluk probleminin anayasal-hukuksal mekanizmalarla çözülmesi, çözüm adı altında derlenen faaliyetler, çoğunluğu teşkil eden iktidar düğümleşmelerinin işine geldiği zaman uygulanmakta yani denetim çoğunluğu baskılayamamakta tam tersine çoğunluğun tahakkümünü pekiştirici bir işlev görebilmektedir. Daha da önemlisi bu yöntemler azınlıktakilere hiçbir güvence vermemektedir⁶⁴⁹. Bu güvencesizlik temsili demokrasideki sandık-parlamento fetişi ve bu fetişe eklemlenen diğer siyasal kanalların sandık-parlamento karşısında değersizleştirilmesi ve hatta tıkanması ile birlikte düşünüldüğünde, azınlığın-uyumsuzların siyasal düzlemde köleleştirilmesi, tüm yaşamlarını semiyotik-makineye devrederek, toplumun işgaline uğramaları-toplum tarafından sömürgeleştirilmeleriyle sonuçlanmaktadır.

Çoğunluk tartışmasına bir diğer yaklaşım ise özellikle ileride ele alınacak olan iletişimsel ve radikal demokrasi modellerinin temsili demokrasi sistemine entegre edilmesi ile bu sorunun mümkün olan en yüksek düzeyde çözülebileceğini iddia eden yaklaşımdır⁶⁵⁰. Bu yaklaşım istatistiksel çoğunluğa dâhil olmayan birey ve grupların da onlar kadar etkin olmasa da siyasal alanda temsil edilmeleri ve siyasal kararların, yaşam üzerindeki kararların ortaya çıkma süreçlerine, çoğunluğun belirleyici rolünü zedelemeyecek biçimde (Temsili demokrasi düşüncesinde çoğunluğun bir nevi aristokratik, doğal hukuktan gelen ve asla elinden alınamayacağı, alınmasının düşünemeyeceği düşünülen ayrıcalıkları vardır çünkü) katılmalarını ve böylece çoğunluğun tek yanlı ve azınlığı sessizliğe, çoğunluğunun arzularının bir nesnesine indirgeyebilecek olan siyasal yoğunluk ve gücünün gevşetilerek, çoğunluk probleminin bir uyumluluk ile çözülebileceğini iddia ederler.

Bu iddia en başta demokrasinin yönetime ilişkin bir biçim olduğu varsayımına ve kibrine dayanmakta ve yönetimin üzerinde işlediği iktidar akımlarını, özellikle de minör iktidar akımlarını yok saymaktadır. İddianın siyasal düzlemdeki katılımın yaşamsal

⁶⁴⁸ Bkz Lijphart (2014), s.112.

⁶⁴⁹ 1972'de Kuzey İrlanda'nın özerkliğinin parlamento kararıyla kaldırılması örneği için Bkz Lijphart (2014), s.35.

⁶⁵⁰ Lijphart (2014), s.16.

sorunları çözeceği varsayımı ise *bios* ile *zoe* arasındaki ve *bios*'un *zoe*'ye hâkim olduğu dikotomik ayrımın bir tezahürüdür. Bu iddiayı dile getirenler *bios*'un yani siyasal olanın biçiminin *zoe*'ye yani hayvani-biyolojik olana hâkim olduğunu ve bu nedenle de kavramsal-siyasal düzlemdeki işleyişin aynı hâkimiyet ilişkisi aracılığıyla öznenin karşı karşıya olduğu gerçek sömürüyü, öznenin semiyotik-makine tarafından işgal edilmesini ortadan kaldırılabileceklerini savunmaktadırlar. Fakat bu savunu tam da üzerine kurulduğu ve öznenin bedeniyle doğrudan deneyimlediği *zoe*'nin karşı karşıya olduğu sömürüyü yok sayması bağlamında çözmeyi vadettiği sorunu, soruna ilişkin itiraz ve demokrasi taleplerini sorunun düzleminde değil de *bios*'un kavramsal düzleminde tüketerek meşrulaştırmaktadır. Bu bağlamda, çoğunluk problemine ilişkin yerleşik yaklaşım ve çözüm-meşruiyet önerileri, demokratik talepleri es geçen ve ne şart altında olursa olsun, semiyotik-makinenin yasasını uygulamayı amaç edinmiş olan hukuk-yasa-iktidar merkezli bir yaklaşımın ürünüdürler.

Söz konusu bu yaklaşımların ısrarla politikanın merkezine yerleştirmeye çalıştıkları diyalog ve iletişim kavram ve mekanizmaları, söz konusu bu yapıların öznelere *bios*'un birer tezahürü olarak gördüğü ve iletişim ile diyalogu *zoe*'nin geride bırakılarak ortak bir *bios* üretmeye özgüledikleri noktada çöker. Radikal ve iletişimsel demokrasi model ve tasarımları için diyalog ve iletişim, öznelere kendi-oluş'larını ortaya koymaları ve başka kendi-oluş'larla bir anı paylaşımlarına değil, öznelere kendiliklerini bir yana bırakarak, ortak bir benliği ya da ortak benlikler ve bu ortak benliklerin birlikteliğinden yeni bir ortak benliği, bir yurttaş devşirmeye çalıştıkları iktidara ve devlete sıkı sıkıya bağlı bir süreçtir⁶⁵¹. Böyle bir süreç içinde öznenin yaşamla girdiği ilişki, yaşamın ve anlamın tecrübe edilmesi değil; yaşamın, anlamın ve hakikatin inşa edilmesi, temellendirilmesi ilişkisidir⁶⁵². İlişkinin bu nitelikleri, onun aslında iktidarın kavramsal bedeninin temsillerinin birlikteliği olan *bios*'lar kataloğunun inşa ve işletimi ilişkisi olduğunu gösterir. Böyle bir ilişki ise öznenin kendiliği ve biricikliğini, ortak bir özün içindeki farklılıklara indirgeyerek, öznenin radikal varoluşunu ehlileştirir ve iktidarın kavramsal bedeninin temsillerine ilişkin bir çeşitlemeye dönüştürür. Böyle bir durumda yaşam, hala iktidarın geleneğine bağlı ve hala üretimsel akımların içindedir. Üstüne üstlük bu sistem,

⁶⁵¹ Vattimo ve Zabala (2012), s.44.

⁶⁵² Vattimo ve Zabala (2012), s.36.

hakikati ve anlamı bizzat öznelerin bedenleri ve bu bedenlerin arasındaki ilişkide ürettiği için iktidarı özneye içselleştirerek, tahakkümü daha da yoğunlaştırır⁶⁵³.

Demokrasi yanılsamasından bahsederken seçme eylemine ve seçim paradoksuna da değinmek gerekmektedir⁶⁵⁴. Özellikle parlamenter demokrasi pratiğinde özel bir yeri olduğu ve bu pratiğin meşruiyetini üzerine kurduğu en önemli alanlardan bir olduğu için seçme hali, parlamenter demokrasi yanılsaması bakımından kilit bir noktada durmaktadır. Seçme eylemi temsili demokrasi söyleminin iddiasının aksine, yurttaşlaştırılmış olan öznenin mümkün olan en elverişli şartlarda (kalabalık ve erişilemezlik söylemi doğrultusunda yani) kendi hayatının belirleyeni olmasını sağlayan bir yöntem değildir. Seçme, temsili demokrasideki yöneten oligarşiye ve daha genelde iktidara ve üretimselliğe verilen bir rıza, üretimselliğin verimli bir biçimde işlemesi için iktidarın gereksinim duyduğu itaatin periyodik dönemlerde ölçüldüğü ve buna göre iktidarın politikasının biçimlendiği bir istatistik metodudur. Bu sistem içinde seçme edimine katılan özne hiçbir şekilde yaşamına ilişkin, kendilikten kaynaklanan bir karar almaz aksine seçme edimi, iktidara gösterilen bir rıza olması⁶⁵⁵ bağlamında öznenin yurttaşlaşması yani iktidarın işgaline uğramasına dair iktidara sunduğu bir rızadır. İtaatin öznenin bedeni ve yaşamına işlenmesidir.

Seçme edimiyle üretilen rıza sonucunda işgal edilen özne ister temsili modelde çoğunluk kitlesine indirgenmiş yani iktidar düğümlerini kontrol eden oligarşinin kitlesine kodlanmış isterse de azınlık olan kitleye kodlanmış olsun, iktidarın doğrudan işgaline uğrar. Bu işgal ilk bakışta temsil mekanizmasının rekabet oyununda kaybetmiş ya da düşük bir etkinlik potansiyeli elde etmiş olanların problemi gibi gözükse de aslında tüm yurttaşlaştırılanların karşı karşıya olduğu bir problemdir. Çünkü temsili demokraside gösterilen rıza hiçbir zaman nasıl yaşanılacağına ilişkin değildir. Rıza, yaşamın kim tarafından işgal edileceği ya da kimin işgal paradigmasının işgale ehil olduğuna ilişkindir⁶⁵⁶. Dolayısıyla özne bir kez bu işgale karşı ya da en azından işgalin mevcut paradigmasına karşı çıktığında işgalci yani iktidar öznenin kim olduğuna ya da kime oy verip vermediğine bakmaksızın siyasal şiddeti uygulamaya koyar. Bu bize, temsili

⁶⁵³ Vattimo ve Zabala (2012), s.36.; Cooper (1988),s. 35.

⁶⁵⁴ Žižek (2013), s.118.

⁶⁵⁵ Rancière (2014), s.61.

⁶⁵⁶ Hardt ve Negri (2011), s.260.

demokraside gösterilen rızanın hiçbir şart altında hiç kimseye iktidara karşı bir güvence ya da kendi hayatının öznesi olma hakkını tanımadığını gösterir. Söz konusu olan olsa olsa bir yanılsama olacaktır ki o yanılsama da iktidara gösterilen itaatin sürekliliğinin kesintiye uğradığı ilk anda şiddetli bir biçimde silinir⁶⁵⁷.

Demokrasi mekanizmaları, öznelerin politik varoluşlarını kendisinde toparlayan ve kendisi üzerinden onları apolitize ederek politikanın mevcut işlerliğini süreklilik altına alan bir yapıya sahiptir. Bu yapı temsili modelin aslında öznenin politikaya katıldığı bir model olmadığını gösterir. Demokrasi mekanizmasının bütün öznelerin politik iradesini apolitiklikte homojenleştiren ve iktidarın anlamsız alanına iten işleyişi⁶⁵⁸, iktidarın anlamının ihtiyaç duyduğu antagonistik-ontolojik gerilimi üretir.

Antagonistik-ontolojik gerilim, demokrasi mekanizmaları içinde, bizzat demokratik toplum söylemi ile inşa edilir. Söylem, klasik yunan düşüncesindeki *bios-zoe* ayrımını kendi üzerinden genişleterek bir evrensel-siyasal ayrım halinde getirir. Bu ayrım uyarınca yaşam biri politik ve kamusal diğeri ise apolitik ve mahrem olan iki alana parçalanır. Bu parçalanma politik alanı demokrasi mekanizmasının mekânlarına hapseder. Demokrasi yanılsaması işte tam da burada somutlaşır. Tam da burada, öznenin yaşamına ilişkin kararların asla onun katılamayacağı, sadece demokrasi oyununu oynayabilenlerin katılabileceği bir alana itilmesi sonucunu doğurur. Çünkü demokrasi mekanizmalarında yaşamlara ilişkin kararlar politik-kamusal alana özgülenmişken bu alan da temsilciler ya da diğer aktörler ve siyasal mekânlarına özgülenir⁶⁵⁹. Öznenin yaşamı ise onun üzerinde alınan kararların malığı olmasını kesin bir biçimde engeller biçimde mahrem'e hapsedilir. Bu hapis, özne bedenini nereye taşırsa taşısin onu takip edecektir. Öyle ki özne, demokrasi mekanizmasının politik mekânlarında bulunsa bile bedeninin kapladığı yer, mahrem'in tahakkümünden kurtulamaz. Bu mahrem-tahakkümü özne temsil mekanizmasında bir temsilci olsa bile geçerli olacaktır, yani temsilci olsa bile özne, kendi yaşamına ilişkin kararları, sadece kendi olarak ve kendilik'e dayanarak alamaz. Kendi-oluş'u tecrübe edemez. Demokrasi mekanizmaları altındaki yaşam,

⁶⁵⁷ Rancière (2014), s.61.

⁶⁵⁸ Guattari (2014), s.81.

⁶⁵⁹ Rancière (2014), s.65.

aslında içinde hiçbir öznenin olmadığı bir kurgusal-kamusal alanda, bir eksiksiz beden⁶⁶⁰ yani iktidarın kontrolündedir⁶⁶¹.

Demokrasi mekanizmalarının tek yaptığı iktidarın görünümünü değiştirmektir o kadar. Bunun dışında iktidar demokrasi mekanizması öncesinde nasıl işliyorsa aynı şekilde işlemeye devam edecektir. Öyleyse demokrasi mekanizmaları iddia edildiği gibi halkın boyunduruktan kurtulmasını, siyasal efendiliğin son bulmasını sağlamamaktadırlar. Bu mekanizmaların tek yaptıkları, boyunduruğun kapsamı ve görünümünü değiştirmek yani efendilik halini farklı bir görünümde işletmeye devam etmektir⁶⁶². Bu sebeple de demokrasi mekanizmalarının öncellerinden farklı oldukları, iktidarın siyasal tahakkümünü ortadan kaldırdıkları yani demokratik oldukları iddiası bir yanılsamadan ibarettir⁶⁶³.

2.9. Tahakküm, Her An, Her Yerde Tahakküm!

Demokrasi yanılsamalarının tahakkümü öznelere içselleştirmelerini takip eden sonuç, tahakkümün artık devlet veya onun bağlı aygıtları gibi dışsal bir kaynaktan topluma dayatılan bir şey olmaktan çıkıp bizzat toplum tarafından, toplumsala içkin olan ve işgal edilen öznelere bedenlerinde kurulan semiyotik plantasyonlar aracılığıyla işletilmesidir⁶⁶⁴. Semiyotik plantasyon, öznelere karşı karşıya olduğu semiyotik proleterleşme sonucu sömürgeleştirilen varoluşlarının üretimselliğin sürekliliğine tahsis edilmesi bağlamında bir psiko-semiyotik sömürgecilik⁶⁶⁵ faaliyetinin sonucudur. Bu faaliyet özneyi bir semiyotik makineye dönüştürerek –plantasyon, bir biyo-semiyotik makinedir- özneyi proleterleştirirken eş zamanlı olarak bir üretim aracına da indirger⁶⁶⁶. Bu indirgeme semiyotik proleterleşmenin cansıkıcı⁶⁶⁷ yoğunluğunun bir göstergesidir. Çünkü hakikati üretmeye mahkûm edilmek, üretilen şeyin yaşama içselliği nedeniyle

⁶⁶⁰ Bkz. Deleuze ve Guattari (2014), s.572-575.

⁶⁶¹ Rancière (2014), s.65.

⁶⁶² Stirner (2013), s.282-283.; Hardt ve Negri (2011), s.258-260.

⁶⁶³ Guattari (2014), s.150.

⁶⁶⁴ Deleuze bu durumu şöyle tanımlıyor: “Neo-faşizm, bir savaş ekonomisi ve politikası olmak yerine, güvenlik için küresel bir anlaşma, daha az kötü olmayan bir “barış” idaresidir. Küçük korkulardan tertiplenen organizasyonlarla, hepimizden mikro faşistler yapan kaygılarla, sokağımızda, mahallemizde, sinemamızda çıkabilecek her yüksek sesi, her yüzü, her şeyi boğacak hale geldik” G. Deleuze (2009n). Zengin yahudi (Çev: Mahir Ender Keskin). *İki delilik rejimi*. (Ed: D. Lapoujade), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s.143.; Ergüden, (2008), s.23.

⁶⁶⁵ Bkz. Perez (2008), s.34.

⁶⁶⁶ Görünmez Komite (2012), s.33.

⁶⁶⁷ Kojève (2015), s.56.

özneyi eş zamanlı olarak hem proleter hem de üretim aracına dönüştürür. Bu dönüşüm üretimselliğin sömürgeci niteliğiyle de paralellikler içermektedir. Çünkü sömürgecilik, sadece emek gücünün satın alınmasının bir zorunluluk olmasıyla değil, emek gücünün sahibinin fiilen işgal edilmesi-köleleştirilmesiyle onun bir üretim aracına dönüştürülmesi faaliyetini beraberinde getirir⁶⁶⁸.

Semiyotik proleterleşmede öznenin yaşama gücü-güçleri iktidar tarafından işgal edilir-gasbedilir. Bu işgalin sonucunda özne, iktidarın tasarladığı yaşamı üreten, iktidarın hakikatini üreten bir nesneye-plantasyona dönüştürülmüştür. Öznenin yaşamı tıpkı kapitalist dolaşımda emeğin başına gelenlere benzer biçimde özneye dışsallaşmış, öznenin dışında tasarlanıp onun bedeninde gerçekleştirilir hale gelmiştir. Proleterleşen öznenin yaşamı kendi yaşamı değildir artık. Yaşama ilişkin güçler-arzular iktidara devredildiğinden yaşam, bizzat iktidar tarafından inşa edilen, dışarıda tasarlanıp öznenin bedenine dikilen, sömürgecinin, yerlilerin yaşam alanını işgal ettikten sonra anavatanda koyduğu ve sömürgeye dayattığı yaşama dönüşmüştür⁶⁶⁹. Bu yaşam özneye yabancıdır⁶⁷⁰, özneyi işgal eden bir yabancıнын yaşamıdır⁶⁷¹.

Semiyotik plantasyonlar, tahakkümü her an yanımızda ve hatta bizzat kendi varoluşumuzda gerçekleşebilecek kadar yaygın bir hale getirir. Bu durumda artık tahakkümün dışsal bir kaynağı yoktur. Tahakkümün mağdurları eş zamanlı olarak failleştirilmiş ve tahakküm herkes tarafından herkese uygulanır hale gelmiş, anonimleşmiştir. Tahakküm, sokakta, evde okulda ve her yerde iktidarın anlamını üreten sömürgeleştirilmiş öznelerin yaşam biçimi ve daha da önemlisi iktidarın geleneği tarafından işgal edilmiş uzamzamanlarda varolmanın yaygın ve yoğun biçimi haline gelmiştir⁶⁷².

⁶⁶⁸ Marx (1979), s.163.

⁶⁶⁹ Bu dönüşüm Gilles Deleuze ve Felix Guattari tarafından “incorporeal transformation” olarak nitelenmektedir. Söz konusu terim Türkçeye “maddi olmayan dönüşüm”, “tinsel dönüşüm” olarak çevrilebilecek olsa da, “semiyotik dönüşüm” (ki Deleuze ve Guattari bu kavramı daha sonra kullanırlar) muhtemelen daha uygun bir çeviri olacaktır. Bu dönüşümde öznenin bedeni, refah seviyesi, kimliği, bunların hiç biri değişmeyebilir ya da hepsi değişebilir de; ama dönüşümün konusu bu değildir. Bir semiyotik dönüşüm olan bu dönüşüm, dönüşenin içinde bulunduğu anlamlılık konumunun bir dönüşümüdür. Anlaman, semiyotik ilişkilerin bir örgütlenmesine tekabül ettiği bir durumda semiyotik değişim anlamın değişimini ve böylece o öznenin o anlam vasıtasıyla uzamzamanda oluşan hacminin, semiyotik bedeninin değişimidir. Bkz. Deleuze ve Guattari (2003), s.80-82.

⁶⁷⁰ Marx (1979), s.396.

⁶⁷¹ Görünmez Komite (2012), s.67.

⁶⁷² Butler (2005), s.21; Ergüden, (2008), s.24-25.

Bu yoğun biçim içinde özne, işgal edilen bedenine dikilen iktidarın anlamlı bedeni üzerinden sömürgeleştirilmiştir. Söz konusu bu sömürgeleşmeyle birlikte öznenin bir semiyotik plantasyon haline getirilen bedeninde üretilen iktidarın anlamları öznenin bedeni etrafında yoğunlaşarak, mikro faşizm olarak adlandırabileceğimiz iktidar düğümlerini oluştururlar. İktidarın semiyotikleri tarafından oluşturulan mikro faşizm düğümleri, öznenin yaşamının hakikat tarafından kuşatılması aracılığıyla kurulur ve bu hakikatten devşirilen anlamları üretimsel akımlara aktardıktan sonra birbirlerine bağlayarak üretimsel akımların bütünsel sürekliliği olarak iktidarı inşa ederler. İşte bu süreç, işgal edilen öznelere bedenlerinin iktidarın semiyotikleri ve üretimsel akımları aracılığıyla birbirlerine zımbalandığı bir örüntüyü ortaya koyar. Bu örüntü, iktidarın öznelere bedenlerine dikilen uzamzamansal ağıdır.

Ağ içinde yer alan ve her biri iktidarın anlamını üreten ve üretimselliği sürdüren plantasyonlara dönüştürülmüş olan sömürgeleştirilmiş-bedenler, ağın içinde her an ve her yerde tahakkümü üretirler. Tahakküm eş zamanlı olarak üreteni mağdur etse de demokrasi pratikleri aracılığıyla minörlüklere doğrudan enjekte edilen toplumsal semiyotikler bu mağduriyeti kimliğe, doğru yaşam paradigmalarına, yurttaşlığa, dile, hukuka, devlete ve mekâna ve demokrasi pratiklerine aktararak görünmez kılarken geride sömürgeleştirilmiş bedenin kaçınılmaz failliğini bırakırlar.

İşte tahakküm bu ağ içinde anonimleşir. Ağın bedensel tezahürü, öznelere bedenlerinin dışsal olmadığı aksine her öznenin bedenlerinde işleyen semiyotik plantasyonlar ve onların üretimsel akımlara aktardığı anlamların bir örüntüsüdür. Ağın, leviathan misali tüm öznelere kapsayan bedeni, bu ağ içindeki öznelere iktidarın kavramsal bedenlerinin temsilcilerine indirgediği ölçüde iktidar bir aynı bedenlerin kitlesi olarak zuhur eder. Bu zuhur etme hali içinde artık iktidar her yerdedir⁶⁷³. Her öznenin bedeninde, dilinde ve yaşamında üretilmektedir. İktidarın kazandığı bu yaygın ve kitlesel bedensel form, tahakkümün, artık dışsal bir kaynaktan öznelere dayatılmadığı aksine her öznenin bedeninde üretildiği ve birbirlerine zımbalanan-temas etmeye mahkûm edilen aynılaştırılmış bedenler aracılığıyla yaygın bir örüntüye dönüşmesine neden olur. Böyle bir örüntü içerisinde artık tahakküm başta öznenin kendi bedeni olmak üzere bizzat tüm bedenler tarafından üretilir hale gelmiş ve yaşamın dokusuna karışmıştır. İktidarın bu

⁶⁷³ Foucault'dan aktaran Kaya (2014), s.263.

kadar yoğun ve yaygın olduğu bir durumda tahakküm artık anonimdir. Her an herkes tarafından üretilmektedir.



3. Gerçekten Materyalist Bir Politika – Arzu Politikası

Demokrasiyi ve özgürlüğü hakikat rejimi içinde tecrübe etmek mümkün değildir. Bu olanaksızlık sebebiyle de demokrasi ve özgürlüğü yaşamak için yürütülecek mücadele yahut bizatihi demokrasiyi tecrübe etmek, mevcut geleneğe içkin, yerleşik politika yapma biçimleri ya da deneyim kalıpları içinde düşünülebilir değildir. Dolayısıyla demokrasiyi gerçekten tecrübe edebilmek için, politika yapma ve eyleme biçimlerimiz üzerinde yeniden düşünmemiz ve yeni politika biçimleri ortaya çıkarmamız gereklidir⁶⁷⁴.

Bu yeni politika her şeyden çok oluş'u temel almalı ve oluş'dan çıkmalıdır. Arzu politikası işte tam burada karşımıza çıkar. Politikanın, bir programın icrası olmaktan bir oluş'un tecrübe edilmesi olay'ına dönüştüğü arzu politikası, mevcut geleneği terk edebilecek, onu kırabilecek imkânları bize göstermektedir. Bu imkânlar, arzunun öznenin yaşamı tecrübe edişi noktasındaki radikal-içkin niteliğinden kaynaklanır. Arzu-duyumsama-duyumsanma-tecrübe arasında salınan bu ilişki içinde yaşam arzusunun sarkıtılıp duyumsama ve duygulanım arasında salınan bir sarkacın zaman içinde yarattığı hacimdir, duyumsama ve duyumsanma arasında yolculuk eden arzusun serüveninin integralidir. Ama bu integral klasik bir geometrik integralden farklı olarak ölçülebilir değildir, ancak ve ancak tecrübe edilebilmektedir⁶⁷⁵. Bunun nedeni ise duyumsama ile duyumsanmanın bir analitik düzlem oluşturmayı imkânsız kılacak biçimde birbirlerine bağlı, birbirleriyle bakışımı; bir düzlemin iki ekseni olmaktan çok bir madde karşı madde patlamasındaki gibi birbirlerini yaratan, birbirleriyle bir ilişkiyi paylaşan, birbirlerini iten ve çeken bir çılgınlığın nükleer eksenleri oluşlarıdır⁶⁷⁶.

Duyumsama ya da duygulanım, şeylerin varlığının ve bizatihi şeylerin varlığını deneyimleyen 'şey'in varlığının içinden ve yüzeyinden saçıldığı kaotik bir ilişkiyi oluşturan saçılımlar ve atmaların birliktelidir. Varlık bu bağlamda, ancak duyumsandığı takdirde duyumsayabilen olabilen, yani duyumsanmanın ötesinde mutlak bir olanaksızlık, yokluk olarak bile tanımlanamayacak bir tanımlanamazlık, bir yok-yokluktur. Bir şey, bir özne yani 'var' olduğunu iddia edebileceğimiz her şey, bu ilişkiyi yani var olmayı ancak duyumsandıkları ölçüde, duyumsadıkları ölçüde ortaya

⁶⁷⁴ Newman (2010), s.34.

⁶⁷⁵ G. Deleuze (2009f), s.394.

⁶⁷⁶ Deleuze ve Guattari (2003), s.270.

koyabileceklerdir. Bir tecrübe olarak olmak ve olmanın tecrübesi olarak yaşamın nükleer sesi bu ilişkinin içerisinden fişkırrır.

Duyumsama-duygulanım çerçevesinde gelişen ontolojik ilişki, varlığı hep bir ilişkinin tecrübesi içinde düşünmemize, hep bir duyumsama içinde düşünmemize ilişkin bir tarzı ortaya koymakta ve bu bağlamda da ontolojiyi bir durumdan çok ilişkilerin ve olayların içinde salınma-saçılma halinde olduğu bir tecrübe olarak düşünmemizi gerektirmektedir. Bu durum, bize ontolojinin yaşanılanların, yaşanılan ilişkilerin ve karşılıklı yaşama/yaşanmanın tecrübesi olduğu fikrine götürür ve tecrübeyi ontolojinin merkezine alır.

Tecrübenin ontolojinin merkezine alınması, ontolojiyi bir statiklikler bütünü olmaktan çıkararak, onun ilişkisel niteliğini ortaya koyar. Yani varoluşun ancak varolanların arasındaki bir ilişkiye bağlı olanaklılığını ve bu bağlamda da kolektif niteliğini ortaya koyar. Varoluş karşılıklı deneyimlere bağlı olarak tecrübe ilişkisinin tarafları açısından olanaklı hale gelen bir tecrübe ise, o zaman varlık tekillştirilemeyecek, atomize edilemeyecek; fakat aynı zamanda da genellenemeyecek denli öznel olan bir tecrübe olacaktır⁶⁷⁷.

Bir tecrübe olarak varoluşun bu kolektif, ilişkisel ve duyumsayan-duyumsanan çokluğuna bağlı niteliği aynı zamanda ontolojik olanın değiştirilebilir oluşuna işaret eder. Ontolojik ilişki bir kader ya da evrensel ve zaman ötesi bir durum değil tam da şimdinin içerisinde gerçekleşen bir tecrübeler çokluğudur. Ve bu nedenle de bağlı olduğu tecrübelerle birlikte değiştirilmesi ve hatta belirli bağlamlarda ortadan kaldırılabilmesi de mümkündür. Bu imkân ise özellikle iktidara karşı geliştirilmesi gereken anti ontoloji yani iktidarın tali unsurlarının değil bizatihi kendisinin ortadan kaldırılması bağlamında geliştirilecek olan politikanın olanaklılığına işaret eder. Ontoloji ilişkisel olduğu yani varoluş bir duyumsama olduğu için, bu duyumsamanın özgül bir versiyonu olan iktidarın ontolojisi de iktidarın duyumsanmasına bağlıdır. Bu ise duyumsayan öznel olarak bizlerin iktidara karşı bir anti-ontoloji geliştirebilmesini yani anti-ontolojik bir saldırıyı mümkün kılar.

⁶⁷⁷ J. Read (2013). “Arzu insanın özüdür”: Bireylik ötesinin filozofları olarak Spinoza ve Hegel (Çev: Eylem. Canaslan). *Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a güncel müdahaleler* (1. baskı). (Ed: E. Canaslan ve C. B. Akal), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s.87.

Arzu ise bu ontolojik ilişkiler bakımından merkezi bir yerde durmaktadır. Şayet varoluş tecrübenin ta kendisi ise; o zaman tecrübeyi oluşturan şey, yani gerek öznenin kendi varlığını deneyim aracılığıyla duyumsaması gerekse şeylerin duyumsanma yoluyla her özne için birer ontolojik olanaklılık haline gelmesi bağlamında tecrübenin nasıl oluştuğu sorununa, götürür bizi. Eğer varlık duyumsayabildiği-duyumsanabildiği ölçüde olanaklı ise ve duyumsama varlığı, onu duyumsayanın kendi varoluşunu da kapsayacak şekilde duyumsayana aktararak kuruyor ya da olanaklı hale getiriyorsa o zaman arzunun yaşama aktarılması istenç ve çabası, ontolojik-politikaların tam da merkezinde duruyor demektir. Söz konusu bu ontolojik politikalar ise gerek iktidarın kuruluşu gerekse iktidara karşı verilecek olan anti-ontolojik mücadeleyi arzudan bağımsız düşünemeyeceğimiz, arzunun duyumsama-duygulanıma etki edebilme potansiyeli bağlamında arzuyu görmezden gelemeyeceğimiz anlamına gelmektedir. Bu bağlamda anti-ontolojik bir mücadele ontoljinin olanaklılığını hem belirleyen hem de kendi ontolojik olanaklılığını da inşa eden arzu üzerinden düşünülmelidir⁶⁷⁸.

Arzu politikası, bu bağlamda bir ontolojik politikayı işaret eder. Politikayı kuran, politik olanı kuran; çağdaş politik gelenek bağlamında düşündüğümüzde iktidarı kuran... Ama aynı arzu, öznel ve ilişkisel bir ontolojik yapı içinde özneye bütün bu kuruluşları ortadan kaldıracak imkânları da sunar. Çünkü arzunun ontolojik niteliği her şeyin aslında ilişkisel ve bağımlı olduğu, aşkınlığın olmadığı bir ontolojiyi yani kendisinin bir semptomu, aynı anda hem form, hem içerik hem de bunların semptomu olan bir ontolojiyi, varolan her şeyin ontolojik ilişkiler içinde birer semptom olduğu, aşkın bir durumun olanaklı olmadığı bir durumu sunar bize. İşte bu durum, yani durum olmayan durum, her şeyin ilişkisel olması bağlamında mutlaklığı ortadan kaldırır. Aşkınlığı ortadan kaldırır.

Mutlaklık ve aşkınlığın birer politik yanılsamadann daha fazlası olmadığı bu ontolojik durum ise arzuyla bağlantılı olarak, arzuyu merkeze alan bir politika için, devrimci mücadeleyi olanaklı kılar. Demokrasiyi zamanın ruhuna karşı girilen bir mücadele, bir devrimci mücadele olarak düşündüğümüzü varsayarsak arzu, tam da bu nedenle demokrasi mücadelesinin politikasını şekillendirmelidir. Çünkü ancak böyle bir

⁶⁷⁸ Read (2013), s.88.

durumda iktidara karşı yürütülen mücadele bir devrimci mücadele olabilecek, ancak bu şekilde özne iktidarın yerinden kendini eksiltebilecektir.

Arzu politikasının güncel zamanın anti-politikası olabilecek olması onun iktidara karşı kirlenmemiş bir kalkış noktası olduğu anlamına gelmemelidir. Daha önce de belirtildiği üzere iktidar bizatihi bir arzu üretimi, organizasyonu ve yönetimi biçimidir⁶⁷⁹. Yani iktidarın eylemi de temelde bir arzu politikası form'udur. İktidarın eylemi olarak arzu politikası –olay dışında her şeyin politikası- tam da zamanın içkin politikasına denk düşmektedir. Peki, o zaman arzu politikası demokratik bir yaşamı nasıl mümkün kılabilir. İktidara karşı bir direniş ile ilişkisi nedir?

Arzu politikasının bir anti-politika olduğu takdirde iktidara karşı mücadeleyi anlamlandırabilecek oluşu tam da iktidarın arzu ile olan ilişkisi üzerinden okunmalıdır. Arzunun mekanize edilmesi-üretimselleştirilmesi⁶⁸⁰ iktidarın ontolojik temelidir. İktidar arzuları kendine yönelik, planlanmış bir akışm halinde tutarak bir varlık kazanmaktadır⁶⁸¹. Öyleyse iktidar karşıtı bir politikanın tam buradan oluşturulması iktidara araçsal ya da kısmi bir saldırıdan çok doğrudan ontolojik bir saldırıyı, bir anti-ontolojiyi mümkün kılmaktadır. Öyleyse arzu politikası, hem iktidarın yeri nosyonunu yan iktidarın ontolojik boyutlarını deşifre etmek hem de arzunun iktidarın geleneğince yasaklanmış, görünmez kılınmış ihtimallerini tecrübe ederek iktidara ontolojik bir saldırı yönlendirmek imkânını bize sağlayacaktır⁶⁸². Burada, bir direniş tecrübesi olarak arzu politikası ile üretimselliğe içkin olan arzu politikası arasında derin bir fark ortaya çıkar. üretimsel arzu politikası temelde bir arzu yönetimi olduğu için bir form-politik, ağ-politik, akım-politik ama en çok da ekonomi politiktir. Oysa devrimci bir arzu politikası, politikayı direnişin tecrübesi olarak ortaya koyarak, arzunun yönetiminin değil, arzulayan öznenin tecrübesinin politikasını hayata geçirir. İktidarın arzu rejimini oluşturan sömürgeci akım hatlarını hedefine koyan bu politikada söz konusu olan artık form, ağ, akım ya da ekonomi değildir. Arzulayan öznenin yaşamının, tecrübesinin merkeziliği

⁶⁷⁹ Aytaç (2014), s.198.

⁶⁸⁰ Tynan (2014) s.58-59.

⁶⁸¹ Tynan (2014) s.58.

⁶⁸² Ay (1994), 101.

bağlamında devrimci arzu politikası bir olay-politiktir⁶⁸³ ve tam da bu yüzden iktidarın geleneğine karşı anti-ontolojik bir saldırı imkânını beraberinde taşır.

Demokratik deneyimin politikasının arzu politikası olması hali, arzu politikasının niteliğinden daha doğrusu arzunun üretimselliğin altyapısı oluşundan⁶⁸⁴ ileri geliyor. Demokratik deneyim, iktidarın yerine karşı ortaya konan bir anti ontoloji olacaksa eğer, bu mücadelenin ontolojik ilişkileri sarsacak bir boyuta ihtiyacı olacaktır. Bu ontolojik boyut, gerek iktidarın üretimselliğindeki niteliği gerekse her öznenin yaşamındaki ontolojik konumu nedeniyle arzu üzerinden düşünülmelidir. Arzu, iktidarın ontolojisindeki merkezi yerinden çıkarılıp, iktidara karşı oluşturulacak olan anti ontoloji içinde tecrübe edilebilir hale gelmelidir.

İktidara karşı yürütülen politik mücadeleyi, İktidarın kendisini kurduğu yere, yani arzu politikasını yöneltmemek demek, iktidara karşı yürütülen saldırının iktidarın ontolojisine karşı hep ikincil konumda yer alması demek olacaktır. Bu ise iktidarın varlığını daha baştan kabullenen bir mücadele olarak iktidarı formunu değiştirmekle sınırlı kalacak, episteme'ye hapsolacaktır. Oysa arzu politikası, bir form-ağ-hidro-ekonomi politikalar birlikteliği olarak iktidarın kendini kurmasını sağladığı kadar ve belki de tam bu özelliğinden dolayı bir olay-politik olarak ona karşı en şiddetli saldırının gerçekleştirilmesine imkân verir⁶⁸⁵. Olay politik bu bağlamda bir karşı-arzu politikasıdır.

Zamanın anti-politikası olma hali karşı-arzu politikası, zamana içkin geleneğe karşı çok boyutlu çok ve eksenli bir direniş ortaya koymanın imkânlarının bir saçılımı ve aynı zamanda bu direnişin zamanın içinde fısıldayan şarkısıdır. Yani karşı-arzu politikasını gerçekleştirmek, öznenin özgürleşmesi bağlamında zamana içkin geleneğe her alanda ve her biri eş değerli birden çok başkaldırıyı-direnişi bir arada tecrübe etmektir. Bu başkaldırılar çokluğu bağlamında dikkat edilmesi gereken şey, birlikte yürütülen başkaldırıların-direnişlerin her birinin öznesi için eş değerde olduğu yani başkaldırıların-direnişlerin aslında bir eylemler-olaylar çokluğu olarak devrimin eş değerde bağımsız seslenme tarzları olduğudur⁶⁸⁶. Başkaldırı-direnişin bu biricikliğinin es geçildiği yani

⁶⁸³ Vattimo ve Zabala (2012), s.133.

⁶⁸⁴ Deleuze ve Guattari (2014), s.495.

⁶⁸⁵ Guattari (2014), s.102.

⁶⁸⁶ T. Nail (2010). Constructivism and the future anterior of radical politics. *Anarchist Development in Cultural Studies*, 2010 (1), s.81.

arzu politikası mücadelesinin belirli bir alana indirgendiği durumlarda ise mücadelede yaşanacak siyasal eksen ağırlığı beraberinde söylemsel bir iktidarı da getireceğin için, mücadele, mücadeleye eklemli yaşam anti demokratik olma riskiyle karşı karşıya kalacaktır.

Arzunun anti-politizasyonundan kastedilen ise bir a-politizasyondan farklıdır. Anti-politik arzu da geleneğin arzusu kadar politiktir; fakat onun farkı, politize edilen değil politize olan, kendiliği olan bir arzu olmasındadır. Burada politika uzmanların bir mesleği, bir yönetim faaliyeti, yasalar ya da yönetmeliklerin uygulanması değil, yaşama ilişkin tecrübenin ta kendisidir. Öyleyse anti-politik arzu, arzu ve öznenin radikal bir içkinlik içindeki oluşundan⁶⁸⁷ fıskıran tecrübesinin geleneği yokedecek, gelenekten kurtulacak bir olayı⁶⁸⁸ gerçekleştirmesi, politikanın bir olay-politik'e dönüşmesidir.

3.1. Karşı-Arzu Politikası-Arzulamanın Devrimci Hali

Yaşama ilişkin geleneksel biçim ve dolayımın üretimsellik ile iç içe oluşu, yaşama hâkim olan gelenek içinde üretilecek bir politikanın üretimselliğinin bir temsili olmaya mahkûm olduğunu gösteriyor. Demokrasiyi yaşamının içinde tecrübe etmek isteyen özne ve ya öznelerin yaşama ilişkin geleneği parçalaması, politikanın, aslında bir anti politika olarak bu geleneğin parçalanması içinde tecrübe edilmesi bu bağlamda üretimselliğinin sömürgeci dolayımının parçalanması için bize bir imkân sunuyor. Yaşama ve politikaya ilişkin hakikatin parçalandığı, yırtıldığı ve yıkıldığı, yıkımın bir işleminden ya da işlevden öte, yaşamın sömürgeciliğinin işgalinden kurtarılmasının tecrübesi, sömürgeciliğe karşı yaşamı özgürleştirmenin “tarz”ı olduğu bu yıkıcı politika ise zamanın anti-politikası⁶⁸⁹, anti-ontolojik bir politika yani karşı-arzu politikasına denk düşüyor.

Arzuyu üretimsel dolayımın dışında tecrübe etmenin politikası olarak karşı-arzu politikasının önemi, arzunun sadece bir sonucu ortaya çıkaran değil aynı zamanda öznesini de arzulama tecrübesinin sürekliliği içinde gerçekleştiren yapısından ileri geliyor. Özne arzuyu tecrübe ederek yaşamla ilişki kuruyor bir yandan da bu tecrübenin sürekliliğinde varoluşunu sürekli olarak değiştiriyor yani özne arzusunu tecrübe ederek, yaşamı tecrübe ederek varoluyor. Arzu-yaşam-özne arasındaki bu ontolojik ilişki;

⁶⁸⁷ Deleuze ve Guattari (2003), s. 239.

⁶⁸⁸ Deleuze (2013c), s.180.

⁶⁸⁹ Ergüden, (2008), s.81.

oluş'un, arzu ve yaşamın birbirine karıştığı, birbirini mümkün kıldığı birbirini var ettiği bir akışkanlık olduğunu gösteriyor. Karşı arzu politikası ise iktidar tarafından vektörlendirilerek üretimsel akımlara dönüştürülmüş olan bu akışkanlığı hattın dışına, kanalın dışına çıkarmayı yani mevcut arzu-politikası düzenini parçalamayı amaçlamak-istemek-haykırmak anlamına geliyor. Bu bağlamda da karşı arzu politikası, bir inşa politikası değil bir yıkım politikası⁶⁹⁰, bir makine kırıcılık, bir sabotaj politikası, yaşamı sonsuz saçılma ve salınmalara sahip kendinde bir akışkanlık olarak tecrübe etmenin, bir olay olarak tecrübe etmenin çağrısına, Mara'nın dinleyeni yaşamaya davet eden fısıltılarına⁶⁹¹, bir olay-politiğe denk düşüyor.

Olay-politik, yaşamı salt bir yaşam-kendinde yaşam-bir oluş olarak kabul etmektir. Bir olay olarak yaşam, önceden belirlenmiş bir akış ya da bir tasarımın işletilmesi değil, yaşayan'ın yaşamının tecrübesinin gerçek öznesi olmasıdır. Bu oluş olma halinde yaşam, yaşayan'ın dünyayla, bizlerle, başkalarıyla, herkesle ve her şeyle yüz yüze olduğu, onlara gerçekten dokunduğu, gerçekten öptüğü, sevişmenin yasanın gerçekleşmesi değil sevişenlerin haz aradığı bir serüven olduğu bir tecrübe, yani olaydır. Yaşama ilişkin hakikatin üretimsellik ile iç içeliği ve özneyi mekanik bir birime indirgeyen geleneği göz önüne alındığında bir olay olarak yaşam'ın tecrübe edilmesi ise başlı başına bir mücadeleye dönüşür. Bu mücadele ise, bir program veya görev olmanın ötesinde, oluş'un arzusuyla ve yaşamıyla yüz yüze-erotik-radikal bir ilişki içinde bulunmasının tecrübesidir⁶⁹². Bu bağlamda iktidara karşı yaşamın ve arzuların özgürleşmesi mücadelesi, bir programın icra edilmesi ya da bir görevin yerine getirilmesi olmaktan çıkıp öznenin bir oluş olarak yaşamaya ilişkin arzusunun ifadesine, erotik bir tecrübeye⁶⁹³ dönüşerek, özneye içkin hale gelmelidir⁶⁹⁴.

Bu içkinlik öznenin arzusunu radikal bir biçimde kendi olarak tecrübe etmesine dayanır⁶⁹⁵. Burada devrim bir görev, bir sorumluluk ve bir projenin işletilmesi olmaktan çıkıp, yaşama içkin bir tecrübeye, *Güç istenci*'nin tecrübesine⁶⁹⁶, bir oluş'a⁶⁹⁷ dönüşür.

⁶⁹⁰ Ergüden, (2008), s.71-72.

⁶⁹¹ Messadié (1999), s.78-79.

⁶⁹² Hakim Bey (2002), s.63.

⁶⁹³ Bataille (1993), s.119-120.

⁶⁹⁴ Kaya (2014), s.278.

⁶⁹⁵ Deleuze ve Guattari (2014), s.495.

⁶⁹⁶ Deleuze (2010), s.32-33.; Graeber (2012), s.46.

⁶⁹⁷ Deleuze (2013c), s.181.; Deleuze ve Guattari (2003), s.275-276.

Arzusunu kendi olarak tecrübe etmek devrimin ta kendisidir⁶⁹⁸. Yaşamın, devrimin ve arzusunun içkinlikte bulunduğu bu yeni politikada programlara, vaatlere, aşkın gelecek tasavvurlarına⁶⁹⁹, asr-ı saadet yalanlarına, temsile, şimdi ve burada olmayan, benim, senin, onun yaşamında tecrübe etmediği hiçbir şeye yer yoktur. Karşı-arzu politikasının bu radikal içkinliği, yaşamın aşkınlığın-metafizikğin boyunduruğundan kurtarılmasına tekabül eder. Dolayısıyla yaşamın radikal-içkin tecrübesinin devrimin ta kendisi olması çağrısı materyalist, alabildiğine materyalist bir çağrıdır. Öznenin dünyası ve zamanı tam da onun bulunduğu yer ve zaman olduğu yani yaşayan herkes için zaman yaşamlarıyla başlayıp bittiği⁷⁰⁰, yaşayan herkesin dünyası onun olduğu yer olduğu için, olay tam da şimdi ve burada olmaklığımız olduğu için materyalisttir bu çağrı. Geleceğe kaçamaz, geçmişe saklanamaz, vaatlerin ve yalanların ardına, kaharamanlık hikâyelerinin ardına, geçmiş acıların ve sevinçlerin, karşı devrimci umutların ardına gizlenemez. Yaşam burada ve şimdi özgürleştirilmelidir. Şu an özgür olup olmadığım, burada özgür olup olmadığım sorusudur önemli olan. Demokrasi-metafizikğinden, politika-metafizikğinden kaçan, bu metafizik ilişkileri tahrip eden bir politikada tek gerçek, burada ve şimdi olan, yaşanan, tecrübe edilen, arzulananıdır⁷⁰¹.

Böyle bir politikada aşkınlık yerini mücadele edenlerin yaşamlarına, bu yaşamların radikal içkinliğine bırakacak; devrimin özneye içkin olduğu anda da özne, iktidarın semiyotiklerine ve üretimsel akımlara karşı kendiliğinden fıskıran, bedeninden taşan bir arzuyu, üretimsel akımlara karşı biçimlendirilemeyen, plazmik bir saçılmayı⁷⁰² ortaya koyarak, şizo-devrimci ol'ma imkânına kavuşacaktır⁷⁰³.

Şizo-devrimci, anarşist özne olmaya dair tınılardan biridir. Buradaki şizo-oluş ise anarşist öznenin iktidarın arzuyu ve anlamı örgütleme pratikleri ve bu pratiklerin içine yerleştirdiği yaşam tasarımları ve temsil-yaşamların reddedildiği⁷⁰⁴ yani iktidarın arzuya ilişkin *nomos*'unun boşa çıkarıldığı tecrübeyi; delinin⁷⁰⁵, şizofrenin tecrübesini imler. Şizo-tecrübe, anti-semiyotik ve anti-üretimsel nitelikleriyle iktidarın öznenin bedenine

⁶⁹⁸ Deleuze ve Guattari (2005), s.116.; Deleuze ve Guattari (2014), s.175.; Cooper (1988),s. 60.

⁶⁹⁹ Nancy (2010), s.55.

⁷⁰⁰ Bellegarigue (2014), s.23.

⁷⁰¹ Bellegarigue (2014), s.23.

⁷⁰² Deleuze ve Guattari (2005), s.9.; Deleuze ve Guattari (2003), s.277.

⁷⁰³ Kaya (2014), s.278.; Deleuze (2015), s.108.

⁷⁰⁴ Deleuze ve Guattari (2014), s.31.; Deleuze ve Guattari (2003), s.239.; Devrimci bir reddediş olarak çalışmanın reddi için bkz. Görünmez Komite (2012), s.27-34.

⁷⁰⁵ Bkz. Cooper (1988),s. 88.

diktiği semiyotik plantasyonları yırtarak⁷⁰⁶, *nomos* ve *bios*'un işgal ettiği yaşamı, Hirotoshi Ito'nun taş heykellerindeki gibi⁷⁰⁷ günyüzüne çıkarır. O, hakikatin metafizik tüllerinin ardına saklanmış olan *zoe*'ye dokunmanın tecrübesidir. Şizo-tecrübe ile günyüzüne çıkan delilik, semiyotik makine ve ona bağlı toplumsal semiyotiklerin yaşamsal merkezler olarak tanımladıkları ve üretimsel akımların üretim-kesişim süreçlerini işlettikleri arzu-anlam düğümlerini çözerek⁷⁰⁸ hakikat rejiminin özneye dayattığı arzu ve anlam rejimlerini teryüz edecek, parçalayacaktır⁷⁰⁹.

Şizo'nun iktidarın hakikat rejimine saldırısı, yaşamı her defasında yersiz yurtsuzlaşan bir aşırı-radikal bir olay olarak tecrübe edebiliyor oluşundan-tecrübe edişinden⁷¹⁰ kaynaklanır. Yaşamını, iktidarın sınırlarına yöneltmiş devrimci bir saldırıya dönüştürmüş olan şizo, devrimi yaşar, yaşamı devrimdir. Yaşamının her anında, iktidarın sınırlarında yeni delikler açar, her an yeni bir yurdu terk eder, her an Croatan'a gider⁷¹¹. Üretimselliğin kentleri ve kırlarında, hakikat duvarlarının berisindeki masalların ardında, altında ve içinde yarıklar açarak bu metafizik-derinin işgal ettiği olayı tecrübe eder-ortaya çıkarır. İçkinliğin bozkırındaki, şizo-serüven⁷¹², asla yerleştirilemeyen, asla iskân edilemeyen, ikamet etmeyen, nüfus kaydı tutulamayan devrimci bir yertsizyurtsuzluktur⁷¹³.

Öyleyse karşı arzu politikası üretimsel mekanizasyon ve vektörlendirilmiş akımların bir birlikteliği olan hakikat rejimine ve bu rejimin sürekliliği içindeki görünümünün bir özeti olarak iktidara, mekanizasyonu parçalamak ve akımları de-vektörize etmek bağlamında bir karşı çıkışın yaratılması anlamına gelir. Bu karşı çıkışın ilk adımı olarak, psiko semiyotik geleneği parçalamak; özellikle bilinç ve bilinç dışı arasındaki ve bilinç dışını, antagonistik ontoloji temelinde tümel bir anlamsızlık alanı olarak kodlayan ve bu inşa edilmiş belirsizlik alanını, bilince atfedmediği her şey ya da bilinç oluşdan çıkaracağı her şey için bir *reggio barbaricum* olarak kullanan⁷¹⁴ geleneğin

⁷⁰⁶ Bkz. Deleuze ve Guattari (2014), s.65.

⁷⁰⁷ Bkz. <https://beautifulbizarre.net/2014/09/07/hirotoshi-ito/s-surreal-stone-sculptures/> (Erişim tarihi: 06.11.15).; <https://www.flickr.com/photos/16436140@N02/>, erişim tarihi: (06.11.15).

⁷⁰⁸ Kaya (2014), s.279.

⁷⁰⁹ Cooper (1988),s. 89.

⁷¹⁰ Deleuze ve Guattari (2014), s.59.

⁷¹¹ Croatan'a Gitme meseli için bkz. Hâkim Bey (2002), s.51-54.

⁷¹² Bkz. Deleuze ve Guattari (2014), s.420.

⁷¹³ Deleuze ve Guattari (2014), s.132-133 ve s.196.

⁷¹⁴ Deleuze ve Guattari (2005), s.114-115.

reddedilmesidir. Bunun içinse, yaşamın aslında bilinçdışı olarak tabir edilen tekil olmayan çoğul sonsuzluğun⁷¹⁵, anlıktaki görünümü olarak tecrübe edilmesi yani bilinç-yüzey'in bir *bios* olarak keyfini sürdüğü psiko-semiyotik sömürge düzeninin bir zoe'ye indirgenmiş olan bilinçdışının özgürlüğü için parçalanması gerekmektedir. Bu parçalanma, yırtıklar ve deliklerin içinden bakıp, tutsak edilmiş olan bilinçdışıyla yani hakikat rejiminin bu dünyanın dışına atmak istediği yaratıcılığın o sonsuz potansiyelleriyle yüzyüze gelmemizi, sevişmemiz⁷¹⁶, sohbet etmemizi, yani üretmeye mahkûmiyetten kurtulup, bilinçdışına hapsedilmiş hiçliğe temas ederek sonsuzluğun içinde yaratmayı, yaratıcılığı tecrübe etmemize imkân verecektir⁷¹⁷.

Hakikat rejiminin semiyotik yüzeyinin parçalanması, yurttaş'ın, birey'in insanın ve diğer tüm semiyotik plantasyonların en tepeden değil, doğrudan minör-möleküler olandan, içeriden, kendimizden başlayarak parçalanması anlamına gelir⁷¹⁸. Arzuya ilişkin politik geleneğin parçalanması aynı zamanda arzu ve onun üzerine kurulan yaşama ilişkin temsillerin parçalanması haline geleceğinden karşı-arzu politikasının arzuyu üretimselleştiren semiyotik örüntüyü hedef alması demokrasinin yaşamda tecrübe edilebilmesi açısından önemlidir. Bu saldırgan politika, minörlükleri üretimsel birliklere, üretimsel birlikleri de akımlar aracılığıyla bir süper donanım olarak kendine bağlayan iktidarın, aşağıdan yukarıya kurulan üretimselliğini, en aşağıdan yıkmak, iktidarın üzerine kurulduğu zemini ortadan kaldırarak bütün bu organizasyonu anti-ontolojik bir şok içine sokarak parçalamanın politikası olmalıdır. Öyleyse karşı-arzu politikası bir mikro-politikadır. İktidarın minörlükler maksimize ederek yok eden makro-mikropolitikasına bir karşı-mikro politika, düzene karşı olayın dillendirildiği, minörlüklerden başlayıp hakikati her minörlüğü de kapsayacak biçimde en küçük birimde dahi parçalayan bir politika olmalıdır⁷¹⁹.

Karşı-arzu politikasının bir mikro-minör politika olması, arzuya, anlama, ilişkin her türlü semiyotik-psişik bütünleyenden ve normatifleşme eğiliminden kaçınmayı ve bizzat onlara karşı mücadele etmeyi gerektirir. Ancak böyle bir kaçınma, yaşamın geleneğin ağlarına yakalanmasına engel olup, yaşamı bir olay olarak tecrübe

⁷¹⁵ Guattari (2014), s.28.

⁷¹⁶ Ay (1994), s.179.

⁷¹⁷ Manifiesto Blanco, Lucio Fontana'dan Aktaran: B. Hess (2006). *Fontana*. Köln: Taschen, s.49.

⁷¹⁸ Guattari (2014), s.117-118.

⁷¹⁹ Guattari (2014), s.101.

edebilmemizi mümkün kılabilir. Öyleyse karşı-arzu politikası evrensel bir anlamın, evrensel bir söylemin politikası değil, evrensel anlamın sınır dışına attığı anlamsızdan yola çıkan ve anlamsızlık ile anlam arasındaki sınırı ortadan kaldıran, hemen-şimdi-burada olan olay'ın politikasıdır. Yani hakikat üretmez, Guattari'nin paradigmatic sapkınlık olarak adlandırdığı, yasal-evrensel söylemleri reddeder⁷²⁰. Karşı arzu politikası bilincin ve hakikatin evrensel söyleminin karşısına bilinçdışının, işgal edilen bedenin kuytularında, dağlarında, mağaralarında ısıldayan radikalliğini çıkarır. Bu bağlamda iktidarın arzu rejimine karşı yürütülecek bir mücadelenin politikası, bilincin değil bilinçdışının mücadelesi, bilinç tarafından işgal edilmiş olan yaşamın bir artığı olan bilinçdışının güçlerinin bilnce ve bilincin sınır duvarlarına yöneltildiği bir politika olacaktır.

Evrensel söylemin reddedilmesi, olay-politik'i olay-politik yapan tarz'lardan biridir. Evrensel biçim söz konusu olduğunda bu semiyotikler tüm uzamzamansallıkta geçerli olacak bir *nomos*'u gösterirler. Olay'ın, tıpkı bir kıvrımın üzerindeki herhangi bir nokta gibi her defasında yeniden tecrübe edilen biricikliği yani onun olay oluşu⁷²¹ evrensel bir önermeye, bir *nomos* inşasına izin vermez. Evrensel bir önerme veya *nomos*, şimdi-burada olmaktan çıkıp zamanın her yanına yayılan aşkın bir düzenin vaazı olduğundan olay'ın değil hakikatin dile geliş biçimleridir. Evrensel bir önerme veya *nomos*'un söz konusu olduğu bir durumda onlar üzerinden zamana sızan hakikar yaşamla temas ettiği anda yaşama ilişkin benmerkezci semiyotik hatlar oluşturur. Bu semiyotik hatlar, temas ettikleri her şeyi, hakikate bağlayarak onun temsilcisi olarak damgalarlar. Bu semiyotik ilişki ise içerikten bağımsız olarak, evrensel projenin, içeriği bir hâkim bir tekillik olarak kurgulaması ve bu bağlamda da öznelliklerin, kendiliklerin ve otonomluğun bu tekillik tarafından işgal edilmesi sonucunu doğurur⁷²².

Karşı-arzu politikasının hakikatle ilişkisi bu bağlamda, hakikati terk eden, anlamı kendi-oluş'un tecrübesine bırakan, anlamdan yoksullaşan bir ilişki olmalıdır⁷²³. Bu ilişkide politika bir anlamı üretmek için tasarlanan yöntemler bütünü olmaktan çıkar. Bir doğru ya da bir kurtuluş vaazetmez. Karşı-arzu politikasında anlam terk edilir, her

⁷²⁰ Guattari (2014), s.101.

⁷²¹ Deleuze ve Guattari (2003), s.238.

⁷²² Hardt ve Negri (2011), s.179.

⁷²³ Negri (2005a), s.258.

öznenin kendi-oluş'unda ve sadece gerçekleştiği anlıkta olmaya terk etmedir bu terk ediş⁷²⁴. Yani politikanın anlama karşı eylemi bu bağlamda anlam ile hakikat arasındaki bağlantıları kesmeye, çoğul alanlara hükmeden hakikat temsillerini parçalamaya ve anlam ile anlamı deneyimleyen özneyi başbaşa bırakarak, öznenin anlamla ilişkisinin radikalleşmesi ve erotikleşmesine imkân vermeye yönelik bir eylemdir. Anlamdan yoksullaşan, içinde bulunduğu ve çevresini kuşatan temsil-anlamları terk eden özne, o anlamlarla birlikte gelen üretimsel arzuları da terk etme imkânına sahip olabilecektir.

