

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ PROGRAMI

**HAK YARATMAK:
DELEUZE FELSEFESİNDE HAYAT VE İÇTİHAT**

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan:
20136213 Sinan KÜRKÇÜ

Danışman:
Yrd. Doç. Dr. Cem Doğan YAŞAT

İSTANBUL – 2015

Sinan KÜRKÇÜ tarafından hazırlanan **Hak Yaratmak: Deleuze Felsefesinde Hayat ve İhtihat** adlı bu çalışma aşağıda adları yazılı jüri üyelerince Oybirliğiyle / Oyçokluğuyla Yüksek Lisans Tezi olarak Kabul Edilmiştir.

Kabul (Sınav) Tarihi : 30 / 03 / 2015

(Jüri Üyesinin Ünvanı , Adı , Soyadı ve Kurumu) :

İmzası :

Jüri Üyesi : Yrd.Doç.Dr. Cem Doğan YAŞAT (Danışman)



Jüri Üyesi : Prof.Dr.Ali AKAY



Jüri Üyesi : Doç.Dr. Ferda KESKİN (Bilgi Ü. Öğr.Üy.)



İÇİNDEKİLER

Sayfa No

ÖNSÖZ	III
ÖZET	V
SUMMARY	VII
1. GİRİŞ	1
2. OLUMLAMA DÜŞÜNCESİ	8
2.1. Olumlama Düşüncesinin Kavramsal Temelleri	9
2.1.1. Ontolojik Olumlama: Bergson ve Deleuze	11
2.1.2. Etik Olumlama: Nietzsche ve Deleuze	16
2.1.3. Pratik Olumlama: Spinoza ve Deleuze	19
2.2. Temsiliyet ve Fark.....	24
2.2.1. Nedenselliğin ve Gücün Doğası.....	27
2.2.2. Doğal Toplum, Sivil Toplum, Sivil Sonrası Toplum.....	42
3. HAK İSTENCİ	50
3.1. Toplumsal Oluşumlar	50
3.1.1. Devlet Biçimi ve Savaş Makinası	53
3.1.2. Yasa, Norm ve Soykütük	63
3.2. Hukusal Biçimler.....	78
3.2.1. Hukuk ve Hak	80
3.2.2. Politik Beden.....	88
4. ARZU POLİTİKASI	98
4.1. Arzunun Toplumsal Bilinçdışı	98
4.1.1. Kuramsal Olan ve Toplumsal Olan.....	99
4.1.2. Kolektif Arzu Üretimi.....	107
4.2. Toplumsal Hareketler	112
4.2.1. Kurucu Güç ve Örgütlenme	113
4.2.2. Hareketler ve Hak	119

5. HAK YARATMAK.....	132
5.1. Olay ve İctihat	132
5.1.1. Dava	134
5.1.2. Kurum	148
5.2. Hak Yaratmak ve Güç: Kolektif Kurumlar	153
6. SONUÇ.....	174
7. KAYNAKÇA	183
8. ÖZGEÇMİŞ.....	191

ÖNSÖZ

“Hak Yaratmak: Deleuze Felsefesinde Hayat ve İçtihat” başlıklı bu tez çalışmasını 2013 yılında yapmaya karar verdiğim ve başladığım dönemden, tezin yazımının gerçekleştiği ve 2015 yılına uzanan döneme değin özellikle Türkiye’de, politika ve hukuk ilişkisi, gündemin en üstünde ve muhtelif toplumsal konuların ondan ayrı ele alınmasının istense de pek yapılamadığı bir mesele olma halini arttırarak sürdürmekle, üzerine bir çalışma yapma kararımın bu etkin sebebini yoğunlaştırmaya devam etti. Bir siyaset felsefesi tartışmasından bir rant kavgasına kadar yaygınlığının tezahürlerini görebileceğimiz bu meseleye, bir tez çalışmasında ne şekilde yaklaşılabileceği hassasiyet gerektiren bir seçim olarak durmaktaydı. Bu noktada düşüncem, tartışmaların içinden hareketle dışarıya çıkabilme olanağını gösterebilme kabiliyeti olan ve bir farkı gündeme getirebilecek olan bir bakışı, oluşturabilmek üzerine bir görünüm almaya başladı. Bu düşüncüyü belli kavramsal temeller üzerinde ve süreç boyunca da ilerleme halinde yürütebilmek ise böyle bir bakışı felsefi ve toplumsal açıdan içinde taşıyan bir düşünce ile sağlanabilecekti. Bu bakımdan Deleuze düşüncesi, bir sorunu bir gelecek yaratma şekli olarak düşünen, bir fikrin icrasını değil gelecek fikirlerin üretimini öne çıkaran ve elbette hukuk ve politika üzerine özgün yaklaşımıyla sözünü ettiğim bakışa temas eden bir düşüncüyü içermekteydi. Dolayısıyla ele alınacak olan hukuk alanı ve politika ile ilişkisi üzerine, Deleuze düşüncesinin bu konudaki görüşlerinden hareketle geliştirilebilecek olan bir sorunsal söz konusu olmaktadır.

Bu düşüncelerle hazırlanmaya başlanan tez konusu, politika ve hukukun ya da burada vurgulanan şekliyle hakkın, hak kavramı ile güç kavramının ilişkisinin toplumsal olan ile bağlamının ve de fark düşüncesi ile yaratım kavramının öne çıkacağı bir çalışma olarak oluşumunu sürdürdü. Aynı zamanda ayrımların ifade edilebilmesi bakımından, mevcut olanın tarihsel ve toplumsal gelişiminin de gösterilerek bugünün oluşumundaki etkisine yer verme ihtiyacı da ortaya çıkmaktaydı. Böylece şekillenen tez kapsamının, düşünsel olarak geliştirilmesinde ve benim açımdan dağınık olarak bulunan bazı noktaların bu çalışmada yan yana getirilebilmesinde Mimar Sinan Güzel Sanatlar

Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde katıldığım derslerin önemli payı olduğu da açıktır. Bölümün sosyoloji anlayışının disiplinleri geçirgen hale getirerek birlikte hareket etmelerini olanaklı kılan, ayrışık olanların karşıtlıklarını vurgulamaktan ziyade onları kesiştiren ve geçişliliklerini gösteren ve bunların nasıl işlemekte olduğu sorusunu ön plana getiren bakışı bu çalışmanın oluşmasında etkili bir rol oynadı.

Yüksek lisans eğitimimde katıldığım derslerde ve bu tez çalışması sürecinde, özellikle edindiğim sosyoloji yaklaşımı nedeniyle bölüm başkanımız Prof. Dr. Ali Akay ve önerileriyle tezin bir gelişim gösterebilmesindeki yönlendirmeleri nedeniyle tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Cem Doğan Yaşat başta olmak üzere tüm hocalarıma katkılarından dolayı teşekkür ederim.

ÖZET

Gilles Deleuze'ün hukuk üzerine düşüncelerinin toplumsal ve politik bağlamda ele alınmasını içeren bu tez çalışmasında, hukuk, Deleuze düşüncesindeki farklı alanlar arasındaki geçişlilikler sayesinde bu alanlarla ilişkileri içinde düşünülebilir ve sorunsallaştırılabilir olarak ortaya konulmuştur. Bir içkinlik felsefesi olan Deleuze düşüncesinde yaşamın tekil noktaları, yaşama içkin olan noktalardır; ortaya çıkan sorunlar da olaylarla hareket ederler ve tekil olaylar, bir olayın içinde birbirine girerek, sürekli yeniden dağılarak sorunsal bir durumu oluştururlar. Böylece olayın bu niteliği ve sorunsal; vakaların ve yaşamın ele alınmasında farklı bir yol açar. Bu düşünce uyarınca hukuk, belli bir düzen ve belirleme olan bir bütünlük olarak değerlendirilmekteyken, öte yandan hak kavramı ise tekilliği ve sorunsalı işaret etmesiyle aralarında bir ayrım yapılmaktadır. Kavramın ve tekilliğin bir araya geldiği alanda hak sorunsallaştırması, farklılaşmayı ve yaratımı öne çıkaran bir bakış getirmektedir. Bu yaratımın ve farkın ortaya çıkabilmesi için de yapılacak olan mücadele önem kazanmakta ve böylelikle meselenin toplumsal ve politik tarafı da tartışmaya dahil olmaktadır.

Dolayısıyla bu tez çalışmasında, Deleuze düşüncesinde hak kavramının, mücadele ile hak yaratmak bağlamında gerçekleştirilebilmesinin olanaklarının, hareketlerinin ve koşullarının sorunsallaştırılabilmesi amaçlanmaktadır. Bu durumda hak yaratmak, hukuk yapmaktan farklı olarak, değişmekte olan tekilliği içinde taşıyan vakalara vurgu yapan, sürekli bir yaratım olarak içtihat kavramına işaret eden ve hayatın kendisinden ayrı olmayan bir kavramsallaştırmayı gündeme getirmektedir. Bu kapsamda Deleuze felsefesinin hem kavramsal temellerini ifade edebilme hem de bu çalışmanın düşünsel olarak taşıyıcılığını tasarladığı ontoloji-etik-pratik çizgisini ele alabilmek üzere, bir olumlama düşüncesi oluşturan bu çizgideki evrelere işaret Bergson, Nietzsche ve Spinoza felsefeleri ile ilişkisi içinde Deleuze felsefesinin gelişimi sunulmaktadır. Bu gelişimin varacağı pratik düzlem, güç mücadelesini de işaret etmeye başlayacağından, güç kavramının biçimleneceği etik düzlemi ile güç istenci kavramı gündeme gelmekte ve bunun da hak kavramıyla ilişkileri üzerinden sorunsallaştırıldığı bir kavrayış ortaya

konulmaktadır. Buradan hareketle pratik kuruluş olarak Spinoza düşüncesinin hak ve güç üzerine olan bakışı, Deleuze düşüncesine bağlanarak ontolojinin ve pratiğin ilişkili olarak tartışılabilceğı, politika ile hukuk ve kuramsal olan ile toplumsal olan arasındaki bağların kurulması ile toplumsal alan söz konusu edilmektedir.

Toplumsal alanda ise arzu kavramı ön plana getirilerek, bilinçdışı ile ilişkisi üzerinden toplumsal alan ile karşılıklı dönüştürücü etkisi, arzu politikası bağlamında ele alınmaktadır. Bu noktada mücadelelerin ve hareketlerin öne çıkarılması sayesinde yeni kurucu güç ve öznellikler ile kurumlaşmalar üzerine bir bakış geliştirilmeye başlanmaktadır. Böylece mücadeleler ya da hareketler olan pratikler, ortaya çıkabilecek olan yeni oluşumları işaret ederek, gündeme pratiklerden hareketle varılacak olan kurum kavramını getirmektedir. Kurum kavramının, Deleuze düşüncesi içinde hareketlerin ya da pratiklerin kolektifliği ile birlikte ele alınmasının farkı gösterilerek, kurumların yaratıcı bir kavramsallaştırılması ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylece hak yaratmak için mücadele etmekten hareketle kurumların bu kavranışının, güncel olana ilişkin bir bakışı harekete geçirip geçiremeyeceğı de değerlendirilebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Deleuze, hukuk, hak, güç, pratik, kurum, içtihat, kolektif, politika.

SUMMARY

In this thesis, which Gilles Deleuze's ideas on law are discussed in the social and political context, law is set out conceivable and problematical on behalf of transions among various fields in Deleuze's philosophy by the connections within these fields. As an immanent philosophy, in Deleuze's thought, the singular points of life are immanent to life; so the emergent problems move with the events and singular events get into each other in an event and continuously disperse so that they form a problematic case. Thus this attribution of the event and the problematic cause to a new way of undertaking the events and the life. According to that notion, law is considered as a definite order and establishment as an unity, on the other hand the concept of right means to singularity and problematic so that these two concepts are respected with a difference between them. On a range that concept and singularity assemble, the problematization of right puts forward a vision of differentiation and creation. In order this differentiation and creation to come into action, struggles increase in importance so that the social and the political aspect of the issue is involved in the discussion.

Consequently in this study, the concept of right in Deleuze's thought in the context of creating right with struggle is the objective by problematizing its possibilities, movements and conditions. Under these circumstances, other than making law, creating right brings up a conception of stressing the case which has evolutioning singularity in it, indicating jurisprudence as a continuous creation and a conception as being nothing other than life. In this regard, concerning both expressing the conceptual bases of Deleuze's philosophy and handling the ontology-ethics-practice thought line as planned as a shifting idea of this study, through developing a thought of affirmation on this line with its phases on Bergson, Nietzsche and Spinoza philosophies associating the evolution of Deleuze's philosophy is projected. As the practice plane, that this evolution reaches, indicates the struggle of powers also, the ethics plane that the concept of power forming and the concept of the will to power come out, so that these are prolematized as a perception by their connections within the concept of right. At this juncture, the view of

Spinoza's philosophy on right and power concerning the constitution of practice is related to Deleuze's philosophy so that ontology and practice is discussed collectively and the connections of politics with law and theoretical with social let the social field to be handled.

In the social field by bringing up the concept of desire, via its relation with unconscious, its mutual transformative effect with the social field is taken into consideration in the context of the politics of desire. At this point, through mentioning struggles and movements, a point of view on new constitutive power and subjectivities also with institutions is attempted to develop. In this way, struggles or movements as practices, indicating the new formations that can emerge, bring up the concept of institution which is awaked by practices. By featuring the differentiation of approaching the concept of institution with the collectivity of movements and practices in Deleuze's thought, a creative conception of institutions is handled to express. Consequently through a conception of institutions which comes alive with struggle for creating right, it can be evaluated if a vision on current could be in motion or not.

Key Words: Deleuze, law, right, power, practice, institution, jurisprudence, collective, politics.

1. GİRİŞ

“Hak Yaratmak: Deleuze Felsefesinde Hayat ve İhtihat” adlı bu tez çalışmasının konusu, Gilles Deleuze’ün hukuk üzerine düşüncelerinin toplumsal ve politik bağlamda ele alınmasını içermektedir. Bir düşünür olarak farklı alanlar üzerine yapıtları bulunan Deleuze’ün, hukuk alanı üzerine geniş hacimli bir çalışması olmayıp, burada ortaya konulacak olan görüşleri, tüm yapıtları içinde hukuka değinilmiş kimi kısımları genel felsefî anlayışı ile birlikte değerlendirerek öne çıkarılmıştır. Hukuka değinilmiş olan söz konusu kısımlar; felsefe dünyası içinde, politika üzerine, edebiyat kapsamında olanlar gibi farklı noktalardan gelmekle birlikte, esasen Deleuze düşüncesinde bu alanlar arasında olan geçişlilikler, bu çalışmanın, konuyu toplumsal ve politik bağlamda ele alma düşüncesi için işlenebilir zemini de kendi doğası gereği sunmaktadır.

Dolayısıyla bu zemin üzerinde hukuk, diğer tüm alanlar ile ilişkileri içinde düşünülebilir, sorunsallaştırılabilir ve işlenebilir görünmektedir. Zira Deleuze düşüncesinde sorunsallaştırılacak olan, hem virtüel boyutunu hem de aktüel boyutunu dikkate alabilmek için yaşamın kendisi olabilen içkinlik düzleminde ele alınmaktadır. Aktüel olarak birbiri içine geçen olayların, sürekli oluş halinde tek bir düzlemde ve anda oluşmaması nedeniyle olayın virtüel boyutunu da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Deleuze düşüncesinde bunun bir aşkınlık olmaması ise aktüelin ve virtüelin, içkinlik düzlemi ile düşünülmesiyle sağlanmakta olup, buradaki önemli kavram ise tekilliktir. Yaşamın tekil noktaları, yaşama içkin olan noktalardır; ancak yaşama içkin bir düzlemde anlam kazanırlar; bu durumda *Anlamın Mantiğı* da tekillik, olay olmaktadır. Yaşam içinde ortaya çıkan sorunlar ise olaylarla hareket ederler ve tekil olaylar, bir olayın içinde birbirine girerek, sürekli yeniden dağılarak, şekil değiştirerek sorunsal bir durum ortaya koyarlar. Böylece olayın kendisi sorunsal olduğu gibi sorunsallaştırıcı da olmaktadır. Olayın bu niteliği; olayların, vakaların, yaşamın ele alınmasında başlı başına bir yol açacaktır. Deleuze’ün ölümünden önceki son metni olan *İçkinlik: Bir Yaşam...*’da ifade ettiği ve metnin başlığının da

vurguladığı gibi içkinliğin bir yaşam olduğu, anlamın mantığının olay olduğu, tekilliğin sorunsallaştırıcı olduğu bir düzlemde, bir hak sorunsallaştırmasının da yaşamın ve bu çalışmanın içinden geçebileceği düşünülebilir.