Karşı-arzu politikasının anlam üretmeyi reddetmesi sadece bir reddetmenin ötesinde aktif ve eylemli bir mücadeleyi beraberinde getirir. Bu eylemli mücadele aslında anlamın reddinin bir doğrudan eylem olması ile alakalıdır. Hakikatin temsili olarak anlamı ve bunu oluşturan semiyotik-rejimleri reddetmek, o anlamı inşa eden sınırlar ve sınırların işletimi aracılığıyla kurulan üretimsel akımların reddini beraberinde getirir. Anlam bir kez reddedildiğinde ve bu reddediş tecrübe edildiğinde –yani negatif güç istenci ile güç istenci bir olay'da buluştuğunda- özneyi işgal eden ve sömürgeleştirmiş olan semiyotik düzen yırtılmaya başlar. Bu yırtılmayla birlikte, iktidarın anlam-anlamsızlık ayrımını kurduğu ve işlettiği sınırlar ile bu sınırlar üzerine kurulan ikili karşıtlıklar ontolojik bir sarsıntı-yıkıma maruz kalırlar. Yani anlamın reddi, iktidarın geleneğini ve semiyotik benliğini söker⁷²⁵.

Anarşist öznenin arzu politikasına karşı sürekli bir mücadele ve reddediş şiiiri olarak tecrübe edeceği-gerçekleştireceği karşı-arzu politikası, iktidarın, zamanın ve geleneğin mutlak ve sürekli biçimde bozulması-yırtılması⁷²⁶ politikasıdır. Anlamın reddi ve üretimsel akımların parçalanarak zamanın ruhunun sökülmesi; zamanın parçalanması⁷²⁷ bu bağlamda anlamlıdır. Karşı arzu politikasının bu niteliği imkânsızlığın politikası olarak da adlandırılabilir⁷²⁸. İmkânsızlık niteliği, karşı arzu politikasının iktidarı reddetmek bağlamında, politikaya içkin bütün yapabilirlikleri reddetmesi gerekliliğini göstermektedir. Bir anti-politika olarak karşı arzu politikası, politikaya da

⁷²⁴ “Yineleme ve ilk kez ama yineleme ve son kez de, çünkü her *ilk kez*in tikelliği onu bir son kez de yapıp çıkar. Her kez, olayın ta kendisi zaten, bir ilk kez bir son kezdir. Bambaşka bir son kez” Derrida (2007) s.29.; Deleuze ve Guattari (2005), s.131.

⁷²⁵ Guattari (2014), s.115.

⁷²⁶ Besnier (1996), s.141.; Kojève (2015), s.38-39.; A. Badiou (2015). *Felsefe için manifesto* (1.baskı). (Çev: Murat Erşen), İstanbul: Monokl Yayınları, s.68.

⁷²⁷ Besnier (1996), s.141.

⁷²⁸ Besnier (1996), s.141.

karşı bir mücadele olarak; politika geleneğinin içinde tanımlanmış ve aslında arzunun kitlesel üretimine ilişkin alternatifler olan ve şu ya da bu şekilde öznelere üretimselliğe kurban eden olanaklılıkları reddetmek durumundadır⁷²⁹. Karşı arzu politikası iktidarsızlığın, iktidarın reddinin politikasıdır⁷³⁰.

3.2. Hiçliğin Arzusu

Karşı-Arzu politikasının üretimselliğe saldırısının ilk ayağı, öznenin hiçliğe yönelmesidir. Bu yönelme, öznenin sömürgesi olduğu hakikat rejiminden çıkması imkânını ona sunar. Hakikatin anlam ile olan üretimsel ilişkisini göz önüne aldığımızda böyle bir yönelmenin tam da hakikat rejiminin anlam-olabilirliğin dışına attığı yere yani hiçliğe doğru olması, onun hiçliği tecrübe etmeye meylettiği ve bu hiçliğin içinde anlam ile radikal-içkin bir ilişki kurma potansiyeline yan iktidara karşı anti-ontolojik bir olay'ı gerçekleştirme imkânına sahip olduğunu gösterir.

Yaşamı bir olay olarak tecrübe etmeyi arzulamak hiçliğe gitmenin, terk etmenin ve yoksullaşmanın birbirine karıştığı yerdeki bir fısıltıdır. Anarşist özne, hiçbir karşılık beklemeden varlığını bir köşede bırakıp, o köşede-varlığını bıraktığı yerde açılan zamansal yarıktan hiçliğe yönelir⁷³¹. Onun arzusu, sahiplenene-ele geçiren-tüketen bir arzu değil, vazgeçen, yok eden; plantasyondaki bir sömürge işçisinin değil, isyan eden sömürge öznelere plantasyonları ateşe veren arzusudur. Bu arzu hem öznenin temas ettiği zamanı hem de öznenin bir zoe olarak işgal altında tutulduğu sömürge beden'in yaşamını parçalama imkânına sahiptir⁷³². Hiçliğe yönelen, hiçliğe doğru haykıran arzu, geride hiçbir şey bırakmayana dek, geride kendiliğin sonsuz hiçliğinden başka bir şey kalmayana dek özneyi ve zamanı parçalar. Bu parçalanma, beden makinasını ve o makinanın kurduğu sömürge rejimini hiçliğin ve kaosu yaratıcı sonsuzluğuyla yıkmamanın ve bir kendi-oluş, hayvan-oluş, kadın-oluş, göçebe-oluş, queer-oluş v.b. olarak, yaratıcı sonsuzluktaki *olanak-sız* özgürlüğünün, yaratmanın tecrübesidir⁷³³.

Hiçliğe yönelen arzunun üretimsel ilişki biçimlerini kırması, arzuyu üretimselliğe mahkûm eden nesnel ve bu nesnenin ele geçirilmesi ya da bir nesnenin öznenin bedenine

⁷²⁹ Deleuze (2010), s.31.

⁷³⁰ Besnier (1996), s.141.

⁷³¹ Nietzsche (2003), s.101.

⁷³² Negri (2005a), s.240.

⁷³³ Deleuze ve Guattari (2003), s.238.; Ayrıca Bkz. Nizan (1975), s.13.

dışsal bir yerde üretilmesi üzerine kurulan geleneksel arzu semiyotiklerinin kırılmasıyla mümkün olabilecektir. Bu kırılma, nesnel arzusunun aşkın erotik arzusu ile üretimsel semiyotikleri ise aşkın insiyaklarından dünyaya bıraktığı olay ile yırttığı-parçaladığı takdirde gerçeklikte zuhur edebilecektir. Aşkın insiyaki arzusu ve ondan fişkıran yaratma, öznenin ilişkilerini hiçliğe yönelen ve hiçlikteki sonsuz kendiliğe terkeden, radikal-içkin bir yaşam tecrbesini mümkün kılabilecektir. Âşık-oluş, *bios*'un yüzeyinin âşık-olan öznenin insiyakiyle yırtıldığı bir ana tekabül eder. Âşık-oluş'un insiyakı, bir şey ya da kimseyle birlikte olmaya ilişkin *nomos*'u bir yana bırakarak, yaşamını paylaşmak istediği şey ya da kimseye yönelik bir çavlan'a dönüştürür. Bu dönüşüm, âşık-oluş'un yasaya karşı çıktığı yerde, çavlanın aslında onu işgal etmiş olan hakikat'in beden'inin, *bios*'un yüzeyinde açılan bir yırtıktan fişkırması anlamına gelmektedir. Âşık-oluş, yasa'nın peşinde koşmaktansa arzularını dinlemeye başladığı anda, bedenin işgal eden semiyotik makinenin ortadan kaldırmaya çalıştığı insiyakı, hayvan-oluş⁷³⁴, âşık-oluş ve kendi oluşun aşkın arzusun bağlamında kesiştiği o an'ı tecrübe eder. Bu tecrübe içinde âşık-oluş artık bir nesnenin peşinden koşmak, üremek için gerekli prosedürleri yerine getirmek gibi üretimsel akışları âşık-olan olarak varolmanın radikalliğinde terk eder. Üremek ya da yasayı gerçekleştirmek için değil, âşık odluğu için sevişir, bir kitabı bilgilenmek için değil âşık-olduğu için okur sırf âşık olduğu için zamanını üretimsel çizelge ve kuralların dışında tecrübe eder, aylıklık yapar.

Hiçliğe yönelen arzudaki âşık-oluş, hayvan-oluş, olay-oluş vurguları bu arzusun bir nesneyi ele geçirmek yerine her arzusun salt-radikal tecrübesine yönelen; üretimselliğin sömürgeci benliğini terk ederek hiçliğe erme mücadelesi veren ve bu hiçliğe yürüyüşünde benliğinden koparıp attığı ve sonsuza dek koparıp atabileceği her parçayı, hiçbir karşılık beklemeden ve o an orada bırakılacak, terk edilecek, anlamlandırılmamış-anlamının onu deneyimleyecek olana terk edildiği- yaratımlara dönüştürerek kendiliğine ve eş zamanlı olarak sonsuzluğun içinde çavlayan herhangi bir-her özneye yönelmiş sonsuz bir yolculuğa tekabül eder⁷³⁵.

Bu sonsuz yolculuk, yani hiçliğe giden bitmeyen özgürlük mücadelesi, iktidarın psiko-semiyotik evreninin terk edilmesi bağlamında bu evren ve onun içinde-üzerine

⁷³⁴ Deleuze ve Guattari (2003), s.233.

⁷³⁵ Marcus (1999), s.25.

işletilen üretimsel akımlar ile semiyotik düğümlerin reddiyesidir. Bu reddiye özneyi, evrenin artık içinde yaşanılmazlığının, artık aldanılamayacak gerçekliğiyle baş başa bırakır⁷³⁶. Bu baş başa kalma hali, umutsuzluğun ve onu izleyecek olan keskin uyumsuzluğun⁷³⁷ birlikteliğinde, umudun bir karşı devrimci momente dönüşecek kadar güçsüz kaldığı bir andır. Umut, tam da zamanın mevcut yoğunluğu içinde kaldığı için, üretimsel akımlar ve semiyotik akımların tahakkümünü hedef almak yerine, bu akım ve düğümlerin biçimlerini değiştirmeye odaklanır. Bu ise sadece tahakkümün biçimini değiştirmektir. Oysa hiçliğe yönelen arzusun umutsuzluğu, umudun, özgür bir zamanın arzusunun, zamanın ruhu içinde bulunamayacağıyla yüzleşmeyi, mücadeleyi, iktidara karşı anti-ontolojik bir saldırıya dönüştürebilmeyi sağlar⁷³⁸.

Hiçliğin arzusunun üretimsel akımları parçalaması, hakikat rejiminin arzulamayı mahkûm ettiği nesneye bağlılığı, nesneli ilişkiyi reddetmesinden geçer. Hiçliğe yönelen arzu, sürekli terkediş serüveni içerisinde arzuyu nesneye bağlayan üretimsel semiyotiklere karşı, arzuyu bir nesnenin ele geçirilmesi değil, bizatihi arzu ile girilen radikal-içkin bir ilişki olarak tecrübe eder. Hiçliğin arzusunun bu niteliği, geleneğin içinde üstlenilen ve tecrübe edilen çile'ye tekabül eder⁷³⁹. Buradaki çile oluş, öznenin bu arzulama bağlamında kendini ıstıraba mahkûm edişinin ötesindedir. Nesneyi terk etmek olarak çilenin ıstırap ile özdeşleştirilmesi zaten, nesneyi arzusun zorunlu bir parçası sayan üretimsel semiyotiklerin bir sonucudur. Bu bağlamda da çile ve eğer varsa bir ıstırap, bu semiyotikleri terk edişin, yaşama dair yerleşik anlamı parçalayışın, geleneğin anlamının olmadığı bir anlıkta kendilik ve o anlıkta bulunan ve nesneleştirilmemiş olan tüm mümkün öznelerin bakışlarıyla karşı karşıya kalmanın yoğun ve radikal bir biçimde bedensel ve poetik tecrübesidir.

Hiçliğin arzusundaki çile motifi, nesneden kaçınırken, hakikat rejiminin çileye atfettiği arzundan kaçınmadan uzaklaşır. Hiçliğin çilesi nesnesi olmayan arzusun her defasında bir başka ile gerçekleşen ilişkilerinden çok yönlü sonsuzluğu ve hiçlikteki öznenin kendisi olabildiği bir kendilik olarak arzulayabildiği, yaşamını radikal bir

⁷³⁶ G. Bataille (1995). *İç deney* (1. baskı). (Çev: Mehmet Mukadder Yakupoğlu), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.58.

⁷³⁷ Ay (1994), s.18.

⁷³⁸ Bataille (1995), s.58-59.; Ergüden, (2008), s.49.

⁷³⁹ Bataille (1995), s.42.

biçimde tecrübe edebildiği semiyotik sessizliğin içindedir⁷⁴⁰. Bu semiyotik sessizlik ve bir başkası ile teolojik olmayan, gerçek bir ilişki kurmanın, özneyi kendisiyle radikal bir yüzleşmeye taşıması, hiçliğin arzusundaki çiledir⁷⁴¹. Bu çile artık yaşamının malığı olmuş, radikal bir kendilik olmuş, iktidarı temsile mahkûm bir sömürge olmaktan kurtulmuş olan öznenin⁷⁴² zamanın gerçekliğiyle, zamanın her zaman öncelikle kendisi ile ilişkili olduğu, zamanın içindeki her deneyimin radikal bir biçimde kendi-oluş'la ilişkili olduğu bir durumda artık gerçekten yaşıyor olmanın⁷⁴³, bir beden olarak acılarının, sevinçlerinin, şevhetinin ve tüm diğer duygulanımlarının öznesi olmanın çilesidir.

Bu çile, solipsist bir kabuğuna çekilmek ve kendini kuşatan zamanın yoğunluğunun altında bedeninden sıyrılıp gitmenin çilesine değil, bizatihi zamana ve yaşamı kuşatan, isyan edilmeyen bir zamanda-geleneğin içinde onu bir anlamla dolduran ve özneyi bu anlama mahkûm eden hakikat rejimine isyanın, anlamsızlığın gerçekliğiyle yüzleşmenin çilesidir ve bu nedenle de mücadeleye tekabül eder⁷⁴⁴. Bu mücadele, kendi-oluş'un, hiçliğin ortasındaki gerçekliğiyle yüz yüze kalınmasının⁷⁴⁵ ve bu yüz yüzelik ile yüzleşilmesinin mücadelesidir. Hiçliğin içindeki radikalliği özneyi arzularının, bedeninin ve oluş'unun uçlarında bir salınım ile karşı karşıya bırakır. Bu salınım öznenin mücadelesini, haykırıışlarla, onulmaz bir insiyakle, sonsuzluğun içinde her an iktidar ve onun semiyotik evrenine karşı yürütülen bir savaşla doldurur⁷⁴⁶. Bu salınımın içindeki özne, geleneğin pornografik yaşam fragmanlarından kurtularak, gerçek yaşamın deli-trajedisini⁷⁴⁷ –ki çile aslında bu trajedinin deneyimi, esriyen bir trajik deneyimdir-deneyimleyebilecektir. Yaşamını radikal bir biçimde deneyimleyen özne için hiçliğe yönelen arzu, eş zamanlı olarak delilik ve esrimeye⁷⁴⁸ tekabül eder.

Hiçliğe yönelen arzu, üretimselliğin yaşamın içinde ördüğü ve örgütlediği, üretme ağlarını, arzu nesnelerini ve arzu nesnelerine ulaşma serüvenlerini reddederek varoluşunu

⁷⁴⁰ Bataille (1995), s.44.; Kierkegaard (2015), s.44-46.

⁷⁴¹ Bkz. Cooper (1988),s. 47.

⁷⁴² Deleuze ve Guattari (2005), s.19.

⁷⁴³ Kojève (2015), s.21.

⁷⁴⁴ Marcus (1999), s.25.

⁷⁴⁵ Bataille (1995), s.56.

⁷⁴⁶ “Daha ileride kafa patlar. İnsan temaşa değildir, (sadece kaçarken huzuru vardır) yakarıştır, savaştır, korkudur, deliliktir” Bataille (1995), s.56.

⁷⁴⁷ Bataille (1995), s.64.

⁷⁴⁸ Bataille (1995), s.78.; Ay (1994), s.95.

bir terk ediş, bir geri çekiliş, devrimci bir kaçış⁷⁴⁹ ya da Başarısızlar Grubu'unun ifade ettiği biçimiyle başarısızlık ve aylaklık⁷⁵⁰ olarak tecrübe eder⁷⁵¹. Öznenin devrimci terk edişi, yaşamı; bir nesnenin ele geçirilmesi-fethedilmesi eylemi olarak başarıyla değil, tam da nesnelerden geri çekilme, hiçlenme, hiçliğe ve hiçliğin içinde devinen kendiliğe yönelme olarak başarısızlıkla yüzleşmeye davet eder⁷⁵². Bu yüzleşme özneye mevcut arzu ilişkileri ve mekanizasyonunu terk edebilme imkânını verecek ve geleneğin özneye dayattığı nesne fetişizminin aşılabilmesini sağlayacaktır. Başarısızlığın içine atıldığı anti-sosyal çöplükten çıkarılıp yaşamın orta yerinde onunla sevişilmesinin⁷⁵³ bir diğer etkisi ise arzu mücadelesinin sonsuzluğu ile karşı karşıya gelinmesidir. Başarısızlığını kucaklayabilen özne, demokrasiyi yaşamında tecrübe etme mücadelesini iktidarın işgaline karşı savunmasız kılacak olan başarıma tutkusunu aşp, mücadeleyi başarmanın değil mücadele etmenin söz konusu olduğu bir sürekliliğe dönüştürebilecek yani mücadeleyi yaşayabilecektir.

Hiçliğe yönelen arzunun başarısızlıkla, olumsuzlukla, umutsuzlukla erotik bir ilişki kurması iktidar düğümlerini çevreleyen ve antagonistik-ontolojik savaş alanlarında üretimsel akımların etrafını saran hakikatin “olumluluk zırhı”nı⁷⁵⁴ parçalayacak imkânı ortaya çıkarır⁷⁵⁵. Olumluluk zırhının parçalanması, içinde hapsedilerek dondurulan zamanı tekrar sonsuzluğa saçacaktır. Hiçliğe yönelen arzu bu saçılmanın içinden zamana yayılan bir deneyim olarak devşirecektir demokrasiyi. Yüzleşilmiş başarısızlığın olumluluğun çeperlerinde açtığı yırtıklardan sızan zamanın sürekliliğine temas edebilen anarşist özne sonsuz yıkımın⁷⁵⁶, sonsuz hiçliğin içinde bulur kendisini. Hiçliğin tecrübesinin, olay olarak zamanın çeperlerini sürekli olarak çarpılması olarak başarısızlıkla yüzleşme, hiçliği tecrübe edebilmek için gerekli olan *olanak-sızlığı*, olumluluğun zırhıyla kuşatılmış ve dondurulmuş olan zamanı sonsuzluğa saldırdığı

⁷⁴⁹ Deleuze ve Guattari (2014), s.399-400.; Deleuze ve Guattari (2003), s.55.

⁷⁵⁰ Bataille (1999b), s.151.

⁷⁵¹ Aktaran, D. Riout (2004). Başarısızlık. (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.79.

⁷⁵² J. Halberstam (2013). *Çuvallamanın queer sanatı* (1. baskı). (Çev. İpek Tabur), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.13; J. M. Gleize (2004). Breton (André). (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık 123-124.

⁷⁵³ Deleuze (2010), s.43.

⁷⁵⁴ Vattimo ve Zabala (2012), s.33-44.

⁷⁵⁵ Halberstam (2013), s.13.

⁷⁵⁶ Mimarların yerle bir etmek için evler yaptıkları, yazarların ancak yıkmak keyfi için kitaplar yazdıkları bir hayat, işte benim güzel hayattan anladığım budur” Nizan (1975), s.9.

yarıklardan sağır⁷⁵⁷. Başarısızlıkla girilen erotik ilişki özneye, olanaklara sığınan, zamanı, içinde maceraya çıkılan sonsuz bir bozkırdan çok köşeleri belirlenmek suretiyle hükmedilen bir mekân haline getiren iktidarın geleneğinden kurtulma şansı verir. Bu kurtuluşla özne, özgürlük ve demokrasiyi her an özgürlük ve demokrasi için mücadele ederek, mücadelesinin içinde ve sürekliliğinde tecrübe edebilecektir.

Hiçliğe yönelen arzunun olumsuzlukla girdiği erotik ilişki özgürlük ve demokrasi mücadelesine zamansal boyutların ötesinde de temas eder. Olumluluk ideolojisine yöneltile saldı, bedenleri sömürgeleştiren semiyotikleri parçalamayı mümkün kılacaktır. semiyotik plantasyonlarda üretilen anlamların katılaşmasıyla inşa edilen olumluluk zırhı ve bu zırhı cilalayan konformizm, ahlaksız, kötü, umutsuz ve başarısız olanın arzusuyla parçalanır. Hiçliği kucaklayan arzu, semiyotik plantasyonların anlamsızlığa mahkum ettiği oluşlara yönelir. Sapkınlığa, deliliğe, hastalığa mahkûm edilene döner yüzünü⁷⁵⁸. Yüzünü döndüğü yerde iktidarın semiyotiklerine mahkûmiyetini sona erdirecek şeytani bir ışık vardır⁷⁵⁹. İktidarın anlamının dışarısında, anlamsızlık, bir yokluk olmaktan çıkıp devrimci bir hiçlik olabileceğini fısıldar ona. Gözünün önünden geçen delilikler hafifçe ışıldarlar. Onlar iktidarın anlam evreninin reddettikleridir.

3.3. Makine Kırıcılık – Pandora’nın Anti Makinesi

Üretimsel sömürgelerin boyunduruğundan kurtulmak için verilen-verilecek-verilmekte olan mücadelede özne, kendini toplumsal semiyotikler ve onların inşa ettiği kanallardan geçerek iktidarı bedene getiren üretimsel akımları terk ederek-parçalayarak olay’ı tecrübe edebilecektir. Bu parçalanma, bir *machina machinarum* olan semiyotik-makine ve üretimsel akımların de-mekanizasyonunu, yeni, radikal ve psiko-semiyotik bir makine kırıcılığı gereksinir.

Bu yeni makine kırıcılık hedefine, materyalden oluşan reel-mekanik makineyi değil, o makineyi de kapsayan ve yaşamın, anlamın ve zamanın sonsuz kez iktidarı üretecek bir biçimde, birer üretimsel akım, üretimin sürekli üretimi biçiminde örgütlenmesini sağlayan semiyotik-üretimsel makineyi/leri koyar. Semiyotik-üretimsel makine/ler, toplumsal semiyotikler ve bu semiyotiklerin zamanı bükerek ve hapsederek

⁷⁵⁷ Kojève (2015), s.39.

⁷⁵⁸ Vattimo ve Zabala (2012), s.32-33; Deleuze ve Guattari (2005), s.131.

⁷⁵⁹ Deleuze ve Guattari (2003), s.243.

oluşturdıkları kanallarda örgütledikleri üretimsel akımların hem kendileri hem örgütlülükleri, hem de işleyişleridir⁷⁶⁰. Bu hedefler, içinde yaşadığımız zamanın ve zamanın içindeki yaşamın işgal edilmesi ve üretimselleştirilmesi pratiklerinin birlikteliği olan toplumsallığın görünümüleri oldukları için de makine kırıcılık hedefleri doğrultusunda zaman ve yaşamın örgütlenmesi, denetlenmesi, sömürülmesi, yönetilmesi ve proleterleştirilmesi süreçlerinin bir birliği ve iktidarın bedeni olarak toplum ve toplumsallığı⁷⁶¹ da karşısına almalıdır⁷⁶². Makineleri birliği, olan toplum ve onun varoluş tarzı olan toplumsallık, üretimselliğin bedeni olarak hedefe konmalıdır.

Makine kırıcılığın, *machina machinarum*'un bedeni olan toplumsallığa⁷⁶³ yönelmesi, üretimselliğin apaçık akımlarının ardında-altında ve çevresinde bulanık alanlar oluşturmaktır. Üretimsel akımların de-mekanizasyonu, parçalanmış her üretimsel-semiyotik makine üzerinden topluma ve toplumsallığa yöneltmiş bir saldırı olacak ve her parçalanma, toplumun semiyotik evrenindeki belirli anlam düğüm ya da denklemlerini parçalayarak ya da istikrarsız hale getirerek üretimselliğin ihtiyaç duyduğu semiyotik belirlilik-açıklık demetlerini-*fasciolarını* dağıtarak, yaşamın ancak öznesi tarafından tecrübe edilen anlamının içinden fişkıracığı sisi yaratır. Bu sis, makinelerin kırılan kanallarından fişkırarak buhar'ın yani *zoe* olarak tüketilen-sömürgeleştirilen yaşamın güçlerinin havaya karışması, solunabilir hale gelmesidir.

Makine kırıcılarının demetleri dağıtması, *fascio*'nun içine hapsedilen ve yüzeydeki üretimsel açıklıkları, tekillikleri veya ilişkileri üretmek için sömürülen yaşam güçlerini ve zamanı dışarı salacak ve öznelere zaman ve yaşam güçleriyle buluşturacaktır. Özne ile parçalanmış makinenin içinden çıkarılan zaman ve yaşam güçlerinin buluşması ise anlamın, ilişkilerin ve yaşamın, hakikatin boyunduruğundan kurtulup yaşamın içinde tecrübe edilebilmelerini sağlar. Bulanıklık anlamın, zamanın ve yaşamın bir olay olarak havaya karıştıkları sisin içinden fişkırrır. Semiyotik demetler dağıldıkça yasa da dağılacağı ve yaşam kontrol edilen ve üretilen bir tasarım olmaktan çıkıp yaratılan ve tecrübe edilen bir şey⁷⁶⁴ yani gerçekten yaşam olmaya⁷⁶⁵ başlayacağı için, akımların apaçıklığı yerini

⁷⁶⁰ Deleuze ve Guattari (2003), s.83-84.

⁷⁶¹ Deleuze ve Guattari (2005), s.10.

⁷⁶² Tynan (2014) s.58.

⁷⁶³ Deleuze ve Guattari (2014), s.208-209.

⁷⁶⁴ Perez (2008), s.52.

⁷⁶⁵ Perez (2008), s.54.

saçılma, fışkıрма ve dağılmanın, fokurdamanın ve füzyonun bulanıklığına bırakacaktır. İktidarın eksildiği her uzamzaman beraberinde yaşamın gerçekten onu yaşayanlara ait oluşunun devrimci belirsizliği ile yüzleşecektir⁷⁶⁶.

Makine kırıcılık bu yüzleşmeyi, makine kırıcı arzu ve edimlerin öznesi olan anarşist-oluş'un, egoistin anti-monadolojik monad oluşu sayesinde gerçekleştirebilecektir. Anti-monadolojik monad'ın rizomatik varoluşu, tecrübe ettiği ve zamanın içinde saçtığı bulanıklıkla *machina machinarum* için en büyük tehdidi oluşturur. Onun rizomatik-bulanık varoluşu edimselliğin öte ve berisindeki sonsuzlukta ışıldayan devrimci bir olayın ihtimalini beraberinde taşımaktadır⁷⁶⁷. Anti monadolojik monadın zamanı bulanıklaştırdığı bu yer olmayan yer-rizomatik füzyon halindeki uzamzaman-, gerçekten tecrübe edilebilir bir demokrasinin bir çavlına dönüşeceği yerdir. Bulanıklık bu bağlamda hem makineyi kıran edim hem de makinenin parçalanmasının zamanda yarattığı yarılma ve dalgalanmaların bir birlikteliği, yani devrimini, ancak kendi sürekliliği içinde tecrübe edilebilen gerçekliğine tekabül eder.

Rizom, arzu mücadelesi yürüten öznenin yukarıdaki iktidar kuşatmasına karşı nasıl bir tecrübe halinde olabileceğine ilişkin bir belirti sunar bize. İktidarın geleneğine içkin olan ve geleneğin yüzeyini oluşturan gösterenler-gösterilenler-anlamlılıklar ilişkisine inat rizom, iktidarın semiyotik ağlarının dışında, geleneğin dışında, şimdiye kadar görülmemiş olan yer-dışı'ndakinin tecrübesidir. Bu tecrübe, arzu organ özdeşliğini, bir rizomun aynı anda hem sap, hem kök hem de hiç biri olabilen, kök ile sapın ayrıl-ama-dığı⁷⁶⁸ o belirsiz ve sonsuz faz'ında gerçekleşir. Bu anti-faz'ın nitelikleri tecrübenin yer-dışı oluşunun nedenidir de; çünkü kök ve sap aslında antagonistik ontolojinin bir uzantısı olarak birbirlerinden dikotomik olarak ayrılırken⁷⁶⁹, bu ayırım, kök ve sapın ayrıldığı noktada, söyleme değil ama bizzat ayırma uğrayan, yani iktidarın tahakkümü altında yaşayanın bedeninde gerçekleşen bir belirsizlik alanına takılır. Söylem kök ve sap ayırımını yer ekseninde inşa ediyor olsa da o yer-de ayırma tabi tutulan beden, onun

⁷⁶⁶ Tüzün (2010), s.152.

⁷⁶⁷ Deleuze (2015), s.68.

⁷⁶⁸ N. Albertsen ve B. Diken (2014). Organlı/organsız toplum. *Göçebe düşünmek deleuze düşüncesinin sınırlarında* (1. baskı). (Ed: A. M. Aytaç ve M. Demirtaş), İstanbul: Metis Yayınları, s.159.

⁷⁶⁹ Deleuze ve Guattari (2003), s.12.

arzuları ve tecrübesi ile onun kendi söz'ü o ayrım içinde eğer istenirse tecrübe edilebilecek olan bir rizom-faz olabilecektir.

İşte öznenin, söyleme değil de kendi-oluş'una döndüğünde keşfedebileceği bu rizom-faz, iktidar tarafından özneye dayatılan kök-sap, anlamsızlık anlam, yerüstü-yer altı ayrımlarını aşar. rizom yer eksenince tanımlanamayan⁷⁷⁰, yer tarafından bedeni bölümlenenin kendiliğinden kaynaklanan bir varoluş halidir. Rizom, tanımlanamazlığı, indirgenemezliği ve en önemlisi de yer'in altı ve üstüyle yer tarafından belirlenemeyen bir noktadan iletişime geçebiliyor oluşu nedeniyle iktidarı kuşatmasından kaçmak için gerekli olan anti-semiyotik olayları gerçekleştirebilmeyi mümkün kılar. Bu anti-semiyotik olaylar rizomun insanbiçimsiz-biçimsiz-biçimlenmeyen-biçimlendirilemeyen bedeninden fişkıran ve özneye, iktidara karşı ontolojik-eksiklik deneyimleri kurma imkânı veren kaçış çizgilerini oluştururlar⁷⁷¹.

Üretimselliğin semiyotik makinesini kırma çabası, bizzat bedenimiz mekanize edildiği için kendi bedenimizdeki mekanizasyonu parçalama noktasında bizi organsız beden kavramıyla karşı karşıya bırakıyor⁷⁷². Organsız beden, yani bedenin mekanizasyonunun kesintiye uğratıldığı ve bu kesintide vektörlerden kurtarılan yaşam güçleriyle varolmanın anti-sömürgeci bir tarzda yeniden yorumlandığı bu tarz arzusunun anti-mekanik bir tecrübesine olanak tanıyor⁷⁷³.

Anarşist ve organsız beden, hiçlikte, hiçliğin tecrübe edilmesi bağlamında iktidarı anlamsızlaştıracak ve onun ontolojik temelini sökecek bir devrimci ihtimali içeriyor⁷⁷⁴. Bu ihtimal tam de devrimin tecrübe edileceği yerde bulunuyor. Üretimsel akış hatlarının semiyotik çeperlerinden dışarı atılan organsız beden, sömürgeleştirilmiş yaşamın bir kalıntısı olarak yaşamın hiçliğe temas eden arkaik bir kalıntısına⁷⁷⁵, yaşama dair unutulmuş bir anıya, sömürgeci gelmeden önceki zamanı hatırlayan ihtiyarların şarkılarındaki toprağa tekabül ediyor. İşte bu anı-toprak-kalıntı yani sömürgecinin bir köşeye attığı yaşam kırıntısı, üretimselliğin onu yok saydığı yerde, bize üretimselliği parçalayacak olan kötücül bir güce, sömürge halklarının vahşi isyanını ateşleyecek olan

⁷⁷⁰ Deleuze (2006), s.30.

⁷⁷¹ Aytaç ve Demirtaş (2014), s.12.

⁷⁷² Perez (2008), s.45.

⁷⁷³ Deleuze (2009c), s.137.

⁷⁷⁴ Deleuze (2009k), s.29.

⁷⁷⁵ Deleuze ve Guattari (2014), s.405.

insiyakin, insanın sınırlarının ötesinde, radikal bir biçimde kendi olan hayvan'ın yaşamın güçleriyle sarmalandığı bir oluşa⁷⁷⁶ denk düşüyor.

Organsız beden, bir beden olmayan, organizma olmayan bir beden, arzularını kurma ve tecrübe etme biçimleri tanımlanamayan bir akışkanlık olarak anarşist öznenin hiçliğin içindeki kendilik oluşuyla ciddi benzerlikler içeriyor. *Bios*'un makineleri altındaki *zoe*'nin işgal altındaki yarı ölü karkas'ına denk düşen organsız beden⁷⁷⁷, bir organizma olmadığı için arzularının belirlenebilir akımlarının olmadığı bir beden⁷⁷⁸, canlı bir et, arzu ve varoluşun sonsuz saçılma potansiyelleri yumağı olarak çıkıyor karşımıza.

Yumak⁷⁷⁹, organları olmadığı, bedeni bir işlevler bütünü değil de yaşamın güçlerinin gerçekleşeceği organsız bir canlı et olduğu için, arzular ve organların eşlendiği psiko-semiyotik mekanizasyonu yaşamın dışına atma fırsatı veriyor⁷⁸⁰. Organları olmayan beden, arzuyu bir vektöre zincirleyip bir akışa dönüştürecek olan mekanik akşamlara sahip olmadığı için iktidarın yaşama dayattığı arzu-organ-eylem özdeşliklerine mahkûm edilemiyor, üretmiyor, üretilemiyor, üretimselleştirilemiyor⁷⁸¹. O yaşamı mekanik bir işletim olmaktan çıkarıp, yaşamın güçlerinin ve arzuların tecrübesine dönüştürebiliyor. Özne, bir organizma olarak beden'i terk edip, bedeni ile semiyotik bir hiçlik yani anti-semiyotik sonsuzlukta yüzyüze geliyor.

Geleneğin beden imgesinin, bedene ilişkin hakikatin reddi, organsız bedeni kendisi yapan şey olarak çıkıyor karşımıza⁷⁸². Organsız beden, aslında bir beden olmadığı, dışkılamaya programlanmış bir anüsü, yemeye programlanmış bir ağzı, ekme ve biçmeye programlanmış bir aygıt-penisi, ekilme ve biçilmeye programlanmış bir uzam-vajinası, gözler, elleri ve kolları olmadığı yani geleneğin yaşama ilişkin denklem ve algoritmalarını reddedebildiği için, yaşama ilişkin hakikate karşı anti-ontolojik bir saldırıya imkân veriyor. Bir beden olmadığı için yaşamı bir tasarımın işletilmesinin ötesinde, yaşamın güçlerinin eyleme geçmesi olarak tecrübe edebilen bu beden, bu nedenle bir makine değil, yaşamın güçlerinin içinde aktığı-patladığı- saçıldığı ve salındığı bir atom çekirdeği olma

⁷⁷⁶ Deleuze (2013c), s.183.

⁷⁷⁷ Deleuze ve Guattari (2014), s.75.

⁷⁷⁸ Deleuze ve Guattari (2005), s.8.; Deleuze ve Guattari (2014), s.469.

⁷⁷⁹ Deleuze organsız bedeni "saf yoğun bir madde" olarak da adlandırıyor. Söz konusu bu madde aslında yaşama güçlerinin yoğunlaştığı bir yumağa benziyor. Bkz. Deleuze (2009k), s.30.

⁷⁸⁰ Deleuze ve Guattari (2014), s.468.

⁷⁸¹ Deleuze ve Guattari (2014), s.22.

⁷⁸² Deleuze ve Guattari (2014), s.22.

potansiyelini taşıyor. Organsız beden bu beden olmayış-nükleer oluş hali, imgesizliği, gösterilemeyişi-göstermeyişi, onun yaşamla ilişkisinde son derece radikal devrimci potansiyeller ortaya çıkarıyor.

Organsız beden, üretimselliğin işlevler ve anlamlarla işgal edilip, üretimsellik doğrultusunda işlevsel birimlere mekanize edilen beden tasavvurunun karşısına, bedenini işgal eden psiko-semiyotik gelenekten kurtulmasının⁷⁸³ tecrübesi ve bu tecrübenin şeytani sesi ile çıkar. Organsız bedenden yayılan şeytani fısıltı *—ora pro nobis Lucifer*⁷⁸⁴-, özne organlarla kısıtlanmış ve mekanize edilmiş olan yaşamın sınırları ötesindeki göçebelik bozkırlarını⁷⁸⁵ açarak⁷⁸⁶, bu bozkıra adımını atan ve bozkır-da olan⁷⁸⁷ özne için yaşamı mekanik bir işleyiş olmaktan kurtalıp gerçekten tecrübe edilmesine imkân verir⁷⁸⁸. Evet, belki özne ağzını hala yemek için kullanabilir. Ya da anüsünün sadece dışkılamak için kullandığı zamanlar olabilir. Ama bu edimler artık bir zorunluluk ya da kader değildir. Anal seksin ya da bedenini herhangi bir yeriyle gerçekleştirilen seksin orgazmı penis ve vajinanın duvarları ardından çıkarılarak yaşamın her yerinde ve her edimde tecrübe edilebilir hale getirmesi, Conchita'nın sakalları, ya da anüsün, içinde düzenden alınacak olan intikamın saklı olduğu bir alüminyum tüpün koruyucusu oluşu⁷⁸⁹, yani bedene dayatılan optik, cinsel ya da genel olarak edimsel sınırların birer birer yıkılışıyla özne ve bedeni arasında son derece doğrudan, son derece biricik, erotik⁷⁹⁰ ve radikal bir ilişki baş gösterecektir⁷⁹¹. Bu ilişki içinde erkek ya da kadın, heteroseksüel ya da eşcinselle ilişkin sınırlar ve bu sınırlar aracılığıyla tesis edilen dikenli hakikatler parçalanır.

Parçalanmış hakikatin yüzeyinde açılan yırtıklarından sızan-bakan-soluyan özne için artık meme kadın ve erkek bedenlerdeki farklı anlam ve işlevlerinden arınarak canlı et'in bir sekansı haline gelir. Kulaklar duymaya mahkûmiyetten kurtularak tüm arzuları bedenini geri kalanıyla paylaşabilir hale gelir. Bedenin sınırlarının bu denli radikal bir biçimde yıkılmasıyla özne tanımlı bir biyolojik makine olan bedenini parçalayarak işgal

⁷⁸³ Albertsen ve Diken (2014), s.153.

⁷⁸⁴ Lat: Bizim için dua et Lucifer.

⁷⁸⁵ Perez (2008), s.16-17.

⁷⁸⁶ Deleuze ve Guattari (2003), s. 253.

⁷⁸⁷ Deleuze ve Guattari (2003), s.382.

⁷⁸⁸ Deleuze ve Guattari (2005), s.67.

⁷⁸⁹ H. Charriere (1999). *Papillon*. (Çev: Patrick O'Brian), Londra: HarperCollins, s. 24.

⁷⁹⁰ Bataille (1993), s.13-22 ve s.114.

⁷⁹¹ Bkz. Bataille (1993), s.113.; Deleuze ve Guattari (2014), s.37.

edilen *zoe*'yi yüzeye ve bir, *zoe* olmayacağı devrimci bir anlamsızlığa çıkarır. Bu çıkışla özne tıpkı Lucio Fontana'nın tuallerindeki delikler ve yırtıklarla girilen ilişkideki gibi, hakikatin sınırlarının ötesindeki, yasa'nın, beden, tuvalin yasaklamış olduğu, saklamış olduğu o sonsuzluğa temas edebilecektir⁷⁹². Yırtıkların ardını tecrübe etmeye başlayan öznenin yaşamı artık rizomatik bir füzyona, fraktal geometrik düzlemde eş zamanlı olarak hem nokta, hem doğru hem kıvrım, hem hepsi hem de hiçbir olabilen kıvrımsal varoluşa dönüşmüştür. Bu füzyon halinde özne, artık birey ve yurttaş gibi kategorilere indirgenemeyecek olan monadolojik anti monada, sonsuz potansiyellerin kendisinden çıkıp zamanın içine saçıldığı⁷⁹³ füzyon halindeki bir atom çekirdeğine dönüşmüştür⁷⁹⁴. Artık o her an her şey olabilecek olan radikal kendiliktir.

Öznenin yaşamını bir monadolojik anti-monad olarak olaya dönüştürerek tecrübe etmesi, semiyotik makinenin işgalinden kurtulmasına tekabül edeceği için makine kırıcılık, iktidarın yaşamı kontrol etmek adına arzuyu ürettiği üretimsel akımları hedef almasıyla mümkündür. Bu akımların hedef alınmasının nedeni, psiko-semiyotik akımların doğrudan arzunun üretimine özgülenmiş olmaları sebebiye üretimselliğin merkezinde yer almaları ve iktidarla ontolojik bir bağa sahip olmalarıdır. Dolayısıyla anti-psikiyatrik, anti-semiyotik bir makine kırıcılık hedefine arzu üretimi akımlarını koymalıdır.

Üretimselliği de-mekanize etme süreci içinde özne, üretimselliğin bir plantasyonu olan bedeni ve yaşamını, mekanizasyona yönelmiş saldırgan bir anti-makine, oyunbozan-makine bir mekanik olmayan-makine –makine olmayan makine- olarak tecrübe edecektir. Yaşamın mekanizasyonu parçalayacak bir biçimde tecrübe edilmesi, öznenin bir organsız beden, bir canlı et olarak bedenine yüklenen ve onu sömürgeleştirilmiş olan mekanik hakikatten sıyrılıp bu hakikati zamanın içinde parçalayacak eylemi gerçekleştirmesi anlamına gelir. Böyle bir durumda öznenin yaşamı bir temsil ya da bir işletme olmaktan kurtulur. Makineyi kırmanın tecrübesinde yaşam salt ve nükleer bir olaydır⁷⁹⁵. Bu, tanrıların bir köşeye sakladığı ve unutturduğu Pandora'nın Kutusu'nun her devrimcinin, iktidara karşı mücadele eden her öznenin bedeninden fıskırması demektir.

⁷⁹² Hess (2006), s.8.

⁷⁹³ Bkz. Deleuze ve Guattari (2003), s.11.

⁷⁹⁴ Deleuze ve Guattari (2005), s.19.

⁷⁹⁵ Deleuze ve Guattari (2014), s.414.

Söz konusu bu anti-mekanik potansiyeller, iktidarın yeri içinde dışlananların, unutulmaların, düşmanlaştırılanların yani zorla yerleştirilen göçebelerin uğradıkları katliamdan geriye kalanların, delilerin, çingenelerin, Auschwitz'deki Yahudilerin, Diyarbakır Zindanlarında ölenlerin anılarından, İskandinav masalllarına hapsedilmiş pagan tanrılarının, orklardan⁷⁹⁶, gebe bir dinazordan⁷⁹⁷, onların rüzgârda savrulan hikâyelerinden tanıdık olduğumuz ve iktidarın kötülükle yaftaladığı o ihtimalleri ve her zaman için çok daha fazlasını iktidara karşı mücadeleye çağırırlar⁷⁹⁸. Bu çağrı, kötülüğe mahkûm edilenlere yapılan bir çağrı, geleneğin düşmanlarıyla yapılan devrimci bir fesat-ittifakı olarak, kötülüğün devrimci bir karnavalıdır⁷⁹⁹. Üretimselliğin makinelerine saldıran özne yaşamını bu bağlamda devrimci bir kötülük olarak tecrübe eder, anal seks yaparken, hırsızlık yaparken, yaşam alanlarını özgürleştirirken söz konusu olan hep bu kötülük çağrısıdır. Özne bu çağrıyı tecrübe ettikçe yani iktidarın geleneğini yaşamıyla parçaladıkça, bir anti-makine oluşu içinde iktidarın kortuğu tüm kötülüklerin gizli olduğu, salındığı ve bir kez açılınca dünyaya saçıldığı, kapanmadıkça bu saçılmanın devam ettiği Pandora'nın devrimci anti makinesi oluşu tecrübe edecektir.

Özneyi iktidarın bir plantasyonu haline getiren psiko-semiyotik ilişkilerin parçalanmasının aslında öznenin işgali altında bulunduğu arzu rejiminin alaşağı edilmesi anlamına gelmesi, makine kırıcılığın asıl hedefinin arzusunun güncel hakikati olması gerektiğini gösterir. Arzusunun güncel hakikatine karşı mücadele de bizi, arzusunun örgütlenmesine karşı mücadele eksenleri olan şizoanaliz ve antipsikiyatriye götürür.

⁷⁹⁶ İskandinavların pagan tanrıları, kahramanları ve mitolojileri yani tarihin gördüğü en sert göçebelik hallerinden biri olan viking-oluş, hristiyanlaşmış kültürün içinde kötülükle yaftalanarak yaşamın dışına atılmışlardır. Bu dışarı atma kendini en açık bir biçimde masallarda ve fantastik edebiyatta göstermektedir. Kötülük, hristiyan-kapitalist-avrupalı oluş'un işgal ettiği ve sömürgeleştirdiği kültürlerden devşirilmiş ve böylece Viking-oluş, Pict-oluş (pict-oluş pax romana'nın arkaik sömürgeciliğine isyan edişin görünümünden biridir örneğin), Masallarla, Sauron'la, Orklarla, Trollerle kötülüğe itilmiş ve böylece yaşamın dışında kalması amaçlanmıştır. Bkz. V. Vikernes (2004). *A burzum Story Part I*, http://www.burzum.org/eng/library/a_burzum_story01.shtml, (Erişim tarihi: 19.10.15).; Bkz. Tolkien (2001).

⁷⁹⁷ Bulunan bir dinazor fosilinin göğüs kafesinde daha küçük türdeşleri bulunca dinazorların birbirlerini yiyen kötü varlıklar olduğu iddiası ortaya atılmıştı, halbu ki o kalıntılar dinazor'un doğmayı bekleyen yavrularından başkası değildi. bkz. Messadié (1999), s.47.

⁷⁹⁸ J. Derrida (2004). *Marx ve mahdumları*. (Çev: Alp Tümetekin), İstanbul: Ayrıntı yayınları, s.17.; Bu çağrı, sömürgeleştirilen zoe'nin, sömürgeleştirilmişliğine ilişkin anılara, herkesin kendi sömürge-oluş tecrübesine ilişkin anılarına, bu anıların içinde yaşanan semiyotik evreni parçalayacak bir koçbaşına dönüşmesi, semiyotik duvarları aşabilecek savaş arabalarının yaratılması, sömürgecinin duvarlarının çatlaklarından sızacak Truva atlarının yaratılması için yapılan bir çağrıdır. Bkz. Heidegger (2011b), s.21.

⁷⁹⁹ Deleuze ve Guattari (2003), s.242.

Arzunun yaygın geleneğinin yıkıcı bir reddiyesi olarak antipsikiyatri⁸⁰⁰ ve özneyi hizaya sokmanın⁸⁰¹, onun bilinçaltındaki anti-otoriter, nevrotik, şizoid atmaları sömürgeleştirmenin bir aygıtı, bir paranoyak-katatonic psikiyatrik makine ve ona eklemlenen geleneği yıkmaya yönelik militan bir anti-analiz tecrübesi olan şizoanaliz⁸⁰² makineyi kırmak için ihtiyacımız olan devrimci gücün nüve ve kıvılcımlarını bize sunabilecektir⁸⁰³.

Üretimselliğin mekanik geleneğine karşı yaşamını göçebeleştiren özne, artık tanrıların bir yere sakladığı Pandoranın Kutusunu açma ve o kutunun muhtevasını soluma, o muhtevayla kucaklaşma imkânına sahiptir. Mekanizasyonun geleneğine saldıran öznenin yaşamı, tam da bu saldırının ortasında, iktidarın korktuğu-kaçtığı-bir köşeye sakladığı ve kötülükle yaftaladığı⁸⁰⁴ her şeyin içinde salındığı nükleer bir anti-makineye dönüşür. Makineyi kıracak olan işte bu nükleer anti-makinedir. Özne, üretimsel mekanizasyonu kırdıkça yaşamın güçleri sonsuzluğun içinde katlanır, kıvrılır ve yoğunlaşır. Böyle bir yoğunlaşma yaşamı, ölçülemez-öngörülemez bir füzyon-olay olar dönüştürürken bir yandan da yaşamın içinde yoğunlaşan bu nükleer salınım ve kıvrımlar zamana saçılarak⁸⁰⁵, yaşamı üretmenin mahkûm çizgisinden kıvrımın yaratıcılığına taşır, bir şiire dönüştürürler⁸⁰⁶.

3.4. Şizo'nun Güçleri

Şizoanaliz, Ödipal geleneğin deşifre edilmesi⁸⁰⁷ ve Oedipus üzerinden yaşama dayatılan üretimsel hakikatlere karşı direnilebilmesinin imkânını taşır. Psikiyatrinin akıl, sağlık ve uyumluluk üçgeninde inşa ettiği psişik sömürgecinin, koloninin duvarları dışına atılmış⁸⁰⁸ ya da baştan beri koloninin duvarları dışında bulunan yerliler hastalar, deliler, aylıklar, cüzzamlılar ve suçlularca⁸⁰⁹ yok edilmesinin imkânı⁸¹⁰, yaşamın üzerindeki

⁸⁰⁰ Sayar ve Türkçapar (1997), s.9.

⁸⁰¹ Sayar ve Türkçapar (1997), s.11.

⁸⁰² Deleuze ve Guattari (2014), s.148-149.

⁸⁰³ Deleuze ve Guattari (2005), s.75.

⁸⁰⁴ Deleuze ve Guattari (2014), s.454 .

⁸⁰⁵ Deleuze ve Guattari (2003), s.16.

⁸⁰⁶ Hakim Bey (2002), s.76.

⁸⁰⁷ Deleuze ve Guattari (2014), s.158.

⁸⁰⁸ Deleuze ve Guattari (2014), s.355-356.

⁸⁰⁹ “Çünkü şizoanalizin bilinçdışı, kişilerden, toplanışlardan ve yasalardan, imgelerden yapılardan ve simgelerden habersizdir. O bir yetimdir, aynen bir anarşist ve bir ateist olduğu gibi” Deleuze ve Guattari (2014), s.446.; Görünmez Komite (2012), s.38-39.

⁸¹⁰ Deleuze ve Guattari (2014), s.356-357.

işgalin sona erdirilmesinin imkânıdır bu. Şizo-devrim, hakikat rejiminin yüzeylerinde delikler açacak bir salgını harekete geçirmek, birbirimize dokunarak bulaştırdığımız özgürlüğünü hakikatin yüzeylerinde açtığı yaraların, yırtıkların, deliklerin ve tümörlerin içinde iktidarın irin olarak gördüğü yaşamın güçlerini zamana saçmaktır⁸¹¹.

Şizoanaliz, bu deşifre sürecinde, özneyi işgal eden üretimsel akımları ve öznenin tabi olduğu hakikat rejimini kendisine konu eder. Öznenin üretimsel akımların işgalini tecrübe etme biçimlerinin analizidir. Psikanalizde olduğu gibi özneye bir hasta gibi yaklaşılmaz, amaç öznenin *nomos*'tan nasıl saptığının bulunması ve bu sapmanın ortadan kaldırılması değil, öznenin üzerindeki sömürgeci tahakküm ve bu tahakkümün özneyi üretimselleştirme-mekanize etme biçimlerinin deşifre-ilan-teşhir edilmesidir⁸¹².

Bu teşhir faaliyeti, bir durumun ya da eylemin analizinden çok içinde bulunduğumuz ve bizi sömürgeleştiren zamanın, hakikat rejiminin tutsak ederek dondurduğu zamanın içinde donuklaşan yaşamın; mahkûm edilen yaşamın ıstırabının teşhididir. Şizoanaliz, tıpkı İtalyan yeni gerçekçiliğinde⁸¹³ olduğu gibi, gündeliğin ortasında olmasına rağmen keşfedilmediği müddetçe farkında olunmayan sıradışı durumların keşfi ve onlarla yüzleşilmesidir. Zamanı kuşatan ve iktidarı işleten akımların altındaki sömürgeleştirilmiş *zoe*'ye, bu akımların örüntüsünü kaldırarak bakmak⁸¹⁴, şizoanaliz ile İtalyan yeni gerçekçiliğinin temas ettiği noktadır⁸¹⁵. Bu temas nokasında karşı karşıya kalınan şey bazen Tabutta Rövaşata'da Mahsun Süpertitiz'in açlığına terk edilmişliğinin, bir maçı izlemek yerine zaman ve mekândan soyutlanmış bir şekilde bir tas çorbaya odaklanma şeklinde kendini göstermesi ve bizim tam da televizyonun olduğu yerden buna tanık olmamız gibi acı; bazen de Mahsun'un otobüsü çaldığı esnada dudaklarında beliren gülümsemeye tanık olmak kadar güzel⁸¹⁶ ama her koşulda radikal olandır. Bu tanıklık bizi bazen sömürgeleşmenin ıstırabıyla; bazen *zoe*'nin insiyakî isyanı, isyan-oluş'la ama her koşulda, acı çeken, sıkılan, seven ya da isyan eden yaşamın güçleriyle kaçınılmaz bir yüz-yüzelik tecrübesine davet eder. Yüz-yüzelik tecrübesi,

⁸¹¹ Deleuze ve Guattari (2003), s.242-243.

⁸¹² Deleuze ve Guattari (2014), s.418.

⁸¹³ İtalyan yeni gerçekçiliği için bkz. B. Cardullo (2011). What is Neorealism. *André Bazin and Italian Neorealism*. (Ed: B. Cardullo), Londra: Continuum, s.19-25.

⁸¹⁴ A. Bazin (2000). Sinema gerçekçiliği ve İtalyan özgürlük okulu (Çev: İbrahim Şener). *Sinema nedir?*. (Ed: H. Gray), İstanbul: İzdüşüm Yayınları, s.200-201.

⁸¹⁵ G. Deleuze (2013d). Hareket-imge üzerine (Çev: İnci Uysal). *Müzakereler*. (Ed: G. Deleuze), İstanbul: Norgunk Yayıncılık, s.59.

⁸¹⁶ D. Zaim(Yönetmen). (1996). *Tabutta Rövaşata* [Film]. Türkiye: İstisnai Filmler ve Reklamlar.

zaman ve yaşamın tutsak edilmişliği ile yüz yüze kalınması, isyan-olay'ın radikalliğiyle yüzleşilmesidir. Bu bağlamda şizoanaliz özne için bir tedavi değil, dertleşme, anlama-anlaşılma, yüzleşme ve isyan ihtimallerini keşfetme sürecidir.

Bu çerçevede şizoanaliz, uzamzamanın her yerinde sınırların dışına atılmışların, sınırların dışına çıkanların, duvarın öte yakasındaki bozkırın göçebelerinin⁸¹⁷, Oedipal tahakkümün faşist, ırkçı, cinsiyetçi ve en önemlisi sömürgeci hakikatine karşı attığı çılgın çılgınlıkların hedeflerini parçalayabilmesi için gerekli olan çatlakları ortaya çıkarmanın-Pandoranın Kutusunu açıp rahiyasını içimize çekmenin imkânlarını sunar bizlere⁸¹⁸. Bu çatlaklar, geleneğin ödipal *bios*'unun yüzeyinde işgal ettiği yaşamı, *zoe*'ye dönüştürülerek sömürgeleştirilen bilinçdışına ilişkin devrimci tecrübeyle açılır. Şizoanaliz, işgal edilen bilinçdışına yönelen bir davet, bir bakış –anarşist bir bakış–, bir tedavi edimi değil, bilinçdışıyla kucaklaşma ve yüzyüze gelme olayının tecrübesidir⁸¹⁹.

Şizoanaliz, psikanalizin aksine, *nomos*'u işleten, normu ya da anormali belirleyen, tedavi uygulayan yani düzeni sağlayan bir paranoyak-makine faaliyeti değildir. O, geleneğin hasta-deli-suçlu olarak tabir ettiklerinin anti-geleneğini gözlerinin önüne alır⁸²⁰. Bir akademik faaliyet değil, ailenin ölümü, babanın ölümünü, tanrının ölümünü, devletin ölümünü, analistin ölümünü yani bedenimi işgal eden iktidarın öldüğü bir zamanı anlatan bir yalvacın tarz'ıdır⁸²¹. Bu tarz, babayı, tanrıyı ya da devleti öldürmenin acılarından, bu ölümlerin kaybettiklerinden bahsetmez, bu ölümleri kriminalize etmez, medikalize etmez. Şizo-devrim bu ölümü gerçekleştirir ve yoluna devam eder. Hikâye konusu edilen, ölen değildir, öldürme olsa olsa bu hikâyenin bir sekansına tekabül eder. Ölümün-ölünün-öldürülenin etrafında dolanarak ölümün gerçekleşmesine imkân vermeyen Freudien bir anma ritüeli değildir şizo-devrim. O bilinçdışının devrimci gücü olarak şehre akın düzenleyen bir barbar kavmi gibi sömürgecileri tarumar eder ve gider⁸²². O bilincin dışına atılanların, Frank Herbert'in Fremen'lerinin göçebe⁸²³ gücüdür. Sömürgecinin yerine yerleşerek asimile olmaz. Bir devrimci güç, iktidarın güçleri

⁸¹⁷ Deleuze ve Guattari (2014), s.103.

⁸¹⁸ Deleuze ve Guattari (2005), s.105.; Heidegger (2011b), s.21.

⁸¹⁹ Deleuze ve Guattari (2014), s.503.

⁸²⁰ Cooper (1988),s. 16.

⁸²¹ Deleuze ve Guattari (2014), s.59 ve s.149 ve s.446-447.; Cooper (1988),s. 54-55.

⁸²² Deleuze ve Guattari (2014), s.454.

⁸²³ Fremenler için bkz. B. Herbert ve K. J. Anderson. (2003). *Dune: Atredies hanedanı*. (Çev: Nil Alt), İstanbul: Kalcı Yayınevi.; Bkz. Sayar ve Türkçapar (1997), s.16.

tarafından kuşatılmış olan kaplan'ın saldırgan çılgılığıdır⁸²⁴. Bir kaplan öldüğünde bütün dünya ölmüşçesine sarsılan, yaşamı iliklerinde hisseden Dersu'nun haykırışıdır⁸²⁵. Bu çılgılık sadece bir tek şeyi talep eder. O da yaşamın ta kendisidir. Bu talebi hayata geçirmek içinse hedefine psiko-semiyotik babayı, Oedipus'u koyar. Şizo-devrim bu bağlamda babaya saldırmaktır, bir analiz değil bir saldırı, bu saldırının her an yeniden tecrübe edilen hikâyesidir.

Bu hikâye, sömürgeleştirilmiş bilinçdışının, *zoe*'nin yaşamın merkezinde oluşu ile yüzleşmenin hikâyesidir. Bilinçdışı, yaşamın dışında değildir, yaşanmaması gereken değildir, yaşamın çizgisel sürekliliği içindeki bir tümör, bir sapma, bir kopma değildir. Şizoanaliz, psikanalitik geleneğin antagonistik sınırlarının dışında, anlamsızlığın çölünde olanla bir yüzleşmeyle, deliliğin, nevrozun ve hastanın gözlerine bakmakla, aklın boyunduruğu altında ezilenlerle birer vaka, birer semptom, birer nesne, hammadde veya ürün değil de özne olarak ilişkiye girmekle başlar⁸²⁶. Bu yüzleşme, şizoanaliz içinde bilinçdışının dışarıda olma halinin bilinçdışında olma haliyle yer değiştirmesi, bilincin dışına çıkarak bir isyanın, bilincin içi ve dışarsının özgürleştirecek, bu psişik apartheid rejimine son verecek bir isyanın, bilinçdışının yaşamın merkezinde oluşuna ilişkin bir mücadelenin⁸²⁷ başlangıcına işaret eder. Bu mücadele, şizo-devrimcinin mücadelesi, şizo-devrimdir.

Şizo-devrim, bir delilik devrimidir⁸²⁸. Devrim, İktidarın yaşama dayattığı psiko semiyotiklerin reddiyle başlar ve süre gider. Bu reddediş, yaşamın yerleşik bağlamının, iktidarın makbul yaşamının reddine ve parçalanmasına tekabül eder. Yaşama ilişkin semiyotik sınırları reddeden özne ise deliliği bir mahkûmiyet değil de saldırgan bir

⁸²⁴ " kaplan! kaplan! gecenin ormanında/işıl ısıllı yanan parlak yalaza,/hangi ölümsüz el ya da göz, hangi,/kurabildi o korkunç simetrini?/hangi uzak derinlerde, göklerde/yandı senin ateşin gözlerinde?/o hangi kanatla yükselebilir?/hangi el ateşi kavrayabilir?/ve hangi omuz ve hangi beceri/kalbinin kaslarını bükebildi?/ve kalbin çarpmaya başladığında,/hangi dehşetli el? ayaklar ya da/neydi çekiç? ya zincir neydi?/beynin nasıl bir fırın içindeydi?/neydi örs? ve hangi dehşetli kabza/ölümcül korkularını alabilir avcuna?/yıldızlar mızraklarını aşağıya atınca,/göğü sulayınca gözyaşlarıyla,/güldü mü o, görünce eserini?/kuzu'yu yaratan mı yarattı seni?/kaplan! kaplan! gecenin ormanında/işıl ısıllı yanan parlak yalaza,/hangi ölümsüz el ya da göz, hangi,/kurabilir o korkunç simetrini?" W. Blake(2004). Kaplan! Kaplan! [Şiir] (Çev: Selahattin Özpallabıyıklar). *Kaplan Kaplan* (Yaz: A. Bester), İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın, s.5.

⁸²⁵ Matsue, Y. ve Sizov, N. (Yapımcı). Kurosawa, A. (Yönetmen). (1975). Dersu Uzala [Film]. Sovyetler birliği ve Japonya: Atelier 41; Daiei Studios; Mosfilm.

⁸²⁶ Deleuze ve Guattari (2014), s.463.

⁸²⁷ Deleuze ve Guattari (2005), s.112-113.; Deleuze ve Guattari (2014), s.133-134.; Foucault (2013), s.26.

⁸²⁸ Cooper (1988),s. 88.

devrimci olay olarak tecrübe eder. Makbul yaşamın duvarlarında açılan her gedikte özne benliğindeki “o”ndan kurtulurken delilik, öznenin kendiliğini keşfi ve tecrübesinin çıkardığı seslerin oluşturduğu bir *free jazz* parçası olarak karşımıza çıkar. Delinin devrimi, bedeni, organları ve arzuların yerleşik örgütlenmesini parçalar. Psiko semiyotik sömürgeciliğin içinde ölüme mahkûm edilen arzular, köleleştirilen *zoe*, delirmenin eşliğinde ve eşiklerinde yaşamla buluşur⁸²⁹.

Şizo-devrim’in mücadelesi, Freud’un tabiriyle uygarlığın yani zamanın ruhunun baskıladığı⁸³⁰, bilinçdışına ya da bilincin yok-uzamı olan anlamsızlığa hapsettiği *zoe-yaşam*’ın, bilincin parçalanarak yaşamın yüzeyi altında, varoluşun varoşları⁸³¹ olan bilinçaltının yüzeye uzanan geçitlerinde tecrübe edilmesi anlamına gelir. Bu tecrübe, tıpkı varoşlarla üst sınıfların mahalleleri arasındaki geçiş bölgelerinde olduğu gibi son derece yoğun bir çatışmayı içinde barındırmaktadır. Bu doğrultuda şizo-devrim, hem öznenin öz yıkım süreci hem de öznenin ilişkisel bir varlık olması sonucu kendilik deneyimi ve kendilik deneyimi ile temas ettiği diğer deneyimleri uygarlığın kavramsal bedeni olan akıl-öznesi’nden kurtarma potansiyeli olan devrimci bir momenttir⁸³². Bu moment, öznenin deneyimini, iktidarın yaşamının sınırlarını ötesine ama daha da önemlisi öznenin kendiliğine doğru yıkıcı bir serüvene çıkarır. Uygarlık tarafından kendisine dışsallaştırılan öznenin kendisine doğru gerçekleştirdiği bu içe dönük-yıkıcı serüven⁸³³, özneyi aklın sınırlarının ötesine, delilikle kendiliğin sonsuz ihtimallerinin göklerine götüren bir macera, akla karşı deliliğe yapılan bir çağrıdır.

Şizo devrimci için iktidardan kurtardığı yaşamı, yaşamını iktidara karşı devrimci bir mücadele olarak tecrübe ediyor oluşu, devrimin yaşama içkinliğiyle yüz yüze olmaktır. Şizo’nun yasayı reddeden varoluşu, reddedişi eyleme dönüştürdükçe yani reddedişi yaşamında gerçekleştirdikçe⁸³⁴, yaşam devrime dönüşür. Böyle bir durumda

⁸²⁹ Cooper (1988),s. 89.

⁸³⁰ Marcuse (1998), s.34.

⁸³¹ Bilinçaltı, varoluşun hakikatle uyuşmayan bağlamlarının atıldığı yerdir. Hakikatin her öznenin yanına iliştiği bir çöplüğe denk düşmektedir ki bu Vattimo ve Zabala’nın Varoşlara ilişkin önermeleriyle paralellik arz etmektedir. Çünkü vattimo ve zabala varoşları, kapitalizmin artık haline getirdiği ezilen ve zayıfların mekanı olarak adlandırmaktadır. Bkz. Vattimo ve Zabala (2012), s.98-121.

⁸³² P. Gavi (2004a). Antipsikiyatri. (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.48.; Cooper (1988),s. 77.

⁸³³ “Bu yolculuğun iyileşip kurtulmamız gereken bir hastalık olmadığını neden anlayamıyoruz? Aslında bu yolculuk, korkutucu bir yabancılaşmayı içeren, normal denilern ruh halimizi doğal bir şekilde iyileştirmenin tek yoludur” Ronald Laing, Aktaran: Gavi (2004a), s.49.

⁸³⁴ Deleuze ve Guattari (2014), s.403.

devrim artık bir programın icrası olmaktan çıkmış ve bir olaya dönüşmüştür. İktidarı reddetmenin, iktidara karşı verilen bir mücadeleyle birleştiği bu devrim, iktidarın yerinde şizyonun yaşamınca delikler açar. Açılan her delik, devrimciye-devrime (çünkü artık devrim bizzat onun yaşamıdır), iktidarı biraz daha eksiltmek-iktidardan biraz daha eksilmek imkânı veren kaçış çizgileridir⁸³⁵. Şizo bir yandan bu çizgileri iktidardan kaçmak için kullanırken öte yandan aynı sınırlar iktidara karşı yürütülen anti-semiyotik bir kaçakçılığa da imkân tanır.

Şizo devrimci bu bağlamda bir şizo kaçakçıdır. Tıpkı sömürgecilere ürettiklerini kaçak olarak bölüşen sömürge insanları gibi, şizo kaçakçı da yaşamının öznesi olabilmek için bir plantasyon olarak kendi bedenindeki yaşam güçlerini kaçıır. İktidarın yaşamına çivilediği sınırlarda açılan her gedik, şizo için yeni bir kaçakçılık hattıdır. Kaçakçı, kaçış çizgisinde tecrübe edilen devrimin eylemli öznesidir. Onun her eylemi, yasayı reddetmeyi, iktidarı reddetmeyi, üretimsel akımlardan yaşamın çalınmasına dönüştürür. Şizo sömürge altındaki meta yaşamı üretimsel akış hatlarının çeperlerinde açtığı o yırtıklardan-kaçış çizgilerinden kaçıır. Bu şizo'nun akım hatlarından kaçmasına tekabül ettiği kadar üretimsel endüstrinin sömürgelerden talep ettiği ürünlerin iktidardan çalınması bağlamında bir kaçakçılık, bir yaşam kaçakçılığı, kaçakçının devrimidir. Her Şizo aynı zamanda bir Bonnot çetesidir⁸³⁶, bir apaçidir⁸³⁷, Mahsun Süpertitiz'dir⁸³⁸, Alexandre Jacob'dur⁸³⁹, Kapitalizmin balina gemilerine karşı mücadele eden Moby Dick'tir⁸⁴⁰.

Bir kaçak, bir kaçakçı, bir hırsız, bir *picaro*⁸⁴¹ ve korsan olarak Şizo-devrimcinin kaçış çizgileri ile olan tecrübesi, onun iktidara karşı yaşadığı-tecrübe ettiği mücadele-olay'ın ta kendisidir. Kaçış çizgisi, öznenin iktidardan, onun işgalinden ve üzerinde bir rolü oynamaya mahkûm edildiği hakikatin sahnesinden kurtulmak adına yaptığı bir saldırı

⁸³⁵ Deleuze ve Guattari (2014), s.403.; Hess (2006), s.24.

⁸³⁶ Bkz. J. C. Buisson (2004). Bonnot Çetesi. (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.115-116.

⁸³⁷ J. Simony (2004). Apaçiler. (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.50-51.; Görünmez Komite (2012), s.22.

⁸³⁸ Bkz. Zaim (1996).

⁸³⁹ Y. Pagès (2004). Alexandre Jacob ve Gece İşçileri Çetesi. (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.40-41.

⁸⁴⁰ Bkz. H. Melville (1922). *Moby Dick or the White whale* (8. baskı). Boston: C. H. Simonds Company.

⁸⁴¹ Bkz. Linebaugh (2015), s.192

olarak kaçmanın ifadesidir⁸⁴². Bu nedenle kaçış çizgileri ya da patikaları sadece kaçılan değil, kaçmak için iktidarın yüzeyinin yırtıldığı yani aslında birer yırtık olan çizgi ve patikalardır. İktidarın her şeyi bir yüzeyde toplayan apaçıklığından kaçmak, iktidarın yüzeyinde, hakikat sahnesinin perdesine, Fontana'nın yaptığı gibi bir tuvale⁸⁴³, postkapitalizmin ekranlarına, şehirlerin sokaklarına bıçaklarla, ellerimizle, dişlerimizle, bedenimizle yırtıklar açarak mümkündür. Kaçış sınırının yırtma, delme, parçalamayla bu ilişkisi, yani şizonun mahkûm edildiği *bios-yaşam*'ı bir oluş olarak yırtan, yırtma ve parçalamayı bir olay olarak zamanın içinde gerçekleştiren tecrübesi, onun neden yenilgi, sinizm ya da *escapism* anlamına gelmediğini açıklar. Kaçış çizgisi, yüzeyde bir kuytu bulup oraya saklanarak hakikat rejiminin anlamsızlaştırma tehdidinden kaçınmanın değil, hakikatin yüzey'inin yırtılarak radikal bir yaşama kaçışın, saldırgan kaçışın, devrimci kaçışın fenomenidir⁸⁴⁴.

Kaçışın devrimci olabilirliği Jack Sheppard'ın kaçışlarında gerçekliğe temas etmiştir. Bir hırsız, bir aylak ve bir kaçak olarak Sheppard, kaçışı bir yaratıma dönüştürmüş ve kaçma'yı devrimci bir olay olarak gerçekleştirerek varlığını iktidara karşı bir kaçak-oluş olarak tecrübe etmiştir. Sheppard'ın kaçışları, iktidarın proleteriyayı kontrol etme mekânlarının yüzeylerinde gerçek ve semiyotik delikler açarak bu mekanları anlamdan yoksun bırakmıştır. Öyle ki Sheppard kaçtıkça, kaçışları şarkılara, tiyatro oyunlarına konu olmuş ve kaçış bir efsaneye dönüşerek dönemin proleteryası arasında fısıltılarla ve şarkılarla yayılmıştır. Sheppard'ın kaçışlarının hapishane'nin yaşama dayattığı hakikatin yüzeyinde ve bizzat hapishane duvarlarında açtığı delikler, kaçmayı devrimci bir olay olarak ortaya koyarken, Sheppard'ı bir zannatkardan, bir ingilizden ya da bir erkekten öte bir kaçak-oluş olarak karcımıza çıkarır. Sheppard'ın kaçak-oluş'u iktidarın mekânlar aracılığıyla yaşamı düzenleyişinin, mekanlar aracılığıyla işleyen yasa'nın ve Sheppard'ın kaçış ile hırsızlığı buluşturduğu yerde, doğmakta olan kapitalizmin mekan ve mülkiyet arasında kurduğu ilişkilerin parçalandığı yeredir. Bir kaçak-oluş olarak Sheppard, yaşamını hapishaneye, tüccara, tefeciye, mülkiyete, hukuka

⁸⁴² Ay (1994), s.54.

⁸⁴³ Hess (2006), s.41-43.

⁸⁴⁴ Ay (1994), s.68.

ve devlete karşı bir şiire dönüştürmüş ve ölümünün ardından hayaleti, şiirlerde ve şarkılarda dolaşarak iktidarı rahatsız etmeye devam etmiştir⁸⁴⁵.

Yırtmanın, delmenin ve parçalamanın bir kaçış çizgisi olarak, iktidarın yüzeyini parçalayan devrimci potansiyeli yani kaçış çizgisinin aslında bir çizgi değil yüzeyi yırtma-delme-parçalama ve bu yırtığın içinden geçme-bakma-sızma-soluma olayları iler yırtığın-deliğin bir birlikteliği olması bizi Lucio Fontana'nın *spatialism*'ine ve üzerlerinde delikler açtığı, bıçaklarla yırttığı tablolarına götürür. Yırtık, kaçış çizgisinin içerisinde ve çeperlerinde olduğu bir anti-mekansal uzamzaman görünümü olarak, kaçmanın aynı zamanda iktidarın, üretimsel akış hatları ve semiyotik ağlarla örülü yüzey'ini parçalamak, ve bu parçalamayla, yüzeyin altına, cehenneme, Gazze'ye, Hadrian Duvarı'nın öte yakasında, Çin Seddi'nin ötesinde uzanan bozkırlara, Berlin'in sömürgeleştirilmiş her iki yakasına dokunmak anlamına geldiğini gösterir. Yırtığın ardından bize bakanlar, yırtığın ardında gördüklerimiz ya da yırtığın içinden fışkıranlar – ki biz de sömürgeleştirilmiş evrenimizden yırtığın ardına yani yüzeyin altına doğru fışkırabiliriz böyle bir fışkıрма da mümkündür-, sınırların ötesine atılanlar, iktidarın ölesiye korktuklarıdır ve oradaki mahkûm-oluş, şeytani-oluş, kötü-oluş, deli-oluş, devrimci-oluşlarla yüzyüze gelmek aynı zamanda aynı sınırların ardında hapsedilmiş olan ben-oluş'umuzla da yüzyüze gelmek olacaktır ki bu hakikat rejiminin varlığımız mertebesinde bir kopmaya, hakikat rejimine vurulan varlığımız mertebesinde bir darbeye tekabül edecektir. Bir kaçış çizgisi olarak yırtık'ın devrimci-oluş'u tam da buradan gelir, bize gerçekten kendimiz olma imkânını sunmasından.

3.5. -De Olmanın Güçleri

İktidarın sömürge rejiminin en önemli kaynaklarından birinin geleneğin özne ile mekân arasında tesis ettiği üretimsel ilişki modelleri olduğundan bahsedilmişti. Öyleyse demokrasiyi yaşamın içinde tecrübe edebilmekten bahsetmenin aynı zamanda özne ile uzam arasında uzamı mekânlaştırmayan ve öznenin arzusunun uzam ile doğrudan ilişki kurabilmesini mümkün kılacak bir durumu, özne ile uzam arasındaki ilişkinin bir olay olarak tecrübe edilmesini gerektireceği söylemek mümkündür.

⁸⁴⁵ Sheppard'ın Hikayesi için bkz. Linebaugh (2015), s.31-71.

Demokrasinin tecrübe edilebileceği bir uzam, her şeyden önce uzam olan uzamdır. Kavramsallaştırılmamış, kategorize edilmemiş, sınırlanmamış uzam; göçebenin her an her noktasında bulunabildiği, -de olduğu⁸⁴⁶, sonsuz ve ızsız bozkırı misali bir uzam olmalıdır bu⁸⁴⁷. Mekânın yani tasarlanmış uzam parçalarının çok-tekilliklerine inat yekpare bir çokluk olan, farklı parçalardan değil, aynı anda aynı zamanda ve sadece özne ile girdiği ilişkide, bu ilişkinin olay’ında belirginleşen, çok boyutlu, çok katmanlı bir uzam⁸⁴⁸. Uzama ilişkin tüm tanımlama biçimlerimizi (küre, ülke, bölge, şehir, ev, işyeri v.b.) aşan⁸⁴⁹, tanımlanmamalı yalnızca tecrübe edilebilen uzam yani tanımlayan anlamın sınırlarını ve bu sınırlar üzerinden hakikat rejiminin yeryüzündeki organizasyonunu, parçalayan bir şey olmalıdır.

Uzama ilişkin söylenmesi gereken ilk şey onunla kurduğumuz ilişkinin tahakküm altında olduğudur. Gelenek, uzamla ilişkimizi hep belirli bağlamlarda kategorize eder. Yani geleneğin içinde özne, her tanımlanmış mekânla tanımlanmış ve bir ilişki içine girer. Oysa böyle bir ilişkilene, özne ile uzam arasındaki ilişkiyi üretimselliğe aktarmasından ötürü, iktidarın yerinin bir parçasıdır. Uzamla demokratik bir ilişkiye girmek ise uzamın içinde, sadece uzamın o boyutunu o anlıkta tecrübe eden özne için ve sadece o an için bir anlamdan bahsedilebilecek olan bir ilişki olmalıdır. Özne ile uzam arasındaki ilişki bu bağlamda öznenin öte veya berisinden öncellenemez, öngörülemeyen bir ilişki, bir gerçek ilişki olmalıdır.

Bu gerçek ilişkinin kökeninde kendisinden başka bir bağlamı olamayacak şekilde bulunma, -de olma hali⁸⁵⁰ yer alır. Demokratik bir anlıkta özne, uzamdır. Orada bulunmaktadır. Bu –de olma hali, öznenin uzamla kurduğu radikal bir ilişkiyi imler. Özne uzamdır. Yani orada gerçekten bulunandır. Onun uzamda bulunuşu herhangi bir üst anlamın ya da işlevsel-üretimsel bir akışın sonucu ya da işletimi değildir, herhangi bir varoluşsal tasarımın temsili için de uzamda bulunmaz. Onun bulunmaklığı “sadece bulunmaktır”. Bulunmanın, -de olma hali olarak sadece –de-oluş, bulunma halleri arasında en radikal ve özne ile uzam arasındaki en doğrudan bulunma formudur⁸⁵¹.

⁸⁴⁶ Heidegger (2011b), s.55.

⁸⁴⁷ Deleuze ve Guattari (2003), s.40 ve s.380.

⁸⁴⁸ Deleuze (2006), s.37.

⁸⁴⁹ Deleuze ve Guattari (2003), s.381.

⁸⁵⁰ Nancy (2014), s.62.; Heidegger (2011b), s.66 .

⁸⁵¹ Nancy (2014), s.58.; Heidegger (2011b), s.58-60.

Bu radikal ilişki, uzamda bulunmayı bütün dışsal bağlamlardan arındırdığı için her anlık için doğrudan doğruya öznenin kendiliği ve uzam arasında kurulan özgün bir ilişkiyi imler. Bu ilişki, uzamı geleneğin ona biçtiği sınır ve anlamlardan koparır ya da sınır ve anlamları uzamda parçalar. Yerine ise sadece özne ile uzam arasındaki ilişkide gerçekleşen bir anlamı, öznenin uzamla arasındaki ilişkinin tecrübesinden başka bir şey olamayan, aynı anda hem dışsal bir hiçbir şey ve içsel bir her şey olabilen, sadece özne ile ve özne-ce var olabilen bir anlamı; özne ve uzamın ilişkisinin kendiliğinin o anlam olmayan anlamını⁸⁵² getirir. Özne ile uzam arasındaki ilişkiyi bu kadar radikal bir ilişki haline getiren tam da bu durumdur. Çünkü ilişki özne ve uzamdan başka hiçbir şey için ve başka hiçbir anlamlılığa dayanarak kurulmamıştır. Yani hakikat veya hakikate ilişkin bir tasarımın temsili ya da temsil edeni değil kendiliğinin ta kendisidir⁸⁵³.

Özne ile uzam arasındaki ilişkinin kendilik içinde kendiliğin ötesindeki bütün dışsal anlamlardan kopması aslında uzamı mekân haline getiren geleneğin, yani uzamı bir yaratma döngüsü içinde aşkınlığın (tanrısal veya değil) bir yansıması haline getiren geleneğin parçalanması anlamına gelir. Kendi-oluş'dan türeyen bu eşsiz ilişki aşkınlığın bir belirleyen olarak ilişkiye nüfuz etmesini, ilişkiyi aşmasını ve en nihayetinde ilişkiyi belirleyerek üretimselliği temsil etmesinin önüne geçer. Çünkü kendi-oluş, tam da bu dünya-da olmaklığından ötürü aşkınlığın, yani bir başka dünyanın, söylemsel bir dünyanın dışarıdan bu dünyaya gelişinin karşısına çıkar. Bu karşı çıkış, uzamı mekân haline getiren aşkın söylemsel bağların bir başka biçimiyle ikame edilmeden doğrudan ortadan kaldırılması anlamına gelir⁸⁵⁴. Yani iktidarın özne ve mekândan kendisine doğru inşa ettiği ilişkiler ortadan kaldırılır.

Öznenin, kendisini uzamdan koparan ve üretimsel mekânlara mahkûm eden sınır ve anlamlardan kopuşu, aslında bir yoksullaşmaya, devrimci⁸⁵⁵ bir terk edişe⁸⁵⁶, umursamadan, karşılığını tahsil etmeden sadece terk edişe tekabül eder. Bu terk ediş, mekâna yöneltilen anti-semiyotik ve anti-ontolojik bir eylemdir⁸⁵⁷. Özne mekânı terk eden eylemiyle uzama ve bedenine dikilen, saplanan, kazınan, sözcükler ve yara izleri

⁸⁵² Nancy (2014), s.59-68.

⁸⁵³ Nancy (2014), s.59.

⁸⁵⁴ Nancy (2014), s.63.

⁸⁵⁵ Negri (2005a), s.244.

⁸⁵⁶ Kara (2014), s.236-237.

⁸⁵⁷ Bkz. Deleuze ve Guattari (2014), s.59.

vasıtasıyla temsil edilen sınırları⁸⁵⁸, tam da karşılık beklemeyen, üretimsel olmayan göçebe-terkedişi⁸⁵⁹ ile parçalama imkânına sahiptir. Söz konusu bu parçalanma, öznenin uzamın üzerindeki iktidar katmanlarını aşarak, herhangi bir işlev için tasarlanmamış olan, indirgenmemiş olan, bir dışarıya veya içerisine bölünmemiş olan, öznenin gerçekten temas edebileceği ve kendi-oluş'una –sadece öznenin kendi-oluş'u ve uzam arasındaki- bir anlamı –en radikal, en doğrudan anlamı- deneyimleyebileceği, o radikal uzam ile yüz yüze gelmesine imkân verecektir⁸⁶⁰.

Kendi-oluş, uzam ile özneyi yüz yüze getirerek onları birbirlerine radikal bir biçimde içkin kılan bir ilişkiyi kurar ki bu tam da göçebenin uzamla ilişkisine denk düşmektedir. Göçebenin uzamla kurduğu ilişki aynı anda hem orada olan hem de orası ile bir olayın içinde ilişkiye girerek, oraya içselleşerek bulunduğu yerin bir parçası olma ve bulunduğu yeri bir parçası haline getirme biçiminde bir ilişkidir⁸⁶¹. Göçebe bir mekânın üzerinden geçmez. İçinde bulunmaz. O uzamda olandır ve sadece –de olduğu şeyde devinir, eylemi budur⁸⁶². Bu bağlamda da göçebe ve uzamın ilişkisi sadece onların kendi ilişkileridir⁸⁶³, bir çeşit birbirlerin-de olma hali olan bu ilişkide göçebe ve uzam bir kendilik içinde birbirleri olurlar. Bu olma bir ait ya da sahip olmadan çok bir dile gelme halidir aslında. Göçebe kendi sınırlarını uzamda, uzam da kendi sınırlarını göçebede aşarak dilin sınırlarını kılar ve dile gelinemeyen alanlarda dile gelirler.

Göçebe ve uzam arasındaki bu onto-poetik ilişki aslında demokratik uzam ile bir göçebe-oluş olarak anarşist öznenin ilişkisidir. Bu ilişkide özne uzamda uzam da öznde her anlıkta sonsuzluğun içinden beliren⁸⁶⁴ bir parlama misali dile gelir yani uzam özneleşirken özne de uzamlaşır; ama bu ne özne uzam, ne de uzam özne haline gelir⁸⁶⁵. Ortaya çıkan daha çok şiirsel bir tecrübe, yani kendinden başka hiçbir şey ile ilişkilendirilemeyecek bir onto-poetik olaydır. Bu olayın tecrübesi uzam ile özne

⁸⁵⁸ Deleuze ve Guattari (2014), s.277.

⁸⁵⁹ Deleuze ve Guattari (2003), s.380.; Terkediş Johnny Cash'ın Wayfaring Stranger isimli şarkısındaki melankoliyi içinde barındırır. Bu terkediş Frank Herbert'in Dune Evrenindeki bir Fremmen'in çölde çıktığı bir yolculuğun melankolisidir. Bkz. Herbert ve Anderson (2003).; Wayfaring stranger isimli şarkı için, bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=gIlbZAP8ASQ>, erişim tarihi, (19.07.15).

⁸⁶⁰ Bachelard (2008), s.72.; Negri (2005a), s.239.

⁸⁶¹ Kaya (2014), s.277.

⁸⁶² Deleuze ve Guattari (2003), s.381.

⁸⁶³ Deleuze ve Guattari (2003), s.380.

⁸⁶⁴ Anlık ve sonsuzluğun ilişkisi için bkz. Deleuze (2015), s.82-83.

⁸⁶⁵ Nancy (2014), s.59-60.

arasındaki ilişkinin hem kendisi, hem görünümü hem de anlamı, anlam-sız anlamı haline gelir. İşte bu, özne ile uzam arasındaki ilişkinin radikal-içkin niteliğidir.

Bu bulunma-olay'ın bir diğer özelliği de onun çok-ul bir bulunma hali olmasıdır. Geleneğin aksine demokratik uzamda özne, tasarlanmış mekânlarda mekânsal tasarımın kapsamadığı diğerlerine-rağmen bulunmaz. Demokratik uzamdaki bu radikal –de olma hali, özne ve uzam arasındaki ilişki üzerine kurulduğundan uzamı aynı zamanda tüm diğer özneler içinde de –de olmaya mümkün hale getirir⁸⁶⁶. Uzamın sınırlarla ilişkisi bir kez kesildiğinde artık o uzam her öznenin hakikaten –de olabildiği bir yer haline gelir. Orada özneyi dışlayacak ne bir sınır, ne de işlevli veya bağlamlı bir mekân vardır. Bir yok-mekân olarak uzam, hiçkimsenin ait olmadığı ve hiçkimseye ait olmayan; ama –de olunan, bulunulandır artık.

⁸⁶⁶ Nancy (2014), s.58.

4. Arzu Demokrasisi

Arzu demokrasisi, öznenin yaşamının iktidardan kurtarılması mücadelesi ve bu mücadelenin sürekliliğinde öznenin yaşamı tecrübe edişine ilişkin bir niteliğe tekabül eder. Burada bahsedilen, toplumsal yahut yönetsel bir durum veya bir ilişkiler örgütlenmesi değil, öncelikle her tekil öznenin iktidarın işgaline ve bir iktidar oluşturup işgale kalkışma potansiyellerine karşı mücadele edişlerinin bir birlikteliğidir. Bu birliktelik, öznenin iktidara karşı bedeninden dışarı ve içeri taşan mücadelerin birbirleriyle yoğun bir ilişki içinde ve öznenin yaşamı tecrübe edişinde buluşuyor oluşudur. İktidara karşı yürütülen mücadelenin hem bir dışsal kaynağa hem de öznenin kendisine yöneldiği bu durumda, bu mücadeleyi yürüten öznelerin bir uzamzamanda aralarında fısıltılar halinde yayılan tecrübe bulutudur arzu demokrasisi.

Bu tecrübe bulutu, her öznenin yaşamını radikal bir biçimde kendisi olarak tecrübe edebildiği bir durumda, yaşamların olaylar olarak zamanın içinde parladığı bir durumda ortaya çıkar. Geleneğin yaşamların bir arada oluşuna dayattığı formların; betimlenebilir, tespit edilebilir, örgütlenebilir bir şey veya durum oluşunun ötesindedir. Bir yapı-rejim-biçim-ağ değildir. Yaşamın radikal bir biçimde kendilik olarak tecrübe edilmesi, yaşamları birbirlerine bağlayarak bir akış hattı yaratmak yerine yaşamların tecrübelerini kendiliklerinden saçarak, fişkırtarak, püskürterek ortaya karnavalesk bir füzyon bulutunu çıkarır. Bu füzyon bulutu, aynı anda birçok şey ve hiçbir şey olabilme imkânıyla, iktidarın geleneğinin betimlenebilir-ölçülebilir yapılarından farklılaşabilecektir. Öznelerin radikal kendilikleri, yaşamı zaman içinde durağan bir betim oluşturacak yapısalılık ve tekillikten uzaklaştırır⁸⁶⁷. Tekillikten uzaklaşan öznelerin yaşamının içinde saçıldığı zaman, arzu demokrasisini bize bizi de başkaya gösteren çok uçlu –sonsuz çoklukta-, Syd Barret ve Lewis Carrol’un anılarıyla örülmüş⁸⁶⁸ acid trip’e dönüşür. Bu trip, bakanı bir nesneyle değil ona bakanların her an bambaşka bir biçim alan karnavalesk bakışlarının çoğulluğuyla karşı karşıya bırakır. Zamanın içinde kendi-oluş’ların açtığı bir yarık misali trip, artık mekânlar ya da nesneleri, şeyleri göstermez. Aslında göstermez de, tribin ortaya koyduğu ilişki bir nesneyle değil bir özneyle kurulan bir ilişkidir artık ve burada görme-gösterme yerini bu karşılıklı esrimelerden saçılan duyumsamalara bırakır.

⁸⁶⁷ Negri (2005a), s.234-235.

⁸⁶⁸ Ay (1994), s.74-77.

Kendi-oluş, öznelere bir birlik olarak değil de sadece birbirleriyle temas noktalarında iletişen monadolojik anti-monadlar olarak bir araya gelmelerini mümkün kılar. Bu durum buluta; bedensiz, kendinde bir şey olmaktan çok o anı tecrübe eden öznelere yaşamlarının saçılımının, her an değişen ve her defasında sadece o ana özgü olan bir görünümü, canlı bir et olabilme imkânını verir. Bu canlı et içinde yaşam herkes için, tüm öznelere için eş değerde gerçektir. Bunun nedeni, canlı etsi bulutun içindeki öznelere kendi-oluş'ları; yani yaşam ile doğrudan ilişkiler kuruyor olmalarıdır.

Arzu demokrasisi bir rejim değildir! Bir yönetim biçimi⁸⁶⁹, yönetim biçimi, işletim biçimi, hakikatin bir temsili değildir!⁸⁷⁰ Devletin ya da hukukun nasıl işleyeceğine ilişkin bir sorunun cevabı değildir! Çünkü az evvel sayılanların tamamı demokratik bir yaşamı olanaksız kılan ve özneyi sömüren iktidarın yerinden türetilmiş üretimsel önermelerdir. Demokratik bir yaşamın değil demokrasi yanlısamasının önermeleridirler. Bu önermelerdeki demokrasi, bir iktidara gereksinim duyar. Bu iktidar, yeri geldiğinde tekil ve dışsal bir kaynak görünümünde yöneten, yer geldiğinde iktidarın öznelere içselleştirildiği ağ tipi bir örgütlenme içinde yönetişen, iktidarın birer düğümü olarak devlete ve hukuka ihtiyaç duyan, iktidarı reddetmeyen önermelerdir. Bu önermelerin hiçbirisi, benim yaşamım ne kadar bana ait ya da benim yaşamım ne kadar demokratik sorusunun cevabını vermez. Demokrasiyi öznenin yaşamına dair bir nitelik olarak almaz. Hatta tüm bu önermeler temelde öznenin yaşamının ve bir özne-oluş olma halinin reddedilmesi, baskılanması, yok sayılması, işgal edilmesi üzerine kurulmuşlardır.

Öyleyse arzu demokrasisi, demokrasiye ilişkin söylemsel geleneği terk edip, demokrasiyi yaşamın içinde, gündeliğin içinde aramalıdır. Demokrasi bu bağlamda öznenin yaşamının tam merkezindedir. Öznenin nasıl yaşadığına ilişkin bir önerme olmak durumundadır, nasıl yönetildiğine değil⁸⁷¹.

4.1. Kaosun bağrında-Anarşist Özne

Demokrasiyi tecrübe edebilmek hakikat rejiminin yaşama dayattığı olma hallerini aşmak, hakikat rejiminin dışında bir oluş'u tecrübe etmek anlamına gelir. Hakikat rejiminin yaşama dayattığı olma öznellikler, tasarlanmış bir soyut özü ya da

⁸⁶⁹ “Eğri oturup doğru konuşalım, tam anlamıyla demokratik yönetim diye bir şey yoktur” Rancière (2014), s.60.

⁸⁷⁰ Rancière (2014), s.79.; Nancy (2010), s.67.

⁸⁷¹ Rancière (2014), s.44.

aşkınlaştırılmış yahut doğallaştırılmış bir işlevi ya da inşa edilmiş bir yazgıyı yani hakikati temsil etme halidir⁸⁷². Oysa anarşist-oluş, ya da Newman'ın deyişiyle anarşist özne⁸⁷³ yaşamın bir temsile indirgendiği bu geleneğin karşısına dikilen bir “oluş”tur⁸⁷⁴. O ihtimallerin çokluğu, farklılığın indirgenemezliği⁸⁷⁵, hiçliğin yaratıcı tezahürü olarak öznedir. Bir form-özne, öz-özne, temsil-özne, nesne-özne değil⁸⁷⁶ bir oluş-özne'dir⁸⁷⁷.

Anarşist özne, gelenekle, bir öz ile dolayısıyla kendisiyle bağını koparmış olan özne⁸⁷⁸, eksikliğin, yokluğun, sonsuzluğun⁸⁷⁹ ve hiçliğin öznesidir. Oluş'u, biçimlenebilir ve betimlenebilir bir şey değil kendi yaşamının ta kendisidir⁸⁸⁰. Geleneğe içkin özne ise bir hakikati temsil eden yani öz'ü olan ve bu öze bağlı ve onun üzerinden kendini kuran-kurulan; öz'ü tespit edildiği takdirde betimlenip tanımlanabilen, temsil edilen, temsilin ta kendisi olabilen, temsil ettiğinin bir yansıması olan⁸⁸¹ bir “şey”dir. Söz konusu bu öz ise, özneyi iktidarın yerine bağlayan, onun varoluşsal potansiyellerini kısıtlayan antagonistik ontoloji ve ona eklemlenen sınırlar aracılığıyla inşa edilen ve öznenin bedenlerinden geçen-bedenlerini kuşatan, işgal eden, sömürgeleştiren⁸⁸² üretimsel akımların örgütlülüğüne tekabül etmektedir⁸⁸³.

Demokrasiyi yaşamın içinde tecrübe edebilmek, o ana kadar özneye dayatılmış olan ve onu bir hakikati temsile mahkûm ederek, iktidarın tasarlanmış yaşamlarının eyleyicisi konumuna indirgeyen tüm kurgusal benlik modellerinin reddedilmesi ile gerçekleşebilecektir⁸⁸⁴. Bu red, yaşamın *zoe* ve *bios*'a ayrılmasıyla başlayan ve öznenin

⁸⁷² Stirner (2013), s.217.; Guattari (2014), s.36.; A. Badiou (2006) . *Etik: kötülük kavrayışı üzerine bir deneme* (2. baskı). (Çev: Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları, s.22.

⁸⁷³ Newman (2006), s.157.

⁸⁷⁴ Vattimo ve Zabala (2012), s.124-133.; Ya da Nancy'nin “dünyalaşma” kuramından ödünç alırsak anarşikleşme bkz. Raffoul (2014), s.26.; Ergüden, (2008), s.16.

⁸⁷⁵ T. Swann (2010). Can Frank's practical anarchism avoid moral relativism. *Anarchist Development in Cultural Studies*, 2010 (1), s.203.; Leibniz (2011b), s.13-15.

⁸⁷⁶ Heidegger (2011b), s.50.

⁸⁷⁷ Heidegger (2011b), s.44.

⁸⁷⁸ Kojève (2015), s.27.; G. Deleuze (2009b). Anlamın Mantığı'nın İtalyanca baskısı için not (Çev: Mahir Ender Keskin). *İki delilik rejimi*. (Ed: D. Lapoujade), Ankara: Bağlam Yayıncılık, s.72.

⁸⁷⁹ Deleuze (2015), s.128.

⁸⁸⁰ Marshall (2003), s.326.; Bataille (1995), s.28.; G. Deleuze (2009i). Özne üzerine bir soruya cevap (Çev: Mahir Ender Keskin). *İki delilik rejimi*. (Ed: D. Lapoujade), Ankara: Bağlam Yayıncılık, s.359.

⁸⁸¹ Raffoul (2014), s.19.

⁸⁸² Deleuze ve Guattari (2014), s.484-485.

⁸⁸³ ““Kendini, olumsuzlamanın olumsuzması olarak tanımlayan bir sistemde, doğar doğmaz sınırlanmak istemeyen her insana ve her yaşantıya hayır diyen bir sistemde” Cooper (1988),s. 89; Deleuze ve Guattari (2014), s.484.

⁸⁸⁴ Perez (2008), s.20.

yaşamını her biri iktidarın tahakkümünde olan⁸⁸⁵ işlevsel birimlere parçalayan kavramsal benliklerin ve bu yolla antagonistik-ontolojik perspektif ile üretimselliğin özne üzerindeki tahakkümünü kırmak için gereklidir. Ancak böyle bir kırılma ile öznenin yaşamını bizzat kendiliğinden başka hiçbir kaynağa dayanmadan, kendiliği içinde ve bir kendilik olarak tecrübe edebilmesi⁸⁸⁶, yani demokrasiyi yaşamın içinde tecrübe edebilmesi mümkün olacaktır

Anarşist özne ise yukarıda işte bu kırılmanın çağrısı, özneyi işgale ve sömürgeleştirilmeye karşı bir mücadeleye davet eden bir çağrıdır. Bu bağlamda da anarşist özne kuran değil yıkan, hiçlenen, hiçleyen ve kendini eksiltten/eksilen, reddeden, yıkıcı bir oluşturmudur⁸⁸⁷. Anarşist öznenin bu nitelikleri yaşamı bir olay olarak tecrübe etmeye kalktığımızda karşımıza eksiklik-oluş'u çıkarır. Eksiklik-oluş, anarşist öznenin bağlamlarından biri, yaşamın anarşist bir bağlamıdır.

Eksiklik-oluş, öznenin içinde hapsedildiği üretimsel örüntülerden, söylemden, temsillerden ve belirleyenin, yani iktidarın hakikatının evreninden kendini çekip çıkarmasının deneyimidir. Bu çekip çıkarma, öznenin o ana kadar içinde bulunduğu hakikat evrenini, yaşamını bizzat kendisi olarak tecrübe etmek üzere reddetmesi⁸⁸⁸, terketmesi, parçalaması anlamına gelir ki bu ortadan kaldırma aynı zamanda hakikat tarafından öznenin benliği olarak ortaya konan anlamı da öznenin kendiliği adına ortadan kaldıracığı için öznenin yaşama ilişkin tecrübesi eksiklik-oluş'a denk düşmektedir⁸⁸⁹. Söz konusu bu eksiklik hali, hakikatin düzeni içinde anlamlanmama, kendini dışsal bir anlama teslim etmeme, dışsal bir anlamın işgaline uğramama haline, bunların reddine tekabül etmektedir. Onun eylemi, geleneğin ve hakikatin anlamının dışına çıkmaktır. O, geleneği anlamından eksiltendir⁸⁹⁰.

İktidarın hakikatinden eksilen, iktidarın hakikatini varlığından eksiltten⁸⁹¹ yani yertsiz yurtsuzlaşan özne için yaşam, Alice'in tavşan deliğinden atladıktan sonra başına

⁸⁸⁵ Rancière (2014), s.67.

⁸⁸⁶ Perez (2008), s.20.

⁸⁸⁷ Deleuze (2006), s.123.; Kojève (2015), s.38.; Foucault (2005b), s.68.

⁸⁸⁸ Bellegarigue (2014), s.19.

⁸⁸⁹ Newman (2006), s.217.

⁸⁹⁰ bu eksiltme hali Rizom'un ağaçbiçimlilerin aşın düzenini bereleyişine benzer bkz. Deleuze ve Guattari (2003), s.20.

⁸⁹¹ Foucault (2005b), s.68.

gelenlere benzer biçimde⁸⁹², geleneğin içinde ona dayatılan biçimin, imgenin ve ismin terk edilmesi, yitirilmesi, geleneğin sömürgeci zenginliklerinden iradi bir yoksullaşmaya tekabül eder⁸⁹³. Bu yoksullaşma sürecinde özne, İktidarın görünür yüzeylerinden⁸⁹⁴ anlamsızlığın köksapsal uzamzamanına çekilir. Bu çekilme, iktidarın kendisini öznenin bedeninde tesis ettiği üretimsel akımları ve bu akımlar aracılığıyla kurulan ontolojik ilişkileri parçalar; özne ile iktidar arasındaki temsil ilişkisini gerçekliğe tahvil eden ve böylece özneyi hakikate mahkûm eden bu ontolojik akımların parçalanması ise iktidarın yerinin ve bedeninin öznenin bedeninde parçalanmasıyla sonuçlanır⁸⁹⁵.

Eksiklik-oluş, oluşun öznesinin bir özü olmaması, apaçık-evrensel-hukuki bir anlamı olmaması, anlamlandırılmaması yani onu iktidarın yerine eklemleyecek sabit bir kimliği olmaması bağlamında radikal bir boşluğun⁸⁹⁶ yani hiçliğin tecrübe edilmesidir⁸⁹⁷. Radikal boşluğun tecrübesi, öznesinin asla ve asla sabit-özel bir kimliğe, hakikatin boyunduruğuna bağlanmamasına yönelik bir çağrıyı seslendirir⁸⁹⁸. Çünkü özel kimlikler hiçliğin değil hakikatin, üretimselliğin kimlikleri, Semiyotik-makine plantasyonları olarak, iktidarın yerinin varlığını gereksinirler. Onlar birer tanımlayan-sınırlayan oldukları için aslında hiçlikte bir olanaksızlık haline gelirler. Zaten söz konusu kimlikler aslında yaratıcı ve radikal bir boşluk, özgürlüğün hiç-uzamzamanı⁸⁹⁹ olarak hiçliğin, öznelere dayatılan kimlikler yoluyla iktidara tabi kılınmasının, anlamlandırılmasının, hakikate zincirlenmesinin; yani hiçliğin ortadan kaldırılmasının aygıtlarıdır.

Anarşist özne kendi-oluş'u hiçlikte, hiçlenmek aracılığıyla yani öz yıkımla tecrübe eder⁹⁰⁰. Bu tecrübe, klasik özne kuruluşlarının aksine kendi varlığını yıkan tecrübe olduğu için özel bir kimliğe değil sadece ve sadece yaşama, oluş'a ve olay'a gönderme yapar⁹⁰¹. Çünkü anarşist özne kurulan bir şey olarak değil yıkılarak kurulan ve yıkılmaya devam

⁸⁹² Bkz. L. Carrol (1920). *Alice's adventures in wonderland*. New York: The Macmillian Company.

⁸⁹³ Deleuze (2015), s.19.; Vattimo ve Zabala (2012), s.137.; Kojève (2015), s.56.

⁸⁹⁴ Ergüden, (2008), s.31.

⁸⁹⁵ Deleuze (2015), s.19.

⁸⁹⁶ Newman (2006), s.219.; Ergüden, (2008), s.72.

⁸⁹⁷ Raffoul (2014), s.32.; Nancy (2014), s.74., Heidegger (2011b), s.45.

⁸⁹⁸ Raffoul (2014), s.32.

⁸⁹⁹ Burada dostum Yahya Berkol Gülgeç'i anmak gerekir. Biz o yere İnzilbeth diyoruz, Biz o yeri Titus Nabudezar'ın, Raistlin'in, Lernas'un gözlerinden, serüvenlerinden biliyoruz.

⁹⁰⁰ Kojève (2015), s.38-39.

⁹⁰¹ Bahtin (2001), s.43-44.; Heidegger (2011b), s.123.

eden⁹⁰² yani tecrübesinden başka bir dayanağı olmayan⁹⁰³ ve sahip olduğu tek dayanak da aslında bir dayanak değil; bir dayanağa bağlanmadığı müddetçe füzyon halinde-radyoaktif bir oluş⁹⁰⁴ olan; kendi deneyiminin sürekliliği içinde varolan; oluş'u bir hal değil bir zamansallık ve füzyon olandır⁹⁰⁵.

Demokrasinin öznenin yaşamının içinde ortaya çıkması, ortaya çıktığı her yaşamın radikal bir biçimde söz konusu öznenin yaşamı olduğu yani, öznenin yaşamının demokrasinin tecrübe edilebilirliği bağlamında iktidarın işgalinden kurtulduğu-iktidardan eksildiği-iktidarı eksilttiği bir durumda mümkündür. Bu, demokrasiyi tecrübe etmenin, öznenin varoluşunun iktidarın geleneğine, üretimselliğe ve zamanı hınca hınç dolduran semiyotik sömürgeciliğe karşı bir direniş hikâyesi-yeri-zamanı olması anlamına gelir. Bu direniş, öznenin yaşamını iktidarın geleneğinden kurtarması⁹⁰⁶ ve kaosun içindeki radikal özgürlüğü, ya da yaratıcı hiçliği tecrübe edişinin sürekliliğidir.

Yaratıcı hiçlik; varoluşun geriye sadece yaşam ve olay kalana kadar yıkılması⁹⁰⁷ sonucu yaşamın onu anlatabilecek, anlaşılmasını sağlayabilecek, onu dile getirebilecek hiçbir hakikatin olmadığı hiçlikte, radikal bir yüzyüzelik halinde tecrübe edilmesi anlamına gelmektedir⁹⁰⁸. Kendi-oluş'tan başka hiçbir belirleyenin olmadığı yani, yaşamın özne ile mutlak bir yüzyüzelik hali içinde olduğu onto-epistemolojik uzamzaman olarak hiçlik, özneye oluş'u sadece ve sadece kendine dayanarak tecrübe etme imkânı vermesi bağlamında yaşama ilişkin sınırların, aşkınlığın⁹⁰⁹, geleneğin yani iktidarın yerinin olmadığı anyer'dir⁹¹⁰. Ve hiçlikteki özne yani özü olmayan özne, kendi-oluş'unun mutlaklığı bağlamında sonsuz bir yaratıcılık⁹¹¹ imkânına sahip olur⁹¹². Hiçliği tecrübe

⁹⁰² Stirner (2013), s.173-174.; Tüzün (2010), s.161-164.

⁹⁰³ Heidegger (2011b), s.12-13.

⁹⁰⁴ Leibniz bu varoluşu bir akış olarak tanımlamıştır. Füzyon terimini tercih etmemin nedeni, akışın bir hattı, bir yatağı, bir yolu ve vektörü olmasıdır oysa nükleer varoluş kendilikten sonsuza yayılan bir ışıma tekabül ettiği için bir hatta, vektöre indirgenemez, bir yatağa yerleştirilemez. Leibniz'in açıklaması için bkz. Leibniz (2011b), s.53.

⁹⁰⁵ Newman (2006), s.220.; Raffoul (2014), s.32.; K. G. Akdeniz (2010). Simulasyon dünyasında felsefi düşüncenin karmaşık yazgısı ve Nietzsche'nin yaşam felsefesi üzerine bir deneme. *Cogito*, (62), s.95.; Heidegger (2011b), s.18.

⁹⁰⁶ Deleuze (2009m), s.334.

⁹⁰⁷ Derrida (2007) s.199.

⁹⁰⁸ Stirner (2013), s.173-175.; Agamben (2009), s.73.

⁹⁰⁹ Nancy (2014), s.75.

⁹¹⁰ G. Bataille (1998). *Nietzsche üzerine* (1. baskı). (Çev: Mehmet Mukadder Yakupoğlu), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s.137.

⁹¹¹ İ. Karadağ (2014). Yaratıcılık ve Öznellik. *Göçebe düşünmek Deleuze düşüncesinin sınırlarında* (1. baskı). (Ed: A. M. Aytaç ve M. Demirtaş), İstanbul: Metis Yayınları, s.61.

⁹¹² Newman (2006), s.220.

ettiği sürece artık o indirgenemez, tanımlanamaz olandır. Ona ilişkin anlam artık sadece ve sadece onun oluş'u içinde ve sadece o tarafından tecrübe edilecektir. Kendinin tek sahibi ve kurucusu artık o'dur, hiçbir sınırı olmadığı için de hiçlikteki özne ya da anarşist özne sınır deneyimi kurmadığı ölçüde yani hiçlikte kaldığı ölçüde sonsuz bir yaratıcılık imkânına sahip olacaktır⁹¹³.

Öznenin tecrübe ettiği-edeceği bu süreklilik, iktidarın geleneğine yöneltilmiş bir ontolojik saldırı olarak, özneyi iktidarın semiyotik bir plantasyonu ve üretimselliğin bir girdisi ve işleteni haline getiren semiyolojik düzenin yıkıldığı bir oyunbozanlığa tekabül eder. Bozulacak olan oyun, yaşamı işgal eden ve her boyutuyla üretimselliğe dâhil eden semiyotik sömürgeciliğin işgal edilen yaşamlarda kurduğu plantasyonların işleyişi için tasarlanmış olan hakikatin fantastik-satranç makinesidir. Bu oyunda İktidar, işgal edip üretimselleştirdiği yaşamları semiyotikler aracılığıyla düzenler ve oyunun dışına çıkılmadığı sürece kaçınılmaz olan belli sonuçlar ve bu sonuçların bir örgütlenişi olarak üretimselliğe mahkûm eder. Bu oyun içinde bir özne olmanın, yaşamı gerçekten tecrübe edebilmenin bir imkânı yoktur. Oyunun içinde gerçekleşen her şey, her edim, her durum bir algoritmanın işletilmesinden ibarettir. Ben ya da sen ya da bir kişi olarak O bu oyunda yerini hakikat rejiminin postülalarını işleten şeylere, şeylere bırakmıştır yerini. Herkes üretimselliğin içinde yapmaya mahkûm edildiği şeyi yapan olmaya mahkûm edildiği şeydir⁹¹⁴. Demokrasiyi tecrübe eden özne ise tecrübesinin sürekliliği içinde, iktidarın onu üretimselleştirmek için kurduğu semiyolojik oyunu her an yeniden olmak üzere bozar. İktidarın majör oyununun⁹¹⁵ semiyolojik örgütlenişine karşı kaosun içinden anti-semiyolojik strateji, gerçekten materyalist bir olay ortaya koyar⁹¹⁶.

Bu anti semiyolojik çılgılık, anlamın hakikatin bir uzantısı, yaşamı kendi etrafında tekilleştiren bir iktidar odağı olmasını reddeder. Bu reddediş, bir mücadele olarak demokrasiyi tecrübe etmenin anlama-anlamlılığa karşı mücadelesinin deneyimidir. Demokrasi tecrübesinin bu özellikleri, anlamlı oluşun bir iktidar konumu ve anlamın, olan ve oluş'u ile ilişkiyi girerek *bios*'u inşa etmeye olanak tanıyan bir "şey" değil öznenin yaşamı tecrübe edişinin bir bağlamı, anti-semiyotik tecrübe olması demektir.

⁹¹³ Stirner (2013), s.17.; Bataille (1998), s.136.; Nancy (2014), s.76.

⁹¹⁴ Deleuze ve Guattari (2003), s.352.

⁹¹⁵ Deleuze (2015), s.77-78.

⁹¹⁶ Deleuze ve Guattari (2003), s.352-353.

Öyleyse demokrasinin tecrübesinin anti semiyotik niteliği hakikat rejiminin anlamlarının yıkılması, anlamın yıkılması, anlamsızın anlamsızlığının son bulması ama hepsinden öte anlamın belirlenebilirliğinin ve nesnelliğine ilişkin hakikat rejiminin anlamın kendiliğe radikal içkinliğiyle parçalanmasıdır.

Bu parçalanma, öznenin yaşamının, yaşama bir ön koşul olarak konumlandırılan ve aslında iktidarın sözelleşmiş-metinselleşmiş-semiyotikleşmiş temsilleri bütünü olan anlamın⁹¹⁷ tahakkümünden kurtulmasının talebidir. Öznenin yaşamı radikal bir biçimde kendi olarak tecrübe edecekse, bu kendiliği bir kendilik olmaktan çıkarma ihtimali olan anlam, kendiliği tahakküm altına alan ve kendilik çabasına öncel ve ön-belirleyen konumda olan hakikat rejiminin işgalinden kurtarılmalıdır. Yani anlam yaşamı belirleyen değil, yaşamın içinde oluşan bir tecrübe, yaşamın tecrübe edilmesinin bağlamı olmalıdır⁹¹⁸.

Kendi-oluş'a radikal içkin olan anlam aslında anlamsızdan başkası değildir⁹¹⁹. Kendi-oluş'un gelenek içinde anlamsızlaştırıldığı bir durumda anlamla bir kendilik olarak ilişkiye girmek, hakikatin anlam evrenini dışına, anlamsızlığın çölüne çıkmak demektir. Bu radikal içkinlik, anlamsızlığın çölüne çıkan öznenin bu çölde kaos ile yüzleşmesi içinde gerçekleşir. Anlamsızlığın çölündeki özne, iktidarın anlamını işletmektense hiçliğin içinde yaşamı ile yüzyüze kalır ve radikal bir biçimde kendiliğine içkin olan bir anlamı tecrübe eder⁹²⁰.

Anlamın onu tecrübe edene radikal içkinliği, iktidarın, yaşamı üretimsel süreçlerin bir birlikteliği ya da üretimsellikte ortaklaşan bir seçenekler demeti olarak tasarladığı semiyotik oyuna⁹²¹ karşı öznenin minör oyunuyla karşı çıkılması demektir⁹²². Söz konusu olan minör oyun, aslında geleneğin oyununa karşı yöneltilmiş anti-ontolojik bir oyun, bozuk bir oyun, oyunu bozmanın tecrübesi yani bir anti-oyundur. Bu tecrübe içinde, yaşama dayatılan ve yaşamın yaşanabilirliğini kendilerine itaat edilmesine bağlayan kurallar yoktur. Anti-oyun kurulmamış veya tasarlanmamıştır, bunun yerine tecrübe edilir. Her edim, oyuna ilişkin özgün bir tecrübedir. Böyle bir durumda edime ilişkin

⁹¹⁷ Bkz. Heidegger (2011b), s.134.

⁹¹⁸ Guattari (2014), s.141.

⁹¹⁹ Deleuze (2015), s.79.

⁹²⁰ Deleuze (2015), s.87.

⁹²¹ Bkz. Cooper (1988),s. 90.

⁹²² Deleuze (2015), s.78.; Cooper (1988),s. 32-33.

betimleme anti-oyunu bir oyun olarak kavramsallaştırmaya izin vermez çünkü betimlenmiş olan edim bir kuralı işletmek yerine gerçekleştiği anlıkta bir tecrübeye vücut vermektedir. Burada piyonlar, atlar ya da filler değil oluş'lar söz konusudur. Anti oyundaki oyuncular eş zamanlı olarak hem bir kimse hem de bir kimse oluş'un olan'a radikal içkinliği nedeniyle aslında hiçkimse, anonim bir sis, fısıldayan birer şeytandırlar⁹²³. Bu bağlamda anti-oyun kurallar ya da işleyiş dinamikleri aracılığıyla betimlenemez. Zaten onun bir oyun olmayan olması, bozuk bir oyun ve oyun bozma olması buradan kaynaklanır. O betimlenemez, tanımlanamaz. Geometrik-sayısal-semiyotik bir dizi değildir, görülüp, analiz edilip betimlenemez. Onu tecrübe edenlere radikal içkinliği nedeniyle başkasına dayatılamaz. Başkasına dayatılmak için dışsal olarak metne dökülemez, böyle bir durumda metne dökülen olsa olsa minör oyuna ilişkin dışsal bir tecrübedir, anti-oyunun kendisi değildir⁹²⁴.

Anti-oyunun bu nitelikleri, onu tecrübe eden öznenin kaosla yüzleşeceğini bize gösterir. Ortalıkta yaşamı bir oyun olarak betimleyebilecek kuralların yokluğu yaşamın daha önce tasarlanmamış, belirlenmemiş, gelenekçe anlamlandırılmamış olan, anti-semiyolojik olan kaosun içinden fişkırdığı anlamına gelir⁹²⁵. Kaosun içinden fişkiran⁹²⁶ bu kuralsız tecrübeler bulutu, hakikate dönüşebilecek-hakikat rejimi tarafından sömürgeleştirilebilecek bir sonuca ulaşmaz. Oyun olan oyunda söz konusu olan bir sonucu olma, burada yerini oluş'un tecrübe edilen zamana içkinliğine bırakır. Burada bir sonuç, elde edilen ya da kaybedilen bir şey yoktur. Burada söz konusu olan anti-oyunun sürekliliği ve tecrübe ediliyor oluşudur. Özne bir şeye ulaşmaz ya da elde etmez, yaşama ilişkin bir niteliği tecrübe eder. Yani kaosun içinden fişkırmaya daha sonra botuya ya da kanala aktarılacak vektörlü bir akışa dönüşecek olan bir sıvının ilk belirmesi, ilk edimi değil, kendini zamanın içinde ilan etme tarzıdır⁹²⁷.

Bu ilan ediş, öznenin varlığını Zamyatin'in mükemmel bir biçimde dile getirdiği, üretimselliğin çizgisel-doğrusal geometrik hatlarına⁹²⁸ mahkûm olmaktan kurtararak

⁹²³ Deleuze ve Guattari (2003), s.243.

⁹²⁴ Deleuze ve Guattari (2003), s.353.

⁹²⁵ Deleuze (2015), s.78.; Deleuze ve Guattari (2003), s.353.

⁹²⁶ Deleuze bu fişkırmayı, Tironetto ve Caravaggio'nun tabloları üzerinden anlatır. Bkz. Deleuze (2006), s.51.

⁹²⁷ Deleuze (2006), s.31.; Deleuze ve Guattari (2003), s.353.