Bu noktada sorunsallaştırmanın neden hak kavramı üzerinden gerçekleştirildiğini belirtmek gerekir. Aslında hukuk, en yalın haliyle hak kelimesinin çoğulu olmakla ve dolayısıyla aralarından sadece bir nicelik farkı varmış gibi durmakla birlikte, bu çalışmada daha ziyade, genel olarak da öyle anlaşıldığı üzere daha karmaşık şekliyle, düzenleyen ve belirleyen bir bütünlük vurgusuyla öne çıkarılmakta, hak kavramı ise tekilliği ve sorunsalı işaret etmesiyle aralarında bir ayrım yapılmaktadır. Kavramın ve tekilliğin bir araya geldiği alan ise ele alınan sorunsal ile birlikte, Deleuze düşüncesi için başka herhangi bir sorunsallaştırmada da olacağı gibi, hak sorunsallaştırması için de farklılaşmayı ve yaratımı ifade edecektir. Deleuze felsefesinde varlığın içindeki etkin farktan başlayan hareket, öncelikle virtüel boyuttaki farkı öne sürmekle birlikte, bunun aktüelleşmesi ise aktüel boyuttaki farkı ortaya koymaktadır (bunların yine de bir ve aynı fark oldukları tez içinde ayrıca verilecektir); bu da yine tekillik içinde düşünürsek, gelen olayın üzerine yapılacak olan karşı-gerçekleştirmeyi vurgulamakta, böylelikle yaratım ve fark ortaya çıkabilmektedir. Ancak özellikle bu noktada, yaratımın ve farkın ortaya çıkabilmesi için, yapılacak olan eklemenin, sapmanın, mücadelenin gerçekleştirilmesi önem kazanmaktadır. Bu da meselenin, tekillik olduğu gibi, toplumsal ve politik tarafından da ayrı düşünülemez, bir oluşunu ifade etmeye başlar.

Buna göre bu tez çalışmasında, Deleuze düşüncesinde hak kavramının, mücadele ile hak yaratmak bağlamında gerçekleştirilebilmesinin olanaklarının, hareketlerinin ve koşullarının sorunsallaştırılabilmesi amaçlanmaktadır. Böylece hak kavramı içinde bulunan politik bakışın etkinleşerek, toplumsal alandaki somut öğelerle temasa geçebilecek olan sorunsal alanların gelişimini de sağlayarak, toplumsal dönüşümlerin imkanlarını sorgulayabilmesi düşünülmektedir. Bu durumda hak yaratmak, bir bakış ve de pratik olarak hayatın kendisinden ayrı olmayan, değişmekte olan tekilliği içinde taşıyan vakalara vurgu yapan, sürekli bir yaratım

olarak içtihat kavramına işaret eden bir kavramsallaştırmayı ve de mücadeleleri gündeme getirebilecektir. İçtihat, bu anlamda Deleuze'ün hukuk yapmaktan farklı olarak aldığı, mücadele ederek hak yaratmayı öne çıkardığı, yaşam haklarının da ancak böyle yaratılabileceğini düşünerek, yaşamdan ayrı bir şey olarak bakmadığı bir kavrayıştır. Bu kavrayışın ise Deleuze felsefesi içinde temellendirilerek, hak kuramlarına temas ettirilerek, toplumsal ve politik hareketlerle sorgulanarak ulaşılacak olan hak yaratma teorik-pratiğinde karşılığını bulduğu takdirde, güncel olanla her an bir oluş içinde olan bir bakışı harekete geçirip geçiremeyeceği değerlendirilebilecektir.

Burada bir hak sorunsallaştırmasının, hukuk ya da hak kavramı üzerine geniş hacimli bir çalışma yapmamış bir düşünürün görüşleri üzerinden ele alınması, ilk bakışta ancak kısıtlı geliştirmeler ortaya konulabileceğini düşündürüyor olabilse de yukarıda ifade edilmeye başlanan bu kavrayışın getirebileceği açılımların ve olanakların, farklı sorunsal alanlara temas edebilmesi ve yeni girişler, çıkışlar ve geçişlilikler oluşturabilmesi önemli olabilecektir. Zira Deleuze düşüncesinin yaratım ve fark kavramları öne çıkan görünümünde; en başta felsefenin kavram yaratmak olarak ifade edilmesi, bir kavrama bir düşünme yolunun yaratılması olarak bakılması, bir sorunun bir gelecek yaratma şekli olarak düşünülmesi, herhangi bir şeyin ne olduğunun onun başka-oluş gücü olması ile hep yaratıma doğru olan bir açılım vurgulanmakta ve bizatihi yapmak istediği de henüz virtüel olanın yaratımı ve geliştirilmesi olmaktadır. Bir fikrin icrası değil, gelecek fikirlerin üretiminin öne çıkarıldığı Deleuze düşüncesinde, burada olduğu gibi hak kavramı söz konusu edildiğinde, yine bu yaratım yaklaşımıyla ve kendi toplumsal, politik ve yaşamsal yönleriyle, bu defa hak yaratmanın ele alınması, geliştirilmesi ve sorunsallaştırılması üretken bir alan gibi durmaktadır.

Böylelikle, ifade edilmiş olan başlıca amaçları ve geliştirilmek istenen bakışı üzerinden tezin bölümlendirilmesinin mantığı da şekillenmeye başlamaktadır. Buna göre dört ana bölümde takip edilecek olan bu çalışmada, öncelikle Deleuze felsefesinin kavramsal temellerinin, hem tezin ilerleme evrelerini hem de düşünsel

gelişimini ifade eden ontoloji-etik-pratik çizgisi boyunca ele alınacağı belirtilmelidir. Bu çizginin, çalışmanın her bölümünü ayrı ayrı katetmesi ve aynı zamanda sırasıyla evrelerinin de ilgili bölümler üzerinde belli bir ölçüde yoğunlaştırılması düşünülmektedir. Dolayısıyla birinci olarak numaralanmış olan “Giriş” bölümünden sonra gelen ikinci bölümde, hem bu düşünce çizgisi katedilecek hem de özellikle ilk evresi olan ontoloji evresine ağırlık verilecektir. Yine bu düşünce çizgisinin katedileceği üçüncü ve dördüncü bölümlerde, bu defa sırasıyla etik evre ve pratik evre üzerine biraz daha fazla yoğunlaşılacaktır. Bu, aynı zamanda Deleuze felsefesinin gelişim hattının bir parçasını da gösteren sırasıyla Henri Bergson, Friedrich Nietzsche ve Baruch Spinoza felsefeleri üzerinden olumlama düşüncesi olarak adlandırılabilen bir düşünce çizgisiyle de uyumlu olmaktadır. Böylelikle bir anlamda, tezin Deleuze felsefesinde işaret ettiği kavramsal temeller ile tezin teorik bir zeminde işleyen yönteminin ilerleyişi arasında bir paralellik kurulması da söz konusudur. Bu evrelerin neticesinde beşinci bölüm ise önceki ana bölümlerde ortaya konulmuş olan sorunsallaştırmalardan hareketle bir geliştirmeye varılmaya çalışılacağı ve tez boyunca temas edilen bazı tartışmaların da bu geliştirmeyle birlikte yeniden ele alınacağı bir şekilde tamamlanacaktır.

Bu kapsamda “Olumlama Düşüncesi” adlı ilk bölümde, öncelikle Deleuze felsefesinin hem kavramsal temellerini ifade edebilme hem de bu çalışmanın düşünsel olarak taşıyıcılığını tasarladığı ontoloji-etik-pratik çizgisini olumlama düşüncesi bağlamında ele alabilmek üzere, bu çizgi üzerindeki evrelere işaret Bergson, Nietzsche ve Spinoza felsefeleri ile ilişkisi içinde Deleuze felsefesinin bu gelişim çizgisini sunabilmek amaçlanmıştır. Böylelikle hem Deleuze felsefesinin kavramsal temelleri bu çalışmanın gelişimini de içerecek şekilde verilebilecek hem de sonraki aşamalarda sorunsallaştırılacak olan noktalar önceden bunun için hazırlanabilmiş olacaktır. Ayrıca burada ön plana getirilecek olan Deleuze felsefesindeki fark kavramı, bölümün ikinci alt bölümde temsiliyet kavramının karşısında konumlanarak, birbirinden ayrı düşünce çizgilerinin de sunulabilmesine olanak verecektir. Bu ayrımın, tezahürlerinin gösterilebilmesi amacıyla, öncelikle bir başlangıç olarak nedenselliğin doğası üzerine olan kısımla felsefi temelleri

sergilenecek, bunların toplumsal ve düşünsel gelişimlerinin tez boyunca etkileşim içinde ilerletilebilmesinin yolu açılmış olacaktır. Öyle ki bu toplumsal ve düşünsel gelişimler, pratik düzlemde güç mücadelesini de işaret etmeye başlayacağından, gücün doğasını da ele alma, nedenselliğin doğasının ele alınması içinde kendi varlığını ve gerekliliğini göstermektedir. Böylece ontoloji-etik-pratik çizgisinin gelişiminde söz konusu edilen güç kavramı, hem kendi doğası bakımından hem de toplumsal ve politik bakımdan ortaya konularak bu çalışma boyunca uzaklaşamayacak olan önceliğinin ilk görünümünü vermiş olacaktır. Bölümün son kısmında, varılacak olan düşünsel noktaların bir toplumsal kavrayış içinde sunumuyla birlikte güç kavramının, bu çalışmanın içeriğine temas eden tarihsel süreçler de düşünülerek, dönüşümsel bir kavram ve pratik olarak ele alınabilmesinin yolu açılacaktır.

Bu durumda olumlama düşüncesi ile nedenselliğin ve gücün doğası kapsamında yapılan düşünsel hazırlık, güç kavramını, bir mücadele oluşunu da içerecek ve böylece ontolojiden pratiğe geçişi işaret etmiş olarak, toplumsal ve politik boyutların daha fazla dahil edilmeye başlandığı üçüncü bölüme aktaracaktır. Bu geçiş ise üzerinde güç kavramının da biçimleneceği etik düzlemini ve dolayısıyla da gelişimi içinde bakacak olursak Nietzsche'nin güç istenci kavramını gündeme getirecektir. Böylelikle hak kavramının, güç kavramı ile birlikte ele alındığı "Hak İstenci" başlıklı bu bölüm, aynı zamanda doğal hak ve sivil hak düşüncelerinin toplumsal alan içinde gelişimlerinin de güç kavramıyla ilişkileri üzerinden sorunsallaştırıldığı bir kavrayışı ortaya koyacaktır. Bu sayede Spinoza düşüncesinin hak ve güç üzerine olan bakışı, Deleuze düşüncesine bağlanarak ontolojinin ve pratiğin ilişkili olarak tartışılabileceği oluşumlar söz konusu edilebilecektir. Aynı zamanda hak ve güç buluşması, bu bölümün ilk kısmında ifade edilecek olan Deleuze'ün toplumsal ve politik kavrayışı ile birleştirilerek, politika ile hukuk ve kuramsal olan ile toplumsal olan arasındaki bağların kurulması için ilk adımlar atılacak olup, buradan hareketle hak sorunsallaştırmasının, toplumsal alana yaklaştırılabilmesi düşünülmektedir.

Toplumsal alanda ise öncelikle arzu kavramı ön plana getirilecektir. Deleuze’ün daha önceki felsefi çalışmalarının önemli bir kavramı olmakla birlikte, psikoterapiden ve politik mücadeleden gelen Felix Guattari ile ortak çalışmalarında da *Anti-Oidipus*’dan başlayarak temel bir yer alan arzu, toplumsal alanın onsuz düşünülmemeyeceği bir kavram olmuştur. Bu noktada arzu kavramının bilinçdışı ile ilişkisi belirleyici olup, bunun toplumsal alan ile karşılıklı dönüştürücü etkisi, dördüncü bölümde ele alınacak olan “Arzu Politikası”nın yolunu açmaktadır. Güç, bilinçdışı, arzu ve toplum; ilişkileri ve dönüşümleri içinde ele alınıp kuramsal olan ile toplumsal olan bir araya getirilerek tezin dayandığı politik bakışın çizgileri sergilenebilecektir. Bilinçdışının meseleye katılmasıyla, yerleşik çizgilerin yanındaki moleküler çizgilerin vurgulanması yoğunlaştırılarak, arzunun mikro politikasının dönüşümsel gücü söz konusu edilebilecektir.

Aynı bölüm içinde yer alacak olan toplumsal ve politik mücadelelere değinen kısım ise hak yaratmak kavramının taşıdığı pratik ve politik unsurlar ile temasa geçirilebilmek amacıyla geliştirilecektir. Bu noktada çokluk kavramı, sorunsallaştırmanın, toplumsallaşma ve politik olarak kurucu bir gücü vurgulama bakımından öne çıkarılacak olan kavramı olacaktır. Çokluk kavramı ve bu kapsamda ele alınacak olan biyo-politika tartışmasındaki temel bazı hatların ortaya konulmasıyla genel bir çerçeve verilmeye çalışılacak olup, mücadelelerin ve hareketlerin yaptıklarının ve yapabileceklerinin değerlendirilmesiyle yeni kurucu güç ve öznellikler ile kurumlaşmalar üzerine bir bakış geliştirilmeye başlanacaktır. Bu bakışın hak kavramı ile ilişkisi ve bu bakışın içinde güç kavramıyla ilişkisi bakımından hak kavramının durumu gibi tartışmalar da bu noktadan itibaren öne çıkarılmaya çalışılacaktır.

“Hak Yaratmak” başlığı altındaki beşinci bölüm ise tezin “Sonuç” bölümünden önce yer almakta olup; olumlama düşüncesinin, hak istencinin ve arzu politikasının sırasıyla taşıyıcılığındaki bölümlerin ve ontoloji-etik-pratik çizgisinin düşünsel taşıyıcılığındaki sorunsalların, doğurabileceği yeni etkileri ve sosyallikleri görünür hale getirebilmek amacıyla, güç mücadelesinin hak kavramı ve pratiği ile

güncel olan da dahil edilerek tartışılacağı bir bölüm olacaktır. Bu bakımdan öncelikle, mücadeleler ya da hareketler diyebileceğimiz pratikler, ortaya çıkabilecek olan yeni oluşumları işaret edecek olup, bu da gündeme, pratiklerden hareketle varılacak olan kurum kavramını getirecektir. Esasen kurum kavramı, hem farklı hukuk düzenleri hem de toplumsal ve politik oluşumlar üzerinden önceki ilgili noktalarda vurgulanacak olmakla birlikte, bu bölümde kurum kavramının Deleuze düşüncesi içinde hareketlerin ya da pratiklerin kolektifliği ile birlikte ele alınmasının farkı gösterilerek, kurumların yaratıcı bir kavramsallaştırılması ortaya konulmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla bu kavrayışın geliştirilebilmesi de meseleyi, güncel olanı da düşünebilecek bir noktaya taşımış olacaktır. Hak yaratmak için mücadele etmekten hareketle kurumların bu kavranışının, güncel olan üzerinden minör hareketlerle ve majör çarpışmalar ile geliştirilerek bu bölümün tamamlanması ve bu noktaya kadar getirmiş oldukları yoğunlukların da bu tez boyunca ele alınmış olan bazı tartışmalar üzerinden değerlendirilebilmesi düşünülmektedir.

Beşinci bölümde, önceki ana bölümlerde ortaya konulmuş olan sorunsallaştırmalardan hareketle varılmaya çalışılacak olan geliştirmenin, tez boyunca temas edilen bazı tartışmalarla birlikte yeniden ele alınışı, tezin “Sonuç” bölümüne genel bir tartışma çerçevesi içinde aktarılacak olup, toplumsal ve politik olarak ulaşılabilecek olan bakış ile de bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Bir kavrama bir düşünme yolunun yaratılması olarak bakılması ve herhangi bir şeyin ne olduğunun onun başka-oluş gücü olması, bu bölümün ortaya çıkarılmasında gözetilecek olan başlıca düşünce olacaktır.

2. OLUMLAMA DÜŞÜNCESİ

Varlığa dair ontolojik spekülasyonun Platon'dan Hegel ve sonrasına uzanan ana geleneğinin karşısında Deleuze, Duns Scotus'tan Spinoza ve Bergson'a alternatif çizgiyi göstermiş ve savunmuştur. Deleuze'ün anlayışına göre varlık ve doğa arasında bir ayrım olmayıp, varlık bedende ve düşüncede tamamen ifade edilir. Hegel mantığının hareketine, salt varlıktan belirli varlığa doğru ilerlemeye, diyalektik sistemin hareketine karşıt bir tutum söz konusu olur. Bunun temel nedeni ise Deleuze'ün ontolojik spekülasyonun merkezini 'olumsuzlama'dan 'fark'a kaydırmasıdır.