⁹²⁸ Bkz. Deleuze ve Guattari (2014), s.448.; "Çünkü Tek Devlet'in çizgisi düz çizgidir. Büyük, ilahi, şaşmaz, bilge bir düz çizgidir, çizgilerin en bilgesidir" Zamyatin (2012), s.12.

zamanın içinde gerçekleşen ve öznenin varlığıyla olan ilişkinin betim-görü yerine tecrübe ile kurulduğu, öznenin kendini yaşamı ve başkayı tecrübe edebildiği bir kıvrım haline getirir. kıvrım, geometrinin kaos tarafından parçalandığı yerde ortaya çıkan, şekil olmayan şekil, kendinde bir şekil, bir saf-oluştur⁹²⁹ ve bu saf-oluş, öznenin kendine radikal içkinliğinin, yaşama radikal bir biçimde dahil oluşun, tecrübe etmedikçe anlaşılamayacak olan şekline denk düşer. Bir kıvrılma-bükülme olarak indirgenemeyen, hesaplanamayan, ucu ve bucağı olmayan, bir denklemle ifade edilemeyen bu olay-oluş⁹³⁰. Uzamın üzerine giydirilen bir tel örgüler örgütlenmesi olan koordinatları yıkarak, uzamın içinde gerçekten ortaya çıkar. Bu yıkım, iktidarın sayısal uzamında irrasyonel bir sayının açtığı yarığa benzer. Anarşist öznenin iktidarın aklının dışındaki, devrimci-irrasyonel varlığı, tıpkı irrasyonel sayının rasyonel sayı evrenine yaptığı gibi, iktidarın zamanı dolduran kütlesini parçalar, yarar ve yırtar⁹³¹.

Olay-oluş'un kıvrımsal niteliği, öznenin yaşamını başka hiçbir şeye indirgenemeyecek kadar kendisine yakınlaştırırken⁹³², özneyi de dünyayla doğrudan bir ilişki içine sokar. Yaşamı koordinatlara indirgenmeyen özne için artık dünya bizzat –de olunan uzamzamandır⁹³³, bu aynı zamanda öznenin yaşamının ondaki dünyanın, tecrübe ettiği dünyanın, -de olduğu dünya,nın sonsuzluğun içinden onun için, onun bedeni etrafında kıvrılan, onun biricik dünyası olduğu anlamına gelmektedir⁹³⁴. İktidarın yerinin paradigması olan bulunma; yerini tecrübe etmeye, temas etmeye ve duyumsamaya bırakır⁹³⁵. Bu bağlamda kıvrım-oluş, rizomun geometriye sızdığı yerin göklerinde beliren bir kuzey ışığıdır. Öngörülemeyen, betimleneyemen, sadece tecrübe edildiği müddetçe duyumsanabilen varlığıyla, kaotik olan, olay-olandır. Bu kaotiklik kıvrılma ve kıvrımı göçebenin yaşamına yaklaştırır⁹³⁶. Göçebenin, çizgisel olmayan, koordinatlar düzlemi içinde ifade edilemeyen, sadece göçebelik içinde tecrübe edilebilen oluş'u, zamanı bedeninin etrafında kıvrarak, hapsedilen zamanın çeperlerinde kıvrılmanın açtığı yırtıklardan bir ışımaya şeklinde uzamzamana saçılır. Bu saçılmayı tecrübe eden, saçılan

⁹²⁹ Deleuze (2006), s.25.

⁹³⁰ Deleuze (2006), s.24-26.

⁹³¹ Deleuze (2006), s.28.

⁹³² Heidegger (2011b), s.109.

⁹³³ Deleuze (2006), s.38-43.; M. Heidegger (2011a). *Sanat Eserinin Kökeni*. (Çev: Fatih Tepebaşılı), Ankara: De Ki, s.40.

⁹³⁴ Leibniz (2011b), s.51.

⁹³⁵ Deleuze (2006), s.25-26.

⁹³⁶ Deleuze ve Guattari (2003), s.381.

özne, yaşamıyla kurduğu ve iktidarın semiyotikleri yerine hiçliğin içinden bir olay-oluş olarak fıskıran tecrübesiyle, iktidarın örgütlü uzamzamanını bedeninin etrafında parçalar. Onun varlığının yaşama radikal içkinliği bu bağlamda öngörülemez, kontrol edilemez bir olaya denk düşer⁹³⁷. Olay iktidarın yaşamı örgütleyişinin o kadar dışında ve kendisinde o kadar yoğun yani o kadar monadolojiktir ki, varlığı zamanın içinde tanımlanmak yerine bizzat o zamanın içinde olarak zamanı bükür. Bu bükülme anarşist öznenin zamanın içinde bir kavram değil bir varlık-olay olarak yarattığı etki⁹³⁸ ve bıraktığı izdir. Kaostan geliş, yani iktidarın koordinat düzleminde tanımlanmayan oluş bu bağlamda gerçekten kendi-oluş'a tekabül eder.

Anarşist özne, yaşamına ilişkin bütün belirleyenleri kendinde hiçlediği yani yaşamını radikal bir hiçliğin içinde tecrübe ettiği⁹³⁹ için hiçbir sabit zemine, hiçbir kerteriz noktasına sahip değildir. O kendi-oluş'undan, yaşamından başka hiçbir şeyin öznesi değildir. Yaşamıyla kurduğu bu radikal-dolaylımsız⁹⁴⁰ oluş ilişkisi de tecrübeyi temel almaya bağlı olarak her an ve sürekli-sonsuz olarak yeniden yıkılıp kurulması gereken, yani bir hal değil bir tecrübe, bir serüven olması gereken bir ilişkidir⁹⁴¹. Bu ise anarşist öznenin yaşamını bir varoluş hali değil oluş'un ta kendisi haline, tecrübe ettiği sürece olan ve tecrübesi çerçevesinde kendinden başka hiçbir şeye indirgenemeyecek, kendine-dönük bir oluş haline getirir⁹⁴². Bu, tecrübesi bir içerisi ve dışarısı olmayan, kendi-oluş' undan ötürü başka hiçbir şeye bağlanmayan, ama yaşamın sürekli sonsuz değişkenliği bağlamında⁹⁴³ bir hiç olan, hiç'te olan, tanımlanamayan, belirlenemeyen⁹⁴⁴, radikal içkin olan⁹⁴⁵, dile gelmeyen sadece ve sadece tecrübe edildiği sürece duyumsanabilen⁹⁴⁶ bir monadolojik anti-monaddır.

⁹³⁷ Deleuze (2006), s.37.

⁹³⁸ Deleuze (2006), s.29.

⁹³⁹ Nancy (2014), s.74.

⁹⁴⁰ Negri (2005b), s.113.

⁹⁴¹ "... ama o, bir *ethos*'un ya da bir *habitus*'un herhangi bir temsilinin ötesindeki, sayesinde dünyanın kendiliğinden kendiliğine tutunduğu, kendisini biçimlendirdiği, kendisini dışa serdiği, hiçbir verili ilkeyle ya da hiçbir sabitlenmiş ekle/sonla ilişkilenebilmeksizin kendisiyle ilişkilendiği bir duruştaki aşırılıktır" Raffoul (2014), s.28.

⁹⁴² M. Blanchot (2014). Nietzsche ve parçalı yazı. (Çev: Ömer Aygün). *Cogito*, (25), (10. baskı), s.81.; Deleuze (2006), s.44-46.; Bahtin (2001), s.26.; Deleuze ve Guattari (2003), s.238.

⁹⁴³ G. W. Leibniz (2011a). Doğanın ve ilahi inayetin akla dayalı ilkeleri. (Çev: Devrim Çetinkasap). *Monadoloji ve ilgili yazılar, mektuplar* (1. baskı). (Ed: D. Çetinkasap), İstanbul: Pinhan Yayınevi, s.68.

⁹⁴⁴ Derrida (2007) s.24.

⁹⁴⁵ Raffoul (2014), s.24-26.; Deleuze (2009f), s.394.

⁹⁴⁶ G. Deleuze (2014). Üstinsan: diyalektiğe karşı. (Çev: Turhan Ilgaz). *Cogito*, (25), (10. baskı). s.125.; Burada Taoizmin Tao'nun tanımlanamazlığı düşüncesiyle bir paralellik vardır. Nasıl ki anarşist özne

Monadolojik anti-monad, klasik bir monadolojik yapıdan farklıdır. Klasik monadlar varlık ve varoluşun doluluğu, durağanlığı ve kapalılığı⁹⁴⁷ çerçevesinde indirgenemezliği ve aşkın bir özün her şeye her yerde kadir olan temsili (bu her şeye her yerde kadirlik, öznenin değil, aşkın monadın bir niteliğidir)⁹⁴⁸ olarak açıklanır. Monadolojik anti-monad ise varlığın apriori olarak dolu kabul edilmesine, bir hakikate bağlanmasına ve bu hakikatin içinde -her ne kadar sonsuz potansiyellerin birlikteliği olduğu iddia ediliyor olsa da- kapalı oluşuna bir karşı çıkıştır. Monadolojik anti-monad⁹⁴⁹ sadece ve sadece öznenin radikal oluş'u içinde mümkün olup hakikat ve ondan türetilen varoluş tasarımlarının ve yaşamın üzerine dikilen sınırların yıkılmasıyla hayata geçebilecektir. Dolayısıyla monadolojik anti-monad, öznenin radikal boşluktaki yaratıcı hiçliğinin indirgenemez tecrübesini⁹⁵⁰ imler. Söz konusu yaratıcı hiçlik hali sadece ve sadece sürekli değişen ve farklılaşan tecrübenin merkeze alınmasını ve anlamın, sadece anlamı tecrübe edenin ortada olduğu bir konumda düşünülmesi sebebiyle, klasik monadolojik tasarımdaki dolu özlülük halini ve hakikati aşmaya yönelik bir çabayı beraberinde getirir. Bu çaba, anarşist öznenin monadolojik varoluşunu Whitehead'ın yorumuna yaklaştırmaktadır. Anarşist öznenin oluş'u, indirgemenezliğini kapalılığı içinde sonsuz potansiyellerle girilen solipsist bir ilişkiye değil, bir kıvrım-oluş'a, sonsuz derecede açık⁹⁵¹; ama bir çizgi olmama bağlamında kaosun varoluşun gerçekliği etrafında oluşturduğu füzyon halindeki bir kıvrım-oluş'a⁹⁵² yakınsar⁹⁵³. Bu durumun bir denk düşme değil de sonsuzca yakınsama olmasının nedeni ise, anarşist öznenin yaşama ilişkin tecrübesinin ele geçirilen değil de mücadelenin içinde tecrübe edilen bir tecrübe

tanımlanabilen değil ancak deneyimlendiği sürece varlığını deneyimleyebilen bir özne ise, tao'da tanımlanamayan ancak ve ancak dahilinde olunan bir yol ve süreci imler. Bkz. "Ne var ki *Tao* 'nun kendisi tanımlanamaz. O, isimsiz ve formsuzdur. Lao Tzu, tanımlanamaz olanı tanımlamaya çalışırken onu boş bir tekneye, kaynaktan denize doğru akan bir ırmağa, yontulmamış bir taş benzettir." Marshall (2003), s.97.

⁹⁴⁷ Leibniz (2011b), s.9-11.

⁹⁴⁸ Leibniz (2011b), s.45.

⁹⁴⁹ Monadolojik anti-monad terimi, anarşist varoluşun Leibniz'in monadın bedeninden değil de monadın uzamda olma biçimlerinden, ilişkilerinden bahsettiği yerde monadolojik ama monadın bedeninden bahsedildiği yerde anti-monad gibi oluşuna atfen tercih edilmiştir. Yani anarşist özne monad gibi var olup da monad olmayan, varoluşunun monadolojikliğin yoğunluğu nedeniyle bir monad olmayandır.

⁹⁵⁰ Leibniz (2011b), s.13.; Burada Raffoul'a dönersek, onun Nancy'nin "dünyasallaşma" kavramını açıklarken kullandığı argümanların yine burada bir anlam ifade ettiğini görürüz: "Dünya artık bir temsil veya bir görüş olmadıktan, onun olma tarzı (*mode d'être*) bu görüşe (*vision*) kıyasla bir fazlalığı açığa vurur. Dünya kendi temsili aşar, ondan çıkar ve model dışı, aşırı, dışrak, tekil olarak belirir. Temsilsiz, hiçliğe dayanan arı bir olayın aşırılığı olarak dünya böylelikle, (ekonomik-teknolojik küreselleşmenin mantığına karşıt olarak) her türlü hesaplanabilirliğin ufkundan kaçıp kurtulur." Raffoul (2014), s.27.

⁹⁵¹ Deleuze ve Guattari (2003), s.12.

⁹⁵² Leibniz (2011b), s.47.

⁹⁵³ Deleuze (2006), s.123.

olmasıdır⁹⁵⁴. Öyleyse monadolojik anti monad, hakikatin monadlarına karşı yürütülen bir mücadelenin, kendi-oluş'un, zoe-oluş'un yani hiçliğin, varlıkta değil eksiklikte indirgenemez olanın tecrübesidir.

Anarşist özne monadolojik bir anti-monaddır. Onun otonom-çoğul tarzı sonsuz monadolojik-oluş'un sonsuz çokluğunun ⁹⁵⁵ belirli bir uzamzamandaki radikal bir çılgılığı⁹⁵⁶ olması ile açıklanabilecektir⁹⁵⁷. Bu doğrultuda anarşist özne, yaşamın güçlerinin belirli bir anda görünümüne bürünmüş bir hali ⁹⁵⁸ yani yaşamsal bir perspektiftir⁹⁵⁹. Bu perspektif, anarşist-oluş'u seslere döken⁹⁶⁰ yaşamın, onu yaşayanla radikal içkinliğinin bir sonucudur. Bu radikal içkinlik onun, dışsal bir göz aracılığıyla tekilleştirilemeyen ve aynı zamanda tüm gözlere hitap edecek bir metin olarak yazıya geçirilerek evrenselleştirilemeyen bir tarz'a, sahip olduğuna işaret eder⁹⁶¹. Bu tarz, öznenin hakikatle, ya da semiyotiklerle olan ve belirlenen konumunda oldu sub-jet ilişkisinin özne tarafından tersine çevrildiği bir duruma, öznenin semiyotiklerin boyundurundan kurtulduğu ve dünyayla gerçek bir ilişki kurduğu-dünya'yı tecrübe ettiği⁹⁶², bağımsız olabildiği bir süper-jet oluşa tekabül eder⁹⁶³.

O anlaşılmanın, bilinmenin ya da öngörülmenin değil sadece yaşamı tecrübe edebiliyor olmanın öznesidir. İşte bu yüzden, yaşamın güçlerinin sonsuz değerinde ve potansiyeldeki çokluğu olarak karşımıza çıkmaktadır⁹⁶⁴. Otonom-çoğul oluşun anarşist özneye en önemli katkısı yaşamın güçlerinin birlikte, bir çokluk, monadolojik bir çokluk⁹⁶⁵ olarak özneye hiçliğin içinde sonsuz bir yaratıcılık imkânı sunmasıdır. Yukarıda hiçlik üzerinden de dile getirildiği gibi, anarşist özne, yaşamından başka ontolojik bir dayanağı olmayan –anti-ontolojik olan- disiplinler ötesi bir oluş'tur.

⁹⁵⁴ Kojève (2015), s.39.

⁹⁵⁵ Leibniz (2011b), s.51.

⁹⁵⁶ Bkz. Deleuze (2006), s.115-124.; Bkz. Deleuze ve Guattari (2014), s.23.; Corcuff (2009), s.25.

⁹⁵⁷ “Başka bir deyişle, eğer benzetme hala geçerliyse, bunun nedeni, bizzat insan bedeninin içkinlik düzleminde örgütlenmiş bir çokluk olmasıdır” Hardt ve Negri (2011), s.352.

⁹⁵⁸ Derrida (2007) s.23..

⁹⁵⁹ Nancy (2014), s.77.; Deleuze (2006), s.31.; Leibniz (2011b), s.41.

⁹⁶⁰ Bkz. Perez (2008), s.35.

⁹⁶¹ Deleuze (2015), s.53.

⁹⁶² Heidegger (2011a), s.39.

⁹⁶³ Deleuze (2006), s.32.; Deleuze ve Guattari (2005), s.53.; süper-jet ve içkinlik ilişkisi için bkz. Deleuze (2009f), s.394.

⁹⁶⁴ M. Hardt (2002). *Gilles Deleuze felsefede bir çıraklık* (1. baskı). (Çev: İsmail Öğretir ve Ali Utku), İstanbul: Birey Yayıncılık, s.180.

⁹⁶⁵ Leibniz (2011a), s.67.; Deleuze ve Guattari (2003), s. 254.

Fakat bu oluş sadece özne ve onun kendi oluş'u ile sınırlı değildir. Öznenin sonsuz potansiyellerin zaman-mekândaki görünümünün bir derlemesi olması hali öznenin varoluşunun ilişkisel niteliğine⁹⁶⁶ işaret eder. Bu nitelik öznenin oluşu tecrübe edebilmek için bir başka özne tarafından duyumsanabilir olmak durumunda olmasında yatar. Duyumsanabilen bir şey olmanın en önemli sonucu ise yaşamının, kendi-oluş'u tecrübe eden bir özne ile kurulan ilişki sayesinde mümkün olması yani başkasına-başkasının bakışına-bir başkasına bakmaya duyulan ihtiyaçtır⁹⁶⁷.

Bu bakış, bakışma, bakılmalar bir nesneyi görmenin ve ona zihnimizde bir anlam atfetmenin yerine sadece bakmanın kiplikleridirler. Bakma olay'ı dışında bakılanın niteliği duyumsayanın algısı kadar bakılan özneye de bağlıdır. Her ne kadar bakma sonrasında bakanın, bakmaya ilişkin duyumsaması, kendi algıları çerçevesinde şekillense de algının kurulmasına neden olanın bakılan özne olması sebebiyle öznenin oluş'u, oluş'lar çokluğunda tecrübe edilen bir sohbete-paylaşımına tekabül eder.

Bakan bakış, baktığının kendi-oluş'uyla arasında kesin bir mesafe barındırır. Bu bağlamda anarşist öznenin sosyal tecrübesi bir sabit görünümün uzamzamanda, bir öznenin bedeni üzerinden tespit edilmesi değildir. Yani gerçek anlamıyla bir görmeden söz edilemez⁹⁶⁸. Buradaki bakış, görmekten çok duymaya ve seslenmeye odaklanır⁹⁶⁹. Bu odaklanma hali, iktidarın optik geleneğine⁹⁷⁰ karşı biçimsel bir başkaldırıdır aslında, çünkü duymaya odaklanan bakış, artık baktığını uzamzamanda sabitleyen, onu optikleştiren tavrını bir kenara bırakmıştır. Bunun yerine bakış, baktığını kendini seslendirmeye davet eder⁹⁷¹. Bu aynı zamanda, bakılanın bakana bakması ve bakanın da kendisini seslendirmesine olanak sağlayan yani nesnesi olmayan bir ilişkiyi kurmaya olanak sağlayan bir bakıştır⁹⁷². Böyle bir bakış, özneyi ondan habersiz bir görünüm altında nitelemek yerine, özneye kendi-oluş'unu dile getirmesi ve kendi görünümünü ortaya koyması imkânı vererek, öznenin görünümünü onun kendiliğine ve arzularına terk eder. Aynı zamanda bu bakış, bakanı eş zamanlı olarak baktığının bakışlarına açık hale de getirir. Bakanın onun yaşamına dokunmasını, onda kendisi olarak varolabilmesini

⁹⁶⁶ Harvey (2011), s.152.

⁹⁶⁷ Heidegger (2011b), s.130-132.

⁹⁶⁸ Derrida (2007) s.24.

⁹⁶⁹ Heidegger (2011b), s.181.

⁹⁷⁰ Heidegger (2011b), s.180.

⁹⁷¹ Heidegger (2011b), s.154-155.

⁹⁷² Derrida (2007) s.25.; Tarde (2004b), s.46.; Kojève (2015), s.40.; Heidegger (2011b), s.131.

sağlar⁹⁷³. Böylece sosyallık tek taraflı bir belirleme değil nesnesi olmayan bir ilişki biçimi alır⁹⁷⁴. Çünkü aynı anda hem kendiliklerini ortaya koymakta hem de başkalarının kendi-oluş'larıyla karşı karşıya gelmektedirler⁹⁷⁵. Böyle bir ilişkide ilişkiye katılanların hiç biri nesne konumuna indirgenmez.

Anarşist bakış⁹⁷⁶ ile kendi-oluş arasındaki bu ilişki bakışların ve bakışma ilişkisinde özneler arasında yayılan olayların bir karnavalına⁹⁷⁷ dönüştürür. Bu karnavalda, özneleri hakikate zincirleyen ve üretimselliğe aktaran akımlar yerlerini, öznelerin kendine bağlı olduğu müddetçe sonsuz sayıda farklı an ve noktada patlayan, saçılan ve ortaya dökülen ve en önemlisi de ilişkide olanların kendi-oluş'ları bağlamında her an bambaşka bir biriciklik altında görünen ve bu nedenle de asla dışsal bir biçimle tahakküm altına alınamayan, rizomatik bir sohbete bırakır. Bu sohbeti tecrübe eden özneler iktidarı temsile mahkûm edilen yerleşik benliklerini aşarak kendiliklerini tecrübe edebilirler⁹⁷⁸. Böyle bir tecrübe, öznelerin arasındaki ilişkilere dayatılan üretimsel mesafeleri parçalayarak o ilişkileri sahicleştirebilecektir⁹⁷⁹.

Öyleyse anarşist bir ilişkide bakma, bir görmeye değil eş zamanlı ve karşılıklı bir davete⁹⁸⁰, açılmaya ve onu izleyen bir sohbete tekabül eder. Bu tanıklık, bakanı da bakılanı da bakma ve bakılma hallerinde aynı anda barındırdığı için çift taraflı ve yatay bir tanıklıktır. Tanık olunan ise hem kendi-oluş'un hem de bakılanın kendi-oluş'unun indirgenemez biricikliğidir. Anarşist bakış, özneye baktığı ile baktığının oluş'unu işgal etmeden ve işgale uğramadan bir ilişki kurma imkânı verir⁹⁸¹. Bakan aynı zamanda kendini bakışa açtığı için bu bakış, varoluşun uzamzamanda üretimsel bir akım içinde mahkûm edildiği iktidar geleneğini ve onun vektörel-optik paradigmasını yıkarak, birlikteliği görmenin tahakkümünden çıkaran anti-semiyotik⁹⁸² bir olay yaratır. Anti semiyotik eylem, üretimsel akımları parçalayarak yerine bakışan öznelerin saçılan,

⁹⁷³ Leibniz (2011b), s.53.; Nancy (2010), s.40.

⁹⁷⁴ Perez (2008), s.51.

⁹⁷⁵ Leibniz (2011b), s.39.; Heidegger (2011b), s.130.

⁹⁷⁶ Perez (2008), s.79.

⁹⁷⁷ Karnaval-oluş ve karnaval tecrübesinin anarşist-oluş ile ilişkisine ilişkin bkz. Graeber (2012), s.71-72.

⁹⁷⁸ Deleuze ve Guattari (2014), s.275-276.

⁹⁷⁹ Canetti (2006), s.20.; Leibniz (2011b), s.47.; Deleuze ve Guattari (2003), s.11.

⁹⁸⁰ Derrida (2007) s.72.

⁹⁸¹ Tarde (2004a), s.8.

⁹⁸² Bu nitelik, kendini Kierkegaard'da şeytanilik olarak göstermektedir. Kierkegaard, optik geleneğin dışında dile gelme hallerini, müzik özelinde şeytani olarak nitelendirmektedir. Bkz. Kierkegaard (2015), s.66.

yayılan, fişkıran⁹⁸³ yaşama güçlerinin bir karnavalını getirecektir. Anti semiyotik eylem, birliktelikten gösterme halini çıkarır ve birlikteliği kendilikler lehine eksiltir. Böylece birliktelik semiyotik bir durum, hakikatten devşirilen bir postüla olmaktan çıkarak bir olay'a dönüşür. Bu anti-semiyotik eylem aracılığıyla birliktelik, rizomatik bir eşanlılık⁹⁸⁴ haline gelecek ve böylece kendi-oluş'un tecrübesine imkân sağlayan bir olaya dönüşecektir.

4.2. Çok-Kaotik-Kakafonik

Demokrasinin yaşamın içinde bir olay olarak tecrübe edilmesi, solipsizmin ötesinde, birbirinden farklı özneler olarak yaşamakta olduğumuz bu yerde ve biz hala-henüz ve muhtemelen daha bir uzamzamanı paylaşıyorken gerçekleşecektir⁹⁸⁵. Bu bağlamda kendi-oluş'a ya da özneye yapılan vurgu, bir oluşlar çokluğu yok saydığı anda solipsizme ve bilinçsiz-vulger bir egoizme yenik düşerek özneyi bir süper kahraman olma, yani varlığını güc'ün başkaları üzerinde yalın bir tahakküm kurması üzerinden ortaya koyma; kendine özgü bir iktidar, iktidarın belirli bir uzamzamandaki performatif bedeni olma riskiyle karşı karşıya bırakır. Bu son derece anlaşılırdır; çünkü solipsist deneyim, demokratik olabilme potansiyeli kadar ve eş değerde yoğun bir biçimde umarsızlığın, vulger bencilliğin ve solipsist öznenin bir süper kahraman namzedi olarak kendi bedenini iktidar için yeni bir kalkış noktası ilan edebilmesinin potansiyellerini de beraberinde taşır. Dolayısıyla demokrasiyi tecrübe etmek, demokrasinin sadece iktidara karşı doğrudan bir mücadeleyle değil ama aynı zamanda iktidarı kendinen uzak tutabilmekle de alakalı bir mücadele olduğunu; öznenin kendi-oluş'uyla başka kendilikler, başka "ben"lerle bir arada yaşıyor oluşunu da hesaba katmak durumundadır⁹⁸⁶. Bu ise kendi-oluş'un ve öznelerin bir aradalığı problemini toplumsallığa, topluma yani birlik paradigmalarına bulaşmadan çözmek bağlamında bizi çokluk ile karşı karşıya bırakır.

⁹⁸³ Corcuff (2009), s.18.

⁹⁸⁴ Deleuze ve Guattari (2003), s.3-11.

⁹⁸⁵ Hardt ve Negri (2011), s.113.

⁹⁸⁶ Guattari (2014), s.150.

Özneler çokluğu, öznelerin biraradallığı, birlik olmadan bir aradallığı halidir⁹⁸⁷. Bu biraradallık halinde her özne bir kendi-oluş olarak⁹⁸⁸ zamanın içindeki bir paylaşımı tecrübe eder. Söz konusu paylaşım, bu bağlamda öznelerin tasarlanmış bir birlik paradigması doğrultusunda bir arada bulunmaları halinden ciddi biçimde farklılaşır. Birlik, bir organize yapı olup özneleri içine alan yani özneler dışsal ve üstün bir alanda kurulur. Bu alanın en önemli özelliği ise birliğe bir kavramsal beden tasarlayarak birliğe katılan öznelerin bedenlerini yeniden tasarlaması⁹⁸⁹ ve onların kendiliklerini birliğin *bios*'uyla işgal etmesidir. Oysa çokluk, sadece bir paylaşımı –yalın bir olayı- imler⁹⁹⁰. Özneleri içine almaz. Öznelerle birlikte ortaya çıkar, bir kavramsal bedene sahip değildir⁹⁹¹. Bir rizom, rizomatik paylaşımların yayılması olarak çokluk⁹⁹² onu oluşturan her öznenin sürekli bir füzyon halinde yüzeyinde anlık saçılmalar halinde ve her defasında öngörülemeyen bir görünümde kendini gösterdiği bir reaktif buluta benzetilebilecektir⁹⁹³.

Öyleyse çokluğun ilk özelliği birlikte olma halinin öznelerin zamanı paylaşıyor oluşlarından ötede bir yapısallığa ya da kavramsallığa yönelmiyor oluşudur. Yani çokluk öznelerin tecrübelerinin zaman içinde birbirine temas ettiği an-yerde salınan kıvılcımların parlaklığıdır⁹⁹⁴; fakat bu mütevazı tanımın ötesinde tam da bu özelliğinden ötürü çokluk sınırsız olasılıklar ve potansiyellerin içinde gerçekleştiği bir olaydır⁹⁹⁵. Çokluk, öznelerin bedenlerini kavramsal bir beden ile işgal etmediği için, öznelerin gerçek-yaşayan bedenleri ve yaşamları post-mortem bir bedene hapsolarak⁹⁹⁶ bir işletim

⁹⁸⁷ Hardt ve Negri (2011), s.114.; G. Deleuze (2009e). Diyaloglar'ın Amerikan baskısı için önsöz (Çev: Mahir Ender Keskin). *İki delilik rejimi*. (Ed: D. Lapoujade), Ankara: Bağlam Yayıncılık, s.316.

⁹⁸⁸ Hardt ve Negri (2011), s.229.

⁹⁸⁹ Deleuze ve Guattari (2005), s.155.

⁹⁹⁰ Deleuze (2013a), s.52-53.; Deleuze ve Guattari (2003), s.249.

⁹⁹¹ Hardt ve Negri (2011), s.179.

⁹⁹² “Çokluk her ne kadar çoğul kalsa ve farklar barındırsa da, ortak hareket etme ve kendini yönetme” (yönetme bahsinde Hardt ve Negri'den ayrılıyorum) “yetisine sahiptir. İçinde komuta eden ve itaat eden parçaların olduğu bir siyasal beden değil, kendi kendini yöneten bir *canlı ettir*” Hardt ve Negri (2011), s.114; Buradaki canlı et vurgusu aslında rizomatik yoğunlaşmanın karnal bir biçimde betimlenmesine denk düşmektedir. Çokluk tıpkı bir canlı et gibi, eti oluşturan tike kas ve yağ hücrelerinin sadece bir et olarak, yani bir bedene dönüşmeden, kavramsal bir benlik tarafından işgal edilmeden, kendileri kalarak yoğunlaşmasına denk düşmektedir; bkz. Deleuze (2009e), s.316.

⁹⁹³ Deleuze ve Guattari (2003), s.21-30.

⁹⁹⁴ Deleuze ve Guattari (2003), s.12.

⁹⁹⁵ Deleuze ve Guattari (2003), s.12.; G. Deleuze (2009a). 68 Mayıs'ı yaşanmadı (Çev: Mahir Ender Keskin). *İki delilik rejimi*. (Ed: D. Lapoujade), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s.240.

⁹⁹⁶ Deleuze ve Guattari (2003), s.14.

akımına indirgenmez⁹⁹⁷. Öznenin bizzat kendi olarak tecrübe ettiği bu bir aradalıkta öznenin yaşamı, kendi yaşamı olmaya devam eder. Tasarlanamama ve öznelere kendi oluş'larını aşmama, ketlememe hali çokluğu tekil bir birliktelik formu değil yaşamın her boyutuyla tecrübe edilebildiği⁹⁹⁸ bir uzamsal-zamansal olay haline getirir.

Çokluktaki bir aradalık, bir arada bulunan öznelere bedenlerinin, benliklerinin ya da arzularının bir kategori altında toplanıyor oluşu olan birlikten farklı olarak bir paylaşım-temas birlikteliğidir⁹⁹⁹. Bir arada oluşun bir araya gelen öznelere tecrübelerine dair oluşu, öznelere beden, arzu ve benliklerinin bir arada olma halinin hem içinde hem de uzağında olduğu otonom bir bir arada oluş halini mümkün kılar.

Bu bir aradalık, karşımıza rizomatik bir olay –biçim veya durum değil!¹⁰⁰⁰ çıkarır. Bu rizomatik olay, öznelere yaşama ilişkin tecrübelerinin teması olduğu¹⁰⁰¹ ve bir aradalıktaki her oluş birbirlerine paylaşma anlıkları ve noktalarında temas etmek¹⁰⁰² dışında özgül-özgün ve bağımsız olduğu için, çokluk, öznelere ilişkin diğer bir aradalık biçimlerindeki gibi tanımlanabilir bir form, sabit bir görüntü ile karşımıza çıkmaz. Tanımlanabilir ya da görülebilir bir biçimi olmayan çokluk daha çok zamanın içinde birbirleriyle iletişim ve paylaşım içinde olan oluşlara tekabül eder¹⁰⁰³.

Çokluk-olayın bu özellikleri, çokluğu tecrübe eden öznenin bir bir aradalığın içinde bulunarak işgale uğramaktansa bir aradalığı tecrübe etmesini sağlar. Çokluğun zamanın içindeki bir paylaşma olay'ı olması, onun, hakikat rejiminin bir aradalık formlarına nazaran bedenleşmemesine, kavramsal bir bedenin işgal ettiği özne-bedenlerinin toplamına dönüşmemesine imkân verir. Bu bedensizlik aslında söz konusu bir arada olma durumunda bir aradalığı tecrübe eden öznelere kendi bedenleri ve bu bedene ilişkin salt kendi-oluştan kaynaklanan tecrübeleri lehine gerçekleştirilmiş olan bir feragattir. Yani çoklukta, bedenlerini kaybetmiş, bedenlerinden atılmış öznelere yoktur. Söz konusu olan, kendi-oluş'la doğrudan ilişkisi sebebiyle bedende yaşayan öznenin kendiliği ve arzuları

⁹⁹⁷ Hardt ve Negri (2011), s.12.

⁹⁹⁸ Uslu (2014), s.5.

⁹⁹⁹ Uslu (2014), s.4.; K. Robinson (2010). Karmaşıklık metafiziğine doğru. (Çev: Elis Simson) *Cogito*, (62), s.127.

¹⁰⁰⁰ Bkz. Vattimo ve Zabala (2012), s.127.

¹⁰⁰¹ Deleuze ve Guattari (2003), s.3-11.

¹⁰⁰² Bkz. "...onun kuruluşu ve eylemi, özdeşliğe ya da birliğe değil (hele farksızlığa hiç değil), ortak paydaya dayanır" Hardt ve Negri (2011), s.114.

¹⁰⁰³ Uslu (2014), s.4.

dışında bir kaynak tarafından tanımlanamayan yani öznenin bedensel tecrübelerinin uzamda her an bambaşka bir görünüme bürünebilecek anlık bir ifadesi olan bedenlerin sonsuz sayıda görünümler çokluğu olarak aynı zamanı paylaşmasıdır. Çokluğun bu niteliği yani aynı anda hem sonsuz sayıda beden, o bedenlerin öznelerinin arzularının saçılımınca sonsuz ve değişken oluşlarının aynı zamanı ve anlığı birbirleriyle temas içinde paylaşıyor oluşu bağlamında bir bir-anlıktalık oluşu ve eş zamanlı olarak bu sonsuz bedensel çokluğu aşan bir bedene, yani bir aradalığı birliğe dönüştürecek olan bir kavramsal bedene sahip olmayışı bağlamında bedensizliği, çokluğu queer bi çağrının¹⁰⁰⁴ zamandaki tezahürü olarak karşımıza çıkarır¹⁰⁰⁵.

Çokluğun, gerçek bedenlerin arasında gezinen ve yayılan bir bedensiz tecrübeler ağı, onu yalınkat ve yaşayan bir et, bir arada olan ve fakat aynı zamanda da kavramsal bir benliğe, bir bedene dönüşmeme bağlamında birbirinden bağımsız olan bir et olarak tasvir etmemize imkân verir¹⁰⁰⁶. Bu bağlamda çokluk kendisini oluşturan öznelerin ötesinde olmayan, onların bir anı paylaşıyor ve bir deneyim ortaklaşması yaşıyor oluşunun ötesinde olmayan, gerçek yaşamların bir aradalığının bir tezahürü olan bedensiz ve yaşayan bir ettir. Bu et oluş, eş zamanlı olarak hem sonsuz potansiyellerin hem de sonsuz tikelliklerin gerçekleşmesinin bir birlikteliğini karşımıza çıkarır. Bu birliktelik çokluğun et-oluşunun bir bedenden kopan bir parça olarak değil, hiçbir bedenden koparılmamış, uzamzamanda belirmiş ve yaşayan bir et-oluş olmasından kaynaklanır.

Çokluğun tecrübe edilebilir bir demokrasi ile ilişkisi öznelerin birlikteliğinin, bir toplum, ulus, millet, sınıf, olarak ya da küçültülmüş birlik modelleri olan aile ya da kabile ve benzerleri değil¹⁰⁰⁷ de birbirleriyle ilişki içerisinde olan eş-değerde biricik¹⁰⁰⁸ öznelerden oluşan ve varlığını bu ilişkiye borçlu olan dolayısıyla da öznelerin ilişkileniş oluşlarının bir görünümü olan, çokluktaki yaşamların uzamzamani paylaşılıyor olduğu bir çokluk olmasıyla açıklanabilecektir¹⁰⁰⁹. Yaşamlar çokluğu, bir evrensel geçerlik ya da bedensel bir biraradalığı imlemez¹⁰¹⁰. Çokluktaki bir aradalık hali

¹⁰⁰⁴ Hardt ve Negri (2011), s.218-219.

¹⁰⁰⁵ Uslu (2014), s.4-5.

¹⁰⁰⁶ Hardt ve Negri (2011), s.210-213.

¹⁰⁰⁷ Guattari (2014), s.150.; Derrida (2007), s.135.; Hardt ve Negri (2011), s.211.

¹⁰⁰⁸ Hardt ve Negri (2011), s.175 ve s.227.

¹⁰⁰⁹ Guattari (2014), s.150.; Hakim Bey (2002), s.35.

¹⁰¹⁰ Hardt ve Negri (2011), s.113.

sadece o an o yerde uzamzamanı paylaşmakta olan, o uzam zamanın içinde yaşama ihtimalleri birbirlerine temas etmekte olan özneler için bir anlam teşkil eder.

Bu paylaşma-olay, birlik paradigmasının bir aradalığı tahakküm altına alırken kullandığı söylemi ve bu söylem üzerine inşa edilen sınırları¹⁰¹¹, bu sınırların üzerinden geçen üretimsel akımları ve tüm bunların çeperlerine yazılmış semiyotiklerin örüntüsünü parçalamayı gerektirmektedir. Böyle bir parçalama, çokluktan bahsederek, yurttaşlığa, sınıfa, ortak mirasa, tarihe, kültüre yapılan tüm atıfların terk edilmesini gerektirir¹⁰¹². Söz konusu bu atıfların terk edilmesi gerekliliği, onların bir aradalığı her zaman bir araya gelen öznelerin dışında bir yere aktarmasıdır. Oysa çokluk tam da şu an burada olan öznelerin şu an burada iktidara karşı mücadele yürütüyor oluşlarına ilişkin¹⁰¹³ ve sadece zamanın ve öznelerin yaşamlarının kapsamınca mümkün olan bir an-ı paylaşma olay'ına tekabül eder.

Bu paylaşım, çokluktaki yaşamı, aşkın bir gösterinin temsili olmaktan çıkarıp, çokluğun içinde yaşamı tecrübe eden her öznenin tam da o anda gerçekleşen ve öznelerin yaşamlarının bir mücadele içinde birbirlerine temas ettikleri bir tecrübe halinde getirir¹⁰¹⁴. Kendi-oluş'ları bir araya getiren; yani çokluğu mümkün kılan ise, bizatihi öznelerin kendilik taleplerinin hiçlikten gelen o yoğun sesidir. Bu ses her öznenin her an değişen seslerinin bir an-ı paylaşarak yoğunlaştığı devrimci bir kakafoni-bir müzik-rizom¹⁰¹⁵, yani kaos'un¹⁰¹⁶ melodik görünümüdür¹⁰¹⁷. Çığlıklarla, hırıltılarla, boğuntularla, erotik haykırışlarla ve çılgınca kahkahalarla örülü bu kaotik ses¹⁰¹⁸, iktidara karşı yürütülen mücadelenin zamansal geçitlerinden geçerken, bu geçiş sürecini paylaşan öznelerin kendi seslerinin bir çokluğu¹⁰¹⁹ olduğu müddetçe herhangi bir ritm veya nakarat içermez¹⁰²⁰,

¹⁰¹¹ Mazzini (2005), s.58.

¹⁰¹² Derrida (2007) s.135.

¹⁰¹³ Derrida (2007) s.136.

¹⁰¹⁴ Derrida (2007) s.136.; Hardt ve Negri (2011), s.113-114.

¹⁰¹⁵ Deleuze ve Guattari (2003), s.11-12.

¹⁰¹⁶ Deleuze (2006), s.116.

¹⁰¹⁷ Kaosun melodik görünümü, Sex Pistols'un müziğe yaklaşımında görünmektedir. Enstrümanı çalmayı bilmelerine gerek yoktur. Klasik parçaları çalabilmek gibi bir yükümlülükleri yoktur. Yaptıkları aslında ellerindeki enstrümanlarla bütünleşmek ve çığlık atmaktır. İşte devrimci kakafoni budur. Sex Pistols şarkılarında herkes kendi çığlığını atar. Müzik armonik bir bütünlükten ziyade çığlık atan delilerin gezindiği bir şenliğin gürültüsüne benzemektedir. Marcus (1999), s.82-83.; Tüzün (2010), s.152.; F. Keen (2004). Captain Beefheart. (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.143.

¹⁰¹⁸ Deleuze (2015), s.109.

¹⁰¹⁹ Marcus (1999), s.100.; Badiou (2015), s.76.

¹⁰²⁰ Marcus (1999), s.22-23.

kakafonik olmasının nedeni budur¹⁰²¹. Ve bu kakafoni, iktidar açısından müzikal bir anlamsızlığa tekabül ediyorsa eğer, bunun nedeni, kakafoni içindeki hiçbir sesin, iktidarın armonik tahakkümünü yerle bir etmekten başka bir sebeple bir araya gelmemiş ve hiçbir sesi, armoninin kavramsal bedenini inşa etmek amacıyla feda etmemiş olmasıdır.

Kendi-oluş'un bu radikal yoğunluğu, kakafoniye, iktidara karşı eylemli bir çığlığa dönüştürür. Kakafoniye yüklenen anlamsızlık tam da onun bu radikal devrimci niteliğinden¹⁰²² kaynaklanır. Kakafoni, coşkun, sevincin, anarşist öznenin, monadolojik anti-monadın, özgürlüğün sesidir¹⁰²³. İktidarın sesleri üretimselleştirdiği bir akım olan Armonik oluşun¹⁰²⁴ aksine, bir düzeni bir dizgeyi takip etmez. Tıpkı Punk'ta¹⁰²⁵, özellikle de Johnny Rotten'in kahkaha ve çığlıklarında olduğu gibi, bir kendi-oluş'un öncelikle kendi olarak zamana seslenmesidir¹⁰²⁶. Kakafoni içerisindeki kendiliklerin varlıklarını zamanın içinde haykırıları, armoninin anlamlı ama daha da önemlisi üretken-üretimsel varlığının yerine anlamsız-yıkıcı-devrimci-erotik¹⁰²⁷ ve libidinal bir olayı koyar¹⁰²⁸. Johnny Rotten'in kahkaha ve çığlıkları ya da John Cage'in parazitleri, müzikal kabul edilmeyenlerin seslerini veya bizi sessizliğin kendisini kullanışı¹⁰²⁹ bu bağlamda, hakikat rejiminin çeperlerinde açılan fonetik¹⁰³⁰ yırtıklara, *Tagli'lere*¹⁰³¹ tekabül etmektedir. Her ne kadar Johnny'nin haykırış ve kahkahaları sömürgeleştirilmiş punk-altkültürü bağlamında birer meta olarak pazarlanmış-pazarlanıyor olsa da, o her haykırdığında hem kendisi hem de onunla beraber kakafoniye dâhil olanlar üretimsel akımların semiyotik çeperlerinde yeni yırtıklar açmışlardır¹⁰³².

¹⁰²¹ Perez (2008), s.59.

¹⁰²² Hardt ve Negri (2011), s.228.; Cooper (1988),s. 60.

¹⁰²³ Bkz. Deleuze (2006), s.121-122.

¹⁰²⁴ Perez (2008), s.62.

¹⁰²⁵ Ay (1994), 30-31.

¹⁰²⁶ Perez (2008), s.50.

¹⁰²⁷ Bkz. Kierkegaard (2015), s.31.; "Erotizmde söz konusu olan, her zaman oluşmuş yapıların bozulması olgusudur. Tekrar ediyorum: sözkonusu olan, biz bireylerin ayırık (süreksiz) düzenini kuran sosyal yaşam biçimlerinin bozulmasıdır" Bataille (1993), s.22 ve s.102.

¹⁰²⁸ Keen (2004), s.143.; Perez (2008), s.74.

¹⁰²⁹ D. Caux (2004). Cage (John). (Çev: İsmail. Yerguz). *İşyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.138-139.; Deleuze ve Guattari (2003), s.267.

¹⁰³⁰ Deleuze ve Guattari (2003), s.382.

¹⁰³¹ Lucio Fontana'nın Tablolarındaki kesik ve yırtıklar. Bkz. Hess (2006), s.8.

¹⁰³² Marcus (1999), s.19.

Çokluğun özgür kakafonisi bizi Bakhtin'in karnaval kavramına götürür¹⁰³³. Karnaval, tıpkı göçebelerin buluşmaları¹⁰³⁴, Satürn Bayramları¹⁰³⁵, Diyonizyak ya da Bakanal şenlikler gibi¹⁰³⁶, yaşamın iktidarın işgaline karşı direnişinin fonetik ifadesidir¹⁰³⁷. Karnavalda sınırlanmış kimlikler yerini öznenin ne olmak istiyorsa o olduğu bir karmaşaya, rengarek ve devrimci bir kakafoniye bırakır. Karnavalda sesler düzenlenmiş bir ahenk içerisinde dünyaya akmaz, aksine her ses tam o anda, tam orada ve tam da seslendiren özne orada olduğu için, bir olay olarak oradadır. Bir başka ses ile bir ilişkiye girmek ya da girmemek seslendirenlerin kendiliklerine terk edilmiştir. Bu durum Bartolomeus Traubeck'in ağaç gövdelerinden elde ettiği diskleri bir pikapta çalarak elde ettiği seslere¹⁰³⁸ benzer. Traubeck'in Ağaç-plaktan çıkan ses sadece o diske özgü olup armoninin çizgilerinden ve geometrisinden bağımsız bir ses, bir fonetik-olay ortaya koymaktadır. İşte karnavalı'tecrübe eden öznenin ses'i de Traubeck'in ağaç plaklarının sesi gibi sadece o öznenin sesi, armonik olmayan, çizgisel olmayan, hesaplanmamış, öngörülmemiş ve tasarlanmamış olan sestir.

Öznelerin radikal seslenişleriyle şehirlerin sokaklarına yayılan bu karnaval, kendi oluş'ların bir anı paylaşmasının¹⁰³⁹, yaşamın çokluktaki tecrübesinin, yaşamın ahlaklı, doğru, itaatkâr olmak zorunda olmadan, yalnızlığa ya da kalabalığa hapsedilmeden, toplum tarafından sömürgeleştirilmeden, bir olay olarak gerçekleşmesinin betimlenmesidir¹⁰⁴⁰. Kendi-oluşlar, bir beden inşa etmeden, bir olay'ı gerçekleştirdikleri için, karnavalın sesi çokluğun sesidir, kakafoniktir. Kakafonik ses, dillendirildikçe bedenlere sirayet eder, bedenler kakafoninin içinde kendi seslerini keşfetmeye, başkalarının sadece onlara ait olan seslerini duymaya başlarlar. Bu duyma ve dinleme hali, ses'e kulaklardan bedenlere yayıldığı kakafonik bir eylemliliğin önünü açacaktır. Bu

¹⁰³³ Hardt ve Negri (2011), s.226-227.

¹⁰³⁴ Bkz: "Bakhtin, daha önce Rabelais'yle ilgili kitabında Avrupa edebiyatında karnaval kavramının merkeziliğini göstermişti göstermesine ama, nasıl olup da Dostoyevki'yi bir karnavaldaki göçebe sürülerinin arasına..." Hardt ve Negri (2011), s.228.

¹⁰³⁵ Hakim Bey (2002), s.34.

¹⁰³⁶ Bataille (1993), s.122-125.

¹⁰³⁷ Arpacı (2010), s.144.; Bataille (1993), s.122-123.

¹⁰³⁸ Traubeck'in ağaç müziği için bkz. <http://traubeck.com/years/> (Erişim tarihi: 26.10.15).

¹⁰³⁹ Bkz. Hayles (2010), s.64.

¹⁰⁴⁰ Leibniz (2011b), s.51.

kakafonik eylemlilik, özgürlüğü tecrübe eden öznelerin zamanın orta yerine, iktidarın hakikatinde ve yaşamı kuşatan sınırlarda açtıkları yırtıklardan ¹⁰⁴¹ dünyaya fişkiracaktır.

Karnaval-olay'ı tecrübe eden öznelerin her biri kendi-oluşunu kendi sesiyle mutlak bir biçimde ortaya koyar. Birbirleriyle karşılaşan ve bir an-ı paylaşan göçebelerin arasında ve bir uzamzamanı paylaşmaklığında ortaya çıkan ve özellikle kentli toplumlarda yerleşikliğe ilişkin geleneğin kırıldığı olay'dır karnaval. Karnavalda ilişki kuran özneler karnaval dışındaki zamanlarda ilişkileri belirleyen yerleşik geleneğin yüzeylerinden kaçma imkânını bulurlar. Bu kaçış, karnaval ile geçit törenini, karnaval ile resmi törenleri birbirinden ayıran, bir olay ile bir töreni birbirinden ayıran niteliktir. Orada gerçekleşen şey yaşamın iktidarı sarsacak keskinliği ve aşırılığının D'annunzio'nun Fiume'sinin havai fişekleri gibi¹⁰⁴² uzamzamanı yırtarak gökyüzüne yönelmesidir¹⁰⁴³. Herkes istediği sesi çıkarmakta ve seslenme ya da görünmeye ilişkin sınırları reddetmektedir¹⁰⁴⁴. Bağrılır karnavalda, çığlık atılır, sevişilir¹⁰⁴⁵, sokağın ortasında kusulur, şehir meydanına dışkılanır. Yaşam devrimci bir doğaçlamaya, Adorno'nun konformizmini tir tir titretecek radikal bir *blues/free jazz* parçasına¹⁰⁴⁶ dönüşmüştür. Karnavalın içindeki özneler için yaşam, varlığın dışavurulduğu bir dizi fişkırma ve saçılmanın zamanın içerisinde gerçekleştirdiği bir olay'dır¹⁰⁴⁷. Yerleşik geleneğin yerini o an ne yapmak ve ne söylemek istiyorsa onun öznesi, yani kendiliğinin ve arzularının öznesi olan radikal oluş'a bırakmıştır. Karnavalda yaygın diyaloji de bu bağlamda yerleşik diyalogun değil, bozkırın ortasında birbirne seslenen ve sadece birbirleriyle ilişki kuran, toplumsallığın zincirleriye bağlanmamış iki göçebenin

¹⁰⁴¹ Bataille (1993), s.123.; Badiou (2015), s.76.

¹⁰⁴² Hakim Bey (2002), s.66-67.

¹⁰⁴³ Bataille (1993), s.124.

¹⁰⁴⁴ T. Jousse (2004). *Caz/free jazz*. (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.146-147.; Deleuze ve Guattari (2003), s.279.

¹⁰⁴⁵ "Timothy leary ve dostları LSD ve başka sanrı uyandırıcı uyuşturucular kullanıyorlardı. Aşk ve barış mesajları veriyorlardı. Bu dönem görkemli San Fransisco şenlikleri, Merry Pranksters acid-testleri (deneme, sinema) dönemi, Vietnam Savaşı'na karşı mücadele dönemi, bu dönem. Ve püritanizmin ülkesinde cinsel özgürlükler için görkemli toplantılar düzenleniyordu; dağlarda ve dere kenarlarında yüzlerce delikanlı ve genç kız, grup halinde kendi kendilerini tatmin ediyor veya birbirleriyle rastgele sevişiyorlardı" Burnier, M. A. (2004). *Alternatif Fransız basını*. (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.26.; Sevişme ve çokluk arasındaki ilişki iktidarın melodik dizgelerini kırmaya yönelik bir çaba olan blues içinde de tespit edilebilmektedir. Blues, bir yandan armoniyi parçalar ve doğaçlayanın kendiliğini ön plana çıkarırken bir yandan da klasik Amerikan püritanizmince dışlanmış olan cinselliğin sesi ve sözünü müzik aracılığıyla dünyaya aktarmaktadır. Jousse (2004), s.144.

¹⁰⁴⁶ Jousse (2004), s.144.; Perez (2008), s.74.

¹⁰⁴⁷ Jousse (2004), s.146.

arasındaki sohbet biçimini almıştır¹⁰⁴⁸. Ve bu sohbet, bir başkasına duyurulmak, bir başkası tarafından duyulmak zorunda olmadığı için. Herkes için bir anlam ifade etmek zorunda olmadığı için, seslenmeye dair kuralların inşa ettiği mekânlarda değil, radikal bir uzam olan bozkırın ortasında gerçekleştiği için, kendi sesini yaratır. İşte kakafoni tam da buradan doğar. Kakafoni, kendi seslerini yaratan özne ve ilişkilerin birbirlerine indirgenmeyen, her birinin kendi bozkırındaki olay-oluş'unu kabul eden tarzından, bir kuralın değil bozkırda başbaşa kalmış olmanın, yıldızların altında bir anı paylaşmanın, anı paylaşmak dışında, anı paylaşanlara bir yasa dayatmayan çoğulluğundan, monadolojik anti monadların, monadolojik birlikteliğinden; özgürlüğün anlığından bir yanardağın ağzından gelir gibi patlayarak fişkirir ve saçılır¹⁰⁴⁹.

Çokluk üzerine düşünürken ekümenik devrimciliğin evrensel hayallerini bir yana bırakmak gerekmektedir. Çünkü çokluk mekân ile ya da sayının eş-düzlemde güç ile ilişkilendirildiği istatistik perspektif ile kurulan bir ilişki değil, sadece bir paylaşma-olaydır. Ekümenik söylemi bir yana bırakmak çokluğun bir evrensel paradigma oluşunu bir yana bırakmak bağlamında çokluğu tecrübe eden özneleri bir sorumlulukla baş başa bırakır. Bu sorumluluk, çokluğu tecrübe edenlerin başka çokluk halleriyle bir arada olabilmek bağlamında uzam ve güce endeksli bir söylemiden kaçınması sorumluluğudur. Çokluk yer ile ya da güç ile değil sadece ilişkide bulunma, temas etme, teğet olma, uzamzamanda bir an'ı paylaşma haliyle açıklanabiliyorsa eğer; o zaman artık yaşamı uzam üzerinden, sayısal çoğunluk üzerinden, yayılma üzerinden değil bulunma, temas etme ve olay üzerinden düşünmek gereklidir. Bu, çokluğun bir başka çokluk haliyle ilişkisinin iktidarın bu sefer çokluğun dışına bir sınır çekerek üretmesine engel olmak bağlamında çokluğu da gerçekleştiren göçebe-mücadelenin bir parçasıdır.

Çokluktaki yaşam, öznelerin bir zamanı ya da mekânı paylaşma tecrübelerine ilişkin, onların kendi-oluşlarını ortadan kaldıran bir kavramsal beden deneyimi olmadığı için, birlik ve iktidara karşı yıkıcı bir bir aradalık halini mümkün kılar¹⁰⁵⁰. Çokluk, açıkça mücadele olduğu dile getirilmiş bir amaç doğrultusunda gerçekleşmemiş olsa bile, onu gerçekleştirmek, çokluğu tecrübe eden özneleri hakikatle, birlikle yani iktidarla karşı karşıya getirir. Çokluğu tecrübe etmek, yaşamın birliğe ve onun üzerinden

¹⁰⁴⁸ Perez (2008), s.66.

¹⁰⁴⁹ Deleuze ve Guattari (2005), s.67.; Negri (2005b), s.126.

¹⁰⁵⁰ "Çokluğun belirsiz niceliği bütün düzen ilkelerini tehdit eder" Hardt ve Negri (2011), s.155.

de iktidara karşı ontolojik-antropolojik¹⁰⁵¹ bir saldırı olması demektir. Bu saldırı bizzat öznelerin bir zamanı, kendileri olarak paylaşmaları ve böylece bedenlerini ve kendi-oluşlarını iktidarın kavramsal bedenleri ve bu bedenlere iliştilen üretimsel akımlara karşı savunmalarından kaynaklanır. Yani çoklukta yaşamak şu ya da bu şekilde iktidara karşı mücadele etmektir.

Çokluktaki yaşamın mücadele ile yakın ilişkisi, çokluğun bir kabullenilebilir beden yerine rizomatik bir canlı-et oluşu ile birlikte düşünüldüğünde çokluktaki yaşam, iktidarın karşısına onun siyasi bedenini ortadan kaldırmaya yönelmiş, amorf, biçimsiz-bedensiz¹⁰⁵² bir canavar olarak çıkar¹⁰⁵³. Bu canavar, Attila'nın, Alaric'in ya da Cengiz'in etrafına örülen korku hikayelerinde bahsedilen barbar savaşçıların, Zuluların ve Vietnamlıların sömürgecileri tir tir titreten isyanlarının, Gemileriyle krallıklara korku salan Vikinglerin gerçekten korkutucu özgür-oluşlarının¹⁰⁵⁴, kentler tarafından sömürgeleştirilememiş dağlar, ormanlar, bozkırlar ve tayga'nın, Pugaçev'in, Korsanların, Tortuga'nın, Pict'lerin¹⁰⁵⁵ yarattığı korkunun; iktidarın ve sömürgecilerin dizlerini titreten o korkunun içinde biriktiği Pandora'nın Kutusudur. İktidar çokluğu işte tam buradan, tüm korkularını içine atıp bir dağın ardında saklamayı amaçladığı Pandora'nın Kutusunun açılma ihtimali üzerinden düşmanlaştırılır. Çokluğun canavarlığı, korku hikâyelerindeki klinik insan normundan sapmış korkunç ve düzeni tehdit eden yaşam formlarını, bedenden nazara canlı birer ete yakın olan formların canavarlığına benzer. Tıpkı onlar gibi çokluk da karşısında düzen temsil eden kavramsal bedenlere, doğrudan ve uyumsuz ama en önemlisi de ontolojik bir saldırı halini alır. Çokluğun bedensiz ve rizomatik oluşu, kendisini oluşturan öznelerin bedenlerini işgal etmediği için, iktidarın kavramsal bedenini çokluktaki özneler bağlamında ortadan kaldırmak yani üretimsel sürekliliği kesmek imkânına sahiptir. Bu imkân çokluktaki deneyim ve ilişkilerin rizomatik ilişkiler oluşunda yatar. Ağaçbiçimli bir ilişkideki hiyerarşik kök veya sap¹⁰⁵⁶, bir norm-ağaç (*normbaum*)¹⁰⁵⁷ değil de kök ve sapın ayrımının tükendiği, kök ve sapın işlevli varoluşlarının aksine salt bir kendi-oluş, kendisinin ötesinde anlaşılamayış olarak, bir

¹⁰⁵¹ Hardt ve Negri (2011), s.227.

¹⁰⁵² Leibniz (2011a), s.67.

¹⁰⁵³ Hardt ve Negri (2011), s.208-214.

¹⁰⁵⁴ Messadié (1999), s.200.

¹⁰⁵⁵ Messadié (1999), s.192.

¹⁰⁵⁶ Deleuze ve Guattari (2003), s.14-16.

¹⁰⁵⁷ Şentürk (2013), s.81.

liken, çimen¹⁰⁵⁸, taze soğan, pırasa ama en çok da bir truf mantarı¹⁰⁵⁹ misali rizomatik oluş¹⁰⁶⁰; özneleri daha önceden tasarlanmış anlam ve işlevlere mahkûm etmeyen, öznelerin o an ne iseler o yani birer kendi-oluş olarak var olmaya devam edebildikleri ve bir yapıdan çok her an farklı bir biçim alma imkânına sahip olan ve birbirleriyle tecrübelerinin ve duygulanımlarının temas noktalarında ve her anlık için özgün olan ilişkiler yaratan nitelikleriyle¹⁰⁶¹, öznelerin zamanı kendi-oluş'lar olarak paylaşabilmelerini mümkün kılar.