Esasen Deleuze'ün olumlayıcı felsefesi, olumsuzlamayı reddetmeden, yaratıcı güçler için olumlama alanına imkan veren bir olumsuzlama kavramını vurgular: Diyalektik harekette, olumlama olumsuzlamada önceden biçimlenmekte, olumsuzlamanın yerinden edilmesi ile olumlamaya varılmakta iken, diğerinde ise olumsuzlama bir soyutluk içermeyen, kesin bir olumsuzlama ile birlikte gerçek bir olumlama ortaya çıkmaktadır. Bu, olumlamanın varlığın kabulü olmaması, varlığın gerçekten yaratımı olması anlamına gelir. Dışsal bir hareket aramadan, varlığın kendi içindeki etkin nedenselliğin içsel üretimi olarak olumlu fark, varlığın kendisidir.

Skolastik düşüncede, bir şeyin kendisi dışında herhangi bir şeyin zorunlu nedeni olamaması ve bir etkinin nedeninden daha fazla mükemmelliğe ve gerçekliğe sahip olamaması gibi varlığın üreticiliğine ve üretilebilirliğine vurgu yapan iki temel fikir vardır. Varlık ve doğa arasında bir ayrım olmamasını da bu iki temel fikir ile birlikte düşünersek, bu bağlamda materyalist bir ontolojiyi ifade etmeye adım atmış oluruz. Varlığın üreticiliğini ve üretilebilirliğini ve böylelikle varlığın var olma ve eyleme gücünü temel kabul etmesiyle de olumlu olan bu materyalist ontoloji, bir güç ontolojisi olarak ortaya çıkar. Böyle bir 'olumlama düşüncesi'nde Deleuze, 'ontoloji' ile 'pratiği' birleştiren, varlığın etkin yaratımı için bir pratik olarak sürekli oluşmakta olan 'etiği' vurgulayan, bir çizgi bulur.

Bu genel çerçeveye dair olan bölümde, Deleuze felsefesinin gelişiminde önemli etkisi olan Bergson, Nietzsche ve Spinoza ile ilişkisi üzerinden hem bu düşünce çizgisinin kavramsal temellerinin sergilenebilmesi hem de çalışma konusunun uygun bir biçimde sorunsallaştırılabilmeye hazırlanabilmesi planlanmıştır. Buna göre öncelikle ontolojide nedenselliğin doğası üzerine kısa bir giriş ile bu mesele üzerine bazı felsefi bakışlar belirtilerek olumlama düşüncesinin farkı vurgulanacak ve ardından olumlama düşüncesi, Deleuze düşüncesine ve bu çalışmaya katkıları bağlamında ön plana getirilecektir.

Bölümün ikinci alt bölümünde ise bu düşünce çizgisinin toplumsal boyuttaki bazı görünümlemler ile ilişkisini sağlayabilecek olan ilk adımlar atılacaktır. Bu bağlamda nedenselliğin ve gücün doğası üzerinden temsiliyet ve fark düşüncelerinin karşılıklı durumu toplumsal çerçeveyi de açmaya başlayarak ele alınacaktır. Bu alt bölümün, bir sonraki bölümde yer alacak olan önce ‘toplumsal oluşumlar’ sonra da ‘hukuksal biçimler’ kavrayışlarına düşünsel bir hazırlık olarak, ‘hak sorunsallaştırması’nın yolunu açabilmesi amaçlanmıştır.

2.1. Olumlama Düşüncesinin Kavramsal Temelleri

Deleuze’ün ontolojisi Leibniz, Tarde ve Heidegger gibi filozoflarda bulduğu ve özellikle Bergson çalışmaları üzerinden geliştirdiği ‘fark’ kavramıyla oluşmaya başlar. Bergsoncu fark, varlığın olumlu hareket ilkesini tanımlayarak varlığın mekânda ne olduğundan ziyade, zamanda nasıl hareket ettiğini sorar. Nedenselliğin doğası hakkındaki diğer felsefi görüşlerden farklı bir hareket anlayışı söz konusudur. Örneğin mekanistlerin ontolojik hareketi, varlığı salt olumsal olarak kalıcı bir dışsallıkla ortaya koyan bir maddi neden kavrayışına dayanır. Platoncu ontolojik hareket kendi erekselliğiyle belirlenmiş olduğundan aynı şekilde dışsaldır. Hegelci fark, çelişkilerin olumsuz hareketinin mutlak olarak etkisine dışsal bir neden koyduğundan soyut bir nedensellik kavrayışına dayanır. Bergsoncu farkta ise neden

kendi etkisine bağılı olduğundan varlığın hareketi içsel farkların bir süreci olmaktadır. Bu varlık ve fark temellendirme noktasından Spinozacı bağlamda varlığın olumluluğuna baktığımızda ise ‘tekillik’ ve ‘tek anlamlılık’ kavramlarını görürüz. Varlığın kendi kendisinin nedeni olarak içsel nedensel yapısıyla ifadesi, hareketin de ifadesidir. ‘İfade’, varlığın içsel nedensel yapısını açıklayan varlık açılımı olarak tek anlamlıdır. Varlık, her zaman ve her yerde tek anlamla ifade edilmekte, hiyerarşik bir düzeni olmayan sonsuz töz, sıfatları ve tarzları ile bunların sürekli oluş halindeki ilişkileri anlamında tekillik ile tek anlamlılık, Spinozacı bağlamda varlığın ifadesi olmaktadır. Öte yandan Hardt’ın belirttiği üzere Deleuze’ün ontolojik spekülasyonunda varlığın olumlu hareketi, Nietzsche’deki güç kavramsallaştırması ile birlikte bu defa varlığın olumlanması halini alacaktır. Böylece gücün ve değerlerin etik alanı açılmış olur. Fakat etik alanın ontolojik spekülasyon düzeyinde kalmaması için Deleuze, pratiğin alanına geçerken Spinozacı pratik olumlamaya ihtiyaç duyacaktır. Dolayısıyla bir varlık mantığından bir etiğe ve ardından bir varlık politikasına doğru izlenen güzergâhta, Deleuze tarafından Bergsonla bir ontoloji oluşturulmakta, Nietzsche’yle bu ontoloji bir etik kurmak için etkinleştirilmekte ve Spinoza’yla birlikte ise pratiğe doğru ilerlemektedir.¹

Deleuze’ün düşüncesinin gelişiminde bu filozoflarla kurduğu bağlantının, olumsuz diyalektiğin reddi bağlamında bir anti-Hegelci mücadeleye de ilişkin olduğunu belirtmek gerekir. Hardt’ın vurguladığı üzere Deleuze düşüncesi, Hegel sorunundan ayrı, alternatif bir düşünce alanı açmakta ve iki temel unsur olarak; birincisi, mevcut şeylerin olumsuzlanması anlamında değil, olumsuzlanan şeye tüm ve sınırsız güçle saldırılması anlamında mutlak olan ‘diyalektik olmayan olumsuzlama’yı ve ikincisi, önceden kurulmuş hiçbir düzenin varlığın örgütlenmesini tanımlamadığı ‘kurucu pratiği’ gündeme getirmektedir. Bu da aynı zamanda bağlandığı düşünce çizgisiyle, yani Deleuze’ün başta Bergson, Nietzsche ve Spinoza üzerine olan ilk eserleriyle, zamanının felsefî tarih yazımına değil, kendi düşünce evrimine (çizgisel bir ilerlemeden ziyade teorik bir bütünleme süreci olan) bağılı tamamen ayrı bir felsefe tarihi kurmasına da yol açmaktadır. Bu, alternatif

¹ Michael HARDT, **Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık**, Çev. İsmail Öğretir - Ali Utku, 116, 196.

geleneğin yeniden değerlendirilmesi değil, Deleuze'ün onu dönüştürüp hem felsefe tarihini kendisinin kıldığı hem de yenilediği bir çalışma olur. Bu nedenle Hardt, evrimsel süreçle ilgili iddiasını Deleuze'ün düşüncesinin izlemiş olduğu gelişim temelinde gerekçelendirir ve Deleuze düşüncesine bir temel oluşturduğunu belirtir.²

Bu çalışmada da bu düşünce gelişimi süreci, hem Deleuze düşüncesinin kavramsal gelişimini ifade edebilecek hem de ele alınan konunun işlenebilmesine yönetsel katkıda bulunabilecektir. Bergsoncu ontolojideki varlığın olumlu hareketinden Nietzscheci olumlama etiğine ve nihayet Spinozacı olumlama pratiğine doğru olan ve böylelikle bir politik kuruluş sürecine de işaret eden bu düşünce çizgisinin başlangıcında yer alan ontoloji incelemesi için Deleuze'ün Bergson üzerine olan çalışmalarına biraz daha yakından bakmak uygun olacaktır.

2.1.1. Ontolojik Olumlama: Bergson ve Deleuze

1954 tarihinde ilk sunumu yapılan *Bergson'da Farkın Kavranışı* adlı metninden 1991 tarihli *Felsefe Nedir?* adlı yapıtına kadar Bergson felsefesiyle dönüştürücü bir ilişkisi olan Deleuze, 1966 tarihli *Bergsonculuk* yapıtında bu felsefenin özgün bir okumasını kitap boyutunda yapar. Hemen iki yıl sonraki *Fark ve Tekrar* kitabında ise bu kısımda ontolojik olumlama bağlamında vurgulanacak olan farkın kavranışı üzerine kendi orijinal eklemesini de yapacaktır.

Bergsonculuk kitabında ontolojik olarak varlık, 'virtüel' ile 'aktüel' olmak üzere iki boyutuyla ve bu boyutlardaki 'fark' ile 'çokluk' (multiplicity : multiplicité) kavramlarının ele alınışıyla ön plana gelir. Deleuze'ün radikal bir rol verdiği fark, varlığı kuran olup, belirlenimin dışsal farkı gibi bir başkaya dayanmaz; içsel farktır, kendi içinde farktır. Varlık için temel ontolojik neden, etkisine içseldir. Önceden

² A.g.k., 30.

belirlenmemişlik olarak varlığın virtüel boyutu, kendi içindeki etkin farkın üreticiliğine ve üretilebilirliğine haizdir. Virtüel boyuttan yine önceden belirlenmemişlik olarak aktüel boyuta geçiş ise zamanda hareket suretiyle çokluklar üreten bir farklılaşma sürecidir. Bu sürecin detaylandırılması Deleuze tarafından Bergson'un süre, bellek ve yaşamsal atılım olan üç temel kavramıyla ilişkisi içinde anlaşılır. 'Süre' kavramı ile doğa bakımından farklı olan virtüel bir çokluk belirlenir. 'Bellek', bu virtüel çokluktaki bütün fark derecelerinin bir arada oluşu olarak ortaya çıkar. 'Yaşamsal atılım' ise bu derecelere karşılık gelen farklılaşma çizgilerine göre virtüelin aktüelleşmesini gösterir ki bu süreç yaşamsal atılımın kendi bilincine vardığı insana kadar sürdürülebilir. Süre, bellek ve yaşamsal atılım kavramları arasındaki ilişkiler ise Bergson'da 'yöntem olarak sezgi'nin yön vericiliği olmaksızın bilgi bakımından eksik kalacaktır. Deleuze'ün vurguladığı üzere Bergson, yöntemin kurallarını belirleyen üç tür edimi birbirinden ayırt eder: Problemlerin ortaya konuluşu ve yaratılışı, hakiki doğa farklarının keşfi, gerçek zamanın kavranışı. Bu bağlamda ilkin; problemlere de doğruluk ve yanlışlık atfetmek, yanlış problemlerin geçersizliğini göstermek, doğruluk ve yaratmayı problemler düzeyinde uzlaştırmak söz konusu olmaktadır. Bu, gerçek ve yaratıyı birleştirmek, bunları barıştırmak ve soruna baştan kurulu sorularla yaklaşmamak anlamına gelmektedir. İkinci olarak ise yanılsamaya karşı mücadele etmek, gerçek doğa farklarını ya da gerçeğin eklemelenmelerini yeniden bulmak önemlidir. Örneğin anımsamayı ve algılamayı karıştırırız; biri belleğe diğeri maddeye ait iki saf mevcudiyeti tasarımda ayırt edemeyiz, tek görebildiğimiz bunlar arasındaki derece farklarıdır. Dolayısıyla karışımları kendisi de saf olmayan, zaten karışmış olan bir birimle ölçeriz ve bu durumda karışımların ardındaki sebebi yitiririz. Bergson'un saf olana ilişkin arayışı ise doğa farklarını yeniden kurmayla ilgilidir.³

Deleuze'ün belirttiği üzere Bergson için tüm yanlış eğilimlerin ve bizi engelleyen yanılsamaların kaynağında gerçek doğa farklarının göz ardı edilmesi yatar. Sezgi ise bizi deneyim durumunu, deneyimin koşulları yönünde aşmaya yöneltir; Bergson, deneyimi, deneyimin çıkarımız doğrultusunda kırılarak insani

³ Gilles DELEUZE, **Bergsonculuk**, Çev. Hakan Yücefer, 55, 62.

deneyim haline geldiği belirleyici dönüm noktasının ötesinde aramaktan söz etmektedir. Bu dönüm noktasının ötesi de doğa farklarını keşfettiğimiz noktadır. Burada, belirleyici dönüm noktası, iki anlamı ifade eder: Çizgilerin, karışık halde bulundukları deneyimde verili ortak bir noktadan yola çıkarak gerçek doğa farklarına gitgide daha uygun bir biçimde ırsadıkları momente işaret eder ve de aynı çizgilerin bu kez ortak noktanın virtüel bir imgesini ya da belirgin bir sebebini yeniden vermek için yeniden yakınsadıkları bir başka momente işaret eder. Bu durumda Deleuze'e göre deneyimin birbirini izleyen ters yönlü iki dönüm noktası söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla, iyi ortaya konulmuş bir problemin nasıl kendiliğinden çözüleceği görülebilir; problemin çözümünü ancak yeniden sıkıştırma yoluyla elde edilir. Bu durumda beden ve ruh, madde ve zihin problemi, ancak Bergson'un nesnellik ve öznellik çizgilerinin, dış gözlem ve iç deneyim çizgilerinin kendi farklı süreçlerinin sonunda yakınsamak zorunda olduğunu gösterdiği bir yeniden sıkıştırma yoluyla çözülmektedir. Bu aynı zamanda, virtüel ile aktüel arasındaki ilişkinin de sezgisel yöntemde geliştirilmekte olduğunu vermektedir. Deleuze'ün vurguladığı üzere yeniden gerçek zamanın kavranışına baktığımızda ise problemleri uzaydan çok zamana bağlı olarak koymak ve çözmek, dolayısıyla sezgi gündeme gelir; sezgi, süreyi gerektirir, sürenin terimleri ile düşünmeye dayanır. Süreyi anlamanın yolu, doğa farklarını belirleyen bölme hareketine geri dönmektir. Bölme, bütün doğa farklarını kendi adına taşıma eğiliminde olan süre (kendisini niteliksel olarak değiştirme gücüne sahiptir) ile yalnızca derece farkları sunan uzay (niceliksel homojenliktir) arasındadır. Süre her zaman doğa farklarının ortamıdır, bu farkların toplamıdır, çokluğudur; yalnızca sürede doğa farkları vardır.⁴

Deleuze'ün belirttiği üzere burada önemli nokta, karışımın parçalara ayrılmasının iki tür çokluk olduğunu göstermesidir. Bunlardan biri uzay tarafından temsil edilen bir dışsallık, eşzamanlılık, bitişiklik, düzen, niceliksel farklılaşma, derece farkı çokluğu, sayısal, süresiz ve aktüel bir çokluk iken; diğeri ise saf sürede kendini sunan içsel bir ardışıklık, kaynaşma, örgütlenme, heterojenlik, niteliksel ayırım ya da doğa farkı çokluğu, virtüel ve sürekli olan, sayıya indirgenemez bir

⁴ A.g.k., 69-71.