İşte iktidara yönelen ontolojik saldırının kökeni buradadır. Birliğin kavramsal bedenine eklemli üretimsel akımlar, çokluktaki öznelerin, çoğul-sınırsız bedenlerine, bir kavramsal beden olmadan temas edemeyeceği için, öznelerin bedenleri iktidarın işgalinden korunabilmekte ve iktidarın hem ontolojik kaynağı hem de bedensel dolaşımı-bedeninin bir parçası yani (kan)ı olan üretimsel akımlar parçalanabilmektedir. Çokluğun etsi ve kakafonik nitelikleri¹⁰⁶² onun bir bedenli varlık olmadan var olması, yani kendi-oluşların, paylaşımları ve ilişkilerinin tezahürlerine baktığımızda karşılaştığımız bir füzyon bulutu olduğunu gösterir. Bu füzyon bulutu içinde aynı anda kendi-oluş'lar, hem bir arada hem de bir birinden bağımsız olarak kendi seslerini yaratırlar¹⁰⁶³. Yaratılan bu ses iktidara yöneltilmiş anti-ontolojik bir çığlıktır.

Çokluktaki öznelerin yaşamları ile olan doğrudan ve radikal ilişkileri ve bu ilişkilerin radikal sürekliliği, iktidarı her özne bağlamında eksilttiği kadar, aynı radikalliğin çokluktaki özneler arasındaki ilişkilerde de var olması sebebiyle iktidara, çokluktaki öznelerin bedenlerinin imkânlarını aşan bir darbe vurmaya imkân tanır¹⁰⁶⁴. Bu darbe, çokluk-olay'ın radikalliğinden fışkıracaktır. Söz konusu radikal olay, iktidarın öznelere dayattığı ilişki ve durumların yapılarını bozacak ve iktidarın bedenler arasındaki dolaşım kanallarını parçalayacaktır. Anarşist öznenin kendi bedenini iktidardan eksilttiği mücadele çokluk içinde bir füzyon bulutuna dönüşerek, bedenleri aşan ve bedenlerin aralarında dolaşarak onları kuşatan üretimsel akımları parçalamayı ve yaşamın bedenleri

¹⁰⁵⁸ Deleuze ve Guattari (2003), s.18.

¹⁰⁵⁹ Deleuze ve Guattari (2003), s.242.

¹⁰⁶⁰ Deleuze ve Guattari (2003), s.12.; Deleuze (2009e), s.318.

¹⁰⁶¹ Albertsen ve Diken (2014), s.157.

¹⁰⁶² Deleuze (2015), s.109.

¹⁰⁶³ Bkz. P. Gavi (2004b). Provolat. (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.106.

¹⁰⁶⁴ Pardi (2014), s.97.

aşan, bedenler arasında dolaşan boyutlarında da iktidara karşı bir mücadeleyi yürütmeyi ve tecrübe etmeyi mümkün kılacaktır.

4.3. Bir İsyan, Bir Çılgılık, Bir Mücadele!

Arzu mücadelesi, karşı-arzu politikasının hayata geçirilmesi ve böylece demokrasinin yaşamın içinde tecrübe edilebilmesinin mücadelesidir. Bu mücadele, hakikat rejimine yani geleneğe ve zamanın ruhuna karşı gerçekleştirilecektir¹⁰⁶⁵. Bu bağlamda isyancı bir mücadeledir¹⁰⁶⁶. Zamanın ruhuna ve geleneğe karşı çıkmak, iktidarı tanımlı bir forma indirgemeden, ona karşı her yerde ve her zaman yani iktidarın görünümünün bir veya birkaçına değil iktidarın ta kendisine, onun zamandaki tüm görünümüne karşı bir mücadele yürütülmesi anlamına gelir¹⁰⁶⁷. Arzu mücadelesini isyancı bir mücadele yapan da budur. Çünkü arzu mücadelesi bir yer ele geçirme mücadelesi değil iktidarın yerini ortadan kaldırma ya da iktidarın yerinden ayrılma mücadelesidir¹⁰⁶⁸. Yaşamın iktidarın işgalinden kurtarılması ancak ve ancak sonsuzsınırsız bir isyan ile mümkün olabilecektir. Aksi halde arzu mücadelesi de diğer mücadeleler gibi iktidar tarafından yeniden üretim mekanizmaları arasında tüketilecek¹⁰⁶⁹ ve iktidarı iyileştirmekten başka bir işe yaramayacaktır¹⁰⁷⁰.

Arzu mücadelesi, öznelere yapılan bir “hemen şimdi ve her zaman” çağrısı olarak¹⁰⁷¹, zamanın kırılması gerekliliği bağlamında şimdi içinde ve mümkün olan bütün şiddetiyle derhal ortaya konulmalıdır¹⁰⁷². Bu çağrı beklemeye zaman kalmayan bir çağın çağrısıdır. Şimdinin kurtarılması çağrısıdır. Geleceğe kaçmayan bir savaşın ilanıdır. Mücadelenin bu acil şimdilik talebi, onun iktidara yönelteceği ontolojik saldırı için son derece önemlidir. Bu talep arzu mücadelesinin hemen şimdi başlanması gereken,

¹⁰⁶⁵ Bu karşıtlık hali Freud’un uygarlık-güvenlik ikilis ile özgürlük arasında kurduğu ve özgürlüğün, arzuların sınırsızlığı olara uygarlığa karşıtlığına değindiği ifadesi bağlamında da anlamlıdır bkz. Bauman (2005), s.57.

¹⁰⁶⁶ Gorz (2001), s.94.; C. Weill (2004b). Bir Mayıs. (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.110.; Fanon (2007), s.41.

¹⁰⁶⁷ J. Baudrillard (2004). *Tam ekran* (3. baskı). (Çev: Bahadır Gülmez), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.70.; Nancy (2014), s.81.

¹⁰⁶⁸ Stirner (2013), s.391.; Kaya (2014), s.264.; Foucault (2005b), s.63.; İktidarı ele geçirmektense iktidarın yerinden ayrılma, yaşamı iktidardan kurtarma mücadeleleri, geçtiğimiz on yıllarda giderek daha yaygın, daha etkili hale gelmektedir. Bkz. Graeber (2012), s.8 ve s.36 ve s.40.; Ergüden, (2008), s.48.

¹⁰⁶⁹ Newman (2006), s.139.; Şentürk (2014), s.68.

¹⁰⁷⁰ Stirner (2013), s.91.; Deleuze (2010), s.41.; Hakim Bey (2002), s.25.

¹⁰⁷¹ Derrida (2007) s.58.

¹⁰⁷² Guattari (2014), s.150.; Görünmez Komite (2012), s.76.

başlamak için özel bir zamanın ya da belli şartların beklenemeyeceği; şimdinin şimdide kurtarılması, içinde bulunulan zamanda özgürlüğün tecrübe edilmesi talebidir. Özellikle geleceğe kaçma olarak nitelenebilecek olan¹⁰⁷³ yaklaşımın iktidarın genel işleyişiyle paralelliği incelendiğinde bu gereklilik ve önemin daha da açık hale gelecektir.

İktidarın zamansal boyutu, arzuları kendine yönelik bir akım içinde tutmak amacıyla şimdinin ortadan kaldırılması ve böylece arzunun doğrudan tecrübe edilebileceği anların, öznenen gasbedilmesi¹⁰⁷⁴ prensibine dayanır. İktidar geçmişin sürekli yeniden üretimiyle arzuları şimdinin ötesinde yani özne tarafından doğrudan müdahil olunamayan bir yerde, hakikat rejiminin söylem mekanizmalarının tekelinde olan geçmişte tasarlar. Bu tasarı, arzuların geçmişe ilişkin metaforlarını geleceğe aktaran iktidarın zaman-makinesi aracılığıyla şimdiyi aşar¹⁰⁷⁵. Aştığı yerde ise gelecek iktidarın tekeline alınmış bir metafor olarak arzuyu bekler ve onu yok eder.

Şimdinin iktidar tarafından tahakküm altına alınmasının *modus operandi*'nin bir parçası olması nedeniyle arzu mücadelesi, hemen burada ve şimdi gerçekleşecek bir zamansal perspektife sahip olmalıdır. Bu bağlamda da özellikle tarihselcilik ya da süreç içinde mücadele pratiklerinin şimdiyi ortadan kaldırma bağlamında iktidarı yeniden üretmekten¹⁰⁷⁶ başka bir işe yaramayacağı anlaşılmalı ve mücadele hiçbir şartı veya tarihsel kırılmayı beklemeden, hiçbir sürece sadakat duymadan tam burada, tam şimdi başlamalıdır. Yani arzu mücadelesi, tarihin akışında gerçekleşen bir mücadele değil bizatihi iktidar zamanını ve tarihini ortadan kaldıran, kıran, iktidarın zaman ve tarihini göçebe-oluşun saldırganlığıyla ontolojik bir yıkıma tabi tutan bir mücadele olmalıdır¹⁰⁷⁷.

Geleceğe kaçma, hakikat rejiminin politika ve zaman ilişkisi özelindeki *nomos*'unun görünümlerinden biridir. Şimdinin apolitize edildiği bu durumda yaşam, teolojize edilerek şimdiden ve buradan kopartılır¹⁰⁷⁸. Yerine ise iktidarın aşkınlığından devşirilen teolojik temsiller getirilir. Bu ilişki, yaşamı sürekli geleceğe atarken eş zamanlı olarak özneyi yaşamdan yoksun bırakır ve böylece itaat zamanının içinde

¹⁰⁷³ Žižek (2013), s.17.

¹⁰⁷⁴ Debord (2006), s.131.

¹⁰⁷⁵ Debord (2006), s.130.; Bataille (1995), s.65.

¹⁰⁷⁶ Bataille (1995), s.67.

¹⁰⁷⁷ Kaya (2014), s.274.; Hakim Bey (2002), s.25.

¹⁰⁷⁸ Canetti (2006), s.42.

mutlaklaştırılır¹⁰⁷⁹. Bu bağlamda, demokrasi için verilen mücadeleyi muhayyel bir geleceğe aktaran yaklaşımlar aslında iktidara alternatif üreten birer *aparatus*'tan ibarettir. Gerek tarihselcilik gerekse sistem içi muhalefette uzun vadede demokratikleşme hedefleri olan konformist politik yaklaşımlar, şimdinin politik-oluşunu göz ardı etmek bağlamında iktidarı kendi politik tasarımları doğrultusunda yeniden inşa etmekte ve onu daim kılmaktadırlar. Bu yaklaşım demokrasiyi, gelecekte gerçekleşecek bir umut olarak kodladığı müddetçe onun ulaşılamaz oluşunu ve bu ulaşılamazlığın siyasal koşullarını kabullenen bir eylem modeli geliştirir. Böyle durumlarda eylem, her ne kadar iktidara karşı çıkıyor gibi görünse de aslında, iktidara karşı mücadeleyi geleceğe aktardığı ölçüde iktidarın şimdideki varlığını olumlamakta ve şimdinin anlamsızlaştırılması sayesinde içinde yaşanılan zamanı iktidara terk etmektedir. Geleceğe kaçan mücadele bu bağlamda, bir demokrasi mücadelesi değil, demokrasi mücadelesinin olanaksız bir alanda yürütülerek işlevsizleştirildiği ve yaşamın politik enerjisinin gelecekte tüketilerek, iktidar karşı yürütülmesi gereken şimdi-direnişinin ortadan kaldırıldığı bir yanılsamadır.

Hemen şimdi, hemen burada çağrısı, arzu mücadelesinin, özgürlüğün ilksel bir başlangıca ya da vaadedilmiş bir geleceğe aktarılmadan, yaşamın tam orta yerinde, zamanın tam ortasında, bedenimin bulunduğu, bir öğle vakti gölgemin düştüğü yer ve kalbimin attığı zamanda¹⁰⁸⁰ gerçekleştirilmesine yönelik bir çağrıdır¹⁰⁸¹. Bu çağrı, üretimsel zamanın bir nesnesi olma halinden kurtulup, zamanla bizzat kendi-oluş'uyla, kendi bedeni aracılığıyla, materyalist ilişkiye girmenin; zamanı *bios*'un boyunduruğundan kurtulmuş ve kendisine dayatılan mekanizasyonu parçalayan bir beden olarak tecrübe etmenin çağrısıdır.

Arzu mücadelesinin zamanla ilişkisinin mutlak şimdiliğe eşlik eden boyutu da şimdinin özgürleştirilmesi mücadelesinin sonsuz¹⁰⁸² sürekliliğidir. Arzu mücadelesi, iktidarın sürekli tehdidi altındaki, sürekli iktidar tarafından kuşatılmakta olan öznenin; sürekli olarak yeni silahlar kuşanan iktidara karşı hiç bitmeyecek bir mücadeleye girmesidir¹⁰⁸³. Mücadelenin sonsuzluğu ve hiç bitmeyecek yani gelecekteki bir kutlu

¹⁰⁷⁹ Canetti (2006), s.26.; Hakim Bey (2002), s.23.

¹⁰⁸⁰ Sünter (2014), s.27.

¹⁰⁸¹ "İlke çok açıktı "Hepsi ve ve hemen, sınırsız ve lidersiz, gündelik deneyim aracılığıyla"" (Aktaranın Yaptığı Alıntının Kaynağı Belirtilmemiş) Burnier (2004), s.26.

¹⁰⁸² Fanon (2007), s.97.

¹⁰⁸³ Guattari (2014), s.149.; Derrida (2007) s.61.

an’da mutlak zafere ulaşmayacak oluşu, demokrasiyi tecrübe etmenin aslında mücadeleyi tecrübe etmenin ta kendisi olması demektir¹⁰⁸⁴. Bu bağlamda, demokrasiyi tecrübe etmek aslında iktidara karşı yürütülen mücadelenin sürekliliği içinde¹⁰⁸⁵, o mücadeleyi tecrübe etmek, mücadelenin yaşam için bir tarz’a dönüşmesidir.

Mücadelenin sonsuzluğu, aslında iktidarın özneyi her zaman ve her yerde kuşatmaya ve işgale hazır oluşuna¹⁰⁸⁶ bir cevaptır. Özne, iktidara karşı yürüttüğü mücadeleyi kesintiye uğrattığı her an iktidarın kuşatmasına açık hale gelecektir¹⁰⁸⁷. Bu tehlike arzu mücadelesini tecrübe eden öznenin sadece belirli bir iktidar düğümüne karşı değil aynı anda kendi varoluşunun da içinde bulunduğu bütün iktidar biçim ve ihtimallerine karşı bu mücadeleyi tecrübe etmesini gerekli kılar. Böyle bir durumda özne, mücadele etmeyi bıraktığı an bedenini eksilttiği gelenek, içinde bulunulan anlığın suretini kuşanmış bir biçimde yani yeni ve güncel bir formda hortlayacak ve yaşamı tekrar işgal edecektir.

Mücadele bir kez kesildiğinde, bu kesilme en iyi ihtimalle mücadele edenin artık mücadele etmesini gerektirmeyecek bir sonuca ulaştığını gösterir. İşte bu sonuç, mücadelenin *nomos*’a dönüşmesinin ifadesidir. Kesilen mücadele, mücadelenin ürünü olan ve iktidar sorununa çözüm niteliği taşıdığı iddia edilen bir dizi norma indirgenir ve böylece iktidar, tam da mücadelenin kesildiği noktada, yeni *nomos* ile birlikte, yeniden bedene gelir¹⁰⁸⁸. Öyleyse arzu mücadelesi, demokrasiyi tecrübe edebilmek adına, öznenin her an iktidar tarafından işgal edilme ihtimallerine, mücadele edenlerin mücadeleyi bıraktığı yerde iktidarın hakikatler kuşanmış orduların pusuda yatıyor oluşuna karşı da yürütülmelidir. Mücadelenin sonsuzluğuna yapılan vurgunun önemi burada yatmaktadır.

¹⁰⁸⁴ Canetti (2006), s.64.; Deleuze (2006), s.55-56.

¹⁰⁸⁵ Fanon (2007), s. 42-43.

¹⁰⁸⁶ Negri (2005a) s.248.; Nietzsche (2003), s.53.; Ay (1994), s.21.

¹⁰⁸⁷ “Devrimci örgüt [...] egemen gösteride deformasyona uğramamak için sürekli mücadele etmek zorundadır” Debord (2006), s.108.

¹⁰⁸⁸ Leydenli John ve Münster’deki anabaptist devrimin hikâyesi burada bize örnek olabilir. 1534’ün ilk aylarında anabaptistler Münster’i ele geçirmiş ve ardından Jean Matthys’i kurdukları teokratik devletin başına geçirmişlerdir. Anabaptistlerin elindeki Münster’de özel mülkiyetin ortadan kaldırılması, çalışmanın ortadan kaldırılması gibi ciddi değişiklikler olmuştur. Fakat Münster devrimi kurumsallaştıkça kendi yasasını inşa etmeye başlamış ve en nihayetinde Jean Matthys’İN ölümüyle beraber önderliği devralan Leydenli John’da bu *nomos* bedene gelerek yepyeni tahakküm ve sömürü biçimleriyle Münster devrimini ezmıştır. Bkz. Marcus (1999), s.109-110.; Cooper (1988),s. 76.;

Sonsuzluk vurgusu aynı zamanda, zamanı uzamsallaştıran, onu ölçülebilir birimlere indirgeyen iktidarın geleneğine¹⁰⁸⁹ karşı mücadele etmek anlamına da gelir. Hakikat rejiminin zamana ilişkin geleneği sadece geçmiş ya da geleceğe kaçan değil aynı zamanda zamanı ölçülebilir bir durağanlık¹⁰⁹⁰ ve bizzatihi bir ölçü olarak anlamlandıran bir gelenektir. Bu geleneğin mücadeleye sirayet etmesi, mücadele eden öznenin zamanın içinde ulaşılması planlanan ya da ulaşıldığına ikna olunan bir anlıkta mücadeleyi sona erdirmesine imkân veren kurtarılmış zaman yanılması üretir.

İsyancı bir mücadeleden -hele ki bu mücadele hakikat rejimine karşı gerçekleştirilen anti ontolojik bir saldırı olaksa-, bahsetmek, geleneğin içinde bir alışlagelmişlik olarak karşımıza çıkan ya da mücadelenin yasal yolları olarak önümüze koyulan mücadele tasarım ve pratiklerine bir mesafe almayı, hatta büyük ölçüde onları reddetmeyi gerektirir. Bunun nedeni, geleneksel-alışıldık-yasal mücadele pratiklerinin iktidarı ortadan kaldırmak yerine tanımlı bir iktidar odağıyla sınırlı ve bir işleyişin ya da yapının değiştirilmesini amaçlayan perspektifleridir¹⁰⁹¹. Yani geleneğe-alışılmışlıklara-yasaya bağlı olan mücadele biçimlerinin ‘devrim’i iktidarı ortadan kaldırmak onu kendi perspektifleri doğrultusunda güncellemeye yazgılı olmalarıdır¹⁰⁹².

Arzu mücadelesinin ilk hedefi iktidarı aşmak, onu öznelere deneyimleri aracılığıyla kırmak¹⁰⁹³ ise iktidarın yerinde gerçekleşen mücadele ve politika biçimlerinden uzak durulmalıdır. Çünkü söz konusu politika ve mücadele biçimleri içinde şekillendiği geleneği aktaran birere aygıt olarak her defasında iktidarı yeniden üretme potansiyeline sahiptir¹⁰⁹⁴. Hatta denebilir ki her defasında iktidarı yeniden üreteceklerdir. Hatta iktidarın yerinde gerçekleşen mücadeleler, birer mücadele olmaksızın iktidarın yeniden üretimi için gerekli siyasal alternatiflerin üretilmesini sağlamaları bağlamında iktidar tarafından olumlanır ve sistem içine alınırlar¹⁰⁹⁵. Bu süreç, Deleuze ve Guattari’nin bahsettiği yersizyurtlaştırma-yenidenyerliyurtlulaştırma döngüsüdür¹⁰⁹⁶.

¹⁰⁸⁹ Debord (2006), s.126-134.; Negri (2005c), s.47.; Negri (2005a), s.187.

¹⁰⁹⁰ Negri (2005a), s.187.; Perez (2008), s.51.

¹⁰⁹¹ Stirner (2013), s.140-141.

¹⁰⁹² Newman (2006), s.131.; Stirner (2013), s.91- 92 ve s.199.; Agamben (2001), s.160.

¹⁰⁹³ Subcomandante Marcos (2007). *Durito IV: neoliberalizm ve parti devleti düzeni* (Çev: Ş. Erdal), *Durito’yla söyleşiler* (1. baskı). (Ed: Accion Zapatista Editorial Collective), İstanbul: Otonom Yayıncılık, s.133.

¹⁰⁹⁴ Fanon (2007), s.44.

¹⁰⁹⁵ Žižek (2013), s.69-85.; Debord (2006), s.61.; Perez (2008), s.46.

¹⁰⁹⁶ Perez (2008), s.46.

Göçebenin devrimci ve radikal terkedişindeki yersizyurtsuzlaşmanın aksine burada yersizyurtsuzlaştırma söz konusudur. Yani bu süreç özneye dışsal bir yerde tasarlanmış olup, özne aracılığıyla işletilen kontrollü bir sürece tekabül etmektedir. Bu kontrollü süreç, iktidarın kontrolünde işletilen muhalefet oyunları aracılığıyla öznelere isyana yönelebilecek arzularının sistem içinde tatmin edilmesi işlevini görür. Tıpkı bir arabanın süspansiyonlarının yoldaki darbeleri yumuşatması, tıpkı arada bir bir makinenin kapatılarak parçaların aşınması ve bozulmasının önlenmesi gibi yasal muhalefet de iktidarın sürekliliği içindedir ve üretimselliğe katılır¹⁰⁹⁷.

İktidarın yerinde gerçekleşen, yani yasal olan mücadeleler bu bağlamda varlıklarını iktidarın onları vaftiz etmesine¹⁰⁹⁸ borçlu olup, mücadele adını verdikleri ilişkilene biçimleri iktidarın yeniden üretimi adına lütfetmesi sayesinde gerçekleştirilebilir ve ancak iktidarın yeniden üretimine hizmet ettiği sürece iktidarın yasal muhalefete tanıdığı imkân ve lütuflardan yararlanabilirler. Bu ise bize yasal muhalefetin, iktidarla ters düşemeyeceğini ve onu yeniden üretmekten başka bir işlevi olmadığını gösterir¹⁰⁹⁹.

Yasal muhalefet ve mücadele biçimleri, çoğu zaman geleneğin anti demokratik demokrasi söyleminin de taşıyıcısıdır. Geleneği bir bütün olarak reddetmedikleri, karşılarına almadıkları için demokrasi problemi onlar için bir iktidar problemi değil iktidarın yanlış kullanılması –yasanın yanlış uygulanması- problemidir. Dolayısıyla bu mücadele modelleri, iktidara karşı değil ona talip olan bir söyleme sahiptirler¹¹⁰⁰. Bu söylem, geleneksel mücadele pratiklerinde mitleştirilmiş bir katılım, kitlesellik, örgütlülük ve kitlesel iradenin kutsanması biçiminde kendini ortaya koyar. Bu kutsama, öznelere politik eylemlerini iktidara karşı yöneltmelerinin önünde katılımın ve toplumsallığın bariyerlerini çekerek politikayı kitlelere taşır. Bu taşıma katılım mekanizmaları aracılığıyla gerçekleşir ve mücadelenin siyasal katılıma indirgenmesiyle mücadele, mücadele olmaktan çıkarak itaatin öğrenilmesi, öznenin iktidarın eylemlerine fail olarak katılması yani kendi mağduriyetinin faili olmasıyla sonuçlanır¹¹⁰¹.

¹⁰⁹⁷ Perez (2008), s.46.

¹⁰⁹⁸ Perez (2008), s.46.

¹⁰⁹⁹ Stirner (2013), s.71-72.; Perez (2008), s.45-46.; Balibar (2010), s.43.; Ergüden, (2008), s.68.

¹¹⁰⁰ Bellegarigue (2014), s.39-43.

¹¹⁰¹ Guattari (2014), s.127-128.

Arzu mücadelesi, demokrasiye ilişkin siyaset içi tartışmalardan, mekanizmalardan, siyaset içi mücadele biçimlerinden; söz konusu bu yapılar iktidarın yerinin bir parçası olduğu için kaçınmak durumundadır¹¹⁰². Bu bağlamda demokrasi mücadelesi, özellikle günümüz liberal-demokratik modellerinin parlamenterizmden, katılımcılığa ve oradan hukukun üstünlüğüne kadar uzanan sözde-demokratik standartlarına karşı da bir mücadele yürütmelidir. Çünkü tahakküme karşı mücadele sadece tahakkümün somut biçimlerine karşı değil aynı zamanda tahakküm alanındaki yanılısamlara yani bir bütün olarak demokrasi yanılısamasına karşı da yürütülmelidir¹¹⁰³. Öyleyse arzu mücadelesi, yasa içinde, yasayı uygulamak ya da yeni bir yasa kurmanın mücadelesi olmayacak, o, yasanın ta kendisine karşı bir mücadele, bir anti-ontolojik mücadele olacaktır¹¹⁰⁴.

Politikaya ilişkin geleneğin iktidarla iç içeliği bağlamında arzu mücadelesi bir politik mücadele olmanın ötesinde politikayla da mücadele etme halidir¹¹⁰⁵. Zamanın ruhuna karşı yürütülen bir anti-politik mücadele, iktidarın siyasal düzlem dışındaki dolayımını yani aktörler değil işleyişi çözen ve yıkan bir mücadeledir¹¹⁰⁶. Mücadeleye ilişkin yerleşik paradigmaların dışında olan, hukukun ve yasanın dışında olan¹¹⁰⁷ bir mücadeledir. Arzu mücadelesi yasadışılığın yasanın tahakkümünden kurtuluşunun mücadelesidir¹¹⁰⁸. Yapıya değişim için baskı uygulamayı değil yapıyı ortadan kaldırmayı amaçlayan bir mücadeledir¹¹⁰⁹. Hukukun meşruluğuna sığınmayan, gayri meşru olanın mücadelesi, gayri meşruların mücadelesidir¹¹¹⁰. Yasanın dışında olma hali aynı zamanda arzu mücadelesini, ara sokakların, eşcinsellerin, transların, çıkmaz sokakların, başarısızların, karamsarların, haydutların, intihara meyillilerin, delilerin pasajların, dağların, kaçakların ve sürgünlerin, evlerin, mültecilerin, vatansızların, topraksızların, rutubetli odaların ya da Bascom Lamar Lunsford'un hayal ettiği biçimiyle tepelerin, duvarların altlarını oyan bir bir köstebeğin¹¹¹¹ mücadelesi haline getirir.

¹¹⁰² Žižek (2013), s.116.

¹¹⁰³ Subcommandante Marcos (2007), s.131.

¹¹⁰⁴ Cooper (1988),s. 74.

¹¹⁰⁵ Ergüden, (2008), s.50.

¹¹⁰⁶ Besnier (1996), s.208.

¹¹⁰⁷ Žižek (2013), s.116.; Subcommandante Marcos (2007), s.131.

¹¹⁰⁸ Görünmez Komite (2012), s.23.; Ergüden, (2008), s.78-79.

¹¹⁰⁹ Fanon (2007), s.41.

¹¹¹⁰ Bkz. Maurice Blanchot, "Le rire des Dieux" (Klossowski hakkında), L'Amitie içinde, Gallimard, s. 201'den Aktaran: Besnier (1996), s.164.

¹¹¹¹ Bkz. B. L. Lunsford. *Mountain Dew* [Şarkı]. <https://www.youtube.com/watch?v=DkoIKMcFAX8> (Erişim tarihi: 23.11.2015).

Arzu mücadelesinin geleneksel mücadelele biçimlerini aşan radikalliği¹¹¹² onun iktidara, hakikate, zamanın ruhuna karşı verilen topyekün bir mücadele¹¹¹³ olması demektir. Bu bağlamda arzu mücadelesi açısından geleneğin mücadele biçimlerine dayattığı, meşruluk, hukuka uygunluk ya da haklara dayanmak, hak talep etmek gibi gereklilikler bir anlam ifade etmez. Çünkü özellikle hukuka uygunluk ve meşruluk gibi gereklilikler, mücadeleyi geleneğe uyumlu olmaya, yani iktidarın yerinde gerçekleşmeye zorlayacağı için¹¹¹⁴, mücadelenin iktidarın yeniden üretimine yazgılanmasına sebep olacaktır. İşte bu nedenle arzu mücadelesi yasa, hukuk ve meşruluk paradigmalarıyla uyumlu olma kaygısını terk etmelidir.

Arzu mücadelesinin bir diğer özelliği ise, minörlüğü bağlamında her zaman mücadele eden öznenin mücadelesi, bir tecrübe olarak mücadele oluşudur. Arzu mücadelesinin bu niteliği aynı zamanda onu, mücadele eden öznelerin çokluğu bağlamında bir mücadeleler çokluğu haline de getirir. Bu çokluk özellikle iktidarın aynı anda aynı yer ve zamanda birbirinden çok farklı biçimlerde işleyen, birbiri içine geçen, iplikler, halatlar ve düğümler oluşturan bir sicimler –üretimsel sicimler- yığını olduğu bir düzlemde, iktidara karşı mücadeleyi düğüme ya da halata değil de onları oluşturan sicimlere yöneltebiliyor oluşu açısından önemlidir. Kendi mücadelesinin deneyimleyeni ve maliği¹¹¹⁵ olan özneler ve onların çokluğunun mücadelesi, iktidara karşı aynı zaman içinde ve aynı yerde bir sonsuz mücadeleler çokluğu oluşturur. Bu çokluk bağlamında, mücadele eden her özne iktidara kendi anti demokratik deneyimi bağlamında özgül ve ontolojik bir yerden saldırabilecektir.

Arzu mücadelesi öznenin kendiliğini ortadan kaldıran ve onu hakikat'in *bios*'u içinde tüketen bir geleneğe, özneyi sömürgeleştiren semiyotiklere, temsilin tahakkümüne¹¹¹⁶ karşı, özgürlüğün tecrübe edilmesi mücadelesidir. Özne-oluş'un, göçebe-oluş'un mücadelesidir¹¹¹⁷. Bu niteliklerden ötürü mücadele gündeliğin içinde, her öznenin gündeliğinde sürekli olarak sürdürülmelidir. İktidarın üstyapısal kurumları

¹¹¹² Besnier (1996), s.130.

¹¹¹³ Ergüden, (2008), s.75-76.

¹¹¹⁴ S. Biko (2014). Siyah Bilinci'nin tanımı. (Çev: Onur Eylül Kara). *Siyah bilinci* (1. baskı). (Ed: B. Ünlü), Ankara: Dipnot Yayınları, s.60.

¹¹¹⁵ Debord (2006), s.58.

¹¹¹⁶ Foucault (2005b), s.62.

¹¹¹⁷ Gorz (2001), s.94.

yerine doğrudan gündelikteki işleyişine yönelik olmalıdır mücadele¹¹¹⁸. Gündeliği tahakküm altına alan bütünsel akımları öznelere kendilikleri adına ve bizzat kendiliklerin eliyle, kendilikler ölçüsünde sonsuz kez parçalamalıdır¹¹¹⁹ ve bu parçaları sonsuz kez yok etmelidir.

Yersiz-yurtsuzluk ve göçebelik burada iktidarın öznelere iktidarın hakikatine bağlayan, semiyotikler ve onlara eklemli aygıtlar ile kurumların, yani iktidarın geleneğinin kırılabilirliği bir imkânın-devrimin¹¹²⁰ ifadesidir. Göçebenin, iktidarın öznelere üretimsel akımlara dâhil ettiği düzenine karşı çıkan varoluşu¹¹²¹ onun tam da bir yer-hakikat-e ve yer üzerinden şekillendirilen ya da belirli bir yerde hüküm süren kurallar ve kimlikler dizgelerine bağlı olmayışındadır¹¹²². Üretimsel akımların kentsel uzamını parçalayan ve yaşamını bozkırın ortasında zaman zaman burgaçlar yapan, zaman zaman patlayani fişkıran saçılan bir nükleer füzyon¹¹²³ olarak tecrübe eden göçebe¹¹²⁴, iktidarın uzam-zaman-yaşam üçgeninde kurduğu ilişki ağlarının dışında olan¹¹²⁵, kendi yaşamsal-nükleer varoluşunun¹¹²⁶ içinde, bizzat kendi yaşamını yönlendirilmeden daha doğrusu kendiliğinden başka bir yönü olmadan kurandır. O, tam o an neyi yaşamakta ise o olandır, ne olmak istiyorsa, isteği süresince istediği şey olandır yani kendi olandır¹¹²⁷. Göçebenin iktidarın yerinde ya da hakikatin bahçelerinde değil de kendi yaşamsal uzamında hareket eden, kendi yaşamsal-nükleer tecrübesinin hem kendisi hem de öznesi olması hali¹¹²⁸ tam

¹¹¹⁸ Guattari (2014), s.106.

¹¹¹⁹ Guattari (2014), s.107.

¹¹²⁰ Guattari (2014), s.71.; Graeber (2012), s.43.

¹¹²¹ Deleuze ve Guattari (2003), s.380.

¹¹²² Perez (2008), s.51.

¹¹²³ Deleuze ve Guattari (2003), s.381.

¹¹²⁴ Albertsen ve Diken (2014), s.158.

¹¹²⁵ Giderek küresel bir sorun haline gelen evsizlik, göçebe oluşa en yakın çağdaş görünümünden biri olarak karşımıza çıkar. Evsizin göçbeliği, bir başkaldırı eylemin sonucundan çok –istisnaları bir yana bırakırsak yani- bir dışarı atılmanın sonucunda ortaya çıkar. Evsiz sırf evsiz olduğu için ve tam da bu sebeple *bios* üzerinden tanımlanan sosyal varoluşun dışına itilir ve kendi bedenine terk edilerek, iktidarın ihtiyaç duyduğunda sömürebileceği bir nesne olarak formüle edilir. Ama aynı durum, yani evsizin bedeniyle baş başa kalışı, evsizi eş zamanlı olarak göçbeliğin kıyılarına taşır. Burada evsizden göçbeye geçiş, evsizin terk edildiği bedeni ve o bedenden taşmayı bekleyen arzularıyla baş başa kalmasını beklemektedir. İşte bu ihtimal evsizin bir evin dışında oluşu halinin iktidar tarafından yaşamın dışında oluş haline dönüştürülmesi ve bu oluş üzerinden, tam da bu oluşu baskılamak ve evsizin kendi bedeniyle baş başalığının önüne geçmek için şiddete maruz bırakılmasına neden olmaktadır bkz. Derrida (2007) s.129.

¹¹²⁶ Nükleer varoluş, varolanın varoluşunun merkezi, varoluşunun çekirdeği oluşunu hem de bu varoluşun içinde bulunduğu cevher-oluş içinde sürekli bir değişim, hareket ve enerji ile dolu oluşunu anlatmak için kullanılmıştır. Ayrıca bkz. Leibniz (2011b), s.9.

¹¹²⁷ Deleuze ve Guattari (2014), s.132.

¹¹²⁸ Deleuze ve Guattari (2003), s.381.

da bu yüzden iktidar tarafından şiddetle reddedilmektedir¹¹²⁹. Çünkü göçebenin yaşamı, iktidarın hakikatini kıran yaşamı iktidarın yeri dışında kurgulayan, göçebenin yaşamı oranında iktidarın yerini eksiltten bir anti-ontolojik olaydır¹¹³⁰.

Stirner bu isyancı niteliği tin'e karşı yürütülecek bir mücadelede aramıştır. Stirner için tin'i reddetmeden, yani zamanın ruhuna karşı çıkmadan sadece belirlenmiş bir hedefe, somut bir yapıya yani iktidarın tanımlı bir görünümü-temsiline karşı yürütülecek mücadele, tin'i reddetmediği için aslında tin'i güncellemeyi amaçlayan yani, öznenin özgürlüğünü değil tin ve onun kurallarının özgürlüğünü amaçlayan bir mücadele olacaktır¹¹³¹. Öyleyse arzu mücadelesi tin'e karşı verilen bir mücadele olmak durumundadır. Ancak bu şekilde mücadeleyi sürekli belirleyen bir kaynaktan kaçınılabilecek ve böylece iktidarın yeniden üretiminin önüne geçilebilecektir. Ancak bu şekilde yaşam bir olay olarak tecrübe edilebilecektir. Özne ancak bu şekilde bir oluş olabilecektir. Bu nedenle de arzu mücadelesi bir yeniden inşa değil sonsuz ve sürekli bir yıkımı amaçlamalıdır¹¹³².

Söz konusu bu sonsuz yıkım mücadelesinin öznesi ise Foucault'un tabiriyle anarşist özne¹¹³³, ya da Stirner'in tabiriyle egoisttir¹¹³⁴. Stirner'in burada egoistten kastettiği, salt kendi benliğinin diğer her şeye tahakküm uygulayacak denli yüceltilmesi değildir. Aksine egoist, yaşamı radikal bir kendi-oluş olarak tecrübe eden, *bios*'un bir temsili olmayı reddeden, kendi yaşamını tecrübe eden öznedir. Bu bağlamda egoizm, yaşamın hiçliğin içindeki erotik tecrübesine dair bir ifadedir. Zaten Stirner, tin'i yıkacak olan öznenin egoist olacağından bahsederken “bunu aranızdaki mutlak bir Ben olarak davranan herkes, yani tek kelimeyle *egoist* yapabilir”¹¹³⁵ ifadesiyle, egoistin yazanın ya da okuyanın

¹¹²⁹ İktidarın göçebe oluşa karşı geliştirdiği tepki, ontolojik olarak olmasa bile belirli bağlamlarda gerçekleşen göçebelik deneyimlerine bakışı üzerinden okunabilecektir. Bu göçebelik deneyimleri queer oluştan çingenelere ve mültecilere kadar uzanan bir çizgide iktidarın sürekli olarak düzenlemeye çalıştığı bir alanı işaret eder. İktidarın bu alanları düzenleme çabası o alanda yaşayan öznelerin iktidarın akımlarına aktarılmasından ve göçebelik halinin yarattığı belirsizlik alanlarının ortadan kaldırılmaya ya da iktidar tekeline alarak keyfi-anlamsızlık alanlarına dönüştürülmeye çalışılmasından ibarettir. İktidarın geliştirdiği bu tavrın mülteciler bağlamında aldığı biçim için bkz. Agamben (2001), s.172-175.

¹¹³⁰ Kojève (2015), s.40.

¹¹³¹ Stirner (2013), s.92.

¹¹³² “Egoist, içinde yaşadığı zamanın beklentilerine ve kavramlarına karşı düşmanca bir tavır alarak amansız bir sınır tanımazlığı –*kutsallığı bozmayı*- gerçekleştirir. Artık onun için hiçbir şey kutsal değildir” Stirner (2013), s.228.

¹¹³³ Kaya (2014), s.264.

¹¹³⁴ Stirner (2013), s.228.

¹¹³⁵ Stirner (2013), s.93-94.

kutsallaştırılan benliği değil, bir oluş olduğunu, *bios*'un yüzeylerini parçalayabilen öznenin yani anarşist öznenin oluş'u, olma-yaşamı tecrübe etme tarz'ı olduğunu ifade etmiştir.

Egoistin hiçliğin içindeki kendi-oluş'uyla radikal bir biçimde yüz yüze gelişi onun bir temsil formu ya da bir nesneye indirgenmiş varoluşunu parçalamasına ve yaşamını temsile ya da nesneye indirenmeye karşı bir isyan olarak tecrübe etmesine imkân verir¹¹³⁶. Bu bağlamda egoist-oluş niteliği solipsizme ya da narsisizme indirgenemeyecektir. Çünkü buradaki egoizm egonun kutsanmasından çok egonun, kendisi olarak yaşamını tecrübe edişini imlemektedir. Yani anarşist öznenin egoizmi sahip olan değil tüm sahiplik bağlarını da kapsayacak biçimde zamanın ruhunu, kendiliğini hiçlik içinde tecrübe edebilene ve tecrübe edebildiği kadar yıkacak olan yıkıcı bir egoizm, bir mücadele felsefesidir¹¹³⁷.

Öyleyse arzu mücadelesi sürekli ve sonsuz bir yıkıcılığın mücadelesi, mücadele öznesi dâhil her şeye yönelen¹¹³⁸ bir yıkım-olaydır. Bu yıkım-olay anarşist öznenin hem kendiliğini bağlayan bütün dışsal faktörlere hem de bizzat bir iktidar kaynağı olarak geleneğe eklemli kurgusal benliğine yönelik mücadelesinde deneyimlenebilir hale gelir. Arzu mücadelesi, mücadelecî öznenin yerleşik benliği dâhil olmak üzere zamanın ruhunu tüm veçheleriyle yok etmeye dayalı bir mücadele olmalıdır¹¹³⁹. Bir inşa değil topyekûn bir yıkım mücadelesi...

İktidara yöneltilen bu topyekûn mücadelenin anti-ontolojik niteliği¹¹⁴⁰ onun, geleneğin ontolojik bağlantılarına saldırmasına ve buradan başlayarak hakikatin anlamını parçalamasına imkân verir. Hakikatin anlamlar aracılığıyla yaşayanların bedenlerine kazınmasının, iktidar için taşıdığı önem, onun arzu mücadelesinin hedefi olmasını gerektirmektedir. Çünkü iktidar ancak anlam-söylem düzeyinde ortadan kaldırılabilirse yani bir söylem-kökenli varlık olarak ontolojik köklerinde parçalanırsa iktidarın yerine karşı, onu eksiltten ve belki de yok eden bir mücadele ve yaşam mümkün olacaktır.

¹¹³⁶ Bellegarigue (2014), s.25.

¹¹³⁷ Marshall (2003), s.325.

¹¹³⁸ Besnier (1996), s.36.

¹¹³⁹ Stirner (2013), s.225.; Ergüden, (2008), s.48.

¹¹⁴⁰ Fanon (2007), s.42.

Arzu mücadelesinin o sonsuz-yokedici müdahalesinin özneye getirisi ise iktidarın yerinin mücadele eden öznenin bedeninde eksilmesi, öznenin iktidarın bedeninden eksilmesidir. Bu eksilme iktidarın yerine, söylemine ve anlamına karşı elde edilmiş bir anti-ontolojik oluşu olanaklı kılar. Anti-ontolojik oluş, öznenin geleneğin anlamını parçalayan tecrübelerinin varoluşsal ifadesidir aslında, yani *olanak-sız* olanın olanaklılığıdır¹¹⁴¹. Bu olanaklılık, bilinen anlamın dışında, geleneğin dışında daha doğrusu onları aşmış olan bir oluşun halidir. Söz konusu bu aşma hali, *olanak-sız* olarak olanın oluşunu yerleşik dilin ve anlamın dışında düşünmeyi gerektirir¹¹⁴²; çünkü o daha önce hiç dile gelmemiş olan ve her an tekrardan dile gelmek durumunda olandır. Kendilikten ve hiçliğin içinden hiçliğe yönelen köksüz-oluşu¹¹⁴³ onun, dile gelme halini zamana yayarak bir söylem oluşturmalarını engeller.

Olanak-sız olmayı tecrübe etmek mücadeleyi bir *imkân-sızlık*¹¹⁴⁴ mücadelesi haline getirir. *İmkân-sızlık* mücadelesi, mücadele edenin, sonsuz ve hiçliğe dönen, hiçlikten fişkıran bitimsiz bir mücadele içinde olduğunu gösterir. *İmkân-sız* mücadele, zamana içkin bütün olanakları reddettiği ve onlara karşı da mücadele ettiği gibi eş zamanlı olarak mücadelesinin muzaffer oluşuna karşı da mücadele etmek durumundadır. Bu bağlamda arzu mücadelesi asla zafere, yani durağan bir anlıkta tanımlanabilecek olan ideal bir duruma ulaşmama mücadelesidir. 68’vari bir isyan ve kaos mücadelesi¹¹⁴⁵; bir terk etme-yoksullaşma mücadelesidir¹¹⁴⁶. Bunun nedeni zaferin mücadeleyi durağan bir anlığa yerleştirmesi yani sürekli bir kuşatma hali olan üretimselliğe konsolide etmesidir¹¹⁴⁷ aynı zamanda da mücadeleye dışsallaştırılmış bir aşkın-uzamsamansal hedef etrafında indirgemesidir¹¹⁴⁸. Eğer iktidar asla tam anlamıyla kurtulunamayacak bir kuşatma haliyse, o zaman arzu mücadelesinde bir zafer beklentisi aslında mücadeleyi, ve ancak

¹¹⁴¹ Nancy (2014), s.71.

¹¹⁴² Nancy (2014), s.71.

¹¹⁴³ Deleuze ve Guattari (2003), s.238.

¹¹⁴⁴ “İmkansız, aksine, bir kopma düşüncesini çağırıştırır; yararlı bir nesneyi harcayan kurban etmede, cinayette, usa aykırı şiirde, bizi söyleye açık alanın dışına “fırlatan” gülmede, “ölümü önceleyen” ve bizi “yıkımın kıyısında” tutan esrime ve hazda ve aynı zamanda tarihin kenara itilmişlerinin coşkulu hareketlerini kıskırtan politik eylem içinde ortaya çıkar. Fakat ortaya çıktığı en eşsiz yer, Bataille’ın ele aldığı ve orada öznenin, kendini ortaya atarak, sınırlarını sınıadığı yani “ölümün gülünesi olduğu noktada” mümkününün ötesini sınıadığı bu “içsel tecrübedir” (“meditasyon” olarak da adlandırılır)” Besnier (1996), s.162.

¹¹⁴⁵ Nancy (2010), s.30-31.

¹¹⁴⁶ Ergüden, (2008), s.68-69.

¹¹⁴⁷ Butler (2005), s.78.

¹¹⁴⁸ Besnier (1996), s.138.

mücadele içinde olanaklı olan yani *olanak-sız*lığında olanaklı olan kendi-oluş'u iktidarın yerine bağlayarak, özneyi işgale terk etmektedir. *Olanak-sız*'ın mücadelesi, mümkün bir mücadele değildir. Mümkün olmayışı¹¹⁴⁹ ise onun iktidara karşı direnebilmek ve öznenin özgürlüğü tecrübe edebilmesi için sahip olduğu yegâne imkân, *imkân-olmayan* bir imkândır.

4.4. Kendini Yıkmanın Dayanılmaz Hafifliği!

Yaşamı iktidarın sömürgesi olmaktan kurtarmak bizatihi yaşamın güncel formunu parçalamak, yani hakikat rejiminin içindeki benliği yıkmak çabasını, özyıkımı, Hakikat rejimin yüzeyinde gezinen *bios*'un suretinin parçalanmasını gerektirir¹¹⁵⁰. Zamanın ruhuna karşı gerçekleştirilen bir mücadelede özne'nin kendisine yaşamın hakikati olarak dayatılan *bios*'u parçalayarak, sömürgeleştirilmiş olan *zoe*'nin tecrübesini yaşamın merkezine taşıması, *bios* içinde yaşadığımız benlik olduğu için mücadeleyi bir özyıkım olarak tecrübe etmek demektir¹¹⁵¹. Çünkü özne, ancak iktidarın bir sömürgesi olan *bios*-benliğini parçalayarak mücadeleyi, göçebe oluşu bir devrimci-kaçışı tecrübe edebilecektir¹¹⁵². Ancak bu sayede Onu sömürgeleştiren tüm semiyotik dolayımlardan sıyrılabilir ve yaşamı ile erotik bir ilişkiyi tecrübe edebilir¹¹⁵³. Ancak bu sayede hakikat rejiminin sömürgeci bedenini yırtıp dışarı çıkabilecektir¹¹⁵⁴. Bu çıkış öznenin arzusunu, onu çevreleyen kavramsal bedenlerden ve üretimsel akımlardan kurtaracak ve sonsuz çoğulluktaki deneyimleri dünyaya saçacaktır. Yani özne salt ve radikal kendi-oluş'u tecrübe edecektir. Fakat iş burada bitmez. Çünkü özne *bios*'un sömürgeci rejiminden kurtulduğu her an tekrardan sömürgeleştirilme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Bu nedenle isyan-olay, kesintisiz olmak zorunda ve özne bedeninin kuşatan *bios*'u her

¹¹⁴⁹ Besnier (1996), s.139.

¹¹⁵⁰ Nancy (2014), s.72.; Ay (1994), s. 68.

¹¹⁵¹ Newman (2006), s.156.

¹¹⁵² Deleuze ve Guattari (2003), s.356.

¹¹⁵³ Bataille (1993), s.36.; Bahtin (2001), s.44.

¹¹⁵⁴ Bataille (1999a), s.33.

defasında yeniden yıkmak, yani iktidara karşı kendini sonsuz¹¹⁵⁵ defalarca yeniden yıkmak durumundadır¹¹⁵⁶.

Öyleyse özyıkım, doğrudan varoluşa ilişkin ve varoluşumuz üzerinde kendini vareden iktidara karşı kendimizi yok ederek verdiğimiz bir mücadeledir. Söz konusu bu mücadele ne salt devlete karşı ne de kapitalizme karşıdır. Aksine o mücadele eden öznenin benliği üzerinden özneyi sömürgeleştiren zamanın ruhuna karşı verilen bir mücadeledir. Sadece belirli yapılara ve kurumlara saldırmak yerine doğrudan ontolojik ilişkileri hedef alır. Bir ya hiç ya da hiç mücadelesidir.

Bu ya hiç ya da hiç mücadelesi olma hali aslında özyıkımın hiçlikle ilişkisinde yatar. Zamanın ruhunun öznenin eksilmesi, öznenin zamanın ruhundan kendini yok ederek eksilmesi olarak öz yıkım aslında hakikat rejiminin anlamsızlık anlamına mahkûm ettiği hiçliğin gerçek anlamsızlığına yani anlamın öznenin kendi-oluş'unda tecrübe edilmesine yapılan bir çağrıdır ve bu nedenle de zamanın ruhuna ve hakikatin rejiminin anlam evrenine karşı radikal bir çağrı¹¹⁵⁷, bir savaş ilanidir. Öyleyse özyıkım zamanın ruhuna ve geleneğin ontolojisine karşı bir mücadeledir aynı zamanda. Bu bağlamda da özyıkım bir anti-ontolojik, anti-politik mücadeledir.

Bu anti-ontolojik, anti-politik tecrübenin geleneği parçalayacak olan füzyonu, Jean-Luc Nancy'den yola çıkarak, "yoksulluk" olarak adlandırılabilir. Göçebe-oluş'u tecrübe ettiği için¹¹⁵⁸ anarşist özne, yoksullaşandır¹¹⁵⁹. Bu yoksulluk bizzat anarşist öznenin bir oluş olarak hakikat rejimine karşı isyanını¹¹⁶⁰, hakikatin yapısının sökülmesini ifade eder. Çünkü geleneğin yoksulluk yaklaşımının aksine göçebenin yoksulluğu bir bırakıp gitmenin, asla sahip olmayacak denli köksüz olabilmenin¹¹⁶¹, yani sahip/iyelik ilişkisini reddedebilmenin, her şey ve tabiki hakikat rejiminin dayattığı

¹¹⁵⁵ "Ama, bir kez daha, bir mücadele/ savaş olarak yaratmak, bir yadan mücadele ederken –dolayısıyla iktidar ararken, güçler bulurken- kendine amaç olarak ister kolektif ister bireysel olsun iktidarın icrasını – ya da mülkiyetini değil- feğil de amaç olarak bizzat kendini ve çalkantısını/tahrikini (*agitation*), bizzat kendini ve edimsel düşüncesinin coşkunluğunu, bizzat kendini yaratmayı, bizzat kendini ve bir zevkin yayılması olarak kendi bulaşıcı ileti(şi)mini koyan bir mücadele olarak yaratmak (söz konusu zevk de, dünyanın bir anlamlanması içinde kazanılmış herhangi bir tatmin değil ama dünyaya konulmuş anlamın edimsel varlığı olan tatmin edilemez ve sonsuzca sonlu alıştırma)." Nancy (2014), s.81.

¹¹⁵⁶ Newman (2006), s.119-122.

¹¹⁵⁷ Raffoul (2014), s.27.

¹¹⁵⁸ Perez (2008), s.51.

¹¹⁵⁹ Ergüden, (2008), s.68.

¹¹⁶⁰ Hardt ve Negri (2011), s.149-150.

¹¹⁶¹ Deleuze ve Guattari (2014), s.196 .

benliğini de terkedebilmenin yoksulluğudur¹¹⁶². Bu bağlamda göçebenin yoksulluğu çekinik değil nükleer, saldırgan ve anarşist bir yoksulluğu ifade eder.

Öyleyse özyıkımın, geleneğe yönelik yıkıcı bir yoksullaşmanın tecrübesi olduğu söylenebilecektir. Geleneğin özneye, sömürgeleştirilmeyi kabullenmesi adına –bir sus payı, itaat bedeli- olarak sunduğu anlamın ve zenginliğin terk edilmesi¹¹⁶³, anlamsızlığın ve hiçliğin *olanak-sız* evreninde bir serüvene çıkılması halidir özyıkım. Hakikat rejiminin reddedilmesi yani hem hakikatlerden devşirilen anlamdan o anlamı parçalayacak olan göçebenin anlamsızlığı kendi anlamı olarak tecrübe edişiyle yoksullaşmadır. Yoksulluğun varlığa karşı mücadelesidir. Her öznenin kendine yöneltilmiş öz-saldırganlığında geleneğin, her özneye ontolojik bir saldırıya maruz kalması halidir.

Yoksullaşma, öznenin kendini kuşatan semiyotikleri reddetmesi ve terk etmesi olayıdır. Yoksullaşan özne, geleneğin içinde kendini, varoluşunu, yaşamını anlamlı kılan yani yaşamın anlamını üretimselliğe aktaran semiyotik sömürgeciliğe karşı, anlamı bir kendi-oluş olarak tecrübe etmek adına, yaşama dair semiyotiklerin sömürgeci boyunduruğundan kurtulma mücadelesini verir. Bu mücadele, öznenin hiçliğe yönelmesi, bu dünyada ona iktidar tarafından dayatılan sömürgeci anlamlar evrenine karşı anlamsızlaşmanın devrimci hiçliğine çekilmesi anlamına gelmektedir.

Yoksullaşmanın semiyotikleri red-terk edişi, beraberinde bu semiyotiklerce üretilen, bu semiyotiklere eklemlenen ve bu semiyotikleri üreten üretimsel akımların red-terk edilmesi imkânını getirir. Semiyotiklere eklemlenen üretimsel akımlar devlete duyulan tutku, hukuka duyulan inanç ve reel-kapitalist zenginlik-mal-meta fetişine, çalışmanın kutsallaştırıldığı ekümenik püritenliğe kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla yoksullaşma, üretimsel akımlara yönelttiği anti-ontolojik saldırı sayesinde, semiyotikler ve üretimsel akımlarca üretilen toplumsal-siyasal-ekonomik bağlamları yani devletin, hukukun, ekonominin dili ve anlamını, en nihayetinde de devlet, hukuk ve kapitalizm başta olmak üzere iktidarın düğümlerini ontolojik bir yıkım ile karşı karşıya bırakabilecektir.

¹¹⁶² Nancy (2014), s.72.

¹¹⁶³ C. Millet (2004). *Arte povera*. (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.55.

Özyıkımın ontolojik-politik tecrübesi, iktidarın yerini parçalamayı yani iktidarın yerinin bir parçası olan o anlıktaki özneyi parçalamayı gerektirir. Özyıkımı tecrübe eden özne bu bağlamda yaşamını iktidarın yerinden kendini eksilterek, hiçe karışarak eksiltir. Kendini her yıkışı aynı zamanda kendine somutlaşan iktidarı yıkmak anlamına geldiği için özyıkım mücadelesinin öznesi mücadele içinde bulunduğu sürece yaşamını iktidar karşı bir anti-ontolojik, anti-politik saldırı olarak tecrübe eder. Bu tecrübe, özyıkımın sonsuzluğu ve bitmezliği göz önüne alındığında, yaşamın iktidara karşı yürütülecek ve her an iktidarın bir başka boyutunun ortadan kaldırılması, her an yeni bir sınırın parçalanması, her an anlamsızın anlamın plantasyonlarına saldırması olarak nitelenebilecek bir serüvene dönüşmesi anlamına gelecektir¹¹⁶⁴. İşte demokrasi tam da bu serüvenin içinde ve bu serüven ile birlikte, onun sürekliliği içinde yaşanabilir olacaktır.

Öznenin kendini iktidardan, iktidarı ise kendinden eksilttiği bu mücadele, sömürgeleştirme sürecinde *zoe*'ye kazınan, *zoe*'nin hapsedildiği bütün sömürgeci bedenleri aşan, Hakikat rejiminin anlam evreninin ötesinde ve dışarısında, hiçliğin bağrında radikal ve yalın bir kendi-oluş'u tecrübe etme imkanının mücadelesidir. Bu salt ve hiçlikten fışkıran kendi-oluş yani "ben" in¹¹⁶⁵ yaşamı, özyıkım sayesinde iktidarı temsil etmeye mahkum olan hakikat-bedenden kurtularak yaşamı bizzat tecrübe edebilecektir. Yani özyıkım, zamanın içindeki benliği yıkarak, öznenin yaşamına dayatılan hakikat temsillerini parçalayarak öznenin bedeni ile yaşamını buluşturur. Bu buluşma, *zoe*'yi tahakküm altına alan *bios*'un ve onun üzerinen öznenin bedenine dikilen yaşamların reddedilmesiyle gerçekleşir. Böyle bir reddediş, özneye bir oluş olay-yaşam'ı tecrübe etme yani yaşamı, *bios* aracılığıyla aktarılan bir tasarımın işletilmesi değil de bu dünyada var olma olarak tecrübe edebilmeyi, kendi olabilmeyi olanaklı kılar.

4.5. Korsanlardan Barikatlara-Yaşam'ı Kurtarmak

Devlete ve ona eklemlenmiş iktidar aygıtlarına karşı yürütülen mücadele total ve reddeden bir mücadele olmalıdır. Böyle bir mücadele Stirner tarafından yönetim ilkesine karşı bir mücadele olarak adlandırılmıştır. Stirner'e göre devlete karşı yürütülecek mücadele asla yeni bir devlet kurmak veya belirli bir devleti yıkmak için değil bizatihi bir yapısal form, iktidarın yeri, bütün çeşitleriyle bir baskı aracı olarak

¹¹⁶⁴ Bataille (1998), s.158.

¹¹⁶⁵ Bataille (1998), s.171.

devlet paradigmasına karşı yürütülmelidir¹¹⁶⁶. Bu bağlamda devlete karşı yürütülen arzu mücadelesi, demokratik devlet, halk devleti gibi daraltılmış devlet örneklerini dahi reddetmelidir. Bu reddediş, devlete karşı verilen mücadelenin sadece tanımlı rejime karşı verilen bir mücadeleyle kalmaması, yaşamla mücadelenin birbirine temas ettiği her anda dile gelmesi, bir oluş'a, yaşama ilişkin bir tarz'a dönüşmesi demektir¹¹⁶⁷. Bu gerçekleşmediği takdirde yürütülecek her türlü mücadele devlet ya da merkezileşmiş iktidar aygıtı fikri ve kavrayışını reddedemediği için, mevcut geleneğin iktidarı üretmeye özgülenmiş dolayimleri içinde kalacak ve önünde sonunda başka bir iktidar merkezi ya da devleti ortaya çıkaracaktır¹¹⁶⁸.

Geleneğin içinden bir mücadele perspektifine örnek olarak Marxist doktrin, devletin belirli bir sınıfın baskı aracı olduğu iddiasıyla¹¹⁶⁹, devleti yöneten sınıfın değişmesinin önünde sonunda devletin baskıcı karakterini ve en nihayetinde bizatihi kendisini ortadan kaldıracağını savunmaktadır. Bu bağlamda Marxist doktrin devleti tarihsel bir kurum ve her öznenin bedeninde sürekli üretilen bir iktidar ilişkileri düğümü olarak değil de özgül ve araçsal bir iktidar ilişkisi olarak alıyor. İşte ilişkinin buradan kurulduğu noktada Marxist devlet teorisi, devletin özneyi tahakküm altına alan mekanizmalarına karşı bir şey üretmektense özellikle varsayımsal bir gelecekte ortadan kalkacağı planlanan proleterya diktatörlüğü kavramına sarılıp, yeni tahakküm mekanizmalarının üretimi ya da mevcut mekanizmaların kuvvetlendirilmesine yol açıyor¹¹⁷⁰.

Burada proleterya diktatörlüğü kavramı üzerinde bir parantez açmak gerekiyor. Proleterya diktatörlüğü, Ortodoks Marxist devrim mitolojisinde ihtilal anı ile devrimin sürekliliği bağlamında, tüm sınıfsal ayrımlar ortadan kaldırılana ve artık devlete ihtiyaç kalmayana kadar, söz konusu amaçların gerçekleştirilmesi ve devrimin kazanımlarının korunması adına tüm devlet aygıtının bütün kuvvetleriyle proleteryanın tekeline geçmesi anlamına geliyor¹¹⁷¹. Bu bağlamda devlet Marxist devrim mitolojisi açısından

¹¹⁶⁶ Newman (2006), s.101.

¹¹⁶⁷ Guattari (2014), s.145.

¹¹⁶⁸ Newman (2006), s.101.

¹¹⁶⁹ Bayly (2014), s.331.

¹¹⁷⁰ Newman (2006), s.130-131.

¹¹⁷¹ Newman (2006), s.54.; V. A. Tvardovskaya (2015). Pyotr Kropotkin: düşçü ve gerçekçi. (Çev: Mazlum Beyhan). *Bir Devrimcinin anıları*. (2. baskı). İstanbul: Agora Kitaplığı, s.xxviii.

kullanılabilir bir aygıt, iktidar ise devlete bağımlı olarak manipüle edilebilecek bir yönetsel enerji olarak kavramsallaştırılıyor¹¹⁷².

Proleterya'nın bir devrim öncüsü olarak devletin kontrolünü ele geçirmesi, marxizmin devlet ile ilişkisinde olmazsa olmaz bir yere oturuyor¹¹⁷³. Marxizm için devlet, üretim ilişkilerinin bir türevi olduğu ölçüde üretim ilişkilerinin dönüştürülmesinin, kapitalist üretim ilişkilerinin bir türevi olan devleti ortadan kaldıracağına yönelik inanç, devletin bir aygıt olarak ele geçirilmesi ve üretim ilişkilerini ele geçirilmek amacıyla kullanılmasını bir problem olmaktan çıkarıyor çünkü, devlet aracılığıyla üretim ilişkileri, dönüştürüldüğünde, dönüşümü konsolide eden ve hızlandıran bir aygıt olarak devletin ortadan kalkacağı varsayılıyor.

Bu varsayımına bağlanarak politika yapmak devletin hâkim olduğu alandaki yaşamları kontrol altına almak, düzenlemek ve işletmek için örgütlenmiş bir iktidar ilişkiler düğümü oluşu karşısında inandırıcılığını kaybediyor. Çünkü devlet, üretim araçlarından bağımsız bir biçimde varlığını sürdürmeye ehil olduğu gibi, iktidarın en yoğun temsillerinden biri olarak, üretimselliği üretim araçlarının mülkiyetinden bağımsız ve üretim araçlarının mülkiyetindeki değişimlerle paralel bir biçimde işletmeye ve hatta üretim araçlarının ve ilişkilerinin değişimlerine etki etmeye¹¹⁷⁴ devam ediyor.

Marxizmin devletle olan bu problemlili bağımlılık ilişkisinin¹¹⁷⁵ ilk ayağı iktidar kavrayışıda yatıyor. Marxist doktrin iktidar ve tahakkümün arasındaki ilişkiyi ekonomik bir perspektife indirgeyerek¹¹⁷⁶, iktidarın baskıcı özelliklerinin mevcut sınıflar çelişkisi üzerine kurulduğunu iddia ederek, söz konusu sınıfsal çatışmanın hâkim olmayan sınıf lehine sonuçlanması ve sınıfsal tahakküm mekanizmalarının ortadan kaldırılmasıyla tahakkümcü iktidarın ve onun düzen sağlayıcı-şiddet uygulayıcı aygıtı olan devletin ortadan kalkacağı varsayımını ortaya koyuyor.

İkinci problem ise Marxist perspektifin devlet'i iktidarın bir işlev doğrultusunda yoğunlaştığı bir düğüm değil de üretim ilişkilerinin belli bir formuna ve onu şekillendiren maliklik ilişkilerine bağlı olan ve en önemlisi üretim ilişkisi kavramına bağlı olan yani

¹¹⁷² Baysoy ve Özer (2014), s.85-86.

¹¹⁷³ Guattari (2014), s.103.

¹¹⁷⁴ Guattari (2014), s.103.

¹¹⁷⁵ Hardt ve Negri (2011), s.269.

¹¹⁷⁶ Besnier (1996), s.202.

Üretim ilişkileri tarafından belirlenen bir yapı olarak kabul etmesidir. Bu kabul, Marxist teoriyi doğrulayacaktır ama bu doğrulama bir yanılısamadan öteye gidemeyecektir. Çünkü devlet, iktidarın bir yoğunlaşma anıdır, ondan bağımsız deęildir¹¹⁷⁷ ve en önemlisi bir tekil ilişki, üretim ilişkilerine indirgenebilecek bir evrensel-bütünsel yapı deęildir¹¹⁷⁸. Devlet, iktidar ilişkilerini yoğunlaştıran, aynı doğrultuda örgütleyen ama bu iktidar ilişkilerinin kendilerine özgü işleyişlerini ortada kaldırmayan bir yapıdır¹¹⁷⁹. Yani devletli bir durumda iktidar ilişkileri, belirli bir doğrultuda da olsa kendi işleyişlerine devam ederler¹¹⁸⁰. Bu ise merkezi aygıtı ele geçirmenin iktidara karşı bir mücadele değil iktidarı kontrol için bir mücadele olduğu anlamına gelecektir.

Devletin bu özelliği, devlet aygıtını ele geçirerek üretim ilişkilerini dönüştürmeyi ve bunun üzerinden devlet aygıtının ve ona paralel olarak da tahakkümün ortadan kalkacağını beklemeyi naif ve zc¹¹⁸¹ bir varsayım haline getirir. Bu varsayım, özellikle sınıfa hâkim olan ya da merkezi aygıt yüzeyinde görünür olmasa bile bedene dair, cinselliğe dair; daha doğrusu gündeliğe dair olan iktidar ilişkilerini kesmez. Yani, retim ilişkilerini dönüştürmek isteyen sınıf ve onun talebinin iktidar ile ilişkisini durdurmaz. Bu ise Marxist doktrinin devlete karşı yaklaşımının sadece belirli bir devlet formuna ilişkin olduğunu ve üretim ilişkilerindeki dönüşümün, kendinde bir şey olarak iktidara karşı bir mücadele perspektifine sahip olmaması nedeniyle kendi iktidar ilişkilerini üretmeye ve bunları yoğunlaştırarak başka bir devlet formu inşa etmeye; yani devlete talip olduğunu gösterir.

Marxist doktrinin iktidara ilişkin bu eksik ve yanlış kavrayışının devlet problemi özelinde doğruduğu sonuç ise, proleterya diktatörlüğünün asla iktidar tahakkümünü ortadan kaldırmaması, bilakis iktidarı daha da yoğun bir devlette odakladığı için kendisinden önceki tahakküm biçimleriyle eş değerde tahakküm mekanizmaları kurmasıdır. Bu tahakküm mekanizmaları, kendini Marxist devletlerin tarihinde çokça göstermektedir. 1956'da Macaristan'da olanlar buna örnek olarak gsterilebilecektir¹¹⁸².

¹¹⁷⁷ Baysoy ve zer (2014), s.87.

¹¹⁷⁸ Guattari (2014), s.104.

¹¹⁷⁹ Kaya (2014), s.272.

¹¹⁸⁰ Guattari (2014), s.104.

¹¹⁸¹ Hardt ve Negri (2011), s.171.

¹¹⁸² Bkz. T. Mray (2004). Budapeşte 1956. (ev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.127-129.

Marxizmin iktidar kavrayışı, devletle olan problemlili ilişkisindeki ikinci ayağını da bir yandan inşa ediyor. Bu alandaki ilişki özellikle Newman'ın işaret ettiği bir çelişki üzerine oturuyor. Newman, Marx'ın, devleti ve devletin işleyiş biçimi olan siyasal iktidarı sınıfsal tahakkümün sonucu olarak görmesi yani devletin sınıf egemenliğinin bir yansıması olduğu iddiasının geçiş döneminde adil, eşit ve özgürlükçü olması beklenen proleterya diktatörlüğü iddiasıyla ciddi bir çelişki içinde olduğunu söylüyor¹¹⁸³. Yani Marxist doktrin devrimci kurumları arasında saydığı proleterya diktatörlüğünün aslında bir tahakküm mekanizması olduğunu en baştan kendine itiraf etmiş oluyor. Peki, nasıl oluyor da varlığını tahakküme ve eşitsizliğe borçlu olduklarını iddia ettikleri bir kurum onlar için devrimci bir aygıt dönüşebiliyor?

İşte burada marxizmin aşkinci-özcü varsayımlar yığını çıkıyor karşımıza. Devlete ilişkin ön varsayımlarını geçiştirmek adına Marxizm, devleti sınıfa bağımlı bir kurum olarak alıp, iktidar-sınıf-devlet arasındaki ilişkiyi salt varsayımlar üzerinden tersyüz etmeye çabılıyor. Bu çabayı ise tahakküm kuracak sınıfın bütün insanlığın yararını düşünen proleterya olmasının tahakkümü ortadan kaldıracağı varsayımına bağlıyor¹¹⁸⁴. Bu varsayımın üzerine ise proleterya devletin proleteryanın elinde eşitleyici ve özgürleştirici bir diktatörlük olacağı iddiası takip ediyor.

Proleterya duyulan bu güven, yani proleteryanın iktidardan bağışık olacağı inancı aslında iktidarın kendi kuralları ve sınırlarına bağışık oluşunun çarpıtılmış bir yansımasından öteye gidemiyor¹¹⁸⁵. Proleterya diktatörlüğü söyleminde terimlere uygulanan yer değiştirme deşifre edildiğinde bu açık bir şekilde ortaya çıkıyor aslında. Söylem, iktidarı proleteryanın kullanacağı bir olanaklar-yetkiler bütünü olarak tasarlarlarken, aynı iktidarı, eş zamanlı olarak bir sınır olarak kabul ediyor yani iktidar söylemin içinde iktidar terimini temsil eden proleteryanın sınırlarını temsil eden bir kavram olarak tasarlanıyor. Proleterya iktidarının tek sınırı kendi sınıfsallığı olurken, yani proleteryanın sınıf tasarımı toplumun *nomos*'u olarak kodlanırken, proleterya duyulan inanç, iktidarı bu *nomos*'a karşı bağışık kılıyor.

¹¹⁸³ Newman (2006), s.56.

¹¹⁸⁴ Newman (2006), s.56.

¹¹⁸⁵ Derrida (2007) s.77.

Bu bağışıklık şu anlama geliyor: proleterya öyle bir sınıftır ki iktidarı alıp bir kez üretim ilişkilerini dönüştürmeye başladığında kendi kendine ihanet edemeyeceği, yeni bir baskı oluşturmayacağı bir bilince kavuşacaktır. Yani kendi varlığına ve varlığının iktidarla ilişkisine bağışık, nomos’a bağışık, bir sınır olarak kendi ideallerine karşı bağışık olacaktır. İşte bu bağışıklık Marxist doktrinin iktidarın yerinde bir söylem olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

Devlet problemine, Marxiszmden yönelen bir diğer yaklaşım da özellikle anti-bolşevik komünistler ve konseycilerin savunduğu, “tüm iktidar Sovyetlere” sloganında hayat bulan, kolektivist-doğrudan demokrasici anlayıştır. Bu anlayış, yaşamın merkezinden devletin kesin bir biçimde alınması ve yerine işçi konseyi ve bu konseylerin bir örgütlenmesi olarak işçi konseyleri birliğinin getirilmesini savunmaktadır. Dominique Colas’a göre konsey, devletin işlevlerini üstlenecek olan bir baskı-dağıtım mekanizması ya da zaman içinde betimlenebilir bir sabit forma değil, devletle sürekli devrimci mücadelenin ilkesine ve bu ilkenin her an için özgül olarak somutlaşmış biçimine tekabül etmektedir. Her ne kadar konseycilerin, yaklaşımı Leninist programa muhelefetleri esnasında iktidar problemini es geçse¹¹⁸⁶ ve demokrasiyi doğrudan demokratik rejime indiriyor ve bu indirgemeyi de aşkınlaştırmış işçi sınıfının tekelinde yeni bir sınıf hegemonyası kurarak yapmayı amaçlıyor olsa da, yukarıda bahsedilen bir mücadele ilkesi, bize devlete karşı yürütülecek mücadele bağlamında bir ipucu vermektedir. Devlete karşı verilecek olan mücadele, konseycilerin ifade etmeye çalıştıkları fakat uygulayamadıkları şeye tekabül eder. Bu mücadelede, sabit bir biçim-yöntem olmamalı, mücadele devlet aygıtının işlevlerini üstlenecek yeni bir yapıyı hayata geçirme mücadelesi olmamalıdır. Mücadele, devlet aygıtının yaşamı işgal ettiği her yerden kovulmasının mücadelesi olmalı, bu bağlamda da bir biçimden çok bir tutkuya, bir başkaldırı insiyakına sahip olmalıdır. Yaşamın devletten kurtarılması olarak adlandırabileceğimiz bu tarz, mücadeleyi her anlık için, devletin işgaline o anlıkta son verecek bir olay olarak ortaya koymalı ve tam da aynı tarz üzerinden devletin işlevlerini üstlenecek bir yapının hayata geçirilmesi mücadelesi olmaktan kaçınılmalıdır.

¹¹⁸⁶ D. Colas (2004). Antibolşevik komünizm. (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.45.

Mücadelenin devlet paradigmasına karşı yürütülmesi mücadeleye ilişkin olağan-normal-meşru kabul edilen yerleşik perspektiflerin terk edilmesini gerektirmektedir. Çünkü söz konusu perspektifler aslında iktidar tarafından tasarlanmış olup öznelere ve çokluğun siyasal enerjisini iktidarın yeniden üretimine aktarmak ve çokluğun politik potansiyellerini iktidar karşısında işlevsizleştirmek için kullanılmaktadır. Böyle bir ilişkinin sonucu ise mücadelenin, yaşamı iktidardan kurtarmayı değil iktidarın yerinde tasarlanacak olan yeni bir form'un işgaline açması olacaktır¹¹⁸⁷. Dolayısıyla iktidarın yerinde verilen mücadele yaşamın bir sömürge olmaktan kurtarılması mücadelesi değil, verili iktidar biçimleri içerisinde birini tercih etme ya da iktidarın yerinde tasarlanmış olan yeni bir iktidar formunu hakim kılma mücadelesidir. Öyleyse verili mücadele paradigmaları içinde yürütülen bir mücadele devleti ortadan kaldırmayacak, sadece onu yeni bir formda tekrar dolaşıma sokacaktır.

Bu sebeple arzu mücadelesi devlet içinde devletin işleyişini reforme etmeyi amaçlayan bir mücadele olamaz. Böyle bir mücadele yürütmek arzu mücadelesinin yaşamın iktidarın sömürgeci rejiminden kurtarılması mücadelesi olması engel olacaktır. Ki zaten Stirner'in de belirttiği üzere devleti reforme etmeyi amaçlayan mücadele, aslında anlamsız bir mücadeledir. Devlet kendisi dönüşmeye karar vermediği ya da daha etkin bir iktidar formu karşısında yetersiz kalmadığı sürece yapı içi bir değişim geçirmeyecektir. Dolayısıyla devlet reforme edilemez ancak reforme olur yani kendi kendini reforme eder. Bu reforme oluş da devlete teslim olmayı gerektirdiği için demokrasinin tecrübe edilmesini sağlar. Öyleyse arzu mücadelesi, devlet bağlamında devleti tüm görünüşleriyle ortadan kaldırmayı amaçlamalıdır¹¹⁸⁸.

Arzu mücadelesinin devlete karşı olma boyutu aslında mücadelenin kendisinden ziyade devletin iktidar ilişkileri ve üretimsellik içindeki özel konumuyla alakalıdır. Devlet temelde, bir tikel iktidar ilişkisini imlemez. O daha çok tikel üretimsel akımların birlikte işletildiği ve örgütlendiği bir nevi iktidar sicimlerinin bir araya getirildiği bir

¹¹⁸⁷ "Peki ya alelade liberal zihniyetli beyefendiler neyi özgürleştirecekler? Kimin özgürlüğe kavuşması için bağırıp çağırıyorlar? Mesele, tin'in özgürlüğüdür! Ahlaklılık, Yasaya uygunluk, dindarlık, Tanrı korkusu türünden tinlerin özgürlüğü. Anti-liberal beyefendiler de bunu istiyorlar. Her ikisi arasındaki kavga'nın konusu, söz hakkına anti-liberaller tek başlarına sahip olup olamayacakları, ya da liberallerin 'bu söz hakkından pay' alıp alamayacaklarıdır. Her ikisi için de her şeye egemen mutlak efendi, tindir. Uğruna savaşılan dava, o 'efendinin temsilcisi'ne layık Hiyerarşi tahtına kimin yerleşeceği." Stirner (2013), s.85.

¹¹⁸⁸ Stirner (2013), s.290.

düğümdür. Bir yoğunlaşma noktasıdır. Bu nedenle de örgütlediği iktidar ilişkilerin hem kuvvetlendirir hem de fiziksel-psşik olarak aşar.

Devletin arzu mücadelesi için özel bir hedef olmasının nedeni, onun iktidar ilişkilerini ve üretimsel akımları örgütlüyor, verimliliklerini artırıyor ve kuvvetlendiriyor oluşudur. Mevcut üretimsel akımları ortadan kaldırmak yerine dönüştürdüğü, örgütlediği ve işlettiği için devlete karşı yürütülen mücadele iktidara karşı yürütülen mücadelenin bir bağlamıdır. Bu bağlam ise üretimsel düğümlerin parçalanması ve iktidarın yüzeyi olarak devlet'in yaşamın sömürgeleştirilmemiş göklerin ardında tecrübe edildiği anlarla parçalanmasıdır.

Devlete karşı yürütülecek olan mücadelenin bu niteliği bizi aynı zamanda hukuk devleti-sınırlı devlet-ya da küçük devlet gibi çoğunlukla liberal siyasetin içinden gelen ve devleti sınırladığı ve bu sınırlamayla demokrasi yoğunlaştırdığı söylemin etrafa saçan modellerle de yüzleşmeye çağırır. Devlet, iktidar ilişkilerinin bir yoğunlaşması olduğu için, nasıl ki onu ortadan kaldırmak iktidarı ortadan kaldırmıyorsa, onu küçültmek, seyreltmek ya da komik bir iddia olan sınırlamak da aynı biçimde önerme cümlelerinin yüklemindeki anlamı iktidara uygulayamazlar. Zaten bu yapılar iktidar karşı bir işlev yüklenmek için değil onun işleyişini dönüştürmek için tasarlanmışlardır. Bu bağlamda da işlevleri iktidarı makro seviyede seyreltip yoğunluğu minor seviyelere taşımak ya da işleyişe ilişkin bağlamı değiştirmektir. Yani, hukuk ile sınırlanan-makro kurumları ev seviyesine, beden seviyesine “yükseltilen” ya da organizasyon şeması yoğun bir tek merkezden daha küçük ama aslında daha yoğun bölümlere ayrılan iktidar, bu değişiklikler aracılığıyla verimliliğini arttırmaktadır. Örneğin hukuk devleti, iktidarın sınırlama ve şiddet döngülerini meşruiyet söylemleri aracılığıyla öznelerle aktarır ve failliği yaygınlaştırırken; makro kurumların, özellikle de arzu denetim-yönetimi mekanizmalarının kitle merkezli olmaktan çıkarılıp birey merkezli formlarla ikame edilmesi iktidarı özneler üzerinde yoğunlaşmasını ve böylece daha içselleştirilmiş bir tahakkümü mümkün kılmaktadır¹¹⁸⁹.

Arzu mücadelesi devlet aygıtını ele geçirerek, yaşamı iktidarın sömürgeci rejiminden kurtaramayacağına göre bu mücadelenin eylemi, devletin reddinin, yaşamın

¹¹⁸⁹ Guattari (2014), s.108.

devletin işgalinden kurtarılmasıyla¹¹⁹⁰ birleştirilmesi olmalıdır. Bu kurtuluş, devlet ve bağlı aygıt ve işleyiş mekanizmaları ile farklı mekanizmalar altında işletilebilecek olan mantığın mümkün olan her an, mümkün olduğu kadar çok beden ve yaşam alanının dışına atılmasıyla mümkündür. Bu dışarı atmanın özellikle devletin aygıt ve işleyiş mekanizmalarına karşı verilecek mücadele bağlamındaki nüveleri, yaşam alanlarının işgalden kurtarılması tecrübelerinde karşımıza çıkar¹¹⁹¹.

Devletin işgalinden kurtarılan yaşam alanının boyutu ya da niteliği önemli değildir, hatta o yaşam alanı bildiğimiz biçimde bir mekan olmak durumunda da değildir; -hatta olmasa daha iyi olur- yani devletten kurtarılan yaşam alanı, yaşamı deneyimleyen öznelerin uzamdaki akisleri, gölgeleri onların uzamla temas ettiği anlıktaki yer olarak bir mekana sığdırılmak yerine doğrudan öznelerin uzamla ilişkileri üzerinden düşünülebilir. Bu durum bizi göçebelikten işgal evlerine¹¹⁹², barikatlara, 1968'in sokaklarına oradan da 1919 Münih konseyindeki¹¹⁹³ ya da komünlerdeki tecrübeler ve Zapatistaların Chiapaslardaki tecrübelerine kadar uzanan ve bu hikayelerin içinden geçen, onların parçaları arasında dolaşan, onların zamanın çeperlerinde açtığı yarıklardan sızan ve sonunda bir sonsuzluğun içinde temas edilebilecek olan imkanlar potansiyeliyle karşı karşıya bırakır.

Barikat, bu parçalanmanın en somut tezahürlerinden biridir. Özellikle kentlerde, bir uzamın, özneler tarafından devlet ve onun yasalarından arındırılması için onu mekân yapan suni sınırların, bir kaçış çizgisi, sokağın iki yakasındaki binaların arasına çizilen ve sınır yıkan bir darbe olan barikat ile parçalanarak, uzamın tekrardan kendisiyle bir kendilik olarak doğrudan ilişki içine girilebilmesine imkân verir¹¹⁹⁴. Barikatın parçaladığı kent, iktidarın uzamı üretimsellik doğrultusunda parçalayıp yasaması ve işlevlendirmesinin görünümüdür. İşte barikat, bu görünümü, bir yüzey olarak kenti parçalayarak, altındaki, uzamı, anarşist öznenin radikal uzamını ortaya çıkarma, uzamın ve uzamdaki bedenlerin üzerine dikilen yasal gömlekleri yırtma imkânına sahiptir.

¹¹⁹⁰ Bkz. Linebaugh (2014), s.9-10.

¹¹⁹¹ Bkz. Graeber (2012), s.46.

¹¹⁹² Görünmez Komite (2012), s.26.

¹¹⁹³ Hakim Bey (2002), s.68-70.; Almanya'da 1918-1919 yılları arasındaki konsey deneyimi için bkz. C. Weill (2004a). Almanya'da konseyler. (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.24-25.

¹¹⁹⁴ G. Mauger (2004). Barikatlar. (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.77.

Bu yırtılmalar, bir alanı yaşam alanı haline getiren ilişkiler ve olayların devlet aygıtı ve onun mekanizmalarının dokunmadığı-dokunamadığı bir düzlemde gerçekleştirilmesi, dolaşım ekonomisi, sağlık hizmetleri, eğitim faaliyetlerinin yani bir yer'i yaşam alanı haline getiren ne varsa onun devletten kurtarılması, yer ile yaşam alanı arasındaki ilişki boyunca yer ve yaşam alanı arasındaki ilişkilerden devleti çıkararak devletin yaşam alanından kovulmasını mümkün kılar. New Orleans'da katrina kasırgası'ndan sonra alt sınıfların yaşadığı mahallelerde kurulan ve bir gönüllü inisiyatifi olan Common Ground Clinic'ler örneğinde bu dönüşüm, Common Ground Clinic'lerin sağlık hizmetlerini devletten bağımsız bir biçimde insanlara sunan bir sahra hastanesi olarak başlayan ama daha sonraları mahalleleri rant için yeniden düzenlemek isteyen devlete karşı sürdürülecek olan yaşam-alanı direnişinin çekirdeği haline geldiği serüveninde gösterebilir. Sağlık hizmetlerinin devletten kopması, beraberinde o yer'in yaşam alanı olma süreçlerinden devletin çıkarıldığı ve yaşamın devlete karşı bir tecrübeye dönüştüğü bir süreci ortaya çıkarabilmektedir¹¹⁹⁵.

Yaşam alanının devletin işgalinden kurtarılması, devletin güncel biçiminin lağvedilerek iktidar aygıtlarının ele geçirilmesi, yönetim değişikliği, yani aslında sadece hükümetin alaşağı edilmesi olan ve kendini açıkça sosyalist devrim mitolojisi ve tarihinde açığa vuran proje ve pratiklerden farklıdır¹¹⁹⁶. Yaşam alanının devletin işgalinden kurtarılmasından bahsetmek, devletin yöneticilerinin kovulmasının –yöneticilerin kovulması yine de işgalden kurtulmanın bir parçasıdır-¹¹⁹⁷ ötesinde devlet aygıtı ve kurumlarının da yaşam alanından kovulmasına tekabül eder. Devletin üretimsel akımların özgül bir yoğunlaşması olmasından ötürü, aygıtı kullananların değişmesi, aygıtın üretimsel yapısını değiştirmeyecek, yani devlet aygıtını kullananların değiştiği bir durumda üretimsellik, renk ve doku değiştirse de işlemeye devam edecektir. Oysa yaşam alanının devletin işgalinden kurtarılması, tam da 2006'da Meksika Oaxaca'da yaşananlara benzemelidir. Oaxaca'da Vali'nin bir kararı üzerine başlayan eylem ve protestolar ve

¹¹⁹⁵ Görünmez Komite (2012), s.62-63 ve s.97-98.

¹¹⁹⁶ Graeber (2012), s.46.

¹¹⁹⁷ Arjantin'deki asambleas barreales hareketi, mevcut siyasal sistemi mahalleler ve fabrikaların içinde olduğu ve iktidarın yüzeyinin altında ve bu yüzeyin üzerinde açılan yırtıklarda işleyen bir iletişim-özyönetim-ortaklaşım hareketi kurduğunda kendilerine slogan olarak “que se vayan todas” (siyasetçilerden kurtul)u seçmişti. Bkz. Graeber (2012), s.79.

ardından, bizzat insanların kendi inisiyatifi ile oluşan¹¹⁹⁸ Oaxaca Halkların Halk Meclisi'nin, -ki aslında Oaxaca'da isyan edenlerin biraradalığını ifade eden bir yapıdır- Oaxaca şehrinden devleti eksiltişi ve en önemlisi de işlemeyi bırakmış olan ya da yöneticileri ortada olmayan devlet aygıt ve kurumlarını ele geçirmeyi reddedişi bize bir yaşam alanının özgürleşmesine ilişkin son derece güzel bir örnek vermektedir. Oaxaca'lıların yaşam alanlarını devlet aygıtından uzaklaştırmak yönündeki bu radikal tavrı, Oaxaca'daki deneyimin üretimden yaratıma doğru seğirmesini sağlamıştır¹¹⁹⁹.

Oaxaca tecrübesinin gösterdiği bir diğer şey ise, yaşam alanlarının devletin işgalinden kurtarılması mücadelesinin sürekliliğine ilişkindir. Arzu mücadelesinin bir bağlamı olarak devlete karşı yürütülen mücadele de belirli bir anda zafer elde etmenin mücadelesine değil, iktidara karşı sürekli olarak verilen bir özgürlük mücadelesine tekabül etmektedir. Bunun yaşam alanlarının kurtarılması bağlamındaki görünümü ise kurtarılan yaşam alanlarının her zaman sadece o an için kurtarılmış olduğu ve her an tekrar kurtarılmak durumunda olduğu yani kurtuluşun bir durum değil bir süreç, bir olay olduğudur. Dolayısıyla yaşam alanlarının kurtarılması, bir ütopyanın ya da bir cennetin yaratılması değil, yaşam alanlarında iktidara karşı son derece yoğun bir direnişin sürekliliği; yaratımın, direnişin sürekliliğince olanaklı oluşudur¹²⁰⁰.

Zapatistların Chiapaslar'da ortaya koyduğu şey tam da buraya vurgu yapar. Zapatistalar, iktidarı ele geçirerek bir klasik bir marxist devrim yapmayı reddedip, yaşamın devletin işgalinden kurtarılması için mücadele etmeye başladıklarında yani Meksika Devleti'ni bir yana bırakıp ve eş zamanlı olarak karşılarına alıp, Chiapaslar'da kendi yaşam alanlarında kendi yaşamların tecrübe etmeye başladıklarında¹²⁰¹, devrim perspektifleri yaşam alanının devletten azade kalması için kesintisiz bir mücadeleye dönüşmüştür. Onların mücadelesi, iktidarı ele geçirmenin mücadelesi değil, kendi perspektiflerinde problemleri olsa da Meksika Devleti'nden kurtarılmış yaşam alanları yaratmak ve burada devletin dokunamadığı yaşamlar tecrübe etmenin mücadelesidir¹²⁰².

¹¹⁹⁸ G. Esteva (2007). Türkçe baskıya önsöz. (Çev: S. Göbelez). *Durito'yla söyleşiler* (1. baskı). (Ed: Accion Zapatista Editorial Collective), İstanbul: Otonom Yayıncılık, s.11-19.

¹¹⁹⁹ Esteva (2007), s.13-15.

¹²⁰⁰ "Bizimki kurtarılmış bir bölge ya da ütopyacı bir komün olmadığı gibi, deneysel bir saçmalık laboratuvarı ya da yetim kalmış sol için bir cennet de değil. Burası direniş içindeki bir isyankar bölge" La jornada, 2 Ekim 2004'den aktaran: Esteva (2007), s.12.

¹²⁰¹ Graeber (2012), s.79.

¹²⁰² Graeber (2012), s.98.

Söz konusu Chiapas’lar değil de kentler ya da devlet aygıtın çok daha yoğun olduğu diğer yerler olduğunda ya da Oaxaca’daki gibi yaşam alanının tam da kent’in yüzey’inde özgürleştirebilecek imkanların olmadığı durumlarda Zapatist stratejiyi dönüştürmek gereklidir. Bu bağlamda özellikle metropollerde bu mücadele devlet aygıtının yaşam alanından fiilen ve görece kısa sayılabilecek bir süreç içinde atılmasından çok –bu bir talep olarak hala çok değerlidir-; Fransız banliyölerindeki benzer bir biçimde¹²⁰³ yaşam alanının devletli yüzeyinin altını oyan köstebek tünelleriyle, alternatif iletişim-dolaşım ilişkileriyle, karanlık sokakların, evlerin, köprü altlarının birbirine bağlandığı ve yaşam alanında açılan kaçış çizgileriyle söz konusu alanda devletten kurtarılmış bir tecrübenin mümkün kılınmasıyla da gerçekleşebilir. Yaşadıkları alanda devletten uzaklaşmak, devletten kaçınmak isteyen; devletten kurtarılmış, işgal edilmemiş bir yaşamı tecrübe etmek isteyen özneler için hemen gerçekleştirilebilirliği ve yaşam alanında yeni bir örgütlenme, yeni bir aygıt oluşturmak yerine, yaşam alanındaki devlet ya da devletsiz aygıtı eksiltmek, onun ardından dolanmak, altına inmek ve onun çeperlerinde yırtıklar açmak; devleti yavaşça parçalayan niteliğinden ötürü daha uygun, gerçekleştirilebilir ve daha özgürlükçü bir taktiktir –strateji değil, strateji metafizik bir önermeler bütünüyken taktik, şu an burada olana, yani olaya dairdir-. Yani önerme açık: yeraltına inilmeli, devletin yasanmış siyasal alanı bir biçimde terk edilerek ya da yırtılarak yaşam alanıyla temas edilmelidir¹²⁰⁴.

Yeraltına inme, şehrin ya da adı her neyse devletin yüzeyinin fiilen ele geçirilmesi ve bu yüzeyin devletsiz bir ortam tahayyülü altında yeniden şekillendirilerek kalıcı bir özgürlük alanına dönüştürülmesi yerine, geçiciliğin, göçebeliğin, gizliliğin, görünmezliğin¹²⁰⁵, anonimliğin yani köprü altlarından, sokakların köşelerinden ve gecenin tam içinden fışkıran karanlığın ve gölgelerin gücüne güvenmektir. Burada yaşam alanı tanımlanmış bir coğrafi birim değil, öznenin yaşadığı-yaşamayı arzuladığı her an için değişen bir –yer-dir¹²⁰⁶. Dolayısıyla mücadele tanımlanmış bir coğrafi birimi “özgürleştirmek” gibi hem riskli hem de “özgürleştirilmiş” coğrafi birimde tekrardan bir iktidar düğümü oluşmasına imkan verebilecek olan bir strateji yerine, yaşamın temas ettiği yer’in devletten kurtarılmış olması taktiğine odaklanmalıdır. İşgal evlerinden

¹²⁰³ Görünmez Komite (2012), s.20.

¹²⁰⁴ Hakim Bey (2002), s.71.

¹²⁰⁵ Hakim Bey (2002), s.28.; Şentürk (2013), s.49.

¹²⁰⁶ Deleuze ve Guattari (2003), s.383.

barikatlara, yeraltı ekonomilerinden gece klüplerine, barlardan evlere, sokak partilerinden sempati gruplarına, şenliklerden konserlere uzanan bir alanda gerçekleşecek olan bu taktiğin en önemli özelliği geçiciliği ve tam da bu geçiciliğin içinden fişkıran göçebelidir¹²⁰⁷.

Devletin yüzeyinin altında ortaya çıkan bu yeni yaşam-yaşam alanı simbiyozu, göçebe oluşun uzamzamanda arz-ı endam edişidir. Bir ortaya çıkıp bir kaybolan, devlet tarafından işaretlenemeyen, haritalandırılmayan, kuşatılmayan, yönetilemeyen bu rizomatik simbiyoz devlete karşı çıkmanın tarihinde bir kırılmadır. Çünkü devletin karşısına açıktan bir karşı çıkışı değil, yaşamı devletin dokunamadığı, göremediği, kaydedemediği bir karanlıkta tecrübe etmenin taktiğidir. Gücünü buradan alır¹²⁰⁸. Yaşam alanı devletten kurtarıldığı ölçüde korunur. Devlet ona yaklaştığında ya da onu farkettiğinde kaybolabilmek, karanlıklara çekilebilmek onun en temel özelliklerinden biridir; çünkü o aslında bir yer olmayan yer, yaşam ve yaşamın temas ettiği ilişkinin birlikteliğinde ortaya çıkan taşınabilir, saklanabilir, kaçırılabilir bir simbiyozdan ibarettir¹²⁰⁹.

Bu taktikte asıl olan göçebeliktir. Geçici otonom bölge ve ilişkiler bir yere yerleşmezler, bir yerde durmazlar. Onları oluşturan yaşamlar bağlamınca hareketli ve değişken olmalıdırlar. Bu göçebelik iki anlama gelir. Öncelikle ne zaman nerede ortaya çıkacağı bilinmeyen bu bölge ve ilişkiler, devletin daha genelde de üretimselliğin yaşam ve yer arasındaki düzenlemelerini ya da yaşama ilişkin ilişki düzenlemelerini her an, her yerde¹²¹⁰ en önemlisi de en uygun zamanda, en uygun yerde, en uygun biçimde tahrip edebilme imkanına sahiptirler¹²¹¹. Bir plaza'da, bir konserde, bir çayırılıkta, varoşlarda, köylerde, sahillerde, meydanlarda, bir anda ortaya çıkabilir ve bir anda o yerde ya da o ilişki içinde devletin tahakkümünden kurtarılmış bir yaşamın-yaşam alanının tecrübesini mümkün kılabilirler. Görünmez, öngörülemez, bilinmez, kaydedilmemiş, haritalandırılmamış olan bu patlamalar uygarlığa yönelmiş bir göçebe savaş makinesinin yaşama temas etmesidir. Geçici otonom bölge ve ilişkiler, haydutlar, karıncalar, hamamböcekleri, fareler gibi, kanalizasyonlarda yaşayan çağdaş göçebeler gibi, uygarlığı

¹²⁰⁷ Hâkim Bey (2002), s.27.

¹²⁰⁸ Hâkim Bey (2002), s.28.

¹²⁰⁹ Hâkim Bey (2002), s.28.

¹²¹⁰ Deleuze ve Guattari (2003), s.386.

¹²¹¹ Deleuze ve Guattari (2003), s.383.

tir tir titreten barbar kavimler gibi¹²¹², suyun peşinde çölde seyreden bitkiler gibi¹²¹³ sürekli bir hareketlilik içinde her an, herhangi bir yerde hakikatin yüzeyini yırtıp oradan yaşamı çalma, işgalci hakikat rejimini o yırtıktan kovarak özgür bir yaşamı tecrübe etme imkanını taşırlar¹²¹⁴.

Göçebe savaş makinesi, yaşamın iktidara karşı yürütülen bir savaşın tecrübesi haline gelmesidir. O, savaşmak için üretilmiş bir aygıt, savaş'ın nasılına ilişkin bir yöntem değildir. Savaşa ilişkin klasik algının bir yana bırakılması gereken bu durumda söz konusu olan iktidara karşı yürütülen bir savaş-oluştur¹²¹⁵. Bu savaş-oluş, devletin savaş mekanizmalarının¹²¹⁶ aksine savaşı gerçekleştirmez¹²¹⁷. O savaşı bir olay olarak tecrübe eder. Savaş-oluş bu bağlamda bir savaşın gerçekleştirilmesi değil, yaşamın iktidardan kurtarılması olarak iktidarla savaşın tecrübe edilmesidir¹²¹⁸. Tecrübe edilen bu savaş, öznenin yaşamını iktidardan kurtarması mücadelesi ve bu mücadeleye karşı iktidar tarafından açılan savaşın içinden çıkar. Özne, yaşamını iktidardan kurtarmak için, iktidarın bedenine dayattığı mekanizasyondan başlayıp devlet aygıtına, semiyotik dolayılara kadar uzanan ve ihlal edildiğinde özneyi şiddetle karşı karşıya bırakan hatlar-sınırlar-dikenli teller örüntüsüyle mücadele ederken ve bu mücadelenin bir bağlamı olarak kendin iktidara karşı savunurken tecrübe eder bu savaşı. Savaş-oluş, öznenin iktidara karşı verdiği-vereceği-veriyor olduğu mücadeledir. Sömürge halklarının, onların yaşamlarını sömürgeleştirmek üzerine kurulmuş olan sömürgecinin düzenine karşı bambaşka bir yaşamı tecrübe ederek sömürgecinin yaşama ilişkin dayatmalarını parçalama ve bu yaşamı savunmalarının tecrübesidir. İktidarın savaşının aksine bir şeyi ele geçirmenin, ortadan kaldırmanın, üretimselleştirmenin-kapitalistleştirmenin-sömürgeleştirmenin, itaat ettirmenin savaşı¹²¹⁹ değil; iktidardan kaçmanın, iktidarın yasakladığı bir yaşamı tecrübe etmenin olayıdır. Bir iktidardan diğerine sallanan, önünde sonunda bir iktidar düğümü kurmanın savaşı değil¹²²⁰, iktidar düğümünü parçalayan,

¹²¹² Hâkim Bey (2002), s.37-38.

¹²¹³ Deleuze ve Guattari (2003), s.382.

¹²¹⁴ Hâkim Bey (2002), s.29.; Deleuze ve Guattari (2003), s.381.

¹²¹⁵ Deleuze ve Guattari (2003), s.417.

¹²¹⁶ Deleuze ve Guattari (2003), s.418.

¹²¹⁷ G. Deleuze (2013b). Bin yayla üzerine mülakat (Çev: İnci Uysal). *Müzakereler*. (Ed: G. Deleuze), İstanbul: Norgunk Yayıncılık, s.40.

¹²¹⁸ Deleuze ve Guattari (2003), s.421.; Deleuze (2013c), s.182.

¹²¹⁹ Deleuze ve Guattari (2003), s.418-421.

¹²²⁰ Deleuze ve Guattari (2003), s.420.

üzerinden geçip giden Göçebe-oluştur. Bir oluş olarak göçebe savaş makinesi iktidara karşı yürütülen mücadelenin ta kendisi, mücadele eden öznelerin tecrübelerinin bir simbiyozu, bu tecrübelerin ve hikayelerin içinde salındığı nükleer bir anı-anlatı-sohbet-hikaye demetidir¹²²¹.

Göçebe oluş iktidara karşı saldırgan bir güce sahip olduğu ölçüde kendini iktidarın işgalinden koruyabilecek olan kaçış güçlerine de sahiptir¹²²². Bu güçler, geçici otonom bölge ve ilişkilerin ikinci önemli özelliğini yani devrimci bir kaçışı, kaçış-olay'ın devrimci potansiyellerini bize gösterir. Her an, her yerde kaybolabilmek, her an, her yerde ortaya çıkabilmek gibi, iktidara karşı yürütülen göçebe mücadelenin bir parçasıdır. Her an, her yerde ortaya çıkabilmek, görülmemek, kodlanmamak, kontrol edilememek, iktidarın gözü üzerine geldiğinde öznenin kaçmasını, yeraltına çekilmesini, bakışlardan uzaklaşmasını da kapsar. Yani, göçebe savaş makinesinin gücü, kaçmanın ve bir anda ortaya çıkıp kaybolabilmenin birleşik gücüdür¹²²³.

Deniz Korsanlığı bu saldırı-kaçış devriminin, göçebe savaş makinesinin en temel örneklerinden biridir. 17.-18. yüzyıl boyunca korsanlık Avrupa devletlerinden kaçanların haydutların Karayiplerde bulunduğu ve yeni dünyada, ırkçılığın, sömürgeciliğin ya da doğmakta olan kapitalizmin dışında bir yaşamı tecrübe ettiği bir örnektir¹²²⁴. Bir vatanları ve ulusları olmayan korsanları birbirlerine bağlayan tek şey “oluş” ları yani korsanlığın tecrübesini paylaşmalarıdır. Yaşam alanları da bu bağlamda ayak bastıkları her yer, bir gemi, bir ada, Tortuga yahut herhangi bir başka yerdir¹²²⁵. Bir gemiyle aç denizde seyahat eden korsanlar, o dönemin kapitalizmini kurallarını, devletin kurallarını, geleneği ve semiyotik düzenini reddetmişler¹²²⁶, ırkçılığın olmadığı, mülkiyete ilişkin paylaşım ve dolaşımın çok daha eşitlikçi bir biçimde yürüdüğü, ama en önemlisi yaşamın, devletlere karşı bir savaş¹²²⁷ olarak tecrübe edildiği; korsan-oluş ve bu oluş'un özgürlüğünün tam da bu savaşın tecrübesinden çıktığı bir bir hayatı yaşamışlardır¹²²⁸.

¹²²¹ Deleuze ve Guattari (2003), s.237.

¹²²² Deleuze ve Guattari (2003), s.417.

¹²²³ Deleuze ve Guattari (2003), s.280-281.

¹²²⁴ Hâkim Bey (2002), s.55.

¹²²⁵ Hâkim Bey (2002), s.57.

¹²²⁶ Bkz. Linebaugh (2015), s.191

¹²²⁷ Deleuze ve Guattari (2003), s.417.

¹²²⁸ Hâkim Bey (2002), s.55-56.

Bir dönemin iktidarlarının korkularının simgeleyen korsanlar, Pandoranın Kutusunu Karayiplerde açarken, iktidarla savaşmaya yeni bir boyut kazandırmışlardır. Yerleşik olmayan, tanımlı ve dolayısıyla siyasallaştırılabilecek bir yaşam alanları olmayan korsanlar, Karayiplerde her an, her yerde ortaya çıkabilmekte ve kapitalizmin ilk büyük çaplı üretimsel akım hatları olan ticaret yolları ve bu yollarda akan metalara darbeler vurabilmekte ve aynı şekilde ortadan kaybolabilmekteydiler. Korsanların iktidarla mücadelelerinin bu öngörülemez, anonim, görünmez ve hareketli niteliği, onların neden oluşmakta olan kapitalizmin en büyük kabuslarından biri olduğunu açıklamaktadır. Çünkü korsan tam da iktidarın göremediği, hesaplayamadığı, nereden çıkacağını bilmediği göçebedir. Açık denizlerde bir gemiden daha fazla bir yer'e ihtiyaç duymayan, üstelik gemisi yani yer'i bile iktidarın anladığı anlamda bir yer olmayan korsan bu bağlamda devletin yaşam alanından uzaklaştırılmasının, yaşam alanında özgürlüğün tecrübe edilmesinin ilk örneklerinden birini bize sunar.

Yaşamın ve yaşamın gölgesinin dokunduğu uzam-zamanın devletin tahakkümünden kurtarılması, molar akımların, anarşist-öznelere terk eden oluş'larının uzamzamandaki izleri olan kaçış çizgileriyle parçalanmasına denk düşmektedir¹²²⁹. Bu bağlamda da iktidara karşı yürütülen mücadeleye içkin bir boyuta da tekabül eder. Devlet karşısındaki mücadeleyi özgün bir mücadele haline getiren ve burada ayrı bir başlık altında dile getirilmesine neden olan ise devletin üretimsel akımların yoğunlaşma biçimleri arasındaki özgün yeridir.

Yaşamın devletten kurtarılması bağlamında kaçış çizgileri, uzamın, bedenlerin ve anlamların içlerinden geçerek, onları parçalar, soyar, çırılçıplak bırakır. Kaçış çizgilerinin etrafına yayılan çıplaklıkta özne, devletin ve iktidarın biçimlendirdiği uzamsamansal ilişkileri aşarak, devletin olmadığı bir anlığı tecrübe etme imkanına kavuşur. Kaçış çizgileri, devletin kapladığı uzamzamandaki yarıklardır. Bu yarıklarda yaşam, devletin işlettiği üretimsel akımların dışında bir deneyime dönüşür. Söz konusu olan devlete karşı yürütülen bir mücadele olduğunda ise kaçış sınırları kendilerini en çok devletin mekansal-hukuksal yoğunluklarını parçalama biçiminde gösterirler. Özgürleştirilen yaşam alanları bu parçalamanın zamanın yüzeyinden görünen örnekleridirler.

¹²²⁹ Kaya (2014), s.276.

Devletin yüzeyinin altına çizilen bu kaçış çizgileri uzam, zaman ve bedenlerden geçerken uzam, zaman ve bedenlerde derin yarıklar açarlar. Bu yarılmaların devlet söz konusu olduğundaki görünümleri devlet aygıtı ve hukuksal söylemin uzam, zaman ve beden üzerinden kovulmasına ama özellikle bir yaşam alanının kurtarılmasına, özgürleşmesine tekabül eder. Hukukun hâkim olduğu uzamda yasadışı bir yarıлма gerçekleştiriren özneler, bu yarılmanın gerçekleştiği uzamzamanda yasa ve onu işleten devlet aygıtlarını terk ederek, geleneği krize sokar¹²³⁰ ve devlet-hukuk birlikteliğinde ontolojik bir parçalanma gerçekleştirirler¹²³¹.

4.6. Bir Beden Mücadelesi

Özne, yaşamını bir beden aracılığıyla, bir beden-de olarak tecrübe ettiği için, beden, öznenin yaşamının demokratikleşmesi mücadelesinde kilit öneme sahiptir. Bedenin oluşunun ve beden çevresinde gerçekleşen ilişkilerin iktidarın tahakkümünden kurtulması demokrasinin tecrübe edilmesi söz konusu olduğunda bir gereklilik olarak karşımıza çıkar. Bu gereklilik, arzu mücadelesinin hem bedenin oluş-una ilişkin hem de bedenli ilişkilere ilişkin hakikat temsillerini parçalamasını; bir zoe olarak beden-oluşu yaşam ile buluşturması onları kendi-oluşlarına terk etmesi gerekmektedir. Böyle bir terk ediş, yaşamın öznesi olabilme mücadelesinin aynı zamanda bir beden mücadelesi olması demektir.

Beden mücadelesi, bedenin deneyimlerinin her alanında kendini gösterir. Bu alanlardan biri de bedenin görünme-kendini gösterme biçimleridir. Bu biçimler çıplak bedenin görünümünden bedenin çıplaklığı ve örtülmesi arasındaki ilişkiye oradan da kıyafetten saçlara ve makyaja kadar uzanan bir çizgide bedenin görünümünün hakikat rejimine karşı özgürleştirilmesi çabalarına uzanır. Giyim-kuşam ya da moda daha doğrusu başkaldıran bir moda, bedenin özgürleşmesi mücadelesinde önemli bir yer sahibidir. Kıyafetin, hem bedenin toplumsallığın dehlizlerine itilmesi hem de yüzeyde kalan ve beden yerine geçen görüntü aracılığıyla işgal edilen bedenin işlevlendirilmesinde önemli bir yeri vardır. Kıyafet, toplumsal semiyotiklerle uyumlu olduğu müddetçe bedeni iktidarın temsilcisi olarak her gün yeniden sokağa çıkarır.

¹²³⁰ Vattimo ve Zabala (2012), s.63.

¹²³¹ Cooper (1988),s. 60-61..

İşte bu noktada öznenin kendini göstermesine ilişkin bir başkaldırı eş zamanlı olarak bedenın özgürleşmesi mücadelesi anlamına da gelecektir. Örneğin Coco Chanel'in erken yirminci yüzyılda kadın kıyafetlerine ilişkin ortaya koyduğu ve yerleşik tasarım ilişkilerini parçalayan tavır bunun bir örneğidir. Chanel, kadının bedenini erkeğin güzel bulmasını sağlayacak bir nesne olarak kodlarken o bedenın çıplak biçimine müdahale eden, kadının hareketlerini biçimlendiren yani kadının bedenini dışsal bir biçimde mekanize eden kıyafet anlayışına karşı çıkmış ve hem kıyafetin tek başına giyilebilmesi bağlamında kadının giyinme ediminin öznesi olabilmesi hem de kısıtlayıcı kıyafetlerin reddi bağlamında kadının giyinme yoluyla mekanize edilmesine karşı çıkmanın¹²³² başlangıç niteliğinde, ilk örneklerinden birini ortaya koymuştur.

Giyinmedeki bu başkaldırı, bedene dayatılan semiyotiklerin, bedene giydirilen semiyotiklerin reddi anlamına gelmektedir¹²³³. Zazu'lar örneğinde bu durum, İşgal Fransa'sı işe Vichy Fransası'nın kısıtlamaları ve Yahudi düşmanı politikalarının kıyafetlerin anlamının tersyüz edilmesi yoluyla reddiyesi, protestosu ve parçalanması biçimini almaktadır¹²³⁴. Malcolm McLaren ve Vivien Westwood'un butiği ise punk'un anarşist tutkularını¹²³⁵ ortaya koymak için yerleşik giyim kuşam ve ona bağlı semiyotiklere karşı ortaya koyduğu saldırıdan¹²³⁶ beslenmiştir. Jean Paul Gaultier ise saldırısını cinsiyet kimliklerine yöneltmiş ve kadın ve erkek bedenleri arasında kıyafetler aracılığıyla çizilen sınırları hedefine koymuştur¹²³⁷. Issey Mikaye'nin tasarımları ise kıyafet ile beden arasındaki, bedeni tahakküm altına alan ilişkileri parçalamayı amaçlamıştır¹²³⁸.

¹²³² E. Bosc (2004). Başkaldıran Modalar. (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.83-84.

¹²³³ Bkz. D. Hebdige (1988). *Gençlik ve altkültürleri* (1. baskı). (Çev: Esen Tarım), İstanbul: İletişim Yayınları, s.21.

¹²³⁴ "Amerikan *zoot suiters*'in Fransız rakipleri olan Zazular kibirli ve gösterişçi tavırlarıyla her yanı kuşatmış olan ahlakçılığı protesto ederler. Bol ve anormal uzun ceketleri, gereksiz kumaş sarfiyatı, briyantın bulamadıklarından yağ sürülmüş parlak saçları kısıtlamalara karşı bir saldırıdır adeta. Zazu ölçsüzlükleriyle karışık bir durumu belli bir stille aşmaya çalışır. Yahudilere sarı yıldız işareti taşıma zorunluluğu getirilmesinden sonra bu grubun kimi üyeleri ceketlerinde teşhir etmeye başlarlar bu işareti." Bosc (2004), s.84.

¹²³⁵ Bkz. Hebdige (1988), s.21.

¹²³⁶ Ay (1994), s.31-32.; Bosc (2004), s.85.

¹²³⁷ Bosc (2004), s.85.

¹²³⁸ Bosc (2004), s.85.

Ama bu başkaldırı kendini en çok sokakta gösterir. Hippilerden rapperler'a¹²³⁹, -ırkçılığa bulaşmamış olan- skinhead'lere¹²⁴⁰, metalcilere, punklara¹²⁴¹, Kara Panterler'e¹²⁴², yerli hareketlerine ve oradan da Zapatistalara uzanan bir çizgide iktidara başkaldıranlar ya da iktidarın işgal ettiği bedenlerinde sömürgeleştirilmiş anılarını arayanlar iktidarın normal görünümünü reddeden radikal modalarla ya da iktidarın dayatmalarının yapısını söken tavırlarla gardroplarını ve bedenlerini isyancı hücrelere dönüştürmüşlerdir. Fakat moda, önünde sonunda üretilen ve satılan metalara dönüştüğü ya da dönüştürüldüğü için¹²⁴³ –en azından mevcut deneyimler bu yönde olduğu için- başkaldırıyı bir yere kadar götürebilmektedir. Belirli bir noktadan sonra başkaldıran moda kapitalist-üretimsel dalgalar tarafından kapsandığı ve başkaldırı bir uzlaşmaya dönüştüğü için, arzu mücadelesi içinde moda sürekli bir terkedişle tecrübe edilmelidir¹²⁴⁴.

İktidarın bedeni giydirme biçimlerini parçalayan modanın yanı sıra, bedensel mücadele, bizzat çıplak bedeni, giyinmenin *bios*'u tarafından tahakküm altına alınmış olan çıplaklığı devrimci bir güç olarak tecrübe ederek de sürdürülebilecektir. Çıplaklık burada, çıplak bedeni *zoe*, giydirilmiş olanı ise *bios* olarak kodlayan geleneği¹²⁴⁵ parçalayabilecek bir güce dönüşme imkânına sahiptir. Çıplak-oluş'un devrimci gücü, onun bedenlerin radikal ilişkisine olanak sağlayan, öznelere arasında anarşist bir bakışı mümkün kılan¹²⁴⁶ niteliğinden kaynaklanır. Örtülmemiş olan beden, öznenin tam şu an tam burada tam kendisi olarak, örtünmenin bedenine diktiği bağlamların ötesinde radikal bir kendilik olarak –de olmasına, bir olay yaratmasına imkân tanır. Bu bağlamda çıplak olan, kıyafetlerini terk ettiği¹²⁴⁷ yerde bir göçebeye dönüşebilmektedir.

Cinsellik, yani bedenin haz arayışı çerçevesinde gerçekleştirdiği olaylar ve kurduğu ilişkilerin, iktidarın yerinden eksiltilmesi ve iktidardan kurtarılması da bedenin yaşamın taşıyıcısı olarak kendi-oluş'un ayrılmaz bir parçası oluşu ile ilişkilidir. Beden ve bedenli ilişkilerin yoğun ve aslında her boyutta kendini gösteren yani ayrıklaştırılamayan-

¹²³⁹ Ay (1994), s.48.

¹²⁴⁰ Ay (1994), s.28.

¹²⁴¹ Bkz. Marcus (1999), s. 87-88.

¹²⁴² Bosc (2004), s.85.

¹²⁴³ Alt kültür'ün metalaşması için bkz. Ay (1994), s.19-58.

¹²⁴⁴ Bosc (2004), s.83-85.

¹²⁴⁵ Bataille (1993), s.20.

¹²⁴⁶ Bataille (1993), s.21.

¹²⁴⁷ Bataille (1993), s.20.

tanımlanamayan bir bağlamı olması gereken cinsellik-cinsel ilişkilerin, iktidarın yerinde maruz kaldıkları mekanizasyondan kurtarılması gerekmektedir.

Cinselliğin ve cinsel ilişkinin de-mekanizasyonu, cinselliğe ilişkin anlamın iktidarın yerinde sahip olduğu ve cinselliği tanımlı *bios*-bedenlerin ancak birbirlerine tanımlı oldukları durumlarda olanaklı olan tanımlı ilişkilerinin örgütlendiği bir toplumsal-pornografik anlamın parçalanmasını gerektirmektedir. Bu toplumsal-pornografik anlam, beden mekanizasyonu sayesinde bedenin haz arayışını-bedenlerin birbirleri veya başka şeylerle girdikleri haz arayışı maceralarını tanımlanmış kategorilere hapseder. Bu kategoriler bedeni, nüfusun yeniden üretiminden, hazzın tatmini aracılığıyla özneyi kendi-oluş’undan koparıp idealize edilmiş haz-bedeni’nin formunda bir yansıma haline getiren pornografik imgeleme ve hazzı sadece çıplak bedenlerin mukozik-penetratif ilişkilerine indirgeyen fallokratik imgeleme kadar çeşitli boyutlarda kategorize ederler. Kategorizasyonun amacı ise bedenin öngörülemez-kategorize edilemez haz arayışlarını her biri üretimselliğe farklı bir noktadan dahil olacak haz-kanallarına indirgemektir.

İşte arzu mücadelesi bu kanalların dışında kalan “sapkın”-laştırılmış haz arayışları ve cinsel olaylara daha doğrusu cinsel ilişkilene biçimlerinin sonsuzluğuna yapılan bir çağrı olmak durumundadır. Bu çağrı, iktidarın geleneğince sapkın ve normal olarak parçalanmış ve bu parçalar içinde tekilleştirilerek iktidarın anlam ve anlamsızlığıyla işgal edilen cinsel ilişkilene biçimleri arasındaki, normal-sapkın ayrımını kuran sınırı parçalayabilecektir. Bu parçalama bize, normal-ile sapkın arasındaki sınırı, sapkına yüklenen ontolojik suçluluğu parçalayarak yıkma imkânını sunar. Sapkın’ın anlamsızlığının ve ona yüklenen suçluluğun reddi aynı zamanda onu inşa eden ve suçlandıran norm ile o normu anlamlandıran sınırın reddini ve parçalanmasını da olanaklı kılacaktır. Bu bağlamda iktidarın sapkınlaştırdığı cinsel olaylar arzu mücadelesi bağlamında devrimci momentler olarak karşımıza çıkarlar. Çünkü sapkının benimsenmesi ve sapkın ile yüz yüze gelmesi, hukuksal iktidarın, normun kapsadığı alanda bulunan değil de normun yoksaydığı anlamsızlık alanını kullanarak normu işleten bir yapı olduğunu ve cinsel ilişkilene melere ilişkin iktidar söyleminin de mediko-legal bir söylem yani hukuksal bir söylem olduğunu göz önüne aldığımızda anlam kazanır¹²⁴⁸.