çokluktur. Bergson için söz konusu olan, Çok'u (multiple : multiple) Bir'in (one : un) karşısına koymak değil, tersine iki tür çokluğu (multiplicity : multiplicité) birbirinden ayırmaktır. İşte sürekli bölünmek, Deleuze'un vurguladığı üzere, sürenin bir çokluk olmasının da nedenidir; fakat doğasını değiştirmeksizin bölünmez; bu yüzden de sayısal olmayan bir çokluktur, yani bölmenin her aşamasında bölünemez olanlardan söz edebiliriz. Süre, virtüel olandır; aktüelleşen, aktüelleşmekte olan, aktüelleşme hareketinden ayrılamaz bir virtüeldir. Çünkü aktüelleşme, farklılaşma yoluyla, ıraksayan çizgiler yoluyla ortaya çıkmakta ve kendine özgü hareketiyle doğa farkları yaratmaktadır. Buna karşılık, süreyi tanımlayan sayısal olmayan çokluk, artık uzaysal olmayan, zamansal bir başka boyuta dahil olmaktadır: Virtüel olandan bunun aktüelleşmesine gider, kendi doğa farklarına karşılık gelen farklılaşma çizgileri yaratarak aktüelleşir.⁵

Öte yandan bu noktada vurgulanması gereken, virtüel ile aktüel arasındaki ilişkiye *Bergsonculuk*'ta yanıtları Bergson felsefesine dayanarak veren Deleuze'un, *Fark ve Tekrar*'da ise bu kez varlığın iki boyutunu aynı anda tek bir kavramla düşünebilmek için yeni bir kavram ortaya koyduğudur; différen(t/c)iation: Farklanma/farklılaşma ya da fark(lan/lılaş)ma: Farklanma, problem olarak virtüel hareket iken, farklılaşma ise bu virtüel olanın aktüelleşmesi ve çözümüdür. Burada *t* ve *c* ayırıcı özellik veya farkın kendi sesbilimsel bağıntısı olmaktadır.⁶ Henüz daha gerçekleşmemiş güçlerin toplamı olarak virtüel, sürekli olarak farklanır. Aktüel ise farklılaştıkça, virtüeli belirlenimsiz şekilde gerçekleştirdikçe, ortaya yeni oluşlar çıkar. Virtüel, varlığın kendi önüne koyduğu problem olup, varlık aktüelleşerek bu probleme tümüyle yaratıcı çözümler getirir; farklanma, varlığın virtüel bütünlükteki hareketi, farklılaşma ise virtüelin aktüelleşerek aktüel bir çokluk üretmesi olup, sonuç olarak bu ikisi aynı hareketten başka bir şey değildir. Yani varlığın kendine soru sormasıyla onu yanıtlanması aynı hareketle olur ve bu yüzden varlık hiçbir

⁵ A.g.k., 78-82.

⁶ Gilles DELEUZE, *Difference and Repetition*, Çev. Paul Patton, 209.

zaman eksik değildir. Varlık farklanarak farklılaşır, farklılaşarak farklanır, fark(lan/lılaş)ır; problem ile çözüm birbirinden ayrılmamaktadır.⁷

Bergsonculuk'ta belirlenimin olumsuz hareketinin yanısıra 'Bir ve Çok' diyalektiğine karşıt bir yaklaşım da önemli yer tutar. Bergson, diyalektiği sahte bir hareket, yani kesinlikten yoksun olmanın baskısıyla bir karşıttan diğerine giden soyut kavramın bir hareketi olmakla suçlarken, Hegel'e göre Bir ve Çok arasındaki hareket, belirlenim hareketine göre daha üst bir dolayım seviyesi sunar ve varlığın niteliğinden niceliğine mantık düzleminde bir geçiş oluşturur.⁸ Bir ve Çok arasındaki diyalektik ilişki bu nedenle Hegelci anlamda bir toplumsal örgütlenme teorisi için bir dayanak, politika için ontolojik temel olmaktadır. Öyleyse Bir ve Çok'un diyalektik birliğine saldırmak, toplumun oluşumunda bütünlüğün önceliği düşüncesine karşıt bir tavidir; toplumun gerçek çokluğu tarafında yer almaktır ve bu anlamda çokluk kavramı ile meseleyi ele almak, Bir ve Çok düşüncesinden çıkmak anlamına gelir; Bir ve Çok'un karşıtlığının yerine, çokluğun ve farkın söz konusu olduğu durumda, Bir'in ve Çok'un da diğer her şey gibi çokluk olarak ele alınmasıdır.⁹

Fakat bu düşünceden çıkmakla birlikte olumlu bir alternatif kurma konusunda soru işareti de taşır; öyle ki önceden biçimlenmiş bir düzen olmaksızın varlığın aktüelleşme süreci, farklılaşma yoluyla aktüel varlığın çokluğunun özgün bir üretimi olmalıdır. Deleuze için önceden biçimlenmiş, bu anlamda belirli, bir olanaklı-gerçek ilişkisinin 'düzen çokluğu' değil, önceden belirlenimsiz, öngörülemeyen, bir virtüel-aktüel ilişkisinin 'örgütlenme çokluğu' önemlidir ve yaratıcı olan örgütlenme çokluğu sorusu için Bergson'un düşüncesi bu noktada Deleuze'e yetersiz gibi görünür; zira virtüelden aktüelleşmeye geçiş sürecini tanımlamada etkin olan Bergson düşüncesinde Deleuze, bu defa bu aktüel çokluktan ön belirlenimsiz bir örgütlenme birliğine doğru olan hareketi bulamamaktadır. Deleuze'ün aradığı aktüel çokluğun örgütlenmesi için bir mekanizma hareketidir, bu sayede ontolojik olan

⁷ A.g.k., 212.

⁸ Bkz. (3), DELEUZE, 85.

⁹ Bkz. (6), DELEUZE, 182.

toplumsal olana ve etik olana doğru getirilebilecektir; bu noktada ise Hardt'ın vurguladığı üzere Nietzsche, Deleuze'e oluşun gerçek varlığını ve aktüel çokluğun olumlu örgütlenmesinin araçlarını verecektir. Güç çözümlemesi yoluyla mantık düzleminden değerler düzlemine geçiş ile Bergson incelemesinde geliştirilen olumlu ontoloji, olumlu bir etik yönüne doğru hareket etmeye başlar. Öyleyse sonraki evreleri de dikkate alarak belirtmek gerekirse; Deleuze düşüncesinde ontolojiden pratiğe gidebilmek, örneğin toplumsala, politikaya, hak yaratımına varabilmek için iki önemli evreden geçmek gerekli görünmektedir. Hardt'ın belirttiği üzere bu evreler, Nietzscheci 'etkin güç' kavramı ve ardından görülecek olan Spinozacı 'ortak nosyon' kavramı üzerinde şekillenmeye başlar. Öncelikle Nietzsche incelemesinde geliştirilen etkin güç ya da tezahürüne içsel olan kuvvet kavramına bakılmalıdır, çünkü bu, yasa ve hukukiliğe bir karşı çıkışa neden olduğu için de önemlidir ve ardından ortak nosyonlar, toplumsal olarak kurucu pratik ve hak alternatifi için Spinoza gündeme gelir ki böylece Deleuze, hukuk için politik pratik içinde olumlu bir alternatif ortaya koyabilecektir: 'Lex'e (law: yasa) karşı 'Jus' (right: hak) : Bu, Deleuze'ün yasa ve hukukiliğe karşı çıkışına bir zemin hazırlamış olur.¹⁰ Şimdi sırasıyla söz konusu bu iki evreyi ele alarak ilerlemek olumlu bir alternatifi kurma yolunda bir hareket olacaktır.

2.1.2. Etik Olumlama: Nietzsche ve Deleuze

Deleuze'ün Nietzsche üzerine çalışmasının ana eksen, Bergsoncu ontolojik spekülasyondan gücün doğasının çözümlenmesine geçilmesidir. Güç çözümlemesi sayesinde gücün ontolojik temelinden varlığın etik yaratımına doğru yapılan bir hareket söz konusu olur. Bu durumda salt mantıksal kategoriler değil, 'istenç' ve 'değer' ön plana gelir. Değerler alanına bu geçiş, ontolojiden etiğe doğru ilerleyen hareketin başlangıcını ifade eder.

¹⁰ Bkz. (1), HARDT, 61, 70.

Bu alana Nietzsche'nin diyalektiği 'köle'nin düşünme tarzı olarak sunması ile uygun bir giriş yapılabilir. Deleuze'un vurguladığı üzere Nietzsche'ye göre köle mantığı, gücü, eylemde tezahür edebilen veya edemeyen olarak güçler alanına göre dışsal bir kapasite şeklinde ele alıp onu iki kısma ayırmak suretiyle kurgusal bir nedensel ilişki ortaya koyar; bunun anlamı, çelişkinin soyut düşüncesinin olumlu farkın somut duygusuna galip gelmesidir. Aksine 'efendi' mantığında ise güç, 'kendi tezahüründen ayrılamayan ve kendi gücünün sınırına giden' olarak, nedeni varlığa içsel etkiyi, tezahürünü ortaya koyarak, daha tözsel bir güç kavramı sağlamasıyla kurgusal değildir. Efendinin güç anlayışında varlığın özünü varlığın edimsel ve etkin gücü ifade eder. Dolayısıyla Nietzsche, en az güçlü olanı değil, gücü ne olursa olsun yapabileceğinden ayrılmış olanı zayıf veya köle olarak nitelendirir.¹¹ Bu bağlamda Nietzsche "zayıflara karşı her zaman güçlüler savunulmalıdır" der.¹² Deleuze, bu iki güç tipinin etik ve politik göndermelerini Kallikles ve Nietzsche üzerinden okumaktadır. Kallikles, kuvveti yapabileceklerin ayıran her şeyi yasa olarak ifade eder; bu durumda yasa, zayıfların güçlüler üzerindeki zaferini gösterir. Nietzsche bunu tepkinin etki üzerindeki zaferi olarak adlandırır. Bir gücü bölen her şey 'tepkisel' olup, tam tersi bir gücün sonuna kadar ilerlemesi ise yasa değildir, hatta karşıtıdır ve 'etkin' güçtür.¹³

Güç çözümlemesi sayesinde etik ve değer alanına taşınan bu bakış ile Deleuze'un Bergson'unda sağlanamamış olan bir örgütlenme nosyonu Nietzsche ile gerçekleşmeye başlar. Bu aşamayı uygun bir şekilde ifade etmek için Deleuze 'zar atımı' metaforunu kullanır; atılan zarlar 'rastlantının olumlanması'dır, düşerken oluşturdukları kombinasyon ise 'zorunluluğun olumlanması'dır. Zorunluluk rastlantıda olumlanır; Deleuze'e göre bu, varlığın oluşturma, Bir'in de Çok'ta olumlanmasıdır. Zarların düşmesi bir belirlenim değil, öngörülemeyen birliğin bir örgütlenmesinin bir anıdır, etkin bir yaratımıdır; Bir ve Çok diyalektiğine, düzen çokluğuna zıt olacak şekilde, öngörülemeyen ve çokluğun olumlanması olan bu

¹¹ Gilles DELEUZE, **Nietzsche and Philosophy**, Çev. Hugh Tomlinson, 58.

¹² Friedrich NIETZSCHE, **The Will to Power**, Çev. Walter Kaufmann - R.J. Hollingdale, 364.

¹³ Bkz. (11), DELEUZE, 59.

noktayı ‘ebedi dönüş’ kavramı ile ilişkilendirirsek; düşen zarlar, zorunlu olarak yazgıyı olumlamaktadır; ebedi dönüş ikinci andır, zar atımının sonucudur, zorunluluğun olumlanmasıdır. Ama aynı zamanda birinci anın geri gelişidir, zar atımının tekrarıdır, rastlantının yeniden üretimi ve yeniden olumlanmasıdır. Deleuze’e göre çokluğun ve oluşun anı, birliğin ve varlığın anını sürekli olarak ima ederek, bir parçalanma ve toplanma dizisi olarak, varlığın yaratımı ve kuruluşu izlenmiş olur. İşte Nietzsche’nin katkısı şudur ki ebedi dönüşte, varlığın kuruluşunu salt mantıksal düzlemde ele almaktan çıkararak, ontolojik soruları ‘güç’ ve ‘değer’ açısından ele alabileceğimiz şekilde alanı dönüştürmüştür.¹⁴ Değer açısından bakacak olursak; Nietzsche’ye göre gücün iradesi, sadece yorumlamakla kalmaz, değer de biçer. Değerlendirmek, şeye bir değer veren gücün iradesi olmaktadır. Dolayısıyla Nietzsche’ye göre her istenç bir değer içermektedir.¹⁵ Netice olarak ebedi dönüşü de bununla birlikte düşündüğümüzde, buradaki sentez; güçlerin, güçlerin farklarının ve yeniden üretimlerinin sentezidir; ebedi dönüş, ilkesi ‘güç istenci’ olan sentez olmaktadır.

Deleuze’e göre artık ne ‘çok’ Bir’le, ne de ‘oluş’ Varlık’la yargılanabilir; çünkü şimdi Bir, çok olarak ‘çok’un Bir’i, Varlık’sa oluş olarak ‘oluş’un Varlığı’dır. Bu durumda ‘çok’un Bir’i ve ‘oluş’un Varlığı olumlanır; rastlantının zorunluluğu olumlanır. Ebedi dönüşte geri gelmek, yalnızca çeşitli olana, yalnızca ‘çok’a ve ‘oluş’a ait olana olduğundan, geri gelen Aynı değildir. Aynı geri gelmez, sadece, geri gelmek olmakta olanın Aynısıdır. Ebedi dönüş, geri gelen etik istencin bir olumlaması olmaktadır.¹⁶ Deleuze bu bağlamda bazı olası yanlış yorumlamalar konusunda uyarır: 1)Güç istencinin egemen olma arzusu anlamına geldiğine inanmak. 2)Bir sosyal rejimde en “güçlü” olanların “kuvvetliler” olduğuna inanmak. 3)Ebedi dönüşün Aynı’nın geri dönüşü, aynıya geri dönüş olduğuna inanmak.¹⁷ Belirtilen bu hususlar çalışma boyunca ilgili noktalarda ele alınacak olup, Bir ve Çok diyalektiğine karşı ‘oluşun olumlanması’ ve Deleuze’ün belirttiği ‘varlığın

¹⁴ A.g.k., 26.

¹⁵ Bkz. (12), NIETZSCHE, 330.

¹⁶ Gilles DELEUZE, **Nietzsche**, Çev. İlke Karadağ, 46-47.

¹⁷ A.g.k., 53.

yargılanmaması' önemli bir vurgudur. Olumlu bir kuruluş pratiğinde bu bakışın da payı olacaktır.

Öyleyse bu düşünce içerisinde kuvvet ve değer ufkunu harekete geçiren dinamik, istençtir; yani sentezin mantığı, istencin mantığıdır. Güç istenci; oluşun varlığını, çokluğun birliğini, rastlantının zorunluluğunu gösteren sentez ilkesidir; ebedi dönüşün ilkesidir, zira Nietzsche'de varlık verili değildir, varlığın istemesi gerekir. Ebedi dönüş, kuvvetlerin zamansal bir sentezi olup, güç istencinin zamanda birliği istemesini talep eder, dolayısıyla etik istenç geri dönen istenç olmaktadır. Deleuze bunu bir pratik olarak şöyle ifade eder: "İstediğin şeyi onun aynı zamanda ebedi dönüşünü de isteyecek şekilde iste". Nedenin kendi etkisine içsel doğası varlığın zorunluluğunu desteklerken, ebedi dönüşün ilkesi olarak etkin istencin etik merkezliği öne çıkar.¹⁸ Ontolojik seçim belirlenimsizliği olumlar; ebedi dönüşün istencin bir olumlaması olması gibi, varlığın ve örgütlenmenin kuruluşunu işaret eder. Bu durumda Nietzscheci sentez, yani ebedi dönüş, güç istencini zamanda yakalayan zamansal bir sentez olmaktadır, Spinoza incelemesinde ise bu defa Deleuze pratiğin toplumsallık düzleminde meydana gelişini bulacaktır. Spinoza'nın ortak nosyonları, genişleyen bir kolektiflik için, toplumsal yaratım ve örgütlenmeyi sağlayacaktır. Nietzscheci etkin güç kavramından sonra Spinozacı ortak nosyon kavramının öne çıktığı bir değerlendirme ile varlığın pratik olumlanması ve kuruluşu bu yönden ele alınacaktır.

2.1.3. Pratik Olumlama: Spinoza ve Deleuze

Nietzsche düşüncesindeki etkin ve tepkisel güç ayrımı, ontolojik tartışmayı etik tartışmasına dönüştürürken, Spinoza'da ise güç çeşitlemesi ile etkilenişler, eylemler, tutkular ve dolayısıyla pratikler dünyasına geçilmektedir. Deleuze'un

¹⁸ Bkz. (11), DELEUZE, 68, 72.

ontolojisi varlığın hareketine, ilişkilerine, üreticiliğine ve üretilebilirliğine odaklanacaktır.

Nietzsche’de yapabileceği şeye bağlı güç olan etkin güç ve yapabileceği şeyden ayrılmış güç olan tepkisel güç ayrımı, Spinoza’da upuygun olan ve upuygun olmayan kavramsallaştırması ile farklı bir biçimde ortaya konulmaktadır. ‘Upuygun olan’, etkin güç gibi, yapabileceği şeye bağlı olarak varlığın hem üreticiliğini hem de üretilebilirliğini ifade eder; ontoloji ve pratik arasında bağlantı böylece hazırlanmaya başlamaktadır. Deleuze, pratiği ele almaya rastlantısal karşılaşmalar düzeyinden başlamaya dikkat çeker; gücümüzü arttıran, doğamızla uyuşan bedenlerle ‘sevinçli tutku’lar doğuran karşılaşmalar söz konusu olup, bunlar pratik için ön şarttır ve aynı zamanda Spinoza’da ‘ortak nosyon’ kuruluşunu başlatırlar. Karşılaşmanın sevinci, iki bedenin yeni, daha güçlü bir bedendeki bileşimi anlamına gelir ve diğer beden ile kendi bedenimizin paylaştığı ortak nosyon oluştuğunda, sevinçli tutku pasif olmayı bırakıp aktifleşir. Burada önemli nokta, ortak nosyonun kuruluşu ile ‘duygulanış’ın nedeninin kuşatılmasıdır ve kendi nedenini ifade etmekte olan bir duygulanış olarak artık pasif değil, aktiftir: Aktif duygulanışın sevinci artık rastlantısal bir karşılaşmaya bağlı değildir, ortak nosyon tarafından oluşan sevinçtir ve bu sevinçli pratik aynı zamanda etiği ontolojiye geri taşır; varlığın üretilebilirliğinden ya da bileşebilirliğinden faydalanmaktadır.¹⁹ Ortak nosyon sevinçli bir karşılaşmanın nedenini kuşattığında ve bu sayede bu karşılaşmayı upuygun kıldığında, varlıkta yeni bir kesit oluşturmakta, onun yeni bir ‘düzenleme’sini (agencement) (toplumsal örgütlenme mekanizmalarının yatay ve içkin bir şekilde oluşmasıyla) kurmaktadır. Bu karşılaşmayı varlık düzeyine çıkaran da onun neden kavrayışıdır, zira töz, ‘kendi kendisinin nedeni olan’dır. ‘Sevinç pratiği’, ontolojik düzenlemelerin başlangıcıdır ve böylece varlığın aktif kuruluşu oluşmaktadır. Deleuze’ün Spinoza’da keşfettiği bu kuruluş, geniş bir *pratik felsefe* alanı açar.

¹⁹ Gilles DELEUZE, **Spinoza: Pratik Felsefe**, Çev. Ulus Baker - Alber Nahum, 28-30.

Bu pratik kuruluşa doğru giden bedene, varlığa baktığımızda ise Spinoza'da varlığın 'tekil bir öz', yani bir 'güç derecesi' olduğunu görürüz. Bu öze 'karakteristik bir ilişki', güç derecesine de belli bir 'etkilenme gücü' tekabül eder. Deleuze'e göre bu 'ilişki' çeşitli parçaları toparlarken, 'etkilenme gücü' de 'etkileniş'lerle (duygulanış : affectio : affection) doldurulmuş olur; böylece varlık, etkilenme gücüyle, etkilenişlerle ve gücü dahilinde verdiği uyarılmalarla ifade edilir. Burada 'iki tür etkileniş' ayırt edilmelidir: Etkilenen varlığın doğasıyla açıklanan ve varlığın özünden türeyen 'eylemler' ile dışarıdan türeyen 'tutkular'. Etkilenme gücü kendini, 'etkin etkilenişler (etkin sevinçler)'le dolu olduğu ölçüde 'eyleme gücü', 'tutkular'la dolu olduğu ölçüde ise 'maruz kalma gücü' olarak sunar.²⁰ Tutkular içinde yer alan 'sevinçli tutkular' eyleme gücünü artırırken (dışsal bir nedeni olduğundan bu sevinç hâlâ bir tutkudur; eyleme gücümüzden koparılmış halde kalırız, ama eyleme gücü artmış, bizi bu gücün sahibi kılacak, böylece de eyleme ve 'etkin sevinçler'e uzanır hale getirecek değişme noktasına yaklaşmaktayızdır)²¹, 'kederli tutkular' ise eyleme gücünü azaltır. Deleuze'e göre 'duygu' (affectus : affect) varyasyonu böyle ortaya çıkar ve mesele de sevinçli tutkuların azami seviyesine ulaşarak buradan özgür ve etkin sevinçlere geçmek, tam da etkin sevinçlerin kaynağı olan upuygun fikirleri oluşturma noktasına erişmek, kendi kendimizin ve şeylerin farkına vararak şeylerle bedensel ve zihinsel 'ortak nosyonlar örgütlemeye başlamak'tır.²²

Spinoza'nın *Etika*'sına göre ruhtaki eylem zorunlu olarak bedende de eylemdir ve bedendeki tutku zorunlu olarak ruhta da tutkudur. Ruh ve beden, bazen düşünce sıfatıyla bazen uzam sıfatıyla tasarlanmış olan aynı şeydir, dolayısıyla tabiat, hangi sıfatıyla göz önüne alınırsa alınsın, şeylerin düzen ve bağlantısı her zaman aynıdır. Böylece bedenin aktif hallerinin ve pasif hallerinin düzeni, ruhun aktif hallerinin ve pasif hallerinin düzenine uygun olmaktadır.²³ Deleuze'e göre bunun anlamı, bedenin gücünün bilginin verili koşullarının ötesinde, zihnin gücünün de bilincin verili koşullarının ötesinde kavranmasının bir ve aynı hareketle söz

²⁰ A.g.k., 36.

²¹ Baruch SPINOZA, *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, III-Duygulanışların Genel Tanımı, Açıklama.

²² Bkz. (19) DELEUZE, 37.

²³ Bkz. (21), SPINOZA, III-Önerme 2-Scolie.

konusu olmasıdır. Bu beden modeline göre düşüncenin uzam karşısında değersizleştirilmesi değil, çok daha önemlisi, bilincin düşünce karşısında değersizleştirilmesi ima edilmektedir; ‘bedenin bildirdiği’ gibi derin bir bilinçdışı keşfi, ‘düşüncenin bilinçdışı’nın keşfi. Bu yüzey üzerinde gerçekleşen şey, bileşen ilişkilerdir. Deleuze’ün vurguladığı üzere, örneğin İyilik ve Kötülük yoktur, ‘iyi’ ve ‘kötü’ (ya da iyi gelen ve kötü gelen) vardır; iyi, bir cisim ya da beden kendi ilişkisini bizimkisiyle bileştirdiğinde ve gücü bizim gücümüzü arttırdığında olan şeydir. Kendinde olduğu ölçüde, karşılaşmaları örgütlemeye, doğasıyla uyuşan şeylerle birleşmeye ve böylece gücünü arttırmaya çalışan kişi ‘iyi’ (ya da özgür ya da akıllı ya da kuvvetli) olarak adlandırılır.²⁴

Böylece Deleuze’e göre içkin varoluş kiplerinin ilişkisi olan Etik, varoluşu her zaman aşkın değerlerle ilişkilendiren Ahlak’ın yerini alır; Ahlak, yargı sistemidir, fakat Etik yargı sistemini tersine çevirir. Değerler karşıtlığının yerini (iyilik-kötülük), varoluş kiplerinin niteliksel farklılığı (iyi-kötü) alır. Diğer türlü, değerler yanılışmasıyla bilinç yanılışması aynı şey olmakta, doğa yanlış anlaşılakta, böylece ahlak dersi vermek başlamaktadır; dolayısıyla anlaşılamayan doğa yasası, bir ahlaki buyruk olarak görülmeye başlanır.²⁵ Böylece ortaya çıkan ahlak yasası, doğa yasasını da zedeler ve Doğanın ya da Tanrı’nın sözü, bir yasaklama olarak algılanmaya başlanır. Ahlaki ve aşkın bir Tanrı varsayımı da buradan gelmektedir. Deleuze’e göre burada tüm ontolojiyi tehlikeye sokan bir karışıklık vardır: Buyruğun anlaşılması gereken bir şeyle ve itaatın bilginin kendisiyle karıştırıldığı, uzun sürmüş bir hatanın tarihçesi.²⁶ Oysa *Etika*’nın tüm yolculuğu, içkinlik içerisinde gerçekleşir; fakat içkinlik, bilinçdışının ta kendisi ve bilinçdışının fethidir.²⁷ Deleuze’ün politik pratiğe bakışında toplumsal açılımı sağlayacak olan bu noktanın işleyişi sonraki kısımlarda ayrıca ifade edilecektir.

²⁴ Bkz. (19), DELEUZE, 27, 32.

²⁵ A.g.k., 32.

²⁶ A.g.k., 34.

²⁷ A.g.k., 38.

Etika'da bu şekilde ifade edilmiş olan varlık, politik yaratımların ve toplumsal oluşların müdahalesine açıktır. Bu açıklık varlığın üretilebilirliğini ifade eder; açık olanı ve ontolojik olanı politik olana bağlayan şey, gücün ifadesi olup toplumsal güçler alanının özgür çatışması ve bileşimidir. Dolayısıyla toplumun bu açık örgütlenmesi, düzenin dikey yapılanmasından farklıdır; toplumsal ilişkilerin yapılanmasında bir plan ya da taslak değil, 'içkin güçler alanındaki toplumsal karşılaşmalar yoluyla sürekli bileşim ve ayrışma süreci ile örgütlenme' söz konusu olmaktadır. Hardt'ın belirttiği üzere bu, toplumsal kurumların oluşmadığı değil, bunların içkin bir belirlenim aldıkları ve böylece yeniden yapılandırılmaya, reforma ve yıkıma tamamen açık kaldıkları bir pratiği anlatır. Toplumun maddi kuruluşunun 'yatay'lığı, toplumsal yaratımın kurulumu olarak 'toplumsal pratikler'i ön plana getirir; içkin bir düzlemin mutlak katılımcılıkla tanımlandığı bir kuruluş biçimidir. Hardt'a göre bu 'politik düzenleme süreci', sürekli yenilenen, sürekli yeniden icat edilen bir toplumsal ilişkiler süreci olarak 'bir toplumsal beden olarak çokluk' (multitude) ile 'toplumsal çeşitlilik' (multiplicity) arasında hareket eder. Daha önce Bergson felsefesi ile Deleuze'ün ilişkisi bağlamında ontolojik olarak ifade edilen çokluk (multiplicity) kavramıyla ilişkili, fakat burada farklı bir düzeyde; sürekli yenilenmekte, reforma ve yıkıma açık bir arzular dizisiyle tanımlanan toplumsal bir beden olarak, pratikleri sayesinde düzenlemeleri ifade eden bir kavram söz konusu edilmektedir. Bu sürekli yenilenmekte olan canlı güç, eyleme gücüyle tanımlanan ve yeniden kuruluşa açık, bir merkez tarafından yönetilmeyen 'toplumsal beden'dir; bu bağlamda çokluğun bileşimi ya da kuruluşu da 'toplumsal güçlerin çeşitliliğini olumsuzlamamakta', çokluk (multitude) daha yüksek bir güç düzeyine taşınmaktadır. Fakat mesele de bunun 'kurucu mekanizmalarının somut toplumsal pratiklerle doldurulması'dır. Hardt'a göre 'düzenleme'nin; toplumsal bedenleri uyumlu içsel ilişkilerle, bileşebilen pratiklerle ve arzularla bir araya getirerek, yürütülmesi gündeme gelir; 'çeşitlilikten çokluğa geçiş'i doldurmak böyle bir politik pratiğin temel sorunsalı gibi durmaktadır.²⁸

²⁸ Bkz. (1), HARDT, 207-209.

Bu ifade edilen politik pratik sorunsalına doğrudan ileriki aşamalarda yoğunlaşmak ve Deleuze düşüncesi ile yakınlıklarına ve ayrımlarına değinmek üzere, bu alt bölümde son olarak, Deleuze düşüncesinin, olumlama düşüncesinin kavramsal temelleri üzerinden ifade edilmesinde Hardt'ın yaklaşımına temas edilmesini işaret etmek uygun olacaktır. Deleuze'ün diyalektik olmayan olumsuzlama ya da diyalektik olmayan fark düşüncesindeki radikal 'fark' unsuru, temsiliyetin karşısında olarak 'oluş'a ve 'olay'a yaklaşımıyla bu çalışmanın değinmek istediği özellikle politik pratiği, Hardt'ın yaklaşımıyla işaret edilen olumlama düşüncesi ile temas içinde ele almaya taşır. Bu ele alışı uygun biçimde ifade edebilmek için 'temsiliyet' ve 'fark' düşüncelerine daha yakından bakmak uygun olacaktır. Bu aynı zamanda, Deleuze'ün felsefe ve toplumsal pratik arasında kurduğu ilişkiye dolaylı bir yönden yaklaşmak anlamına da gelecektir. Bu yön, başka düşünce geleneklerinin ve toplumsal süreçlerin izlenebilmesi ve ayrımına varılabilmesi için de gereklidir; ilgili toplumsal oluşumları ve pratikleri görebilme yolu açılacaktır. Ardından yeniden olumlama düşüncesi ile buluşularak, toplumsal oluşumların ve pratiklerin bu düşünceyi kesip engellediği ya da onunla kesiştiği kesitlerin anlaşılabilmesi mümkün olacaktır. Bu kesitlerin de politika ve hukuk anlamında bu çalışmanın sorunsallaştırdığı noktaları daha uygun bir şekilde çözümleyebileceği düşünülmektedir.

2.2. Temsiliyet ve Fark

1953 tarihli *Ampirizm ve Öznellik* adlı ilk kitabında Deleuze, gelecek çalışmalarının nüvesini içinde taşıdığı düşünülebilecek olan bakışını Hume felsefesi üzerinden ortaya koyar. Doğadan, zihinden, ontolojiden başlayarak topluma ve kurumlara uzanan hareketi sergilemesi bakımından Deleuze'ün fark ve ifadesi düşüncesi ile karşıtı olan temsiliyet düşüncesinin arasındaki ayrımı bu çalışmayı ele alarak vurgulamak önemli görünmektedir. Öyle ki bu çalışma aynı zamanda Batı düşünce gelenekleri içinde bazı ayrımları da gösterme yolunu açarak Deleuze

felsefesini daha fazla açıklama ve düşünsel olarak bu çalışmanın değinmek istediği noktalara temas etmek için bir olanak sunmaktadır.

Deleuze'e göre Hume insan doğasının bilimini yapmaya çalışır; bu bağlamda nesnesinde ne gerekli istikrarı ne de evrenselliği bulabilen zihin psikolojisi kurulamaz olandır. Fakat zihnin duygulanımlarının psikolojisi, kısaca 'duygulanımlar psikolojisi' insanın gerçek bilimini kurabilir. Bu kapsamda zihnin etkilendiği iki biçim olarak gördüğü tutkusal olan ve toplumsal olana eğilen Hume, bunlarda içsel birliği görür. Ayrıca Deleuze'e göre Hume'da tutkusal ve toplumsal duygulanım insan doğasının yalnızca bir kısmı olup, anlama yetisi ve ideaların çağrışımı da söz konusudur. Bir tutkuyu topluma uygun kılmak, bir çıkarı toplumsal kılmak anlama yetisiyle sağlanmakta olup, anlama yetisi, toplumsal hale gelen tutkunun hareketidir.²⁹

Deleuze'e göre zihnin nasıl bir özne haline geldiğini, imgelemen nasıl bir yeti haline geldiğini araştıran Hume, öznenin bir etki gibi belirlendiğini, zihnin ilkeler tarafından etkilenmiş olduğu için özne haline geldiğini ileri sürer: Ona göre zihin, doğa değildir, izlenimlerin soluk kopyaları olan idealar zihinde bağlanırlar - ama zihin tarafından değil - ve doğa da ancak zihin üzerindeki etkileri incelenirse bilimsel olarak incelenmiş olur. Zihnin bir algısı olan nedenselliğin ilkelerinden biri olan mantıksal zorunluluk, özneye sadece istikrarlı bir bağıntıdır; zorunluluk, zihnin bir nitelenmesi olup izlenimlerden itibaren kendini açmakta olan şey, öznenin ideasıdır. Zihin psikolojisi ideaların psikolojisiyken, duygulanımlar psikolojisi kurulmuş, belirlenmiş bir öznenin felsefesidir. Deleuze'e göre akılcılık işte bu bakışı kaybetmiştir: Hume ilişkilerin değil, 'temsillerin eleştirisi'ni yapar, tam da ilişkileri ortaya koyamadıklarından dolayı. Temsili bir ölçüt olarak kullanmakla ve ideayı akla yerleştirmekle akılcılık, ideaya, deneyimde kurulması ve bir ideada çelişki olmaksızın verilmesi mümkün olmayan şeyi, ideanın genelliğini ve tümelliğini ekler; felsefe için pratiğin ve öznenin anlaşılmasını ortadan kaldırarak zihnin belirlenimini

²⁹ Gilles DELEUZE, **Ampirizm ve Öznellik**, Çev. Ece Erbay, 7-8.

dış nesnelere aktarır. Fakat zihin, akıl değildir; akıl, zihnin bir duygulanımıdır; bu anlamda ona içgüdü, alışkanlık, doğa denilmesi daha uygun olacaktır. Özne zihinde bir belirlenim olarak kurulur.³⁰ Deleuze'ün Hume üzerinden vurguladığı bu nedensellik, belirlenim ve temsiliyet ilişkilendirilmesi doğadan, zihinden, ontolojiden başlayarak topluma ve kurumlara uzanan ve bu çalışma boyunca sorunsallaştırılacak olan alanlar için bir temellendirme sağlamaktadır. Elbette Hume'da öne çıkarılan noktaların Spinoza'daki duygulanışlar teorisi ve pratiğin kuruluşu ile kesiştiği ve ayrıldığı yerler de bu temellendirmenin üzerinden yürütülecek olan harekette önemli duraklar olacaktır.