¹²⁴⁸ Besnier (1996), s.186.

Sapkın'ın sahiplenilmesi, sapkına iktidar tarafından yükelenen suçluluğun bizzat öznenin bedeni ve dili aracılığıyla anlamsızlaştırılmasını sağlar. Bu anlamsızlaşma, suç'u inşa eden sınırın, sapkın'ı sahiplenilen öznenin bedeninde parçalandığı ontolojik bir saldırı-olaydır¹²⁴⁹. Sapkın ile yüz yüze geliş, öznenin iktidarın bedeni olan toplumsallığın cinsel ilişkilene biçimlerine dair söylemine karşı çıkma biçimidir. Sapkın'ın özne tarafından dışsallaştırıldığı müddetçe toplumsallığı besleyen toplum karşıtlığı; özne sapkın ile yüz-yüze geldiğinde bu kez bir toplumsallık karşıtlığına dönüşerek, özneye içinde bulunduğu cinsel-üretimsel akış hatlarından çıkma imkânı verir¹²⁵⁰. Burada dikkat edilmesi gereken ise, öznenin sapkın ile girdiği ilişkinin sapkının sahiplenilmesi arıcılığıyla sapkınlaştırılana yüklenen sapkınlığın ortadan kaldırılması, daha doğrusu norm-sapma ayrımını çizen sınırın parçalanmasının sürekliliğidir. Bu süreklilik, öznenin yüz yüze geldiği sapkın'ı normalleştirmemesini yani yeniden bir norm tesis etmemesini gerektirir. Çünkü yeniden norm tesisi, aslında iktidarın bedensel bir uzantısı olan sınır'ın ortadan kaldırılmadığı, mücadelenin sadece sınırın yakalarındaki anlamların yer değiştirmesine ilişkin olduğu anlamına gelecektir ki böyle bir mücadele iktidara karşı değil iktidar için bir mücadele olacaktır. Öyleyse arzu mücadelesi yürüten öznenin sapkın ile yüz yüze geliş sapkını normalleştirmenin mücadelesi değil sapkın ve normal kategorileriyle onları inşa eden sınırın ortadan kaldırılarak cinsel ilişkilene melere ilişkin anlamın tikel veya ilişki içindeki özneler olarak kendiliklere bırakılması mücadelesidir.

4.7. Yöntemsiz ve Şenlikli Bir Mücadele

Yaşamın, sömürgeci hakikat rejiminden kurtarılması, *zoe*'nin bir plantasyon olmaktan çıkarılarak yaşamı doğrudan tecrübe etmesi mücadelesi bir minörlük mücadelesidir. Bu mücadele, her öznenin kendi-oluş'u tecrübe edebilmesinin mücadelesi; özneyi anlamla kurabileceği radikal-biricik ilişkilerden mahrum bırakıp, hakikatin temsil anlamlarına mahkûm eden, iktidarın öznenin beklediği işlev doğrultusunda onu *bios*'nin tahakkümü altında sömürgeleştiren-tekilleştiren geleneğe karşı bir mücadeledir. Mücadelenin bu nitelikleri, ister muhkem konumda olsun ister muhalif konumda olsun bir *bios*'nin dünyaya hâkimiyetini müjdeleyen ve hakikate

¹²⁴⁹ Besnier (1996), s.186.

¹²⁵⁰ Besnier (1996), s.186.

yaslanan, kendilerine özgü bile olsa bir hakikati vazeden, formların-yapıların-sistemlerin reddedilmesini gerektirmektedir.

Söz konusu bu form, yapı ve sistemler, bir hakikat iddiasına sahip oldukları daha doğrusu kendi hakikatlerinin peygamberi oldukları için, bu hakikati evrensel bir ölçekte bedenlere işlemenin, yeni bir *bios* ve ona bağlı yeni bir sömürgeciliğin vaizleridirler. İşte arzu mücadelesi, bu kavramsal bedenleri yırtıp açmaya, kendi-oluş'u kavramsal bir işgale tabi tutan bu semiyolojik yapıları parçalamaya yönelik olarak, birliklerin dışına atılan, birliklerce baskılanan kendi-oluşların birlikleri ortadan kaldırmasına yönelik, sonsuz ve sürekli bir çağrıdır¹²⁵¹. Bu çağrı, yaşamı bir olay olarak; bir ben-oluş, bir egoist-oluş, bir kendi-oluş olarak edilmesini seslendirir. Bu bağlamda bir hakikat vazeden tüm peygamberlik ihtimallerine, bir hakikate yaslanan tüm mücadelelere yani hakikat rejiminin mücadele yoluyla yaşamımızı işgal etmesine karşı da bir mücadeledir.

Mücadele söz konusu olduğunda hakikate yaslanan mücadeleler hususunda karşımıza çıkan ilk problem, onların politika anlayışlarıdır. Bu mücadele biçimleri politikayı ve ona eklemledikleri mücadeleyi bir dizi evrensel-topumsal önerme üzerine kurgularlar, yani bir hakikat iddiasına, kendi hakikatlerinin iddiasına yaslanırlar¹²⁵². Mücadelenin hakikat iddialarına yaslanarak kurulması, daha baştan, hakikatin temsiller yoluyla yaşamları işgal etmesini yani semiyotik sömürgeciliği es geçtiği noktada, onları neden reddetmek gerektiğini göstermektedirler. Es geçilen bu temsil ilişkileri semiyotik sömürgeciliğin ontolojik temelini oluşturmakta ve onların es geçilmesi, yaşamın iktidarın sömürgeci rejiminden kurtarılması ihtimal ve taleplerini yok saymaktadır. Fakat hakikat peygamberleri sömürgeci ilişkileri sadece es geçmekle kalmazlar. Bu ilişkileri kendi *bios*'larını bedene getirmek için yeniden üretirler. Yani vaazettikleri hakikat ya da hakikat rejiminin yaşamları işgali için gerekli cephaneyi hazırlarlar.

Söz konusu bu hazırlıklar, hakikate yaslanan mücadele biçimleri içinde işleyen iktidarın, zaten hiç kopmadığı-kopmamış olduğu hakikat rejiminin paradigma ve işletim biçimlerinin mücadele içinde işler durumda olduğunun yani söz konusu mücadelenin vazeden hakikat aracılığıyla iktidarın bir türevi olduğunun göstergesidir. İktidardan kopmamış bir mücadele biçimini vazeden hakikat peygamberliği bu bağlamda bir *bios*

¹²⁵¹ Guattari (2014), s.109.

¹²⁵² Guattari (2014), s.104-106.

ve o *bios*'un *zoe*'yi işgaline ilişkin yeni bir yaklaşım ortaya koymaktan, sömürgeciliği güncellemekten başka bir şey değildir. Bu işleyiş, mücadelenin iktidara eklemlenmesinden ve önünde sonunda yeni bir hakikat rejimi tesis ederek, özellikle de mücadeleyi yürütenleri yeniden sömürgeleştirmesinden başka bir yere çıkmayacaktır.

Yatay-merkezsiz mücadele hakikat peygamberleri ve onların hakikat ordularının aksine mücadeleyi yürütenleri, tecrübe edenleri bir hakikat temsili, bir *bios* ya da bir kutsal ülkü altında tekilleştirmez. Özneler için bir talep örgütlemeyiz ya da özneler bir yöntemi dayatmaz. Yatay-merkezsiz mücadele bu bağlamda toplumsal bir mücadele değil ya da bir hakikat mücadelesi değil, çokluğun ve kaos'un mücadelesidir. Daha doğrusu bir mücadele değil her öznenin mücadeleyi tecrübe edişlerinin bir çokluğudur. Mücadeleleri oluşturmaz, anlamlandırmaz ya da örgütlemeyiz. O sadece iktidarın yüzeyinde açılan delik ve yırtıkların bir zaman ve uzamı paylaşıyor-oluş'u, tekil öznelerin mücadelelerinin bir bir arada olma halinde yükselen enerjisinin görünümüdür¹²⁵³.

Yatay-merkezsiz mücadelede söz konusu olan sadece mücadele edenlerin kendi oluş'larını terk etmeden ve arzuları doğrultusunda bir arada oluşlarıdır¹²⁵⁴. Dolayısıyla yatay-merkezsiz mücadele hep ve sadece anlıkta gerçekleşen, mücadelenin süreksizliğinin aksine mutlak bir biçimde sürekli-zamansal bir mücadele halidir. Bu zamansallık, mücadele eden öznelerin bir aradalığının her an tekrardan güncellenen, her an baştan deneyimlenen bir bir aradalık oluşundan kaynaklanır. Öyleyse yatay-merkezsiz mücadele zaman içinde bir yer işgal etmez veya bir zaman-aşıcı iddiayı taşıyamaz yani mücadele eden özneleri bir arada olmayı kestiği anda ortadan kalkar¹²⁵⁵.

Yatay-merkezsiz mücadele sınır koymaz veya işletmez. Dolayısıyla, özellikle bedeninin mekanizasyonu bağlamındaki ayrımlar ve üretimsel akımları parçalamak için gerekli olan mücadeleler yoğunlaşması olmaktan daha öteye gitmez. Fakat bu daha öteye gitmeme hali ifadenin uzamsal çağrışımlarının aksine bir sınırlılığı ya da bir vazgeçmişliği değil tam anlamıyla sınırsız oluşu, ötede olan sınırla ilişkiye girilmediği için sonsuz direniş ihtimallerinin olanaklı oluşudur. Yani yatay-merkezsiz mücadele bir

¹²⁵³ Negri (2005a), s.247.

¹²⁵⁴ Hardt ve Negri (2011), s.235.

¹²⁵⁵ Debord (2006), s.108.

biraradalık tesis etmeyerek, bir aradalıktan öteye gitmeyerek sınırları ve hakikat rejiminin yüzeyini aşma imkânına sahiptir.

Yatay-merkezsiz mücadeleler, Bakhtin'in karnavalesk imgesinin mücadele içinde hayat bulmuş hali gibidirler. Bu mücadelelerde birlikte olma hali, çokluğa yani bir anı paylaşmaya denk düşer. Bu benzeşme, karşımıza en açık biçimde küreselleşme karşıtı gösterilerle başlayan hem bir direniş, hem iktidara karşı yürütülen bir mücadele hem de birer sokak festivali olan yani aynı anda mücadeleyi ve hazzı içinde barındıran trajik biçimler olarak yeni bir mücadele pratiğini çıkarır¹²⁵⁶. Bu festival, birbirine indirgeneneyecek olan oluşların, bir ortak payda, birbirlerine temas eden noktalarında, temas anında oluşan bir çeşit ağ etrafından bir uzamzamanda iktidarın güçlerine karşı mücadeleti tecrübe etmeleri anında ortaya çıkar.

Festival tarzı mücadele anlarında, tikellikler, bir mekânda bir ortak paydada, bir ortak mücadele anını gerçekleştirirler. Mücadele anının bir uzun vadeli planın yahut örgütsel bir mitolojinin değil de tam o anda orada bulunanların karşı karşıya olduğu iktidar güçlerinin sömürüsüne karşı çıkma arzusunun bir ürünü olması, mücadeleyi birlikte deneyimleyen öznelerin mücadele anında, bir ortak benliğe indirgenmelerine engel olur. Bunun nedeni mücadelenin bir kavramsal beden inşasına değil, iktidarın işgalci güçlerinin o uzamzamandan ve o uzamzamanda yaşayan bedenlerden kovulmasını amaçlıyor oluşudur. Bu sayededir ki, mücadeleye katılanlar aynı anda iktidarın materyal ya da söylemsel-semiyotik güçlerine karşı savaşırken bir yandan da kendi varlıklarını, kuvvetli ve radikal bir biçimde ifade etme imkânına sahip olurlar.

Mücadelenin asık yüzlü bir operasyonlar dizgesinden aynı anda hem saldırgan hem de eğlenceli bir festivale dönüşmesi¹²⁵⁷, Beyaz Tulumların mücadelesinde izlenebilecektir. Avrupa'da 1990'ların ortalarından itibaren etkili olmaya başlayan ve kendilerini "görünmez işçiler" olarak çağıran Beyaz Tulumlar, geleneksel mücadelelerin asık suratlı ve hiyerarşik biçimlerini ve kavramsal kimliklerini reddetmişlerdi. Onların mücadelesi, eylem ile partinin birleştiği yerdeydi. Bir beyaz tulumlar eylemi, ses sitemlerinin kurulduğu devasa dans festivalleriyle sokaklarda yapılan politikanın bir bileşiminden ibaretti. Bu birleşim, beyaz tulumlara geleneksel örgütlere nazaran çok daha

¹²⁵⁶ Hardt ve Negri (2011), s.229.

¹²⁵⁷ Hakim Bey (2002), s.34.

esnek bir politik alan sağladığı gibi, mücadeleyi yaşamın içine dahil ediyor, yaşam ile mücadelenin birbirine temas etmesini sağlıyor, mücadele anı ile yaşamın geri kalan anları arasındaki hiyerarşik ilişkileri kırıyordu¹²⁵⁸. Beyaz tulumların mücadelesi, direngenliğiyle iktidara karşı bir varoluş ortaya koyabilecek kadar sert olabiliyorken, mücadelenin dansla ve şenlikle harmanlanması, onlara iktidarın ortaya çıkabilme ihtimallerinden kaçınma imkânını da sunuyordu. Hareket, 2000'lerin başına kadar süren aktifliği döneminde pek çok isyanın ortasında yer alıp, aynı zamanda dünyadaki diğer mücadele deneyimleriyle çeşitli anları da paylaştı. 2000'lerin başında hareket dağıldı; ama onların şenlik ile mücadeleyi birlikte tecrübe etmeleri, iktidara karşı bir mücadele yürütme hayali ve deneyimi için önemli bir kaynak bırakmıştır¹²⁵⁹. Bu bağlamda beyaz tulumlar yaşamın uzamzamansal boyutta iktidarın işgalinden kurtarılması mücadelesini anlamak açısından hala üzerine çalışılması gereken bir hareket olarak karşımızda duruyor.

Arzu mücadelesinin hakikat rejimine karşıtlığı, onun aynı zamanda hakikat peygamberlerine, hakikate yaslanan mücadele biçimlerine karşı bir mücadele olması gerektiğini de gösterir. Gerçekten materyalist bir mücadele, yaşamın tam burada ve tam şimdi iktidarın sömürgeciliğinden kurtarılması mücadelesi olan arzu mücadelesi, iktidara karşı tam burada tam şimdi verdiği mücadele bağlamında yeni bir iktidar, yeni bir hakikat rejimi vazedenleri de karşısına almalı, onları da reddetmeli, kaçışın devrimci gücüyle onları ilmek ilmek sökmelidir. Hakikat peygamberleri ve hakikat vazeden mücadele biçimlerine karşı yürütülecek olan mücadele, onların hakikatli ütopyalarına, toplumsal *kitsch*'lerine karşı çokluğun ve kaosun; peygamberlerin hükümranlılığına karşı yataylığın, anonimliğin ve merkezsizliğin; *bios*'un sömürgeciliğine karşı *zoe*'nin egoizminin; Hakikatin düzenine karşı yönetimsizliğin¹²⁶⁰ ve en nihayetinde yine anlamsızlığın, yine hiçliğin, yine şeytaniliğin mücadelesidir.

4.8. Beden İle Yıkılan Sınırlar

Zoe ve *Bios* ayrımı, antagonistik ontolojinin öznenin bedeninin iktidar tarafından işgalinin çıkarma harekâtı olarak, antagonistik ontolojinin, öznenin bedeninden yola

¹²⁵⁸ Hardt ve Negri (2011), s.281-282.

¹²⁵⁹ Hardt ve Negri (2011), s.282-283.

¹²⁶⁰ Guattari (2014), s.150.

çıkarak üretimsel akış hatlarını inşa edişi, bize öznenin bedenine dayatılan *zoe-bios* ayrımının ontolojik önemini gösteriyor. Öznenin bedeninin antagonistik ontolojinin öncelikli nesnesi olması, arzu mücadelesinin öznenin bedeni üzerinden kurulan ve bugünkü toplumsallık ve o toplumsallık aracılığıyla işleyen üretimsel akışlara karşı öznenin kendi bedeninden başlayan ve *zoe-bios* ayrımını parçalayan bir mücadele olabilirliği üzerine düşünmemizi gerektiriyor.

İktidarın, öznenin gerçek bedeni ve yaşamını işgal ederek, iktidarın temsili bedenini beden ve yaşama zımbalaması, arzu mücadelesini işgalcinin ve onun bedeninin öznenin bedeninden kovulması, işgalcinin biyo-semiyotiği olan *bios*'un yırtılıp atılması mücadelesi haline getiriyor. İşte bu durum, arzu mücadelesi yürüten öznenin bedenini *bios*'un duvarlarını yıkarak, *zoe* ile *bios* arasındaki ayrımı parçalamak için kullanarak, yani sömürgeleştiren *zoe*'den bir isyan başlatarak tekrardan sahiplenmesi, kendi tecrübesinin ve yaşamının öznesi olması mücadelesi yürütmesi gerektiğini gösteriyor.

Böyle bir mücadele, öznenin bedenini sömürgeleştiren sınırları bizzat bedeni aracılığıyla parçalamasıyla¹²⁶¹ iktidara ontolojik bir darbe vurabilme imkânına sahip olur. Bunun nedeni, minör'ün ya da öznenin üretimsel akımların ontolojik kökenlerinden biri olmasıdır. Öznenin işgal edilmiş bedeni, iktidarın ontolojik kökeni ve aynı zamanda kendi-oluş ihtimallerine karşı iktidar tarafından şedit bir biçimde savunulan ontolojik sınırdır¹²⁶². Bu sınır tam da *zoe* ile *bios*'un ayrıldığı yerden geçer. Yaşam güçleri, iktidarın sınır dışına atarak sömürgeleştirdiği beden olarak *zoe*'ye dayatılan yaşamın öznesi olan *bios*'un sınırlarına yöneldiğinde, sadece kendi bedeninde gerçekleşen semiyotik bir ayrımın ortadan kaldırılmasına yönelik değil, sınırın ontolojik-kurucu niteliğinden ötürü doğrudan doğruya iktidara yönelik bir eylem gerçekleştirme şansına sahip olur. *Zoe*'nin *bios*'u çevreleyen ve inşa eden sınıra yönelik aşma-parçalama eylemi, özneyi kendi bedeni-yaşamının maliği haline getirirken eş zamanlı olarak aynı beden üzerinde üretimsel akımları da ontolojik bir yıkıma uğratabilecektir. *Bios*'u inşa eden sınırın

¹²⁶¹ Bu parçalama çabasına, siyah hareketinin afro saç ile kurduğu ilişki örnek gösterilebilir. Amerikadaki siyah hareketi, özelde de Malcolm X afro saç'ı sömürgeleştirilmiş bedenlerinden fişkiran bir direniş biçimi olarak kabul etmiştir. Bkz. N. Fargue (2004). Afro saç. (Çev: İsmail. Yerguz). *İsyankar yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier), İstanbul: Sel Yayıncılık, s.21.; Siyah mücadelesi içine bedenin ya da varoluşun olumlu-eylemli bir saldırganlık olarak tecrübe edilmesi ve Reggae ilişkisine dair bkz. Hebdige (1988), s.31.

¹²⁶² Hardt ve Negri (2011), s.73.

yıkılmasıyla *zoe*'nin tekrardan yaşamı tecrübe eder hale gelmesi, sömürgeleştirilen bedenden bizzat *bios* aracılığıyla iktidara aktarılan üretimsel akımları parçalayabilecektir.

Bedenin sömürgeleştirilişine karşı verilen mücadele, en temelde birey-yurttaş ile öznenin bedeni arasına çizilen ve öznenin bedeni ile bu beden aracılığıyla tecrübe edeceği gerçek yaşamı iktidara karşı savunmasız kılan sınırların, bizzat öznenin bedeni ile aşılması ile mümkündür. Özne, bedeni ile iktidarın işgalci benlik tasarımları arasındaki sınırı bedeninden ve kendiliğinden yola çıkarak ve kendi-oluş'u iktidarın sınırlarını parçalamak üzere kullanarak aşabilecektir. Öznenin bedeni, yıkıcı edimiyle, bedenini iktidarın nesnesi haline getiren *zoe-bios* ayrımı ve üzerine kurulan söylemi haklardan yoksun bırakılan gerçek yaşamını kullanarak, yaşamı bir olay olarak tecrübe etmeye çalışarak, *zoe*'sini *bios* 'un onu sömürgeleşiren duvarlarına çarparak aşacaktır.

Aşma-olay, hukukun anlamsız alanına atılan ve tam da bu nedenle doğrudan iktidarın işgaline uğrayan yaşamın ve yokluk perdesinin ardına atılan kendi-oluş'un *bios*-beden'in altından, *bios*-bedeni yırtarak yüzeye çıktığı, yeraltı ve yüzey ayrımını sildiği bu bağlamda da yüzeye çıktığı anda yaşamı iktidarın gereksinimleri doğrultusunda haritalandıran sınırları da ortadan kaldırarak artık bir yüzey veya yeraltından bahsetmeyi anlamsız ve gereksiz hale getirdiği anti-topografik olaydır. Böyle bir olay, özellikle öznenin bedenine dikilen *bios*-beden'e tahsis edilen ve bu bağlamda da hakikat rejiminin bir parçası olan "haklar"ın bir yanılsama olmaktan kurtularak yaşamın içinde tecrübe edimesinin önünü açar. Öznenin yaşamını işgalden kurtarmak için mücadele ettiği ve bizzat kendi-oluşuyla bedenini parçalayan sınırları yıktığı her an, hakikat tarafından tutsal edilmiş olan haklar, yaşamın yıkıcı-olay'a temas ettiği noktalarda gerçekliğe kavuşurlar¹²⁶³.

Bu yıkıcı-olay, öznenin radikal ve doğrudan oluşu ile yasayı yıkmasıdır aslında. Yasanın parçalanması, özneye yaşamını, o yaşamın öznesi olarak tecrübe etme imkânı verir. Bu yıkım, hakları, soyut ve yurttaşla yani iktidarın *bios*'a indirgenmiş sözcelem dizileri olmaktan çıkarır. Yıkımın gerçekleştiği yerde özne bir özne-oluş'unu ve bu özne-oluş'la birlikte haklarını tecrübe eder. 1955 yılında Alabama Montgomery'de bir siyahi kadın otobüste kendisine yasaklanan yere oturduğunda ve kalkmayı reddettiğinde olan tam da budur. Tam o anda Amerika Birleşik Devletleri'nce yurttaşlara hibe edilmiş olan

¹²⁶³ Rancière (2014), s.69.

fakat aslında iktidarı işleten birer hakikat temsilinden ibaret olan haklar, o kadının sınırı yıkan bedeninde gerçekliğe kavuşurlar. Kadın'ın reddiyesi bedenini politik alandan dışlayan ve böylece köleci-ırkçı bir söylemi sürdüren yasayı yıkmış ve bir insan olarak haklarının öznesi haline getirmiştir¹²⁶⁴. O genç siyahi kadın artık haklara sahip olmak ya da olmamak gibi bir ikilemin dışına bedeniyle çıkmış ve gerçekten haklarını ve bir özne olarak tecrübe edebilmiştir.

Beden'in hakikat rejimine, *bios*'a ve iktidara karşı bir direniş merkezine, yaşamın iktidara karşı bir direnişe dönüşmesi, hakikat rejiminin bedeni işgal sürecinde –özellikle kadın-oluş'un sömürgeleştirilmesi bağlamında- seks'in; daha doğrusu arzunun beden-yoğun tecrübelerinin son derece yoğun bir biçimde işleniyor ve işgal ile sömürgeleştirilmenin asal cephelerinden biri teşkil ediyor oluşu nedeniyle, sevişmenin devrimci bir eyleme dönüşmesi son derece önemli bir direniş-olay olarak karşımıza çıkar. İktidarın özne ve arzuyu mekanize eden psiko-semiyotik sömürgeciliğinin seks ile sevişme ile ve bunların düzenlenmesi ile yakın ilişkisi, sevişmeye ilişkin psiko-semiyotik geleneğe yöneltilecek bir saldırının ya da sevişmenin iktidara karşı saldırgan bir eylem olarak tecrübe edilmesinin iktidara karşı sahip olduğu anti-ontolojik potansiyeli ortaya koyar.

Sevişmenin sahip olduğu bu devrimci potansiyel az öncede belirtildiği üzere, onun, beden'in üzerine kazınan-kaydedilen üretimsel sınırları parçalayan bir olay olarak tecrübe edilmesiyle hayata geçirilebilecektir. Bu, sevişmeyi üretimselliğe indirgenen heteronormatif-vajinal bağlamından yani sosyal pornografik durumdan çıkararak, arzunun beden ile hayata geçirildiği, hazzın, o hazzın radikal öznesi olarak tecrübe edildiği, yasanmamış, metne dökülmemiş bir olay olarak tecrübe etmekle mümkündür.

Devrimci bir sevişme-olay ve onun tecrübesi bu bağlamda öncelikle bedensel haza ilişkin bir arayış, göçebe bir serüven olmalıdır. Söz konusu bu serüven, sevişmenin üretimsel-tutsak bağlamının ötesinde, bedenin ve arzunun mümkün tüm imkân ve kombinasyonlarında tecrübe edildiği¹²⁶⁵ yani üretimsel-pornografik işlevin, erotik-yaşamsal olayla değiştirildiği bir serüvendir. Serüvene çıkanlar için sevişme, bir şeyi

¹²⁶⁴ Rancière (2014), s.69.

¹²⁶⁵ “Sevişmek kendi başına güzeldir ve mümkün olan ya da akla yatkın gelen her şekilde ne kadar çok insan arasında, ne kadar sık, ne kadar uzun sürede gerçekleşirse o kadar güzel olur Cooper (1988),s. 46.

(seks üretimselliğe indirgendiği sürece üretilen beden temelde üretimsel bir “şey”dir) ürettikleri bir edim değildir. Sevişme her anı özgün, her defasında biricik olan ve sevişenlerin eylemlerinin dünyaya saçıldığı bir “olay”a dönüşür¹²⁶⁶.

Bir olay olarak sevişme, iktidarın bedenlere çivilediği üretimsel sınırları parçaladığı ölçüde her defasında biricik, her anında özgün bir şekilde tecrübe edilir. Bir olay olarak sevişmenin tecrübesi, önceden tasarlanmış, senaryosu yazılmış pornografik bir edim olmaktan bu şekilde kurtulur. Sevişme, her anında biricik bir olaya dönüştüğünde erotikleştiği gibi bir isyan-olay olarak poetikleşir –bir şiire, balada dönüşür¹²⁶⁷. Bu şiirde artık kadın veya erkeğin, heteroseksüel ile homoseksüel’in ya da trans’ın birbirinden katı biçimde ayrıldığı, sevişmelerin entegre oldukları kimliklerce dayatılan biçimleri olduğu bir duruma yer yoktur. Bahsedilen tüm bu sınırlar, mevcut politik konjonktürde nerede dururlarsa dursunlar temelde iktidarın antagonistik ontolojik geleneğini temsil ederler. Bu bağlamda devrimci bir sevişme queer’in yer-olmayan sonsuz yaratıcı-çöllerinde gerçekleşen bir tecrübe olarak, sevişmeye ilişkin bize yakın veya uzak tüm antagonistik sınırları, queer-oluş’la parçalar¹²⁶⁸.

Delilikten sevişmeye uzanan bir alanda beden iktidarın sınırlarını yıkan eylemi, iktidarın geleneği içinde mutlak bir korku kaynağıdır¹²⁶⁹. Özneler bedenlerini sınırlara çarparak o sınırları parçalarken, o sınırlar ve sınırların üzerinen geçen üretimsel akımların düğümlerinde, öznenin bedeninin bu saldırgan başkaldırısı ontolojik birer sarsıntı olarak hissedilir. İktidarın kendisine yönelik bu saldırı-olay’a tepkisi ise yaygın bir korku ve suçlandırma-delileştirme-dışlama¹²⁷⁰ olacaktır. Hele ki bu tepki 20. yüzyıl’ın başlarında Fransız şehirlerindeki Apaçi çetelerinin, bedenlerine yüklenen semiyotiklere ama daha da önemlisi bu semiyotiklerin toplumsal niteliğine her an yönelttikleri yani yaşamın bütünselliği içinde yönelttikleri saldırılar¹²⁷¹ söz konusu olduğunda çok daha sert olmaktadır. Çünkü bu tarz saldırgan edimler iktidara sadece bir yasanın parçalanması ya da tekil bir sınırın veya bir sınırlar grubunun parçalanmasının da ötesinde, yaşamın bütünselliği içerisinde, isyan eden öznenin zamanın içinde temas edebildiği her yerde

¹²⁶⁶ Deleuze ve Guattari (2014), s.422.

¹²⁶⁷ Ergüden, (2008), s.44.; Badiou (2015), s.68-69.

¹²⁶⁸ Deleuze ve Guattari (2014), s.504.

¹²⁶⁹ Cooper (1988),s. 84.

¹²⁷⁰ Cooper (1988),s. 84.

¹²⁷¹ Simony (2004, s.50-51.

mevcut olan bir anti-ontolojiyi yaşama geçirirler. Yaşamın, iktidarın zamanın içine doldurduğu ve doğru yaşamı belirlediği semiyotiklerin karşısına doğrudan konması, bu bağlamda iktidarın anlam evreninin o beden üzerinden silkilip atıldığı bir Don-Kişotluk haline tekabül eder.

Bedenin, bir Don Kişot'a ya da Rude Boy'a¹²⁷² dönüşüp, iktidarın üzerine atılması bizi güç istenciyle karşı karşıya bırakır. Nasıl ki özyıkım negatif güç istencinin gerçekleştirilmesiyse, bedenin bir devrimi tecrübe etmesi, devrimci-oluş da güç istencinin tecrübesidir. Özne negatif güç istenciyle kendini yıkarken, tecrübe ettiği bu yıkım, hakikatin yüzeyinde yırtıklar açan olaylar biçiminde kendini gösterdiği zaman, yani özne, yaşamını iktidardan eksiltmesini bir olay'a dönüştürdüğü, iktidardan eksilme-iktidarı eksiltmeyi yaşamının içinde tecrübe etmeye başladığı zaman negatif güç istenci, bir anti-ontolojik olay yaratarak güç istencine dönüşür¹²⁷³. Öznenin iktidarın sınırlarını reddedişi yaşamın içinde iktidarın sınırlarının parçalandığı anların yaratımı ve tecrübesini beraberinde getirir¹²⁷⁴. Negatif güç istencinden güç istencine evrilen bu dönüşümde öznenin iktidarı reddeden arzu ve eylemi, iktidarın reddini salt bir olumsuzlamadan çıkarak, iktidarın semiyolojik örgütlenmesinin ve bu örgütlenmenin yaşam içinde oluşturduğu ilişkiler ile pratiklerin reddine çevirir yani, iktidarı reddedişi, iktidarın yaşama ilişkin dayatmalarını reddederek, iktidarın reddettiği bir yaşamı tecrübe ederek gerçekleştirir. Bu iktidarın reddinin, bir olay yaratma-tecrübe etme yoluyla yaşamda gerçekleştirilmesidir. Bu durumdaki özne, iktidarın sömürgeleştirdiği yaşam güçlerini yeniden ele geçirmek ve yaşamın güçlerinin öznesi olmak bağlamında güç istencini tecrübe eder.

Yaşam devrimin tecrübe edilmesine dönüştükçe, iktidarın reddi, yaşamın iktidardan kurtarılmasının olumlu eylemine, olay'a dönüşür; fakat bu dönüşüm, olumlu eylemin negatif güç istencini ortadan kaldırdığı, yani iktidarı reddetmenin bir programın gerçekleştirilmesi için feda edildiği anlamına gelmez. Aksine, devrimci olay'ı yaratan güç istenci, iktidarın reddinin, negatif güç istencinin yaşama aktarılması anında ortaya

¹²⁷² Reggae retoriğinde sıkça geçen ve iktidara karşı tek başına savaşan suçlu-kahraman. Bkz. Hebdige (1988), s.31.; Ay (1994), 28.

¹²⁷³ G. Deleuze (2009). Nietzsche ve Felsefe'nin Amerikan baskısı için önsöz (Çev: Mahir Ender Keskin). *İki delilik rejimi*. (Ed: D. Lapoujade), İstanbul: Bağlam Yayıncılık, s.213.

¹²⁷⁴ Deleuze (2010), s.42.

çıkan, yaşamın içinde tecrübe edilen devrimden daha fazlası değildir¹²⁷⁵. İktidarın reddi, iktidarın *zoe*'den kovulması olarak negatif güç istenci hiçbir yere gitmemiştir. Hatta denebilir ki, güç istencini yaratan şey, öznenin güç istencini tecrübe etmesini sağlayan, yaşama ilişkin güçleri arzulamasını ve tecrübe etmesini sağlayan şey tam da öznenin yaşamının maliği-öznesi olmasını engelleyen iktidarın geleneğine karşı bir saldırıyı kendi bedenlerimizde ve yaşamlarımızda yaratma imkânı veren negatif güç istencinin ta kendisidir. Devrimci olay'ı mümkün kılan bir reddediş, devrimci olaydan ayıramaz¹²⁷⁶.

Bu ilişki, Öznenin bedenini iktidarın sınırlarına çarptığı eylemi ve bu eylemin yarattığı olayın özyıkımla, negatif güç istenciyle ilişkisini anlamamızı mümkün kılacaktır. Öznenin devrimci eylemi ve yarattığı devrim-olay aslında, iktidarın reddedilmesinin bir düşünceden çıkıp, yaşamın içinde tecrübe edilmesinin yani negatif güç istencinin tecrübesinin ta kendisidir. Ve tam da bu yüzden, devrimci özyıkım, salt söylem düzeyinde olan ve ses'e dökülmemiş, dokunulamayan bir reddiye olarak pasif nihilizmin sınırlarını aşar¹²⁷⁷. Reddiye bir kez yaşamın içinde tecrübe edildiğinde onun hiçlikle ilişkisi, hiçliğe yönelmişliği, yoksulluğu, göçebeliği bir sayıklamadan bir şiire dönüşür, bu düş ile gerçekliği birbirinden ayıran sınırların yıkılması bağlamında devrimin gerçekleştirilmesi olup, zamanın anti-politikası olarak arzu mücadelesini de “bana dayatılan yaşamı reddediyorum” önermesinin sınırları dışına taşıyarak: “bana dayatılan yaşamı değil, kendi yaşamımı tecrübe ediyorum, ben bu dünyada varım ve bu benim yaşamım” çılgınlığına dönüştürerek sınırsızlığın kısıllarına taşır.

Yaşamın devrimci bir olay olarak tecrübe edilmesi, devriminin karanlığa, hakikat rejiminin bu güne kadar karanlık-oluş ile nitelendiği alanlara doğru çekilişine¹²⁷⁸ – devrimci bir çekiliş- bir çeşit yanmış kültür politikasına¹²⁷⁹, anti-semiyotik bir Viet-Kong –bir! İki! Üç! Sonsuza kadar Vietnam!- oluşa tekabül eder. Özne, bedenini bir devrimci atom çekirdeği, yaşamını da devrimci bir olaya dönüştüğü andan itibaren,

¹²⁷⁵ Deleuze (2010), s.43.

¹²⁷⁶ Deleuze (2010), s.42-43.

¹²⁷⁷ Deleuze (2010), s.43.

¹²⁷⁸ Ergüden, (2008), s.44.

¹²⁷⁹ Terim “yanmış toprak politikası” (*schorched earth*)na bir atıftır. İlk denemesi Napolyon'un Rusya'yı işgali sırasında yapılan ve doruk noktasını 2. Dünya Savaşı'nda bulan bu politika, düşmana geride hiçbir şey bırakmadan geri çekilmenin ve eş zamanlı olarak işgal edilen her yeri savaş alanına çevirerek düzenin kurulmasına imkan vermemenin politikasıdır.

yaşamı içinde temas ettiği her şeye bir Lucifer, Bir Prosepina¹²⁸⁰, Bir Loki¹²⁸¹, bir Lautreamont, bir Neçayev olarak fısıldama imkânına kavuşur. Bir olay olarak yaşamın karanlığı, hakikat-rejiminin apaçıklık ideolojisine-stratejisine¹²⁸² karşı radikal anlamın her an her yerde ortaya çıkabilecek olan korkunç-şeytani gücünü ortaya çıkarır¹²⁸³. Bu güç –şeytani olan- aslında hakikat rejiminin dizginlerinden kurtulmayı tecrübe eden yaşamın güçlerinin çıkardığı yalaz ve kıvılcımlardan başkası değildir. Onu şeytani kılan ise, hakikat rejimi açısından onun her an her yerde olabilirliği¹²⁸⁴; bedenin devrimci bir çekirdeğe, yaşamın da devrimci bir olaya dönüştüğü her an, hakikat rejiminin apaçık yerinde; onun gözünden kaçınabilecek anları oluşturma ve tam da bu kaçınmanın güç istenciyle kesiştiği yerde kaçınmayı olumlu bir eyleme, bir olaya dönüştürme yani iktidarın korkularını dünyaya salan bir Pandora-beden'i olma imkânına sahip olmasıdır.

Bedenin devrimci bir atom çekirdeğine dönüşmesi bu bağlamda bir şeytan çağırma ayinidir. Ve tıpkı şeytan'ın dünyaya çağırılmasında olduğu gibi hakikat rejimine karşı, zamanın evrensel sömürgecisine karşı gerçekleştirilen –karanlığın içinde gerçekleştirilen- devrimci bir saldırı, semantik bir hakarettir. Beden, cehenneme atılarak belki de geleneğin ilk sömürgesi, ilk *zoe*'si olan şeytan ile yüz yüze gelerek, onu dünyaya çağırarak, hakikat rejiminin korkularını dünyaya salar. Pandora'nın Kutusunun öznenin bedeninde açıldığı bu ayin ile dünyaya salınan korkular, iktidarın çöllere sürdükleri, duvarların ardına hapsettikleri, cehenneme attıkları yaşam güçleri¹²⁸⁵, devrimin güçleridir.

Bu güçler, hakikat rejiminin karşısına gerçekten materyalist olan tek şeyi, radikal bir olay olarak yaşamı çıkarırlar. Bu yaşam, iktidarın kutsallaştırdığı düzen'in aksine alabildiğine anlamsız, alabildiğine yabani, alabildiğine kimliksiz, alabildiğine ahlaksız, sapkın, kötü, şeytani ve özgür olan'ın yaşamıdır¹²⁸⁶. Radikal olay, egemenliğin karşısına göçebenin esrik-sıradışı-taşkın insiyakiyle, hukukun karşısına yasadışılığın kaotik

¹²⁸⁰ Kelt mitolojisinde, cehennemlerin, bereketin, şansın ve hasatın tanrısı, avcıların koruyucusudur. Bkz. Messadié (1999), s.195.

¹²⁸¹ İskandinavların hazza temas edebilen, istediği biçimi alabilen ve üç büyük dinin dünyasında kötülüğün timsaline dönüştürülen tanrısıdır. Germen'lerin kıyameti getirecek olan olarak gördükleri loki, istediği biime girebiliyor oluşu ve yer yer bir soytarıya benzetilişiyle Gotham'ın düzenini sarsan serseri haydut Joker'in arketipidir adeta. Bkz. Messadié (1999), s.197-203.

¹²⁸² Ergüden, (2008), s.31-34.

¹²⁸³ Deleuze ve Guattari (2003), s.386.

¹²⁸⁴ Deleuze ve Guattari (2003), s.352.

¹²⁸⁵ Deleuze ve Guattari (2003), s.354.

¹²⁸⁶ Deleuze ve Guattari (2003), s.279.

çokluğuyla, ahlakın karşısına hazzın delicesine bakan gözleriyle; öznenin kendi gözleri, elleri, sesi yani bedeniyle, geleneğin karşısına burada şimdi yaşıyor olmanın amansız gerçekliğiyle, hakikatin karşısına radikal anlamın şeytaniliğiyle; bir özne-oluş, bir kadın-oluş, bir eşcinsel-oluş, bir trans-oluş, bir anarşist-oluş, bir hayvan-oluş, bir şeytan-oluş, bir göçebe-oluş, bir barbar-oluş, bir haydut-oluş¹²⁸⁷ olarak çıkar¹²⁸⁸.

4.9. Bir Poetik Devrim

Öznenin kendini ve kendinden başlayarak iktidara eklemeliği tüm semiyotik, psişik, biyolojik ilişkileri yıktığı bu mücadele, mücadele eden ister bir özne isterse bir özneler çokluğu olsun mücadelenin sürekliliğini poetik¹²⁸⁹ bir deneyime dönüştürmelidir. Bu poetiklik özne ile yaşamı, yaşam ile anlam arasında, tam da mücadelenin içinde ve sürekliliği dahilinde kurulan ve mücadele eden öznelerin radikal öznelliğinden, o yaratıcı hiçliğin içinden fışkıran, taşan, patlayan, saçılan dağılan sonsuz varoluş ihtimallerinin, sınırsız ve yaşama entegere oluşuyla artık bir sınır değil bir deneyim olabilmiş olan kendilikteki anlamın, öznenin yaşamı ve bu yaşamın yaratıcı olarak merkezinde olduğu¹²⁹⁰ yeni ve edimsel bir ontolojinin, öznenin merkezinde olduğu bir zamanın ifadesidir.

Poetik deneyim anlamın, anlamsızlığın dilin ve sözcelemin üretimselliğinin indirgeyen akımlarından kurtulduğu¹²⁹¹ bir deneyimi ifade eder. Böyle bir deneyim, yani üretimsel-olmayan deneyim, üretimselliğin bir şeyin ya da bir anlamın sürekli üretimi olan varoluş mantığını terkettiği ölçüde, poetik olacaktır. Böyle bir poetiklik ise ontolojik-semiyolojik ve en önemlisi yaşamsal bir aylaklığa tekabül etmektedir¹²⁹². Aylaklık burada hiçbir şey yapmayıp pasif bir varoluşa geri çekilmekle karıştırılmamalıdır. Aylaklık burada, üretimselliğe dâhil olmamaktır yani yaşamını bir şeyin, bir anlamın üretilmesine endekslememek, kendiliği içinde kendi olarak yaşamaktır¹²⁹³. Bu nitelik tıpkı poetik olandaki gibi aylağın da bir akışa yerleştiremeyen, indirgenemeyen, parçalanamayan kendinde ve biricik olan varoluşunu¹²⁹⁴ ortaya koyar.

¹²⁸⁷ Deleuze ve Guattari (2003), s.355-356.

¹²⁸⁸ Deleuze ve Guattari (2003), s.352.

¹²⁸⁹ Bkz. Perez (2008), s.59-75.

¹²⁹⁰ Guattari (2014), s.152.

¹²⁹¹ Bachelard (2008), s.308.; Kara (2014), s.242.

¹²⁹² Besnier (1996), s.130.

¹²⁹³ Heidegger (2011a), s.23.

¹²⁹⁴ Bahtin (2001), s.60.

Aylak da poetik de üretimsel olmayış hallerini imler aslında. Onlar varoluşun, sadece varolanın kendiliğinden kaynaklandığı, yaşamın kendilikten fışkırdığı ve en önemlisi iktidarın anlam evreninde yarattıkları hiçlik alanlarından sonsuz potansiyellerin taşıdığı, sınırsız-yaratıcılığın, yaratıcı hiçliğin¹²⁹⁵ kiplikleridirler.

Aylağın deneyimi, deneyimin kendiliğin deneyimlenmesinden başka hiçbir şeyle ilişki kurmaması, yani kendiliğin dünya-da olmasından başka hiçbir nitelik geliştirmeyerek, kendiliğin dışında hiçbir anlam üretmemesi sebebiyle aynı anda hem üretimselliğe karşıt hem de tam bu yüzden poetiktir. Çünkü aylak, sadece kendiliğinde ve kendisiyle bir anlam ilişkisi kurar. Bunun dışında aylakla kurulan diğer ilişkiler aylağın kendiliği, yani hiçlikteki varoluşu nedeniyle aylakla aynı yaratıcı hiçliği deneyimlerler ve her ilişkide, her bakış ve karşılaşmada, aylağın rizomatik deneyimi sonsuz yaratıcılığın uzayında bambaşka bir anlık-anlam ile görünür. Bu anlık anlam poetik olan ile karşılaşıldığında deneyimlenen anlık anlamdır aslında, çünkü poetik olan da tıpkı aylak gibi radikal bir kendi-oluş halindedir. Dilin yerleşik düzleminde anlamlandırılmayan, toplumsal semiyotiklerce üretimselliğe indirgenemeyen¹²⁹⁶, ancak onunla yüz yüze bir ilişkiye girildiğinde ve sadece ilişkiye giren açısından bir anlamın deneyimlenebildiği, yani tanımlanmış bir anlama mahkûm edilemeyendir.

Özgürlüğün poetik niteliği, yaşamın gerçekten politik oluşu ile politik olan gerçekten yaşamsal oluşu arasındaki, *zoe* ve *bios* sınırının kaldırılmasıyla¹²⁹⁷ ortaya çıkar. Zoe ve bios arasındaki sınırın parçalanmasıyla, *bios* tarafından hapsedilen *zoe* ve onun içinden geçen yaşam, sınırın ortasına açılan yarıktan dünyaya açılır. Bu açılma, yaşamın, ve onun içinden geçen yaşam, sınırın ortasına açılan yarıktan dünyaya açılır¹²⁹⁸. Bu açılma, yaşamın, *bios*'un duvarları ardındaki köleliğine son verilmesidir. *Bios*'un sınırlarını yırtarak onu parçalayan öznenin baskılanmış yaşamının salt biyolojik-salt söylemsel-salt politik boyutları gerçek yaşamın içinde ve erotiğin anlığın çeperlerinde kıvılcımlar saçarak seğiren tezahürlerinde birbirine kavuşur. İşte bu kavuşma, poetik olandır¹²⁹⁹. İşte tam burada poetik olan özgürlük ve demokrasi mücadelesi ile olan

¹²⁹⁵ Bataille (1999a), s.32.

¹²⁹⁶ Bataille (1999a), s.32.

¹²⁹⁷ Bataille (1993), s.144.

¹²⁹⁸ Heidegger (2011a), s.32.

¹²⁹⁹ Bkz. F. de Mèredieu (2004). Beuys (Joseph). (Çev: İsmail Yerguz). *İsyankâr yüzyıl*. (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, s.104-105.; Bataille (1993), s.29.

ilişisini açığa vurur. Poetiği deneyimlememize imkân verecek olan kavuşmaların gerçekleşeceği ve üretimsel akımların semiyotik çeperlerinde açılacak olan yırtıklar, arzu mücadelesinin, özgürlük ve demokrasi için verilecek olan mücadelenin, bu mücadeleyi veren öznelerin bedenlerini zamanın duvarlarına çarparak açtığı yırtıklardır. Poetik kavuşmaların gerçekleştiği yırtılmaların¹³⁰⁰ bu özelliği bize özgürlük ve poetik olanla mücadelelerin nasıl birbiri ile ilişkili olduğunu gösterecektir¹³⁰¹.

Üretimsel akımların semiyotik çeperlerinin parçalanması, bu akımlara hapsedilmiş ve tekilleştirilmiş olan anlamlar ile bir gösterge sistemi olarak pranga altına alınmış olan dil'i her yırtıkta bağımsız bir biçimde özgür bırakır. Bu özgürleşme de beraberinde yaşamı ve anlamı tecrübe eden özneye dil ve anlam ve yaşamını bir kendilik olarak deneyimleme imkânı verir. Mutlak bir kendilik olduğu ölçüde kaotik ve kakafonik olan demokratik deneyim burada ortaya çıkar, şiir burada kakafonik ve kaotik olanın her yerinde, bağrında, eteklerinde belirir¹³⁰². Yaşamın erotiğe erdiği bu anda deneyim poetikleşir. Poetikleşme, şiirin, etrafındaki dilin kaotik dehlizlerinden sadece kendisi olarak çıkışının bizzat yaşamın içinde tecrübe edilmesidir. Toplumsal semiyotiklerin parçalandığı yerde dil ve yaşam kaotik-kakafonik bir füzyon bulutuna dönüşür. Bu füzyon bulutunun içindeki özneler, semiyotiklerin işgalinden kurtulduklarında kendilikleriyle baş başa kalırlar ve işte o anda semiyotiklerin tasarımlarını hayata geçirerek yaşamı üretmek yerine; hiçliğin içinden, kendi sesleriyle belirmeye başlarlar. Bu belirmelerin her biri bir kendilik manifestosu olup, üretime değil yaşamın yaratılmasına tekabül eder. Burada yaşam tıpkı şiirin, dilin *nomos*'un açılan çatlaklardan sızarak kendini yarattığı gibi yaratılır. Özne yaşamını ve deneyimini radikal bir biçimde yaratır, o yaşamının şairi olur¹³⁰³.

Öznenin yaşamının şairi olması, onun yaşamını dışarıdan kuran, anlamlandıran, yasayan her türlü otoriteyle bir mücadele içinde olması, iktidara karşı mücadele ediyor olması anlamına gelir. Şair-oluş, bir mücadelenin tecrübesi olduğu bağlamda yıkıcı olmak, zamanı ve düzeni parçalamak, saldırgan olmak, yaşamın güçleri ile doğrudan ilişkiler kurmaktır. Öznenin yaşamındaki şiir bu mücadelenin çıkardığı –Platon'u

¹³⁰⁰ Bataille (1993), s.145.

¹³⁰¹ Mèredieu (2004) s.105.

¹³⁰² Hayles (2010), s.82.

¹³⁰³ Akdeniz (2010), s.97.

korkutan öngörülemez, hesaplanamaz, değişken ve kıvrılabilecek kadar esnek¹³⁰⁴-gürültünün¹³⁰⁵ içindedir. Kakafonik olanın, kaotik olanın ve yasaya karşı çıkmak bağlamından aşkın-aşkın ya da günlük aşkın fark etmeden her türlü tanrısallık ve teolojik dolayımın parçalandığı anda¹³⁰⁶ çıkardığı şangırtıların içindedir¹³⁰⁷. Öznenin tanrıdan yasaya uzanan bir düzlemde iktidarla gireceği mücadele semiyotiklerin, teolojik dolayımın ve yasa'nın parçalandığı bir düzlemde onu anlamsızlığın bozkırında bir göçebeye dönüştürür. Yaşamın tecrübeden bağımsız olarak anlamalanamadığı bu objektif anlamsızlık uzamında öznenin karşı karşıya olduğu şey artık hiçliğin ta kendisidir. Ve özne bu hiçliğin içinde ne tanrı, ne anlam ne de yasa tarafından boyunduruk altına alınabilir. Burada özne artık kendisiyle, radikal bir biçimden tecrübe ettiği kendisiyle, yüz yüze gelebildiği kendisiyle başbaşadır. Ve öznenin yaşamının şiiri bu başbaşalığın içinden fışkıracaktır¹³⁰⁸.

Aşkınlığa yönelen saldırganlık, poetik deneyimin şeytani olanla, *şey-i ten*¹³⁰⁹ ile yüz yüze olması gerektiğini gösterir. Şiir anlamsızların içinde atıldığı dipsiz, uçsuz bucaksız çölden, tartarusun kapıları ardındaki zamansız diyarlardan ve cehennemden¹³¹⁰ gelir. Şiir, gerçekten arzuları ve kendisi ile barışık ve kendi yaşamının öznesi olmanın mücadelesini verirken tutsak edilmiş olan şeytanın dudaklarından dökülür. Poetik deneyim ile kastettiğimiz yeş yani yaşamın gerçekten öznesi olmak, yaşam ile şiir arasındaki mesafeleri bizatihi yaşamın kendisi ile parçalamak bu noktada şeytani bir deneyime tekabül eder. Özgürlüğü ve demokrasiyi tecrübe etmek, şeytanla yüzyüze gelmek, şeytanla sohbet etmek, onunla sevişmek ve tanrıya karşı beraber isyan etmektir¹³¹¹.

Poetik deneyim, öznenin hiçliğin içine kendisi ile radikal bir biçimde yüz yüze kaldığı anda bir atom çekirdeğinin patlaması esnasında etrafa saçılan ışık misali zamanın içinde bir kırılma yaratır, geleneğin anlamıyla işgal edilmiş zamanı, kendi etrafında

¹³⁰⁴ Badiou (2015), s.32.

¹³⁰⁵ Bkz. Perez (2008), s.73-75.

¹³⁰⁶ Nancy (2010), s.68.

¹³⁰⁷ Nietzsche (2003), s.17.

¹³⁰⁸ Nietzsche (2003), s.19.

¹³⁰⁹ Bkz. Hakim Bey (2015). *İblis, Siyah Nur – İslam'da Satanizm* (Çev: İnan Mayıs Aru), <http://nedircikler.com/iblis-siyah-nur-islamda-satanizm/>, (Erişim tarihi: 21.06.2015)

¹³¹⁰ Bataille (1999a), s.33.

¹³¹¹ “Çiğneyip tükettiğimiz cesede karasevdaı olmadığımız ve ölümümüzün tadıyla kendimizden geçmediğimiz sürece, ağzımızdakini bizi yakacak olan sistemin yüzüne tükürmeliyiz” Cooper (1988),s. 89.

kırarak, zamanı cürmünce yok ederek¹³¹² kendiliği bir çığlık misali bedene getirir. poetik deneyimin zamanı kıran bu niteliği onun üretenin değil yaratanın deneyimi, yaratıcı deneyim olmasından kaynaklanmaktadır¹³¹³. Yaşamı üretme üzerinden deneyimlemek, üretimsel akımlar ve semiyotiklerce sömürülen-sömürgeleştirilmiş olan bedenin-öznenin mahkûm edildiği bir deneyimleme biçimidir. Üreten, tasarımın, üretimselliğin hizmetkârı-esiri-sömürgesidir¹³¹⁴. Üretme, ne olduğu çok önceden belirlenmiş bir şeyin, ne olduğu çok önceden belirlenmiş bir yöntemle, ne olduğu çok önceden belirlenmiş bir süreç içerisinde, dünyadaki şeyleri, üretilene kurban ederek yani, yaşamları ve şeyleri parçalayıp sömürerek üretilmesidir.

Üretme ilişkisi, üretimsel akımlar içinde gerçekleşen, semiyotiklerin tahakkümü altında gerçekleşen ve üretenin kendiliği başta olmak üzere yaşamın sekanslarının. Üretme, ne olduğu çok önceden belirlenmiş bir şeyin, ne olduğu çok önceden belirlenmiş bir yöntemle, ne olduğu çok önceden belirlenmiş bir süreç içerisinde, dünyadaki şeyleri, üretilene kurban ederek yani, yaşamları ve şeyleri parçalayıp sömürerek üretilmesidir. Üretme ilişkisi bu bağlamda üretimsel akımlar içinde gerçekleşen, semiyotiklerin tahakkümü altında gerçekleşen ve üretenin kendiliği başta olmak üzere yaşamın sekanslarının, iktidar dışında her şeye yabancı olan bir şeye kurban edilmesidir. Bu kurban etme ve yabancılaşıma ilişkisi içindeki üreten varoluş ise semiyotik proleterdir. Dili ve emek gücü başta olmak üzere yaşamı, tasarıların gerçekleştirilmesi ve aşkınlığın temsiline mahkum edilmiş olan semiyotik proleter, iktidarın psiko-semiyotik mekanizasyona tabi tuttuğu, mekanize edilmiş bedene tekabül eder. Semiyotik proleter, işgal edilen bedeninde, iktidarın temsiline indirgenmiş yaşamının sekanslarını, iktidarı temsil edecek, iktidarın bir temsili olarak yerkürede dolaşacak olan şeylere kurban eder.

Poetik deneyim ise yaratanın deneyimi, yaratıcı deneyimdir. Poetik deneyimin öznesinin yaşamı bir üretim değil yaratıma tekabül eder. Bu bağlamda yaşam, mevcut dilin, semiyotik düzenin veya anlamlılıklar evreninin ötesinde ve onları aşarak deneyimlenir. Özne, yaşamının her anını, kendiliğini dünyaya saçarak tecrübe eder. yaşam, kendiliğin dünyadaki saçılmaları olduğunda artık, bir aşkın kaynağın tasarılarının hayata geçirilmesi veya o kaynağın temsil edilmesi olmaktan çıkar. Bir yaratım olarak

¹³¹² Bataille (1995), s.76.

¹³¹³ Cooper (1988),s. 70.

¹³¹⁴ Bataille (1995), s.76.

yaşam içinde özne yurttaşı, insanı, bireyi, erkeği, heteroseksüel'i temsil etmekten kurtulur. O artık yaşayan, gerçek ve radikal bir bedendir. Yaşamını bir yaratım olarak deneyimleyerek onu gerçek ve radikal bir beden olmaktan alıkoyan semiyotik-toplumsal-dilsel-üretimsel dolayimleri parçalar. Bu parçalama, öznenin varlığını eş zamanlı olarak minörleştirir, gerçekleştirir, radikalleştirir. Parçalanmanın içinde yaşamını yaratan özne özgürlüğü tecrübe eder.



Sonuç

Yazarken, özellikle de bu metni yazarken: “bu araştırma şu amaçla yapılmıştır ve şu sonuca ulaşılmıştır” gibi bir önermem hiç olmadı ya da hiç böyle bir önermeye ulaşmayı amaçlamadım. Kendi-oluş’tan, sonsuz süreklilikten, radikal içkinlikten ya da kaos’un devrimci potansiyellerinden bahsederken nasıl yapabilirdim bunu? Akademisyen olarak yazmaya zorlanmış olmakla yüzleşirken, iktidarın yaşamı mahkûm ettiği ıstıraptan ve bu düzenden kurtulmaya çalışmaktan bahsederken nasıl çıkıp: “çok şükür bu araştırmada şu sonuçlara ulaştık” diyebilirdim? Bir sonuca ulaşmaktan kaçınmanın gerekliliğinden, akademisyen olarak yazmaya mahkûm edilmekten sırf akademik bir “sonuç” elde etmek için mi bahsetmişim? Bu kadar konformist olabilir miydim? Okuyan’ı böyle bir konformizme nasıl alet edebilirdim? Neden yazdım o zaman? Neden bir insanın neden yazdığı sorusunu sordum?

Yazmak, ancak bir serüven olduğunda; ancak bir şey-kimse olarak yazmanın boyunduruğundan kurtulduğunda bir olaydır. Ancak, mekanik bir amaç-sonuç makinesinin ötesindeki yaşamın içinde; bir itiraf, bir haykırış, bir öfke nöbeti, bir mani, bir histeri, bir arayış olduğunda gerçekten yaratmaktır. Ancak bir serüven olarak tecrübe edildiğinde, işte tam o zaman yazan, yazmasının öznesi olabilecektir. Çünkü yazma tam da o zaman yaşama içkin, dokunabildiğim, duyabildiğim, bana anlatılanın ötesinde anlayabildiğim bir olay olacaktır. Ne yapacağımı baştan bildiğim ya da en sonunda çıkıp, bakın ben şu amaçla ortaya çıkıp bunu buldum dediğim bir yazma, bir bilim-yazın ya da yasa-yazın olarak iktidarın bir metin üzerinden yeniden üretilmesinden başka nedir ki?