Böyle bir temellendirmeye daha geniş açıdan bakabilmek için Kant düşüncesi de tartışmaya dahil edilmelidir. Kant'a göre nedensellik bağlantısı aklın yapısını teşkil eden kategorilerden biridir. Dolayısıyla her şeyin bir nedeni olduğu 'a priori' olarak bilinir ve dış olaylar arasında bulduğumuz nedensellik bağları, aklımızın bu a priori ilkesinin uygulaması olmaktadır. Hume'a göre ise nedensellikte gördüğümüz; mekânda bitişiklik, zamanda art ardalık ve sürekli birliktelikten başkası değildir; dolayısıyla Hume'un nedensellik görüşü fikirlerin bağlantısına ya da çağrışıma dayanmaktadır ve bu bakış Kant'ın deyimiyle kendisini dogmatik uykusundan uyandırmıştır.³¹ Fakat Kant bu uyanıştan itibaren farklı bir düşünce geliştirecek olup, bu ayrımın vurgulanması bu çalışma bağlamında gerekli görünmektedir.

Nedenselliğin doğası hakkında Deleuze'ün Bergson üzerinden temellendirdiği ontolojik hareketi ele alırken, varlığı salt olumsal olarak kalıcı bir dışsallıkla ortaya koyan bir maddi neden kavrayışına dayanan mekanist ontolojik hareketten, hareketi kendi erekselliğiyle belirlenmiş olduğundan aynı şekilde dışsal olan Platoncu ontoloji hareketten, çelişkilerin olumsuz hareketinin etkisine dışsal bir neden koyduğundan soyut bir nedensellik kavrayışına dayanan Hegelci hareketten de söz edilmişti. Bergsoncu varlık temellendirmesinden Spinozacı bağlamda varlığın

³⁰ A.g.k., 13-18.

³¹ Immanuel KANT, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi - Yusuf Örnek, 6-8.

olumluluğuna geçtiğimizde ise tekilik ve tek anlamlılık kavramlarını görmüştük. Varlığın ifade edilmesi, varlığın içsel nedensel yapısını açıklayan varlık açılımı olarak tekil ve tek anlamlıdır; varlık her zaman ve her yerde tek anlamla ifade edilmekte, bu tek anlamlı ifade Spinozacı bağlamda tekil varlığın olanaklı en yüksek olumlama olmaktadır. Bu içsel olumlama hareketine sahip olmayan Kant düşüncesi ise Deleuze'e göre temsiliyete ait bir düşüncedir. İşte bu noktada Deleuze'un Hume'da gördüğü nedensellik ve temsiliyet arasındaki ilişki ile Kant düşüncesinin bu meseleyi ele alışı ve aralarındaki ayrım önem kazanmaktadır. Nedenselliğin doğası, temsiliyet ve fark arasındaki ilişkilerin vurgulanması aynı zamanda; 'ilişkinin temsil edilmesi ve farkın ifade edilmesi', 'bireylik ve tekilik', 'düzen ve örgütlenme' gibi ayrımların geliştirilmesi ile güç çözümlemesinin zenginleştirilmesi ve toplumsallaştırılması için de bir başlangıç olacaktır.

Bu alt bölümde öncelikle nedenselliğin ve gücün doğası ile fark ve temsiliyet kavramları arasında ilişki söz konusu edilecektir. Bu tartışma, konunun toplumsal boyutta değerlendirilebilmesi için düşünsel bir temellendirme oluşturacaktır. Alt bölümün ikinci kısmında ise toplumsal boyut tarihsel süreç de dikkate alınıp gözden geçirilmeye başlanarak toplumu, politikayı ve hukuku bir arada ele alabilmenin ilk adımları atılmış olacaktır.

2.2.1. Nedenselliğin ve Gücün Doğası

Olumlama düşüncesinin kavramsal temellerinin ifade edildiği alt bölümde, dışsallığın çokluğu olan derece farklarının bir düzen çokluğunu, doğa farklarına dayalı içsel çokluğun ise bir örgütlenme çokluğunu işaret ettiği vurgulanmıştı. Toplumu, politikayı ve hukuku ele almada geliştirilmesi gereken temel bir ayrım bu şekilde ortaya konulmuştu. Bu ayrımı nedenselliğin ve gücün doğası açısından ele almak suretiyle toplumsala yaklaşmanın çözümleme için zenginleştirici olacağı düşünülmektedir. Zira ontolojiden başlayarak etiğe, etikten de pratiğe doğru ifade

edilen olan harekette; özne, nesne, bilgi ve güç ilişkileri bu değerlendirmenin içine dahil edilmelidir.

Hume'un nedensellik bağlantısında mantıki zorunluluk olmadığını ileri sürdüğü daha önce belirtilmişti. Oysa Deleuze'un vurguladığı üzere Kant'a göre, bu bağlantı aklın yapısını teşkil eden kategorilerden biridir ve dış olaylar arasında bulduğumuz nedensellik bağları, aklımızın a priori ilkesinin bir uygulaması olmaktadır. Deneyimin bilgisi olan sentetik a posteriori alan ile a priori alan arasındaki ayrımı yapan Kant, bu iki alanın senteziyle yeni bir yargı türü ortaya koyar: 'Sentetik a priori yargı'. Sentetik a priori yargı, mevcut kavramın dışına çıkarak sanki deneyden gelmişçesine bilgimizi genişleten ama salt deneyden gelmeyen a priori yargı demektir. Yani sadece sentetik değil, aynı zamanda a prioridir de. Deleuze'e göre burada, 'kavramsal bir belirlenim' ile 'mekânsal-zamansal bir belirlenim' arasında bir 'sentez' kurulmaktadır; mekânın ve zamanın kendi a priori çeşitliliğinden hareketle kurucu gücü, bütün mümkün deneyimlerin kurucu gücü olacaktır. Bilgide kesinlik, salt deneyim bilgisinin dışında ve salt aklın sağladığı bilgilerin dışında bu sentetik a priori yargıların alanında mümkündür.³²

Kant felsefesinde bu bilgi alanına daha yakından bakarsak; olgu alanı içindeki bilinebilir bilgi ile kendinde şeyin bilinemez bilgisi, iki ayrı bilgi türü gibi oluşturulmakta ve salt bir ayrımla birbirlerinden ayrılmaktadır. Fakat Deleuze'e göre bu alan felsefede daha önce ele alındığından farklı olarak kurulur: Duyulur görünüşler olarak fenomenler ve düşünülebilir özler olarak numenler yerine Kant'ta 'belirli ve belirli koşulları çifti' konulur. Öncekinde görünüşün sınırladıklarını kurmakla yetinen özne, artık terfi edip transandantal özne olarak belirli koşullarını kurmaktadır. 'Empirik özne' görünüşler üzerine çalışmaya devam ederken, bu yeni 'transandantal özne', empirik özneye beliren koşulların hepsinin birliğidir. Belirli koşulları da a priori kavramlar olarak 'kategoriler' ile 'zaman ve mekân' olmaktadır. Deleuze'un vurguladığı üzere Aristoteles'in 'kategoriler'e dahil ettiği zaman ve

³² Gilles DELEUZE, *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev. Ulus Baker, 32-37.

mekân, Kant'ta ayrı olarak alınmaktadır; dolayısıyla 'zaman ve mekân', varoluş koşulları olarak duyulur algı olan 'sezginin biçimleri'dir, şeyleri 'kavrayabilme biçimleri'dir ve kategoriler de 'mümkün bütün deneyimin koşulları' olarak kavramlardır, 'anlamanın kavramları'dırlar. Bu bağlamda Kant'ta akıl sadece fenomenleri bilebilmekte, gerçekliği kendinde olduğu şekliyle bilememektedir. Fakat Hegel, böyle bir ayrımın söz konusu olamayacağını, bilginin kendi içinde olgu (fenomen) ve kendinde şeye (numen) dayalı olarak bir ayrıma gidilemeyeceğini Kant'a karşı savunacaktır. Zira Hegel'e göre Kant, bilgiyi nesneden ayırınca, insan bilgisinin nedensellik yasalarını 'doğanın diyalektiği' olarak görmeyip öznenin soyutlanmış belirlenimleri olarak algılayınca, bilginin sürecinin yine bilgiyi 'nesnel gerçeğe' götüreceğini yadsımak durumunda kalmıştır; akıl bu durumda kendinde ve kendi içinde kalmakta, bu yüzden de kendi yapısında dış dünyanın gerçekliği kavramı yok olmaktadır. Kant'a göre düşünce nesneyle ilişkisinde kendi yapısından çıkıp nesneye doğru ilerlemez ve bu durumda nesne, bir kendinde şey haline gelmekte ve düşüncenin mutlak bir biçimde dışında bırakılmaktadır. Deleuze'ün vurguladığı üzere 'kendinde şey' Kant için mümkün bilginin tümüyle dışında kalır, çünkü yalnızca 'belirenler'i biliriz.³³ Hegel, Kant felsefesine bu şekilde bakar, bu görüşü yadsır ve düşüncenin dışlaşmasını ortaya koyarak, dış dünyayı, yani evren ve doğayı düşünceden türetir. Bu türetme işlemi sonucunda da düşünce ve madde bütünleşmekte ve aralarındaki ayrım kendiliğinden ortadan kalkmaktadır.

Bu bağlamda ortaya çıkan Hegel'in Kant düşüncesini yadsıması, geliştirdiği kendi diyalektiğinde bilincin özgürleşmesi ile dünyanın ve kendi kendisinin bilincine vararak dünyaya ilişkin gerçek bilgiye ulaşması, bu bilinç de artık sadece öznenin bilinci olmadığından, kendi içinde kalmaktan kurtularak toplu bir bilinç halinde nesnellığe yükselmesi bir aşama olarak tarihsel olarak ahlaka ve devlete de varmaktadır. Diyalektiğin bu hareketiyle geline nokta Hegel'in siyasal toplum ve sivil toplum çözümlemesi parantezi ayrıca açılacak olup, şimdi nedenselliğin ve gücün doğasını daha iyi kavrayabilmek amacıyla özne, nesne, bilgi ve güç ilişkileri üzerinden konuya devam edilecektir. Bu şekilde bir ele alış da belirtildiği üzere

³³ A.g.k., 20-25.

yeniden ontoloji-etik-pratik çizgisini daha geniş bir şekilde kavrama olanağı verecektir.

Nedenselliğin ve gücün doğasını uygun bir şekilde tartışabilmek için Deleuze'ün diğer filozoflar üzerine olan çalışmalarında sıkça vurguladığı 'şema' kavramı oldukça geniş bir açıyı tarayabildiğinden kullanılabilir görünmektedir. Hume, Kant ve Foucault üzerine çalışmalarında Deleuze, şema olarak ifade ettiği kavram ile bilgi, yaratım, doğa gibi belli nitelikleri anlaşılır kılmakta; tümleme, sınırlama, sentez gibi olaylara açıklama getirmektedir. Bu nitelikleri ve olayları görebilmek, istenç ve değer meselelerini ön plana çıkarıp güç çözümlemesini daha zengin bir şekilde yaparak toplumsal alandaki güç mücadelesini ve örgütlenmeleri anlayabilmek için de yol açıcı olacaktır.

Öncelikle Deleuze'ün vurguladığı 'şema' kavramına Hume için bakacak olursak; bilgi ve ahlak arasında bir ilişki arayışında olan Hume'da, bilginin genel kurallarının, tutkuları toplumsal kılan ilke olarak ifade edilen anlama yetimizin doğal ilkelerinden farklı olmadığı görülür; dolayısıyla bilginin genel kurallarını icat etmek değil, uygulamaktır önemli olan. Ahlak pratiği ise farklıdır; parçalar bir uygulama olmaksızın verili olup, doğada olduğu gibi kısmi değil, taraflıdır. Ahlak pratiğinde önemli olan bu taraflılığı başka yöne çevirmektir. Bir işlem, bir icat söz konusudur; dolayısıyla adalet, yapay bir erdem olarak ortaya çıkar. Deleuze'e göre Hume'da mesele, ahlaklılığın bütünü kurmak olup adalet bu anlamda bir icadı ortaya koyan bir şemadır. Şema, bu bağlamda toplum özü olmaktadır, çünkü burada bir 'tümleme' vardır: Bir parçadan ötekine hareket eden aklın tersine, duygu bütünlere tepkide bulunur. Ahlakın bu belirlenimine göre insan, bencil değil, 'taraflı'dır ve 'sempati duyguları' başka başka olup onları olumlu bir şekilde tümlmek gerekir.³⁴ Dolayısıyla Hume'a göre adalet şeması, toplumun kendi isteğiyle kendi yararlığına

³⁴ Bkz. (29), DELEUZE, 24-25.

olacak şekilde kurulmuştur. Kurulduktan sonra ise ahlakın katılımıyla toplumun yararlılığına olacak şekilde sempati duygularının tümlenmesini gerektirmiştir.³⁵

Bu bağlamda örneğin Hume'un sözleşme teorilerinde eleştirdiği, toplumu icat edilmiş girişimlerin olumlu bir sistemi olarak anlamak yerine, olumsuz bir şekilde tanımlaması, toplumda bencillik ve çıkarların kısıtlamalarının bir toplamını görmesidir. Oysa Deleuze'un vurguladığı üzere Hume'a göre toplum problemi sınırlama değil, 'tümleme problemi'dir. Sempati duygularını tümlemek, sempatinin doğal taraflılığının ötesine geçmesini sağlar. Dünyanın olumlu icadı ve olumlu bir ahlaki dünya gerektirir. Adaletin temelinde de bu yatar. Ahlaki bilinç, psikolojik bilincin bir belirlenimidir, sadece icat etme gücü bakımından ele alınan psikolojik bilinçtir. Deleuze'e göre Hume'daki ikilik, duygulanım ve akıl ya da doğa ve yapaylık değil, yapaylığın da dâhil olduğu doğa alanıyla, bu alanın etkileyip belirlediği zihin arasındadır. Adalet doğanın bir ilkesi değildir, yapaydır, ama bu yapaylık yine de doğadır, icattır. Çünkü doğa ereklere ancak bir icat olan kültür aracılığıyla ulaşır; eğilim ancak kurum yoluyla tatmin edilir. Hume'a göre toplum, sözleşmeye dayalı bir yükümlülükler kümesi değil, 'yararlılığa dayalı bir uzlaşımlar kümesi'dir. Öyleyse Deleuze'un vurguladığı üzere yasa, toplumsal olarak ilk değildir; sınırladığı bir kurumu varsayar; yasa koyucu da yasalar koyan değil, kurumlar kuran kişidir; yasamalar ancak bu anlamda olursa icattır. Doğa toplum ilişkileri problemi ters çevrilmiş olur: Bunlar artık haklarla yasaların değil, 'ihtiyaçlarla kurumların ilişkileri'dir.³⁶ Buna göre Hume'da toplumu sınırlama olarak değil, tümleme problemi olarak gören düşünce, uzlaşım kavramına varmaktadır. Yararlılığa dayalı uzlaşımların olmadığı durumda ise adalet gibi bir erdemin olabileceğini kimse hayal bile edemeyecek veya eylemlerini ona göre yönlendiremeyecektir.³⁷

³⁵ David HUME, *A Treatise of Human Nature*, 869.

³⁶ Bkz. (29), DELEUZE, 29-38.

³⁷ Bkz. (35), HUME, 760.

Deleuze'ün Hume'da ön plana getirdiği, insan aklının bir çağrışımlar sistemi, eğilimler ağı olarak görülmesi meselesi, böylece sadece mantıksal olarak deneyimi değil, toplumsal ve kültürel yaşamı da ifade etmiş olur. Toplumsal yaşamda bu dışsallığın anlamı; bağıntıların zorunsuzluğu, doğal yasalarla ortaya çıkmaması, her bağıntının kendi tutkusal motivasyonudur. Alışkanlıkların biçimlendiği yollar, toplumsaldaki arzuyla kesişir ya da onun tarafından engellenirken, toplumsal hale gelen tutkunun hareketini izlemektedir. Bu bağlamda Deleuze'e göre Hume, empirik bir temele oturttuğu tutkular ve alışkanlıklar aracılığıyla dış koşulların bu anlamda belirlenimini vurgulamış ve doğal haklar düşüncesinin de aslında a priori bir zemine dayanamayacağını belirtmiştir. Hume'un doğal haklar düşüncesinin rasyonalist temellerini çürütme bağlamında bilgi kuramının merkezi kavramlarından biri olan nedensellik ilkesindeki zorunlu bağlantı fikrine yönelmesi, ontoloji ve epistemoloji arasındaki ayrımı gidermeye çalışmasıyla doğal haklar düşüncesinin epistemolojik temelini sarsmıştır.

Adalet ilkelerini toplumsal yararlılığın gözetildiği yapay ilkeler olarak nitelendiren Hume'a göre bunlar, tarihsel koşulların insanda yarattığı bir bilgi olarak değil, ama bir duygu durumu olarak erdemle, ortaya çıkacak olan çatışmalardan kaçınmak için toplumsal uzlaşının konusu olan yararlı kurallardır. Varılan bu nokta aynı zamanda Deleuze'ün Hume'dan ayrılmaya başladığı alanları da ifade etmeye başlar. Öyle ki Hume, tümleme fikri üzerinden nihayetinde dünyanın aynıya, benzere, anlaşılana indirgenmesini yaşam için bir temellendirme olarak görürken, Deleuze ise tekilliğin kendisini farklılaştırma kapasitesi ve arzusunun sürekli oluşmakta olduğu daha büyük bir empirizme doğru dönüktür. Deleuze düşüncesinde farklılığın aynılıktan öncelikli olarak düşünülmesi, varlığı temsil etmenin tekilliği sınırlandırdığı ya da tekillığe baskı kurduğu durumlarda, varlığı temsil etmeyi reddetmemiz gerektiği anlamına gelir. Farklılık, bu durumda, aynı ya da benzer olanın içinde temsil bulup kategorize edilmemeli, kendi hesabına konuşmalıdır: Burada Deleuze, temsil sistemlerinin eleştirisini içeriyor olsa da Hume'daki tümleyici duruştan, varlığın kendini ifade edebilmesi için mevcut olanakların radikal anlamda yeniden değerlendirilmesi içinde farklılığın yollarını arayan bir başka tavra

geçer.³⁸ Deleuze'ün Hume'dan ayrıldığı bu tavırda ortaya çıkan görünümün toplumsal alanda geniş bir açı arz ettiğine dikkat edilecek olursa, söz konusu olan örneğin toplumsal oluşumlar ve örgütlenmeler ise, bu noktadan itibaren farklı düşünsel ve toplumsal yollar için önemli bir ayrımın oluştuğu görülmektedir.

Yeniden şema kavramı üzerinden ele alınan bağlama dönecek olursak Deleuze'e göre Kant'ta şemanın farklı bir anlamı olduğunu görürüz; özetle, Hume'un tümleme olarak baktığına, Kant 'sınırlama' olarak bakar. Kant'ta iki belirlenim tipi olan 'kavramsal belirlenimler' ile 'mekânsal-zamansal belirlenimler'i çakıştıran iki sentetik işlem vardır: Üretici hayal gücü faaliyeti olarak 'sentez' ve yine üretici bir hayal etme işlemi olarak sentezden farklı olan 'şema'. Sentez burada ve şimdi işleyen bir hayal gücü faaliyetidir; burada ve şimdi mekânın ve zamanın bir düzenlenişi söz konusudur. Bir kavrama uygun bir tarzda, bir mekân ve zaman sentezi gerçekleştirilir. 'Şema'da ise üretken hayal gücünün burada ve şimdi yaptığı şey, sentezdeki gibi mekân ile zamanı belirlemek olmayacaktır; aksine şema tüm zamanlarda yapılmakta olunan, tüm zamanlarda geçerli olan bir işlem olacaktır. Deleuze'e göre sentezin kuralı bir tanıma kuralıyken, şemada ise eldeki bir kavram ile bu kavrama tekabül eden mekânsal-zamansal ilişkiyi belirlemek meseledir. Şema, bir üretim kuralına göre işleyecektir. Yani mekânda ve zamanda, bu kavrama uyan bir nesnenin nasıl üretilebileceği sorunudur. Kant'ın neden basit ampirik veya yeniden-üretici hayal gücünden farklı olarak üretken bir hayal gücü alanı keşfetme ihtiyacı ortadadır: Şema ile mekân ve zamanı işgal etme tarzları ortaya konulabilir.³⁹ Dolayısıyla Kant'ta kavramsal belirlenimler ile mekânsal-zamansal belirlenimleri çakıştıran bu iki sentetik işlem, deneyimin alanını işaret etmektedirler ve dış dünyada nesnenin üretimi söz konusu olur. Burada, aklın yargı kategorileri sayesinde deneyimin verilerine dair bir yargıda bulunulmakta olduğu önemlidir, zira bir yargıda bulunup ve bir kavramla buluşturup, bilgimize uygun olarak nesne ortaya konulmuş olmaktadır.

³⁸ Simon TORMEY, " 'Not in my Name': Deleuze, Zapatismo and the Critique of Representation ", **Parliamentary Affairs**, Vol. 59-1, 138-154.

³⁹ Bkz. (32), DELEUZE, 98-104.

Kant'ın saf akıl ve pratik akıl olarak iki parçaya böldüğü sisteminde, 'saf akıl' doğa dünyasıyla ilgili yargıları, yani duyulara gelen içeriğin bilgisini, 'pratik akıl' ise ahlak dünyasıyla ilgili yargıları, yani duyusal olanın ötesini ele almaktadır. Dolayısıyla saf aklın eleştirisi, doğayı anlama yetisinin dayattığı zorunlu ve a priori yasalar aracılığıyla nasıl deneyimlediğimizi göstermeye çalışırken, pratik aklın eleştirisinde ise aklın nasıl a priori ahlaki yasalar dayatabileceğini tartışılır. Kant'a göre kendine ait bir alanı olmayan 'yargı yetisi', bu iki kavrama mekanizmasını birbirine bağlayarak işlev görür. Fakat bu noktada öncelikle değinilmesi gereken, pratik aklın eleştirisinde Kant'ın, pratik olanla ilgili bilgimizin pratik yasadan mı yoksa özgürlükten mi başladığını ele almasıdır. Bunun özgürlükten başlayamayacağını öner sürer, çünkü özgürlük ne dolaysızca bilincine varabildiğimiz ne de deneysel içerikten çıkarabildiğimiz bir şeydir. Buna göre, isteme açısından "kendisini bize ilk gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız ahlak yasasıdır ve akıl onu hiç bir duyusal koşul tarafından alt edilemeyen, hatta her koşuldan büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundan ki, ahlak yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür."⁴⁰

Bal'ın vurguladığı üzere Kant, 'ereksellik' kavramında saf akıl ve pratik akıl sisteminin birleştirilebilir olduğunu düşünür; ereksellik kavramı saf aklın doğal zorunluluğu ile pratik aklın özgürlüğü arasında bir köprü kurar. Kant, kendinde-şey hakkında bilginin imkansız olduğunu düşünmesine rağmen deneysel bilgi ve ahlak bilgisi için belirli türden bir bütünlük anlayışını ön koşul olarak kabul eder; deneyimde, yasası belirli bir doğal düzen söz konusu iken, pratik alanda ise aklın kabul ettiği ahlak yasası ve erekler bütünlüğü söz konusudur; bu bakımdan ereksellik düşüncesi Kant'ın pratik felsefesinde ortaya çıkmaktadır. Kant, kuramsal felsefe (doğa felsefesi) ve özgürlük felsefesi (ahlak felsefesi) alanı arasında aklın kuramsal kullanımına dayanarak bir geçiş bulma çabasıdadır.⁴¹ Dolayısıyla Kant'ın eleştirel felsefesinde, *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden gelen temel sorunları

⁴⁰ Immanuel KANT, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İoanna Kuçuradi - Ülker Gökberk - Füsün Akatlı, 34.

⁴¹ Metin BAL, "Yargı Yetisi'nin Eleştirisi'nin Kant'ın Felsefesindeki Yeri", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi**, Sayı 19, 84-85.

ve birbirleriyle olan ilişkileri *Yargı Yetisinin Eleştirisi* bağlamında tartışılırken, ilk iki eleştiri sonucunda ‘doğa kavramı’ ile ‘özgürlük kavramı’ arasında oluşan mesafe, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde ele alınır. Bal’ın vurguladığı üzere deneyim alanında idelere uygun hiçbir nesne verili değildir ve ideler deneyim için yalnızca düzenleyici ilkeler olabilirler; bu nedenle de insanın doğayla ilişkisini açıklamakta başka bir yeti gereklidir.⁴² Kant’a göre yargı yetisi bütün deneyimi düzenleyen en yüksek idenin başka bir deyişle ‘doğa ereği idesi’nin düşünülebilmesini sağlamaktadır ve böylece ara bir yeti olan yargı yetisi doğa alanından özgürlük alanına geçiş için gerekli görülür. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* önceki eleştirileri bir sistem altında toplar; yargı yetisinin eleştirisinin yapılması doğa kavramından özgürlük kavramına geçişin nasıl olanaklı olduğunu göstermek için en uygun yol olmaktadır.⁴³

Kant’a göre özgürlük anlayışının temeli toplumculluk dürtüsüdür ve beğeni yargısı bu dürtünün ifadesi olan sağduyuyu oluştururken, beğenin temellendirilmesi için gereken gerçek öğretinin, idelerin ve ahlaksal duygunun gelişimi olması fikri, hayalgücünü bağımsız kılmakla ve bilgi alanından refleksiyon alanına geçmekle ‘özgürlük’ kavramı adına en büyük adımı atmış olmaktadır. Bu bağlamda ‘hayal gücü’, edilgen bir yeti olmaksızın, şimdi bağımsız, etkin bir yeti olarak ortaya konulur. Böylece Bal’ın belirttiği üzere Kant, önceki iki eleştirisinde sürekli olarak ortaya çıkan öznelliğin, evrenselliğin ve aynı zamanda zorunluluğun nasıl bir bütün olarak bağdaştırılabileceğini irdeler; bireyi ötekilerle buluşturan, doğa yasaları olduğu kadar evrensel bir etik anlayışın farklı bireylerde doğal ortak bir zemin oluşturduğu düşüncesi ‘estetik’ alanda cevaplandırılır; beğeni yargısı zihnin öznel durumunu evrensel olarak iletişimsel kılar. O halde felsefenin birliği, estetik yargıda bulunur ve estetik yargının temel sorunu ise insan doğasını belirleme çabasında yoğunlaşır; doğanın ereksel olduğu düşüncesi insana bir ‘amaç’ yüklemektedir. Öyleye bu durumda, Kant’ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde, sanat ve doğa açısından düşünüldüğünde, insan, doğanın her zaman onun kendisi için

⁴² A.g.k., 16.

⁴³ Immanuel KANT, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, 47-48.

şimdiden hazırladığı ereğe kendisini ‘işleyemeyebilen’ bir yapıt olarak görülecektir.⁴⁴

Varılan bu nokta, Deleuze için önemli görünmektedir: Kant’ta üretici işlemler olarak sentez ve şemayı vurgulayan Deleuze, bu iki işlemi aşan iki deneyimden söz eder. Öyle ki Kant’ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde, yargılama yetisinde, a priori ilkelerin ve kategorilerin Deleuze’e göre sağlam temellerini kaybetmesi ile yolunu yitirmesi, Deleuze tarafından Kant felsefesinin güçlü yanı olarak sunulur. Kavramsal belirlemeyle mekânsal-zamansal belirlemeyi ilişkiye sokan işlemler olan şemanın ve sentezin aşıldığı deneyimler vardır. Sentezin aşıldığı deneyim, yücenin yaşantısıdır. Yücenin yaşantısı bütün sentezlere ağır basar; diplerden gelen bir şey sentezi her an paramparça etmeye meyletmektedir. Deleuze’e göre bu, başka bir eylem ya da başka bir tutku olarak yücenin yaşanmasıdır ve hayal gücü temellerinden sarsılır. Şemanın da parçalandığı durumlarda ise sembolizmin yaşantıları bulunur; bilginin bakış açısından hayal gücünün diğer eylemi başka bir şey tarafından, sembolleştirmenin yaşantısı tarafından aşılmaktadır. Sembolizmle yüce arasında her türden yansıma kuşkusuz olup bitmektedir; bunlar sanki birlikte bilgiye, tanımaya indirgenemeyecek bir nevi dip fon oluşturmaktadırlar ve bu durum bilme yetisinden başka bir şeyin de bulunduğu delilidir: Yücenin eziciliği ve sembolün belirliği. Bunlar Deleuze’e göre Kant’ın çıkmaz sokağa geldiği yerde karşısına çıkan güzelliklerdir.⁴⁵ Kant’ın salt aklın ve pratik aklın eleştirilerinden sonra varılan noktada, yargı gücünün eleştirisinde Deleuze için önemli nokta budur: Yetilerin uyumundan sorumlu aşkınsal bir mekanizma ortaya çıkamamasından dolayı olumlamaktadır.

Deleuze’e göre Kant’ta belirlenimin koşulları olan ‘kavramsal’ ve ‘mekânsal-zamansal’ koşullar gibi Foucault’da da ‘sözcükler’ ve ‘görünürlükler’ saf unsurlar olarak bir tür a priori koşullardır ve bu da Foucault’ya özgü bir Neo-Kantçılık teşkil eder. Fakat temel farklılık, Foucault’da koşulların her olası deneyimin değil, gerçek deneyimin koşulları olmasıdır; koşullar evrensel bir öznenin değil, nesnenin ve

⁴⁴ Bkz. (41), BAL, 99.