Öyleyse en baştaki sorunun hala alabildiğine geçerli bir soru oluşuyla karşı karşıyayız tekrar, bir metin, özelde de bu metin neden yazılır-yazılmıştır ve iktidara karşı bir direniş tam da yazma bağlamında nasıl tecrübe edilebilecektir? Yazılan bunca satır, bu soru hiçbir anlam ifade etmesin, yazılan’ın isyanın *kitsch*leştirilmesi üzerinden daha kabul edilebilir, daha tutulur daha rahat pazarlanabilir, daha akademik olması sağlansın diye yazılmadı. Bunca satır, bunca gece, bunca emek, konformizme karşı direnişin, konformizmin yaşamı mahkûm ettiği ıstırapın kabullenilmesi, hatta konformizme karşı mücadele ediliyormuş gibi davranılarak savunulması için yazılmadı. Bu yazı, bir *kitsch* olsun diye, daha akademik olsun diye, bir sonuç versin ve biz onu artık düşünmek, yazmak ve mücadele etmek gereği duymadan, bir mücadeleyi tecrübe etmeden

kullanabilelim diye yazılmadı. Bu yazı bir sonucu olsun diye yazılmadı, aksine sonuçların serüvenleri bitirmesine karşı, bitmeyen bir hikâyenin, bitmeyen bir serüven olarak özgürlüğün düşleri içinde yazıldı. Bir sonuç üretilsin diye değil, bir günce olsun diye yazıldı.

Bir güncenin mümkün tek bir sonucu vardır, o da ölümdür. Günceyi yazmayı bırakabilir, günceyi unutabilirsiniz, yazmaktan sıkılabilirsiniz; fakat bitiremez ya da sonuçlandıramazsınız, bunu yaşam içinde yapmak mümkün değildir. Bir günce'nin tek sonucu, tam da günce yazmanın yaşama içkin olduğu yerde, yazan'ın yazma'nın ve güncenin; yazan'ın bedeninin ölümünde hep birlikte öldüğü o an, ölümün ta kendisidir. Güncelerin, ölümden başka sonucu yoktur. Bu nedenle bir günce yazma'nın sonuçlanmasını istemek, günce yazma'dan bir sonuç beklemek; yazana, yazmaya ve yazılana yöneltilmiş bir intihar davetidir. Öyleyse bir günce olsun diye, bir günce olarak yazılmış bir metni, akademik bir sonuçla vaftiz etmek aslında o metni ve o metni yazmak için geçen zamanı, emeği öldürmek demektir. Hayır, güncelerin sonuçları olmaz! Onlar yaşamın içinde asla sonuçlanmaz! Onlar birer serüvendirler ve sadece tecrübe edilirler, sadece yazılırlar. İster isyanı, ister bağlanmayı isterse başka bir şeyi anlatsın günce-yazın yazan'ın yaşamıyla yüz yüze gelmesi, ıstırapıyla yüz yüze gelmesi, isyanın insiyakiyle yüzyüze gelmesinin yazınıdır. Böyle bir yazıda anlatılanlarla kurulacak her ilişki hisseden, canı yanan, öfkelenen bir öznenin tecrübelerini dile döktüğü bir metinle, bir oluş olabilecek olan, salınan, gerilen, öfkelenen bir metinle girilecek biricik bir ilişkidir. Böyle bir ilişkide sonuçlar değil salt tecrübe; yazan-yazılan-okuyan arasında gerçekleşecek olan biricik olaylar söz konusudur. Öyleyse böyle bir metni yazmak bir sonucu ortaya koymak değil, bir serüveni tecrübe etmektir. Böyle bir metin için, böyle bir yazma için bir sonuç yazmaya/uydurmaya çalışmak ise Peter Pan'ı zorla büyütme, macerayı sona erdirmekten, bir günceyi öldürmekten başka bir şey değildir.

Bu metin tam da bir günce olduğu için sonuçsuzdur. Yaşamayı isteyen, yaşamayı düşleyen, yaşamın özgürleştirilmesinden bahseden bir yazma, bir günce yazıyorsa eğer sonuç üreterek hem kendisini hem de günceyi ölüme mahkûm edemez. Tam da bu nedenle elinizde tuttuğunuz, masanızdaduran yahut okuduğunuz bu metnin bir sonucu yoktur. Yazanın yaşamın içinde tecrübe ettiği problemlerin, ıstırapın ve yaşamında tecrübe ettiği problemler üzerine düşüncelerinin bir derlemesinden, yaşamın nazı özgürleşeceğine ilişkin bir düşüncenin tecrübe edilmesi ve dile getirilmesinden ibarettir

bu günce. Bir kılavuz değildir. Bir manifesto değildir. Bir tarih yazın değildir. Bir program içermez. Bir yasa metni değildir. Bilimsel bir metin değildir. Olmamalıdır.

Böyle bir yazmadan sonuç değil d  'ten bahsedilebilir. Metin bir sonucun üretilmesi için değil, bir d   kurulduğu için, o d  ' n tecrübesi için yazıldığından hatta yazmanın kendisi bu d  ' n bir d   olarak tecrübe edilmesi olduğundan olsa olsa bir d   lemden bahsedilebilir. O gün ne yaptığını anlatmanın ötesinde bir günceyi yazmak, bir d   güncesini tutmak, d   lerinden bahsetmek olduğu için d   lemdir söz konusu olan bilimsel-tarihse-hukuki bir sonuç değil.

D  , önce bir ıstırap ve sıkıntı olarak ba ladı. Bu dünyayı, yaşamı, bu dünyada olmanın maruz kaldığı çeşitli ıstırap biçimlerini gündeliğin içinden, konforun içinden çıkarmakla ba ladı. Elbette ki anlatılanlar o sıkıntıların ya da problemlerin tamamına tekabül etmiyor. Elbette ki her şeyi   zm yor; ama pek çok problemin, pek çok sıkıntının birbirine bağlandığı düğümlerin farkında olmayı sağlıyor.  ktidarın yüksek kesinlikli bir analizinden çok, iktidarı görmenin, onu if a etmenin, onu teşhir etmenin, onun kurduğu ilişkileri çözmenin ilk adımlarıdır söz konusu olan. Bir yüzleşme g ncesidir. Yazma zamanınca iktidarla sürdürülen bir hesapla manın güncesi yazılmıştır.

Hesapla ma, bu dünyada olmaya dayatılan sınırlarla y zle ilmesiyle ba lamıştır.  ktidarın yaşama dayattığı ve yaşamı bedenden ve her şey, birbirinden koparmak için tasarlanmış olan bu sınırlar, zamana yayılmış bir örüntü olarak iktidarın asli motiflerini oluşturmaktadırlar.  ktidarın her faaliyetine, her edimine, işgal ettiği her yaşama sinmiş olan bu sınırlarla zaman ve ya amlar iktidarın daha sonraki ve daha uzmanlaşmış tahakküm biçimlerinin de üzerine kurulacağı yapı iskeletleridir. Yaşamın *bios* ve *zoe*'ye parçalanmasıyla vücuda gelene bu gelenek yaşamın birbirinden ayrılı ı ve bu ayrılmanın ara salla tırılan ve işgal edilen sonuçları üzerinden bir hakikat rejimi inşa etmektedir. Yaşam bir kez parçalandıktan sonra yaşam, katoik-oluş'undan mahrum edilebilmekte ve mekanize edilebilmektedir. Yaşamın içinde hakikat rejimince tasvip edilmeyen, kabul edilmeyen ne varsa bu parçaların arasına açılan uçurumlara atılabilmekte ve böylece yaşam, akıl ile bilinçdışının, insan ile hayvanın, uygar ile barbarın kar ıtlığında bir makineye d n   r lebilmektedir. Bu bağlamda parçalanma söz konusu olduğunda önemli olan tam da da parçalar arasındaki uçurumdur. Bu uçurum bilini dışının, barbarın, hayvanın inşa edildiği ve yaşamın dışına atıldığı yerdir. Bu uçurum iktidarın yaşam içinde

istemediği, kendi üretimin özgüleyemediği ihtimallerin artık bir yüzey haline getirilmiş olan yaşamın dışına atmak için kullandığı bir yerdir. İktidar yaşamlarımızı parçalayarak öncelikle bizi kendi-oluş'umuzun mahum etmiş, kendi-oluş'umuzu işgal ederek yerine kendi-oluş'u uçurumdan aşağıya atan kendi sömürgecilerini, yaşamı bir sömürge olarak işletecek olan sömürge valisi benliklerini getirmiş ve yerleştirmiştir.

Yaşamın kendi içinde parçalanmaya ayrılması ve sömürgeleştirilmesi beraberinde yaşamın temas ettiği her şeyin ve yaşamın gerçekleşme biçimlerinin de aynı sınırlarlar işlenmesini getirmiştir. Kendi içinde parçalanan yaşamdan geriye kalan ve bedenle bağları kesilip söylemin iktidarına terk edilmiş olan temsil-benlik, temsil ettiği hakikat rejiminin inşa edeceği ontolojik düzen için bir sıçrama tahtasıdır burada. Sömürgeleştirilen yaşamın dünyayla ilişkisinin biçimlendirilmesi sayesinde yaşam, dünya ve zaman birbirine düşman oluşların birliklerine bölünecektir. Bu yeni düzende sadece olmak hiçbir anlam taşımaz. Oluş, ontolojinin dışına atılmış ve yerini bir başkasına karşıt olmanın diyalektiğine bırakmıştır. Böylece oluş'ların sadece kendileri olarak var olma ihtimalleri ortadan kaldırılmış ve oluşlar düşmanlık ve müttefiklik ilişkileri içinde birleşmeye, bedenleşmeye ve bu bedenleri yönetecek olan hakikat rejimine mecbur edilmişlerdir.

Zamanın, düşmanların içinde çarpıştığı bir savaş alanı olarak yeniden biçimlendirildiği bu düzende artık, sadece olmanın, iktidarı umursamayan, ona ihtiyaç duymayan bir salt-oluş'un bir anlamı, her oluş'un anlamı bizzat kendi olarak tecrübe etmesinin bir imkânı kalmamıştır. Özne her şeyden önce kendine düşman edildiğinden, kendi-oluş olarak yaşamı tecrübe etmek, eğer isyan etmiyorsanız imkansızdır. Yaşamın hayvan-oluş'la insan arasında parçalandığı ve yaşamının insan-olan aklın hayvan-oluş'un bilinçdışı varlığına karşı sürdürdüğü bir sömürge savaşına, av partisine indirildiği bir düzende yaşam, özne olarak kabul edilen sömürgeci-insan ve onu tasarlayan, onu anlamlandıran; okulları, klinikleri, kırsalları, aileleri, devletleri ve hukukuyla, kültürüyle onu üreten iktidarın bir temsilidir. Ve bu temsilde, kendi-oluş, hayvan-oluş'la yüzleşme anlamına geldiğinden düşmanlaştırılmakta, reddedilmekte, hasta-deli-suçlu-barbar ilan edilmektedir. Masturbasyon yapmaktan çalışmayı reddetmeye, çıplaklıktan savaşmayı reddetmeye, anal seksten evlenmeyi reddetmeye, delilikten eşcinsel olmaya uzanan bir alanda iktidarın düzen'inin dışına çıkan tüm yaşam

güçleri düşman ilan edilmiş ve özne kendi yaşamının güçlerine karşı savaşıacak olan bir sömürge askerine dönüştürülmüştür.

Kendi-oluş'una, hayvan-oluş'una beden-oluşuna düşmanlaştırılan öznenin yaşamı artık iktidarın sömürgeci valisinin emirleri ve edimlerinin bir bütününe indirgenmiştir. Böyle bir düzende yaşamak, sömürgecinin talep ettiği hammaddeleri üretmekten ibaret olup, beden de bu hammaddelerin üretildiği bir plantasyondur. Hakikat rejiminin işgal ettiği yaşam, sömürgeleştirilmiş kendi-oluş'un bir köle olarak çalıştırıldığı bir plantasyondan ibarettir. Bu düzende öznenin her edimi, arzuları, duyguları iktidarı ve iktidarın bedendeki temsilcisi olan sömürgeci *bios*'u takdis etmek, meşrulaştırmak ve üretmek için tasarlanmış olan endüstriyel bir faaliyetten ibarettir. Yaşamın dışına atılmış olan bilinçdışı, varoluş'tan soyutlanmış olan *zoe*-beden, ve yaşamın güçleri bu plantasyonda, karın tokluğuna çalışan ve aslında bir üretim aracından daha fazlası olmayan kölelerden ibarettir.

Makineleşen, köleleşen yaşam artık onu yaşayan'ın yaşamı değildir. tam tersine özne yaşamaya mahkum edildiği yaşam'ın aktörü olur. bir erkek olur, bir heteroseksüel olur, bir akademisyen olur, bir türk, bir yurttaş, bir hukukçu, bir genç olur. ona kim olacağı söylenmişse ona göre yaşar. Özne-nesne diyalektiğinin sanılanın aksine başaşağı olduğu bir durumdur bu. Özne yaşamı için bir nesneden daha fazlası değildir. o iktidarın bedeninde gerçekleşmesi için tasarlanmış temsillerin sahnesi, dekoru, ışığı, salona verilen elektrik ve su, aktörlerin besini, ezberlenecek text'lerin üzerine kazınmış olduğu yüzey, yani iktidarın temsili için gerekli olan hammaddelerin, girdilerin bir toplamıdır sadece. Ve böyle bir hayatta düş'e yer yoktur. İktidarı temsile indirgenmiş yaşam düş'ün, düş kurabilmenin, düş'ü tecrübe etmenin ölümü üzerine kurulmuştur.

Istırapın güncesi olarak bu metin bu bağlamda bir kölenin güncesi, köleliğin tasviri ve teşhiridir. Sömürge altındaki yaşamın dile getirilmesi, sömürge oluşla yüzleşilmesi, içinde bulunulan yaşamın sömürgeleştirilmiş oluşuyla yüzleşmektir bu bağlamda bu günce öncelikle Malcolm X'in saçlarını düzleştirdiği geçmişiyile yüzleşmesine benzer bir yüzleşmenin, bir itiraf-teşhir'in güncesidir. Ama bu günce sadece ıstırapla sınırlı değil. Istırapın içinde, ondan kurtuluşun çarelerini aramanın, düşünmenin, düşlemenin de güncesi aynı zamanda.

Bu metin içinde iki Malcolm X var. Bu düş-metin o iki malcolm'un kendilerini sömürgeleştirmiş, köleleştirmiş olan zaman karşı birbirleriyle yüzleşmelerinin ve bu yüzleşmeden bir isyan devşirmenin düş'ü aynı zamanda. Biko'nun, Arin'in, Ravachol'un, Phoolan Devi'nin, Fanon'un, Lumumba'nın, Fereydoun Farrokhzad'ın, Nyugen Van Be'nin, Zuluların, Boliviyadaki Tania'nın düşlerine dokunan, o düşlerin içinden geçen, o düşlerin bedenlerine dokunan bir düş, bir isyan düşüdür. Sömürgeleşmişliğimizle yüzleşmemiz bu düş için önemlidir. Çünkü ancak bir sömürge olmaklığımızın farkına vardığımızda, yaşamımızı işgal eden sömürgeciye karşı düş kurabiliriz. Ancak o zaman, yaşamımızı işgal eden sömürgeci'yi terketmeyi düşleyebilir, yaşamımızı sömürgecinin hakikati dışında arayabilir, umutsuzluğun devrimci güçleriyle yüz yüze gelebiliriz.

Istirabın güncesini takip eden, onun benliğimde açtığı yarıkların içinden sızan/sızacak olan isyan-düş; reddedişin, kaçışın, isyanın ve insiyakin düşüdür. İktidarı reddetmeye, hakikat rejimine karşı çıkmaya, iktidarın gözlerinden kaçıp onun sömürgeci bedenlerini yırtmaya, plantasyonları ateşe vermeye, Viet Nam'ı yaşamın ve zamanın her yerinde yaratmaya, yaratıcı olmaya, üretmemeye ilişkin bu düş bu metnin içinde ve yazan'ın yaşamında gerçekleşebilmesi umuduyla bir günceye-bu günceye aktarılmıştır. Ama yine de her şeyden öce bir düştür. Bir program, bir reçete, kurtuluşu içinde taşıyan evrensel bir apparatus değildir, olmamıştır, olmamalıdır.

İktidara karşı isyanı düşlemek, önce kendi bedenindeki sömürgeciye, plantasyonlara ve yeri geldiğinde yurttaş, yeri geldiğinde akademisyen, yeri geldiğinde hukukçu, yeri geldiğinde erkek ya da hepsi ve daha fazlası olan sömürge valisi ve ordusunun bir birleşimi olarak konvansiyonel benliğe karşı bir mücadeleyi düşlemektir. Bu mücadele, iktidardan kaçışın ve iktidara karşı mücadelenin öncelikle iktidarın bir temsili olan yerleşik benlikten bir kaçış ve ona karşı verilen bir mücadele olduğu anlamına gelmektedir.

İsyanı düşlemek hiçliği düşlemekle başlar. Hakikat tarafından işgal edilmemişliğin sonsuz uzamzamanı olarak hiçlik, düşleyebilmek için, bir düş'ün olabilmesi için gerekli olan her şeydir. Düş, tam da hiçliğin ortasında, kendisini yakalayacak ve tutak edecek bir hakikatin bulunmadığı o sonsuz uzamzamanda,

yaratıcılığın sonsuz evreninde ortaya çıkar. İsyan, zamanın ruhunu ortadan kaldırmaya çalıştığı yerde hiçliğe dokunur, yönelir. İsyan hiçliğin arzusunu taşır.

Düşlemenin yöneldiği hiçlik, hakikatin yüzeyinden dışlananların içinde salındığı sonsuzluğun bozkırıdır. Düşleyen burada, içinde yaşadığı zamandan dışlanmışlarla, kovulmuşlarla yüz yüze gelir. Lucifer'den Neçayev'e kadar, tüm zamanların tüm isyancılarının, tüm delilerinin, tüm şizolarının, hastaların, cüzzamlıların, barbarların ve göçebelerin panayırlarına katılır, onlarla yüz yüze gelir. Düşlerin hiçliğin içindeki karanlık ve kötücül güçlerle, delilikle, isyanla her yüz yüze gelişi, düşleyenin bedeyüzey'inde açılan yeni bir yırtık demektir. Her karşılaşma ve kucaklaşma beraberinde hakikat rejiminin yüzeyinde yeni yırtıklar açacak olan kaçış çizgilerini getirir. Bu çizgiler düşleyeni, şizo-oluş, hayvan-oluş, barbar-oluş, sevişmek, haydut-oluş, korsan-oluş, kaçakçı-oluş, kadın-oluş, queer-oluş olarak hakikat yüzeyinin altına taşır ve orada kendi bedenine, zamanın yoksaydığı tüm bedenlere dokunabilme imkanı verir.

Düş, deliliğe, haydutluğa temas ettikçe, hakikat rejiminin yüzeyindeki düşünme'nin bağlarından kurtulur. İsyan-oluş'larla kurulan her temas, düşünme'den düşleme'ye doğru atılan bir adımdır ve her adımda sömürgeleştirilmiş zamanın düzeni, yerini yavaş yavaş kaos'a, kaotik hiçliğin sonsuzluğuna bırakır. Düşleme kaos'un içinde gerçekleştiğinde artık, toplumsallığını hukukun, devletin kurallarına göre değil, salt orada olmanın, düş-oluş'un sonsuzluğuna göre kendini ifade eder. Düşleyen için kentler yerini karnavallara, panayırlara, sokak partilerine bırakır. Kim olmamız gerektiği, kim olarak yaşamamız gerektiği yerine bir oluş olarak haykırmak, varlığını ilan etmektir söz konusu olan.

Böyle bir haykırış, geleceğe ya da geçmişe terk edilebilecek bir tasarı ya da mit değildir. Tüm o ütöpikliği içinde aslında yaşamı bir direniş olarak, bir mücadele olarak tecrübe etmek, olmanın en materyalist halidir. Çünkü haykırmak, tam burada, tam şimdi, bir öğle vakti gölgemin düştüğü yerde gerçekleşir. Ancak şimdi'nin radikalliğinde haykırılır. Ancak tam da bulunulan yerde, bedenin olduğu yerde, gölgenin düştüğü yerde haykırılır. Tam şimdi ve tam burada gerçekleşmeyen, bir haykırış olmayan bir mücadelenin bir isyan düşü olabilmesi mümkün değildir. Eğer yaşamım tam şimde ve tam burada özgürleşmiyorsa, o zaman iktidardan kurtulmak mümkün değildir. Bunun nedeni iktidarın tam da şimdinin sömürgeleştirilmesi üzerine kurulmasıdır. Dolayısıyla

bir isyanı düşlemek gelecek mutlu günleri beklemek değil, iktidarın korkularını tam şimdi ve tam burada haykırmaktır. Bedenimin olduğu, gölgemin düştüğü yerdedir özgürlük.

Haykırarak zamana saldıığımız düş, haykırdığımız andan itibaren artık bir olay haline gelir. Her haykırış, hakikatin yaşama dayattığı sınırların her yıkılışı ve beden bu sınırlara her saldırısı düşleri haykırışlara, haykırışları yaşama, yaşamı ise devirme dönüştürecektir. Haykırışlarla yırtılan olaylar, tam da haykıran ben olduğum ve tüm varlığımla orada bulunduğum için yaşamımın bir parçası haline gelecek ve böylece devrim, her şeyden önce tecrübe edilecektir.

Devrimi ya da özgürlüğü tecrübe etmek demek yaşamın iktidara ve hakikate karşı bir saldırı olarak tadrübe edilmesi demektir. Bu tecrübe yaşayana, düşlerinin zamana temas ettiği her an bambaşka bir oluş olarak iktidara karşı çıkabilme imkânı verir. Devrimi tecrübe etmek yeri geldiğinde bir korsan olmak, bir ork olmak, Viking olmak, trans olmaktır. Yaşam iktidara karşı anti-ontolojik bir olay olarak tecrübe edildikçe, hakikat rejimini bedenlerde temsil eden plantasyonlar yerini *bios* ile *zoe* arasındaki sınırı yıkıldığı, sömürgeleştirilmiş zmanın içinde füzyon halinde bir çekirdek misali parlayan, bir görünüm bir kaybolan, görülemeyen, tespit edilemeyen, anlamlandırılmayan oluş'lara bırakır. İşte bu oluş'lar iktidarın en büyük korkusudur. Her an her yerde ve bambaşka tarzlarda ortaya çıkabilecek olan bu oluş'lar Pandoranın Kutusunun bedenlerde açılması, iktidarın sömürgeleştirildiği güçlerin, kötülüğün ve şeytaniliğin devrimci güçlerinin zamana salınmasıdır.

Özgürlüğü haykırmak, isyanın düş'ünü zamana haykırmak olarak bir şeytan çağırma ayinidir. İsyân, şetaniliği, ahlaksızlığı, deliliği, barbarlığı haykırmaktır. Pandora'nın Kutusunu açmak yani iktidarın korkularını yeryüzüne salmak ve şeytani, deli, şizofren ve ahlaksız olanın anlamsızlığa mahkûmiyetine bir sön vermektir. Bu bağlamda ayin, tüm şeytanları, iktidarın korkularını talşıyan tüm hayaletleri tam burada, bedenime çağırarak anlamına gelir. Hakikatin yüzeyinde açılan her yırtık, yaratılan her olay, iktidarın yaşama ilişkin dayatmalarının parçalandığı her an bir başka hayaletin, bir başka şeytanın benim bedenimde yeryüzüne ayak basması demektir.

Pandora'nın Kutusunun açılması, isyanın düş'ünün zamana temas etmesidir. Düş'ün gerçekleşmesi, bir olay olmasıdır. Bu nedenle şeytanın bedenimde yeryüzüne ayak basması önelidir çünkü şeytani olan, cehenneme atılan tüm düşlerin seslerini niçinde

salındığı o dehşetli atom çekirdeğidir. O ilk yasaklanan, hep yasak olan, bu dünyanın düzenine, hakikatin düzenine düşman olan ve hakikat rejiminin ölesiye korktuğudur. Bu nedenle şeytanı bedenimde gerçekleştirmek, yeryüzüne çağırmak, yaşamın bir isyana dönüşmesinin, özgürlüğün tecrübe edilebilmesinin ifadesidir. Düş tam da hakikat'ın yüzeyinde yasaklanmış olduğu için şeytaniyken, düşleri gerçekleştirme mücadelesinin şeytani olmama imkanı yoktur. Bir terim olarak şeytani oluş reddetseniz bile sadece düşlerinizi gerçekleştirmeniz zaten sizi hakikat rejimine karşı ayağa kalkmış bir şeytani-oluş kılacaktır. Bu şeytani-oluş'un öncelikle politik oluşunun bir sonucudur. Şeytani olan, zalim, acımasız ve zorba olduğu için değil isyan ettiği için şeytanidir. Ve tam da bu yüzden özgürlüğü tecrübe etmek şeytani bir tecrübe, yıkıcı bir tecrübe, isyankâr bir tecrübedir.

Öyleyse bir sömürge olmaktan kurtulmak, yaşamın hakikatin yeniden üretimine indirgenmiş bir üretim ilişkisi olmaktan kurtulması, şeytani olmaktır. Zamana isyan etmek, tam şimdi ve tam burada zaman kendi-oluş'umu haykırmaktır. Bu haykırış, uyumlu, naif, akademik ya da hukuki bir haykırış değildir. Bir planın hayata geçirilmesi ya da bir düzenin iyileştirilmesinin haykırışı değildir. Haykırış, benim radikal bir biçimde burada oluş'umdur. Hiçbir yasaya, kurala, düzene sığdırılamayacak olan, hakikat tarafından işgal edilemeyecek olan düş'lerimin gerçekleşmesidir. Bir olay yaratmaktır.

Kaynakça

- Agamben, G. (2001). *Kutsal insan: Egemen iktidar ve çıplak hayat* (1. baskı). (Çev: İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, G. (2009). *Açıklık: insan ve hayvan* (1. baskı). (Çev: M. M. Çilingiroğlu). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A. Ve Köker, L. (1998). *İmparatorluktan tanrı devletine* (3. baskı). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Akal, C. B. (2014). Nietzsche Spinoza'yı nasıl okudu?. *Cogito*, (25) (10. Baskı), 163-171.
- Akdeniz, K. G. (2010). Simulasyon dünyasında felsefi düşüncenin karmaşık yazgısı ve Nietzsche'nin yaşam felsefesi üzerine bir deneme. *Cogito*, (62), 85-99.
- Aladağ, A. (2013). Hazirandan öğrendiklerimiz: "İsyan etmek meşrudur". *Kampfplatz*. 2 (4). 11-26.
- Albertoni, G. (2014). Feodalizm (Çev: L. T. Basmacı). *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar* (3. baskı) (Ed: U. Eco). İstanbul: Alfa Yayınları, ss. 211-216.
- Albertsen, N. ve Diken, B. (2014). Organlı/organsız toplum. *Göçebe düşünmek deleuze düşüncesinin sınırlarında* (1. baskı) (Ed: A. M. Aytaç ve M. Demirtaş). İstanbul: Metis Yayınları, ss.153-176.
- Alliez, É. (2014). Gabriel Tarde (Çev: Ö. Karakaş). *Deleuze'ün felsefi mirası* (1. baskı) (Ed: G. Jones ve J. Roffe). İstanbul: Otonom Yayınları, ss. 243-253.
- Arpacı, M. (2010). Kaos, khora, beden ve ötesine: Derrida, Foucault, Deleuze. *Cogito*, (62), 135-149.
- Ay, T. (1994). *Rock ve şiddet* (1. baskı). İstanbul: Korsan Yayıncılık.
- Aytaç, A. M. (2014). Aksiyomatikleşmeyi düşünmek: bilim ve siyasetin yöntemsel birliği. *Göçebe düşünmek Deleuze düşüncesinin sınırlarında* (1. Baskı) (Ed: A. M. Aytaç ve M. Demirtaş). İstanbul: Metis Yayınları, ss. 196-228.

- Aytaç, A. M. ve Demirtaş, M. (2014). Giriş. *Göçebe Düşünmek Deleuze düşüncesinin sınırlarında* (1. baskı) (Ed: A. M. Aytaç ve M. Demirtaş). İstanbul: Metis Yayınları, ss. 9-24.
- Bachelard, G. (2008). *Uzamanın Poetikası* (1. baskı). (Çev: A. Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Badiou, A. (2006) . *Etik: kötülük kavrayışı üzerine bir deneme* (2. baskı). (Çev: T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2015). *Felsefe için manifesto* (1.baskı). (Çev: M. Erşen). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Bahtin, M. M. (2001). *Bir eylem felsefesine doğru* (1. baskı). (Çev: S. Azeri). İstanbul: Avesta.
- Baker, U. (2012a). Bir uzak mekanlar topolojisi: Çin, İran, Türkiye. *Dolaylı Eylem* (Ed: E. Berensel). İstanbul: Birikim Yayıncılık, ss. 205-211.
- Baker, U. (2012b). Siyasal alanın oluşumu üzerine bir deneme. *Dolaylı Eylem* (Ed: E. Berensel). İstanbul: Birikim Yayıncılık, ss. 13-77.
- Baker, U. (2012c). Yunan siyasal aygıtının özgüllüğü. *Dolaylı eylem* (Ed: E. Berensel). İstanbul: Birikim Yayıncılık, ss. 79-88.
- Baker, U. (2012d). Yüzeydeki çatlak, *Dolaylı eylem* (Ed: E. Berensel). İstanbul: Birikim Yayıncılık, ss. 261-272.
- Bakunin, M. (2014a). Enternasyonal'in İsviçreli üyelerine üç konferans (Çev: D. Evcı). *Bakunin Kitabı* (1. baskı) (Ed: R. M. Cutler). Ankara: Dipnot Yayınları, ss. 51-98.
- Bakunin, M. (2014b). Enternasyonal'in İsviçreli yoldaşların açık mektuplar (Çev: D. Evcı). *Bakunin Kitabı* (1. baskı) (Ed: R. M. Cutler). Ankara: Dipnot Yayınları, ss. 275-292.
- Bakunin, M. (2014c). Enternasyonal'in örgütlenmesi (Çev: D. Evcı). *Bakunin Kitabı* (1. baskı) (Ed: R. M. Cutler). Ankara: Dipnot Yayınları, ss. 219-231.
- Balibar, E. (2010). *Spinoza ve siyaset* (2. baskı). (Çev: S. Soyarslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

- Bataille, G. (1993). *Erotizm* (1. baskı). (Çev: M. M. Yakupoğlu). Ankara: Bilkamat.
- Bataille, G. (1995). *İç deney* (1. baskı). (Çev: M. M. Yakupoğlu). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bataille, G. (1998). *Nietzsche üzerine* (1. baskı). (Çev: M. M. Yakupoğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Bataille, G. (1999a). Harcama kavramı (Çev: M. M. Yakupoğlu). *Lanetli pay* (1. baskı) (Ed: Editions des Minuits). Ankara: Mor Yayınları, ss. 27-46.
- Bataille, G. (1999b). Lanetli Pay (Çev: M. M. Yakupoğlu). *Lanetli pay* (1. baskı) (Ed: Editions des Minuits). Ankara: Mor Yayınları, ss. 49-217.
- Baudrillard, J (2004). *Tam ekran* (3. baskı). (Çev: B. Gülmez). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bauman, Z. (2005). *Bireyselleşmiş toplum* (1. baskı). (Çev: Y. Alogan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2014). *Azınlığın zenginliği hepimizin çıkarına mıdır?* (1. baskı). (Çev: H. Keser). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayly, C. A. (2014). *Modern dünyanın doğuşu: küresel bağlantılar ve karşılaştırmalar 1780-1914* (1. baskı). (Çev: M. N. Şellaki). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baysoy, C. Ve Özer, S. (2014). Deleuze: Aşkılık, aşkınsallık ve içkinlik düzlemleri. *Göçebe düşünmek Deleuze düşüncesinin sınırlarında* (1. baskı) (Ed: A. M. Aytaç ve M. Demirtaş). İstanbul: Metis Yayınları, ss. 84-109.
- Bazin, A. (2000). Sinema gerçekçiliği ve İtalyan özgürlük okulu (Çev: İ. Şener). *Sinema nedir?* (Ed: H. Gray). İstanbul: İzdüşüm Yayınları, ss. 195-209.
- Bellegarigue, A. (2014). *İlk Anarşist Manifesto* (1. baskı). (Çev: B. Taneri). İstanbul: Altıkırkbeş Yayın.
- Besnier, J. M. (1996). *İmkansızın politikası-isyanla bağlanma arasında entelektüel*. (Çev: I. Gürbüz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Biko, S. (2014). Siyah Bilinci'nin tanımı (Çev: O. E. Kara). *Siyah bilinci* (1. baskı) (Ed: B. Ünlü). Ankara: Dipnot Yayınları, ss.59-66.
- Blake, W. (2004). Kaplan! Kaplan! [Şiir] (Çev: S. Özpalabıyıklar). *Kaplan Kaplan* (Yaz: A. Bester). (Çev: S. Ş. Tezcan). İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, ss. 5.
- Blanchot, M. (2014). Nietzsche ve parçalı yazı (Çev: Ömer Aygün), *Cogito*, (25) (10. baskı), 77-100.
- Borie, M. (2004). Artaud (Antonin) (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 58-60.
- Bosc, E. (2004). Başkaldıran modalar (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 83-85.
- Brown, N. O. (1996). *Ölüme karşı hayat* (1. baskı). (Çev: A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Buisson, J. C. (2004). Bonnot Çetesi (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 115-116.
- Butler, J. (2005). *İktidarın psişik yaşamı* (1. baskı). (Çev: F. Tütüncü). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Burnier, M. A. (2004). Alternatif Fransız basını (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 26-27.
- Calderwood, I. (2015). *American student was 'murdered by her boyfriend in South Korea who then impersonated her on social media for a fortnight in bid to get away with it'*. <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3140159/American-student-s-boyfriend-says-murdered-native-Korea-impersonated-social-media-fortnight-bid-away-it.html> (Erişim tarihi: 07.11.2015).
- Canetti, E. (2006). *Kitle ve İktidar* (3. baskı). (Çev: G. Aygen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Caracao, A. (2008). *Post mortem*. (Çev: I. Ergüden). İstanbul: Versus Kitap).
- Cardullo, B. (2011). What is Neorealism. *André Bazin and Italian Neorealism*. (Ed: B. Cardullo), Londra: Continuum, ss. 18-28.

- Carrol, L. (1920). *Alice's adventures in wonderland*. New York: The Macmillian Company.
- Cash, J. Wayfarin Stranger [Şarkı]. <https://www.youtube.com/watch?v=gIlbZAP8ASQ> (Erişim Tarihi: 19.07.2015).
- Caux, D. (2004). Cage (John) (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 138-139.
- Charriere, H. (1999). *Papillon*. (Çev: P. O'Brian). Londra: HarperCollins.
- Colas, D. (2004). Antibolşevik komünizm (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 44-45.
- Cooper, D. (1988). *Ailenin Ölümü*. (Çev: G. Özkan). İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Corcuff, P. (2009). *Bireycilik Sorunu: Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*. (Çev: A. U. Kılıç). İstanbul: Versus Kitap.
- Dean, J. (2014). *Komünist ufuk* (1. baskı). (Çev: N. Elhüseyni). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Debord, G. (2006). Gösteri toplumu (2. baskı) (Çev: A. Ekmekçi ve O. Taşkent). *Gösteri toplumu* (Ed: I. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı yayınları, ss. 9-166.
- Deleuze, G. (2006). *Kıvrım Leibniz ve barok* (1. baskı). (Çev: H. Yücefer). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Deleuze, G. (2009a). 68 Mayıs'ı yaşanmadı (Çev: M. E. Keskin). *İki delilik rejimi* (Ed: D. Lapoujade). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, ss. 239-242.
- Deleuze, G. (2009b). Anlamların Mantığı'nın İtalyanca baskısı için not (Çev: M. E. Keskin). *İki delilik rejimi* (Ed: D. Lapoujade). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, ss. 69-72.
- Deleuze, G. (2009c). Arzu ve zevk (Çev: M. E. Keskin). *İki delilik rejimi* (Ed: D. Lapoujade). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, ss. 129-140.
- Deleuze, G. (2009d). Bir aygıt nedir? (Çev: M. E. Keskin). *İki delilik rejimi* (Ed: D. Lapoujade). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, ss. 349-358.

- Deleuze, G. (2009e). Diyaloglar'ın Amerikan baskısı için önsöz (Çev: M. E. Keskin). *İki delilik rejimi* (Ed: D. Lapoujade). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, ss. 315-318.
- Deleuze, G. (2009f). İçkinlik: bir yaşam (Çev: M. E. Keskin). *İki delilik rejimi* (Ed: D. Lapoujade). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, ss. 393-397.
- Deleuze, G. (2009g). İki delilik rejimi (Çev: M. E. Keskin). *İki delilik rejimi* (Ed: D. Lapoujade). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, ss. 19-24.
- Deleuze, G. (2009h). Michel Foucault'un temel kavramları üzerine (Çev: M. E. Keskin). *İki delilik rejimi* (Ed: D. Lapoujade). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, ss. 252-271.
- Deleuze, G. (2009ı). Nietzsche ve Felsefe'nin Amerikan baskısı için önsöz (Çev: M. E. Keskin). *İki delilik rejimi* (Ed: D. Lapoujade). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, ss. 209-215.
- Deleuze, G. (2009i). Özne üzerine bir soruya cevap (Çev: M. E. Keskin). *İki delilik rejimi* (Ed: D. Lapoujade). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, ss. 349-358.
- Deleuze, G. (2009j). Psikanaliz üzerine dört önerme (Çev: M. E. Keskin). *İki delilik rejimi* (Ed: D. Lapoujade). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, ss. 85-93.
- Deleuze, G. (2009k). Şizofreni ve toplum (Çev: M. E. Keskin). *İki delilik rejimi* (Ed: D. Lapoujade). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, ss. 25-37.
- Deleuze, G. (2009l). Uno'ya dil üzerine mektup (Çev: M. E. Keskin). *İki delilik rejimi*. (Ed: D. Lapoujade) İstanbul: Bağlam Yayıncılık. ss. 207-208.
- Deleuze, G. (2009m). Yaratım eylemi nedir (Çev: M. E. Keskin). *İki delilik rejimi* (Ed: D. Lapoujade). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, ss. 323-334.
- Deleuze, G. (2009n). Zengin yahudi (Çev: M. E. Keskin). *İki delilik rejimi* (Ed: D. Lapoujade). İstanbul: Bağlam Yayıncılık, ss. 141-144.
- Deleuze, G. (2010). *Nietzsche* (2. Baskı). (Çev: İ. Karadağ). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2013a). Altı defa iki (Godard) üzerine üç soru (Çev: İ. Uysal). *Müzakereler* (Ed: G. Deleuze). İstanbul: Norgunk Yayıncılık, ss. 45-53.

- Deleuze, G. (2013b). Bin yayla üzerine mülakat (Çev: İ. Uysal). *Müzakereler* (Ed: G. Deleuze). İstanbul: Norgunk Yayıncılık, ss. 32-41.
- Deleuze, G. (2013c). Denetim ve oluş (Çev: İ. Uysal). *Müzakereler* (Ed: G. Deleuze). İstanbul: Norgunk Yayıncılık, ss. 179-186.
- Deleuze, G. (2013d). Hareket-imge üzerine (Çev: İ. Uysal). *Müzakereler* (Ed: G. Deleuze). İstanbul: Norgunk Yayıncılık, ss. 54-64.
- Deleuze, G. (2013e). Sanat yapıtı olarak yaşam (Çev: İ. Uysal). *Müzakereler* (Ed: G. Deleuze). İstanbul: Norgunk Yayıncılık, ss. 104-111.
- Deleuze, G. (2013f). Sert bir eleştirmene mektup (Çev: İ. Uysal). *Müzakereler* (Ed: G. Deleuze). İstanbul: Norgunk Yayıncılık, ss. 11-20.
- Deleuze, G. (2014). Üstinsan: diyalektiğe karşı (Çev: Turhan Ilgaz), *Cogito*, (25) (10. baskı), 111-132.
- Deleuze, G. (2015). *Anlamanın Mantiğı* (1. baskı). (Çev: H. Yücefer). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2003). *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia* (10. baskı). (Çev: B. Massumi). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2005). *Anti-oedipus: capitalism and schizophrenia* (12. baskı). (Çev: B. Massumi). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2014). *Anti-Ödipüs kapitalizm ve şizofreni I* (2. baskı). (Çev: F. Ege; H. Erdoğan; M. Yiğitalp). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- De Mèredieu, F. (2004). Beuys (Joseph) (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 104-105.
- Derrida, J. (2004). *Marx ve mahdumları*. (Çev: A. Tümertekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Derrida, J. (2007). *Marx'ın hayaletleri* (2. baskı). (Çev: A. Tümertekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Derrida, J. (2011). Otobiyografiler: Nietzsche'nin öğretimi ve özel isim politikası (Çev: A. Utku ve M. Erkan). *Nüetzscherin şöleni* (Ed: A. Utku ve M. Erkan). İstanbul: Otonom Yayıncılık, ss. 75-113.
- Durand, J. P. (2008). *Marx'ın sosyolojisi* (3. baskı). (Çev: A. Aktaş). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Enriquez, E. (2004). *Sürüden devlete* (1. baskı). (Çev: N. Tural). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ergüden, I. (2008). *Sessizliğin anarşisi*. İstanbul: Versus Kitap.
- Esteva, G. (2007). Türkçe baskıya önsöz (Çev: S. Göbelez). *Durito'yla söyleşiler* (1. baskı) (Ed: Accion Zapatista Editorial Collective). İstanbul: Otonom Yayıncılık, ss. 11-19.
- Fanon, F. (2007). *Yeryüzünün lanetlileri*. (Çev: Ş. Süer). İstanbul: Versus Kitap.
- Fargue, N. (2004). Afro saç (Çev: İ. Yerguz). *İsyankar yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 21.
- Foucault, M. (2005a). Omnes et singulatim: siyasal aklın bir eleştirisine doğru (Çev: O. Akınhay). *Özne ve iktidar-Seçme yazılar 2* (2. baskı). (Ed: I. Ergüden ve T. Birkan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 25-56.
- Foucault, M. (2005b). Özne ve iktidar (Çev: O. Akınhay). *Özne ve iktidar-Seçme yazılar 2* (2. baskı). (Ed: I. Ergüden ve T. Birkan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 57-82.
- Foucault, M. (2013). *Akıl hastalığı ve psikoloji* (1. baskı). (Çev: E. Bayoğlu). İstanbul: Ayrıntı yayınları.
- Gavi, P. (2004a). Antipsikiyatri (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss.48-49.
- Gavi, P. (2004b). Provolar (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 106-107.
- Genç, B. Ç. (2013). *İçindeyim* (1. baskı). İstanbul: Yitik Ülke Yayınları.

- Gleize, J. M. (2004). Breton (André) (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 123-124.
- González, X. O. (2010). Deny anarchic spaces and places: an anarchist critique of mosaic-statist metageography. *Anarchist Development in Cultural Studies*, 2010 (1), 181-197.
- Gorz, A. (2001). *Yaşadığımız sefalet* (1. baskı). (Çev: N. Tural). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Goyard-Fabre, S. (2014). Nietzsche: modern devletin eleştirisi (Çev: Özge Erbek), *Cogito*, (25) (10. baskı). 149-162.
- Görünmez Komite. (2012). *Yaklaşan İsyân* (1. baskı). (Çev: R. I. Güngör). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Graeber, D. (2012). *Anarşist bir antropolojiden parçalar* (1. baskı). (Çev: B. Kurtege-Sefer). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Guattari, F. (2014). *Kaçış Çizgileri* (1. baskı). (Çev: I. Ergüden). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Hakim Bey, (2002). *T.A.Z geçici otonom bölgeler* (1. baskı). (Çev: R. G. Ögdül). İstanbul: Stüdyo İmge.
- Hakim Bey (2015). *İblis, Siyah Nur – İslam’da Satanizm* (Çev: İ. M. Aru). <http://nedircikler.com/iblis-siyah-nur-islamda-satanizm/>, (Erişim tarihi: 21.06.2015).
- Halberstam, J. (2013). *Çuvallamanın queer sanatı* (1. baskı). (Çev: İ. Tabur). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Hardt, M. (2002). *Gilles Deleuze felsefede bir çiraklık* (1. baskı). (Çev: İ. Öğretir ve A. Utku). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2011). *Çokluk: imparatorluk çağında savaş ve demokrasi* (2. baskı). (Çev: B. Yıldırım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Harvey, D. (2011). *Umut mekânları* (2. baskı). (Çev: Z. Gambetti). İstanbul: Metis Yayınları.

- Hayles, K. N. (2010). Düzenli düzensizlik olarak kaos: çağdaş edebiyat ve bilimde değişen temel (Çev: Erkan Ünal), *Cogito*, (62), 64-84.
- Hebdige, D. (1988). *Gençlik ve altkültürleri* (1. baskı). (Çev: E. Tarım). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Heidegger, M. (2011a). *Sanat eserinin kökeni* (2. baskı). (Çev: F. Tepebaşılı). Ankara: De Ki.
- Heidegger, M. (2011b). *Varlık ve zaman* (2. baskı). (Çev: K. H. Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Herbert, B. Ve Anderson, K. J. (2003). *Dune: Atredies hanedanı* (1. baskı). (Çev: N. Alt). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Hess, B. (2006). *Fontana*. Köln: Taschen.
- Hitchcock, A. (Yapımcı ve Yönetmen). (1960). *Psycho* [Film]. Amerika Birleşik Devletleri: Shamley Productions.
- Illouz, E. (2011). *Soğuk yakınlıklar-duygusal kapitalizmin şekillenmesi* (1. baskı). (Çev: Ö. Ç. Aksoy). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Jagose, A. (2014). Queer teori (Çev: Mine Durur), *KaosQueer+*, *Sonbahar 2014* (1), 9-21.
- Jousse, T. (2004). Caz/free jazz (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 144-147.
- Kara, O. E. (2014). Temsil'den kaçış'a minör siyaset. *Göçebe düşünmek Deleuze düşüncesinin sınırlarında* (1. baskı) (Ed: A. M. Aytaç ve M. Demirtaş). İstanbul: Metis Yayınları, ss. 229-255.
- Karadağ, İ. (2014). Yaratıcılık ve Öznellik. *Göçebe düşünmek Deleuze düşüncesinin sınırlarında* (1. baskı) (Ed: A. M. Aytaç ve M. Demirtaş). İstanbul: Metis Yayınları, ss. 50-83.
- Kaya, R. (2014). Post-anarşizmin sırt çantasındaki Deleuze. *Göçebe düşünmek Deleuze düşüncesinin sınırlarında* (1. baskı) (Ed: A. M. Aytaç ve M. Demirtaş). İstanbul: Metis Yayınları, ss. 256-287.

- Keen, F. (2004). *Captain Beefheart* (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 143-144.
- Kıran, H. (2011). *Gecedegiden* (1. baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2015). *Müzikal erotik ya da dolaylı erotik evreler* (1. baskı). (Çev: M. Elma). İstanbul: Pinhan Yayıncılık
- Kojève, A. (2007). *Otorite Kavramı* (1. baskı). (Çev: M. Erşen). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Kojève, A. (2015). *Hegel felsefesine giriş* (5. baskı). (Çev: S. Hilav). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Laclau, E. (2013). *Popülist akıl üzerine* (2. baskı). (Çev: N. B. Çelik). Ankara: Epos Yayınları.
- Lacoste, Y. (2014). *Coğrafya her şeyden önce savaş yapmaya yarar* (1. baskı). (Çev: S. Sezer). İstanbul: Ayrıntı yayınları.
- Leibniz, G. W. (2011a). Doğanın ve ilahi inayetin akla dayalı ilkeleri. (Çev: D. Çetinkasap). *Monadoloji ve ilgili yazılar, mektuplar* (1. baskı). (Der: D. Çetinkasap). İstanbul: Pinhan Yayınevi, ss. 67-79.
- Leibniz, G. W. (2011b). Monadoloji. (Çev: D. Çetinkasap). *Monadoloji ve ilgili yazılar, mektuplar* (1. baskı). (Der: D. Çetinkasap). İstanbul: Pinhan Yayınevi, ss.9-65.
- Lijphart, A. (2014). *Demokrasi modelleri-otuz altı ülkede yönetim biçimleri ve performansları* (1. baskı). (Çev: G. Ayas ve U. U. Bulsun). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Linebaugh, P. (2014). *Makine kırıcılık* (1. baskı). (Çev: D. Esen). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Linebaugh, P. (2015). *Londra idamları-18. Yy'da suç ve sivil toplum* (1. baskı). (Çev: Ç. Demir). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Lunsford, B. L. *Mountain Dew* [Şarkı].
<https://www.youtube.com/watch?v=DkoIKMcFAX8> (Erişim tarihi: 23.11.2015).

- Marcus, G. (1999). *Ruj Lekesi* (1. baskı). (Çev: G. Koca). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Marcuse, H. (1998). *Eros ve Uygarlık* (3. baskı). (Çev: A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Marshall, P. (2003). *Anarşizmin tarihi* (1. baskı). (Çev: Y. Alogan). Ankara: İmge Kitabevi.
- Martel, F. (2004). Act Up (Çev: İ. Yerguz). *İsyankar yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 17-18.
- Martin, G. R. R. (2013). *Taht oyunları* (14. baskı). (Çev: S. Alaş). İstanbul: Epsilon Yayıncılık.
- Marx, K. (1979). *Grundrisse-Ekonomi politiğin eleştirisi için ön çalışma*. (Çev: S. Nişanyan). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Matsue, Y. ve Sizov, N. (Yapımcı). Kurosawa, A. (Yönetmen). (1975). Dersu Uzala [Film]. Sovyetler birliği ve Japonya: Atelier 41; Daiei Studios; Mosfilm.
- Mauger, G. (2004). Barikatlar (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 77.
- Mazzini, G. (2005). *Avrupa'da demokrasi üzerine düşünceler* (1. baskı). (Çev: A. Fethi). İstanbul: Merkez Kitapçılık.
- Melville, H. (1922). *Moby Dick or the White whale* (8. baskı). Boston: C. H. Simonds Company.
- Méray, T. (2004). Budapeşte 1956 (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 127-129.
- Messadié, G. (1999). *Şeytanın genel tarihi* (2. baskı). (Çev: I. Ergüden). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Middlehurst, C. (2015). *Man confesses to killing girlfriend and impersonating her for two weeks*. <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/11702860/Man-confesses-to-killing-girlfriend-and-impersonating-her-for-two-weeks.html> (Erişim Tarihi: 07.11.2015).

- Millet, C. (2004). *Arte povera* (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 55.
- Nail, T. (2010). Constructivism and the future anterior of radical politics. *Anarchist Development in Cultural Studies*, 2010 (1), 73-94.
- Nancy, J. L. (2010). *Demokrasinin hakikati* (1. baskı). (Çev: M. Erşen). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Nancy, J. L. (2014). *Dünyayı yaratmak ya da küreselleşme* (1. baskı). (Çev: M. Erşen). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Negri, A. (2005a). Kairòs, Alma Venus, multitudo-kendim için dokuz ders (Çev: Y. Alogan). *Devrimin Zamanı* (1. baskı) (Ed: M. Mandarini). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 175-314.
- Negri, A. (2005b). *Yaban kuraldışılık. Spinoza metafiziği ve siyasetin gücü* (1. baskı). (Çev: E. Canaslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Negri, A. (2005c). Zamanın oluşumu-sermayenin saatleri ve komünist özgürleşme (Çev: Y. Alogan). *Devrimin Zamanı* (1. baskı) (Ed: M. Mandarini). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 37-172.
- Negri, A. (2015). *Lenin üzerine 33 ders* (1. baskı). (Çev: N. Uskan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Newman, S. (2006). *Bakunin'den Lacan'a* (1. baskı).. (Çev: K. Kızıltuğ). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Newman, S. (2010). Voluntariy servitude reconsidered: radical politics and the problem of self-domination. *Anarchist development in cultural studies*, 2010 (1), 31-49.
- Nietzsche, F. (2003). *Dionysos dityrambosları* (1. baskı). (Çev: O. Aruoba). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nizan, P. (1975). *Fesat* (1. baskı). (Çev: Ö. İnce). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Orwell, G. (2010). *1984* (31. Baskı). (Çev: C. Üster). İstanbul: Can Yayınları.

- Pagès, Y. (2004). Alexandre Jacob ve Gece İşçileri Çetesi (Çev: İ. Yerguz). *İsyankar yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 40-41.
- Pardi, A. (2014). Müttefik olarak Marx: Marxizmin dışında, Marx'ın yanında Deleuze. (Çev: A. İkizoğlu). *Özgürleşme makineleri Deleuze ve Marx* (1. baskı). (Der: D. Jain). İstanbul: Otonom Yayıncılık, ss. 79-11.
- Perez, R. (2008). *An(arşi) ve şizoanaliz*. (Çev: Ş. A. Avşar). İstanbul: Versus Kitap.
- Perniola, M. (2006). *İletişime karşı* (1. baskı). (Çev: D. Kundakçı). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Raffoul, F. (2014). "Dünyayı yaratmak ya da Dünyasallaşma"da dünya düşüncesi (Çev: M. Erşen). *Dünyayı yaratmak ya da küreselleşme* (1. baskı) (Ed: V. Çelebi). İstanbul: Monokl Yayınları, ss. 13-33.
- Rancière, J. (2014). *Demokrasi nefreti* (1. baskı). (Çev: U. Özmakas). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Read, J. (2013). "Arzu insanın özüdür": Bireylik ötesinin filozofları olaak Spinoza ve Hegel (Çev: E. Canaslan). *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a güncel müdahaleler* (1. baskı) (Ed: E. Canaslan ve C. B. Akal). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, ss. 84-103.
- Riout, D. (2004). Başarısızlık (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 78-79.
- Robinson, K. (2010). Karmaşıklık metafiziğine doğru. (Çev: Elis Simson) *Cogito*, (62), 115-134.
- Rothbard, M. N. (1977). Robert Nozick and the immaculate conception of the state. *Journal of Libertarian Studies*, 1 (1), 45-57.
- Rousseau, J. J. (1999). *Toplum Sözleşmesi* (3. baskı). (Çev: A. Erenuluğ). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Salvatore, R. A. (2003). *Anayurt: Kara elf üçlemesi-1. Kitap* (3. baskı). (Çev: B. Erkan). İstanbul: Arka Bahçe Yayıncılık.

- Sayar, K. ve Türkçapar, M. H. (1997). *Antipsikiyatri*. İstanbul: Mavi Yayıncılık.
- Sennet, R. (2008). *Karakter aşınması: yeni kapitalizmde işin kişilik üzerindeki etkileri* (3. baskı). (Çev. B. Yıldırım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Shankland, G. (1957). The crisis in town planning. *Universities & Left Review*, 1 (1). 37-42.
- Simony, J. (2004). Apaçiler (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 50-51.
- Spinoza, B. (2012). *Politik inceleme (Tractatus Politicus)* (3. baskı). (Çev: M. Erşen). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spitzer, A. B. (2013). *L. Auguste Blanqui'nin devrimci teorileri* (1. baskı). (Çev: S. N. Ağırnaslı). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Stirner, M. (2013). *Biricik ve mülkiyeti* (1. baskı). (Çev: S. T. Noyan). İstanbul: Kaos Yayınları.
- Subcommandante Marcos. (2007). Durito IV: neoliberalizm ve parti devleti düzeni (Çev: Ş. Erdal), *Durito'yla söyleşiler* (1. baskı) (Ed: Accion Zapatista Editorial Collective). İstanbul: Otonom Yayıncılık, ss. 127-134.
- Sünter, E. (2014). Felsefe ve diğerleri. *Göçebe Düşünmek Deleuze düşüncesinin sınırlarında* (1. baskı) (Ed: A. M. Aytaç ve M. Demirtaş). İstanbul: Metis Yayınları, ss. 27-49.
- Swann, T. (2010). Can Frank's practical anarchism avoid moral relativism. *Anarchist Development in Cultural Studies*, 2010 (1), 199-215.
- Şentürk, L. (2013). *Mimarlığın biyo-politika sözlüğü*. İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın.
- Şentürk, L. (2014). *Kiç sözlüğü*. İstanbul: Kült Neşriyat.
- Tarde, G. (2004a). *Ekonomik psikoloji I. cilt* (1. baskı). (Çev: Ö. Doğan). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Tarde, G. (2004b). *Monadoloji ve Sosyoloji* (1. baskı). (Çev: Ö. Doğan). Ankara: Öteki Yayınevi.

- Tilly, C. (1985). War making and state makin as organised crime. *Bringing the state back in* (Ed: P. Evans; D. Rueschemeyer; T. Skocpol). Cambridge: Cambridge University Press, ss. 169-187.
- Tocqueville, A. (1962). *Amerika'da demokrasi*. (Çev: T. Timur). İstanbul: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları.
- Tolkien, J. R. R. (2001). *Yüzüklerin efendisi – tek cilt özel basım* (1. baskı). (Çev: Çiğdem Erkal İpek ve Bülent Somay). İstanbul: Metis Yayınları.
- Tüzün, E. (2010). Kaosun uçurumsallaştırdığı siyasal alan. *Cogito*, (62), 150-168.
- Tvardovskaya, V. A. (2015). Pyotr Kropotkin: düşçü ve gerçekçi. (Çev: M. Beyhan). *Bir Devrimcinin anıları* (2. baskı). İstanbul: Agora Kitaplığı, ss. vii-xxxix.
- Tynan, A. (2014). Anti-Ödipus'un Marx'ı. (Çev: A. İkizoğlu). *Özgürleşme makineleri Deleuze ve Marx* (1. baskı). (Der: D. Jain). İstanbul: Otonom Yayıncılık, ss. 45-77.
- Uslu, A. (2014). Queer bir Giriş Doğru. *Kaos Queer +. Sonbahar 2014* (1), 4-8.
- Vattimo, G ve Zabala, S. (2012). *Hermeneutik komünizm-Heidegger'den Marx'a* (1. baskı). (Çev: E. Kuçlu). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Vico, G. (2007). *Yeni bilim*. (Çev: S. Önal). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Vikernes, V. (2004). *A Burzum story: Part I- origin and meaning*. http://www.burzum.org/eng/library/a_burzum_story01.shtml (Erişim Tarihi: 19.10.2015).
- Weill, C. (2004a). Almanya'da konseyler (Çev: İ. Yerguz). *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 24-25.
- Weill, C. (2004b). Bir Mayıs. (Çev: İ. Yerguz) *İsyankâr yüzyıl* (Ed: E. Waresquiel; P. Gavi; B. Laudier). İstanbul: Sel Yayıncılık, ss. 110.
- Zaim, D. (Yönetmen). (1996). *Tabutta Rövaşata* [Film]. Türkiye: İstisnai Filmler ve Reklamlar.

Zamyatin, Y. (2012), *Biz* (2. baskı). (Çev: F. Arkan ve S. Arkan). İstanbul: İthaki Yayınları.

Žižek, S. (2013). *Tehlikeli rüyalar görme yılı* (1. baskı). (Çev: M. Özkul ve B. Özkul). İstanbul: Encore Yayınları.

<https://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/urbi.index.html> (Erişim tarihi: 18.10.2015).

<https://beautifulbizarre.net/2014/09/07/hirotoshi-itohs-surreal-stone-sculptures/> (Erişim tarihi: 06.11.2015).

<https://www.flickr.com/photos/16436140@N02/> (Erişim tarihi: 06.11.2015).

<http://traubeck.com/years/> (Erişim tarihi: 26.10.2015).