⁴⁵ Bkz. (32), DELEUZE, 94-97.

tarihsel formasyonun tarafındadır, a priori olan bizzat ‘tarihsel’dir. Eğer bir Neo-Kantçılık söz konusu ise bu, görünürlüklerin kendi koşullarıyla birlikte bir ‘alıcılık’ (ışığın), sözcelerin de kendi koşullarıyla birlikte bir ‘kendiliğindenlik’ (dilin) oluşturmalarından dolayıdır. Deleuze’e göre Foucault’da anlama yetisinin kendiliğindenliğinin, yani Cogito’nun yerine dilin kendiliğindenliği geçerken, sezginin alıcılığı yerine ise ışığın alıcılığı geçer. Hem sözceler hem görünürlükler indirgenemezdirler, zira belirlenimin formuna indirgenmeyi reddeden bir belirlenebilirlik formuna gönderirler. Bu da aslında Kant’ın Descartes ile kopuş noktasını verir: Belirlenimin formu (düşünüyorum) belirlenmemiş bir unsura (varım) değil, daha ziyade saf bir belirlenebilirlik formuna (uzay-zaman) dayanır. Mesele de Deleuze’e göre nitelik bakımından farklı iki formun ya da iki tür koşulun adaptasyonu meselesidir. Foucault’da bulduğumuz bu meselenin dönüştürülüş versiyonudur: İki “vardır” arasındaki, ışık ve dil, belirlenebilir görünürlükler ve belirleyici sözceler (sözcenin önceliği bahsine ayrıca girilmeyecektir) arasındaki ilişki: İçerik ve ifade formu arasındaki nitelik farkı ve bunların sürekli olarak kesişmeleri ve ayrılıkları. Hakikatin, sözceler ve görünürlüklerle her defasında yeniden kurulması söz konusu olur. Dolayısıyla Foucault’da ‘söylemsel olan ve söylemsel olmayan pratikler’ ve bunların süreçleriyle ile ‘doğrunun prosedürleri’, ‘hakikatin tarihi’ oluşur; ve ‘sorunsallaştırılır’. Deleuze’e göre Kant, kendi iki formunun ötesinde, ikisinin karşılıklı adaptasyonunu hakikat olarak teslim edebilecek, üçüncü bir nokta ileri sürer; bu, ‘şema’dır. Foucault ise kavramanın bir mesafe gerektirdiğini ve karşılaşmanın ikisinin aynı uzaya ve aynı forma ait olmadıklarını teyit eden bir yersizlik gerektirdiğini söyler. Bu anlamda Foucault da, Kant’ta Deleuze’un şema olarak ifade ettiği gibi, kendi iki formunun, ama bunların boyutlarından farklı bir boyutta üçüncü bir boyutta, yeni bir eksen den söz etmiş olur.⁴⁶

Bu yeni ekseni açabilmek için bu noktada ‘iktidar’ kavramı da incelemeye dahil ederek bilginin, doğrunun, hakikatin oluşması meselesine bakmak gerekir. Deleuze’e göre Foucault’da bir kuvvetler ilişkisi olan iktidar, yukarıda bahsedilen

⁴⁶ Gilles DELEUZE, **Foucault**, Çev. Burcu Yalın - Emre Koyuncu, 79-87.

bilgide olduğu gibi iki form arasındaki ilişkide yatmaz: Foucault için Nietzsche’de olduğu gibi iktidar esasen baskıcı değildir; kışkırtır, uyarır, üretir; sahip olunmaktan ziyade pratik edilir ve hükmedenlerden olduğu kadar hükmedilenlerden de geçer. Dolayısıyla her kuvvet ilişkisi bir ‘iktidar ilişkisi’dir. İktidar nedir ya da nereden gelir değil, nasıl pratik edilir, asıl meseledir. İktidar pratiği bir duygulam olarak belirir, zira bizzat kuvvet, ilişki içerisinde olduğu diğer kuvvetleri ‘etkileme kudreti’yle ve diğer kuvvetler tarafından ‘etkilenme kudreti’yle ifade edilir. Deleuze’e göre Foucault’da her kuvvet alanı iktidar ilişkilerine ve onların varyasyonlarına göre kuvvetleri dağıtırken, kendiliğindenlik (sözcenin) ve alıcılık (görünürlüğün) artık etkileme ve etkilenme anlamları kazanır; etkilenme kudreti, ‘kuvvetin bir maddesi’ ve etkileme kudreti de ‘kuvvetin bir fonksiyonu’ gibidir. Örnek vermek gerekirse, 18. yüzyılda ortaya çıkışıyla gözetleme ve cezalandırma saf bir disipliner fonksiyon olarak bir iktidar kategorisi teşkil eder. Etkileme kudretleri ile etkilenme kudretlerinin bir formasyona özgü dağılımı olarak bir ‘diyagramatizm’ söz konusudur. Dolayısıyla Deleuze’ün vurguladığı üzere yaşamı herhangi bir çoklukta yönetmek ve kontrol etmek ise modern toplumlardaki iki saf ‘fonksiyon’ olarak ‘anatomo-politika’ ve ‘biyo-politika’ iken, iki çıplak ‘madde’ de herhangi bir ‘beden’i, herhangi bir ‘nüfus’u ifade edecektir.⁴⁷

Böylece ‘bilgi üzerine ifade edilen iki form’ ile ‘iktidar ilişkilerinin diyagramı’nı birlikte düşünürsek, iktidarı oluşturan kuvvet ilişkileriyle bilgiyi oluşturan form ilişkileri birbirine ‘indirgenemez’ olduğunu ve iktidarın formlardan değil, yalnızca kuvvetlerden geçtiği için nitelik olarak farklı olduğunu görürüz. Ancak iktidar ve bilgi arasındaki nitelik farkı karşılıklı bir içkinliği engellemez. Deleuze’e göre Foucault’un diyagramatizmi, yani saf kuvvet ilişkilerinin sunumu veya saf tekilliklerin yayılımı, Kantçı şematizme benzer: Kendiliğindenliğin ve alıcılığın iki indirgenemez formu arasında bilginin, üretilen doğrunun, üretilen hakikatin ortaya çıktığı ilişkiyi sağlayan bu diyagramatizmdir; sözceler ancak bir dışarıdalık formu içinde dağılmış olarak var iseler, görünürlükler ancak başka bir dışarıdalık formu içinde dağılmış olarak var iseler, bunun sebebi bizzat iktidar

⁴⁷ A.g.k., 89-91.

ilişkilerinin artık formu bile olmayan bir unsur içerisinde dağınık olarak bulunmasıdır. İktidar, kuvvetin kuvvetle ilişkisini ifade eden kategorilerden geçerek aynı zamanda bilgiye ilişkin olarak, göstermesi ve konuşturması itibariyle ‘hakikati üretir’; ‘doğruyu bir problem olarak üretir’. Deleuze’e göre düalizm, Descartes’taki iki töz ve Kant’taki iki yeti arasındaki indirgenemez bir farka işaret ederken, Spinoza ve Bergson’da ise daha sonra bir monizme dönüşecek olan geçici bir aşama teşkil eder. Foucault’da ise bir plüralizmin içinde çalışan hazırlık niteliğinde bir yeniden dağılımdır. ‘Sözceler’ yalnızca ‘söylemsel bir çokluk’ta, ‘görünürlükler’ ise ‘söylemsel olmayan bir çokluk’ta bulunurken, bu iki çokluk (multiplicity) bir üçüncüsüne, kendini her türlü düalizmden kurtarmış olan ‘bir dağılım çokluğu’na veya ‘kuvvet ilişkileri çokluğu’na açılır: Şema, diyagrama doğru açılır. Kuvvet düalizmi, etkileme veya etkilenme durumu, kuvvetler çokluğunun bir dağılımından ibarettir ve yalnızca çoklukları çokluklardan ayırabilir; Deleuze’e göre bu bir ‘çokluk pragmatigi’dir. Bu pragmatigi François Châtelet değerlendirirken şöyle ifade eder: Pratik olarak iktidar, düzenleme olarak bilgi.⁴⁸

Netice olarak Hume, Kant ve Foucault’daki şema kavramının Deleuze tarafından ele alınmasındaki felsefi ayrımlar aynı zamanda toplumsal alanın daha iyi okunabilmesine olanak sunar. Zira öznenin, bilginin, gücün, iktidarın ilişkileri üzerine olan bu ayrımlar, toplumsal olanı da göstermektedir. Çokluk pragmatiginde, ayrı türden ve ayrışık gibi görünen şeylerin beraber olabilecekleri, aynı türden ve bağdaşık olarak ileri sürülen şeylerin öyle olmayabilecekleri görülür. Bu noktada şu da belirtilmelidir ki güç ve bilgi arasındaki etkileşimde Deleuze açısından bilgi daha ziyade bir sonuçtur. Öncelikli olan güçler arasındaki ilişkilerdir ve bu güçlerin, etkin ve tepkisel güçler olarak görüldüğü perspektif başattır. Neyin neye neden olabileceğinin, ne ile kesişebileceğinin, ne tarafından engellenebileceğinin belirsizliği çoğu zaman belli bir ereksellikle yapılan hareketlerin gücünü aşabilmektedir. Gücün doğasının ve ilişkilerinin yarattığı değişimler ve mutasyonlar alanında ortaya çıkmakta olan ‘tekillik’ler ve ‘olay’lar, merkezci ve aşkinci bir düşüncenin uzağında, ‘fark’ ile sürekli yinelenmekte olanın gerçekleşmesini içinde

⁴⁸ A.g.k., 100-102.

taşıyan ‘olay felsefesi’ni gündeme getirmektedir. Güçler, cisimler, etkiler ve olayların dünyasının özel bir ontolojisi söz konusudur.

Foucault’ya göre Deleuze için salt ‘olay’ı düşünmek, ona öncelikle metafiziğini vermek demektir; çünkü cisimler birbirleri için birer nedendir. Fakat bu nedenler Akay’ın vurguladığı üzere, etkiler olup, birer cisim değildir; ‘cisimsiz’ varlıklardır: Bunlar fiziki nitelikler değil, mantıksal özel niteliklerdir; nesneler veya nesnelerin durumları değil, birer olaydır. Stoacılar için cisimlerde varolan, bedenlerin derinliklerinde varolanlar, karışımlardır; cisimler birbirlerinin içine girip yaşarlar; bu bir olaydır. Ve özellikle tekil bir olaydır, her olay tekilliktir; yani her olay bir başka olaydır. Fiziki nedenleri de içermekle birlikte, etkileri olan olaylar artık salt kendisine ait olmaz. Bu nedenle olayın fiili şimdiki zaman değil, fiilin master halindeki çekimidir. Deleuze’e göre olay felsefesini kuran Stoacıların düşüncesinin en önemli özelliklerinden biri, bu farklı nedensel ilişki kavrayışıdır.⁴⁹

Deleuze, Stoa düşüncesindeki nedensel ilişki için önemli bir ayrımın altını çizer: Nedenler ve etkiler. Nedenler, kendilerine uygun bir yazgıya ait olarak fiziksel olarak bağlantılıdır. Cisimsiz olan etkiler ise başka türlü bir yüzey ilişkisi gösterirler; onlar da yazgıya ait bir nedensellik göstermekle ve nedenlerin etkileri olmakla birlikte, nedenlerin doğasından farklı olarak bir tür nedensellik-benzeri (quasi-casuality: quasi-causalité) durumları vardır. Bu noktada Stoacı paradoks şudur: Yazgıyı olumlamak ve normalde yazgıyı takip etmesi gereken zorunluluğu ise reddetmek. Deleuze’e göre burada cisimlerin etkilerinin (olayların) bir tür ifade ilişkisi vardır. Soru şudur: Olayların bu ifade edici bağlantıları nelerdir?⁵⁰

Artık sorun, olayların aralarındaki dışavurumcu, ifade edici ilişkilerin neler olduğudur. Akay’ın vurguladığı üzere olaylar arasında ilişkiler, sessizlikler, bağlanmalar ve ayrılmalar vardır; olayı tanımlayan fiildir ve fiiller arasındaki ilişkiler olaylar arasındaki bağlardır. Stoa’daki bu düşünceyi sürdüren Leibniz için fiil

⁴⁹ Ali AKAY, *Tekil Düşünce*, 143-145.

⁵⁰ Gilles DELEUZE, *The Logic of Sense*, Çev. Mark Lester - Charles Stivale, 169-170.

öznenin içine yerleştirilmiştir, dolayısıyla önemli olan özne değil, bireysel olan kavramdır. Olayların başına gelen, olaylar arası ilişkilerdir; örneğin bir olay bir cisimden bir süreç olarak geçer ve bütün olanlar olayların içinde gerçekleşir: Olay yapmak ya da olayın geçtiği yer. Öznenin yaptığı ya da maruz kaldığı durum değişikliğe uğrar; olayı yaratan Özne ile maruz kalan özne arasında güç ilişkileri vardır; dolayısıyla Deleuze'ün olay felsefesinde dünya bir olay olarak düşünülür.⁵¹

Bu güç ilişkileri içinde varolan insan, yeni güçler ve yeni olaylarla birlikte yeni biçimler almakta, bu da yeni iktidar ve direnme biçimleri ortaya çıkarmaktadır. Burada güç çözümlemesinin ve pratiklerinin önemli olması, bir çizginin cisimsiz etkiyle ne tarafa dönebileceğinin ve olayların başına gelen olaylar arası ilişkilerin neden-sonuç ilişkisinden farklı bir doğa ile ortaya koyduklarının ve söylemsel olan ve olmayan pratiklerinin sorunsallaştırılabilmesi de gündeme gelir. Deleuze ve Foucault aralarındaki ayrımlarıyla birlikte Nietzsche'deki güç çözümlemesi üzerinden buluşurlar. Buna göre Deleuze'de öncelik güçlerin üreticiliğindedir; bir hareket, ileriki kısımlarda açıklanacak olduğu üzere, önce 'kaçış çizgileri'nden anlaşılır. Bu bağlamda güçlerin olumlu üreticiliğini Deleuze, Spinoza pratiği ile buluşturarak kendi özgün felsefesinde bir adım daha atacak, daha önce Bergson'da bulduğu ontoloji Nietzscheci etikten geçerek pratik boyuta taşınacaktır. Bu da bu çalışmanın konusu doğrultusunda pratik, politik ve dolayısıyla hak alanını açacak olan çizgidir.

Bu çizgi için bu kısımda değinilen Hume, Kant ve Foucault düşünceleri bağlamında ahlak, adalet, yasa, bilgi ve iktidar kavramları nedenselliğin ve gücün doğası temellendirmesinde gönderme yapılan alanlardır. Dolayısıyla 'güç ve hak' arasındaki ilişkilerin etkileşimleri hissedilmektedir. Bu etkileşimlerin genişletilmesine üçüncü bölümde devam edilecek olup, şu aşamada ise gelinen düşünsel noktalara bir tarihsel ve toplumsal çerçeve içinden bakmanın uygun olacağı düşünülmektedir. Ontolojiden pratiğe bir geçiş düzlemi olan etiğin üzerinde

⁵¹ Bkz. (49), AKAY, 145-148.

biçimlendiği gücün, tarihsel ve toplumsal olarak, doğal durumdan sivil duruma ve ardından sivil sonrasına geçiş düşüncesini de göz önüne alarak okunabilmesi önemli görünmektedir.

2.2.2. Doğal Toplum, Sivil Toplum, Sivil Sonrası Toplum

Hardt, çağdaş toplumlardaki değişiklikleri ifade etmede, örneğin ‘modernliğin sonu’ gibi bir tanım kullanışlı olmak için muğlak bir nosyonken, Deleuze’ün kavramsallaştırması ile ‘denetim toplumu’nu, bir ‘sivil sonrası toplum’ olarak gördüğümüz takdirde güncelliğin daha iyi anlaşılabilceği görüşündedir. Foucault’nun çalışmalarından da hareketle Deleuze, orta çağ boyunca ‘hükümlanlık toplumu’ olan yönetim paradigmasının önce 17. yüzyıldan başlayarak ‘disiplin toplumu’na ve ardından ‘denetim toplumu’na doğru kaymakta olduğunu vurgular ve bunun anlamının sırasıyla her birinin sahneden çekilmesini değil, iktidarın icrasında öne çıkan eğilimi ifade ettiğini söyler. Hardt’ın savına göre ise disiplin toplumundan denetim toplumuna geçiş, sivil toplum adlandırması altında toplanan kurumların çözümleriyle geniş ölçüde çakışır.

Erken modern dönem boyunca doğal toplum ve sivil toplum ya da daha ziyade doğa durumu ve sivil durum arasındaki ayrım siyasal düzeni kuran ve meşrulaştıran düalizm olarak görünürken, sivil toplumun rasyonel düzeni ile doğal durumun irrasyonel düzensizliği karşılaştırılmaktaydı. Doğa durumundan sivil duruma geçiş böylelikle insan uygarlığının tarihsel ve kuramsal hareketi olarak görülmekteydi. Hegel’in siyaset teorisini geliştirdiği dönemde ise bu temel toplumsal ayrım yön değiştiriyordu: ‘Sivil toplum’ ve ‘siyasal toplum’, yani ‘sivil toplum’ ve ‘devlet’ arasındaki ayrım. Hegel’in sivil toplumun öncelikle bir emek toplumu olduğu kavramsallaştırmasında ekonomik yön, doğal toplumdan sivil topluma geçişteki emeğin üreticiliğini ve eğitselliğini vurgulamaktadır. Bu bağlama Hardt, somut emeğin sürekli boyunduruk altına alınması ve eğitilmesiyle, somut emekten

soyut emeğe, yani kendinden vazgeçerek evrensele dönüştürülmesiyle sivil toplumun bir ‘soyut emek toplumu’ olduğunu belirterek dikkat çeker. Sonraki dönemde Gramsci ise Hegel’in bu kavrayışını tersine çevirecektir: Gramsci’ye göre Hegelci boyunduruk sürecinde toplumdan devlete doğru akan şey, şimdi devletten sivil topluma doğru, bir tersine çevrilmiş boyunduruk halindedir. Böylece sivil toplumda faaliyete geçirilen toplumsal aktarım olanakları, devleti, kurumlarca kanalize edilen toplumsal akımlar çokluğuna açar. Gramsci’ye göre bu, sivil toplumun hükümranlılığı, yani toplumun öz yönetimidir. Fakat öte yandan Hardt’ın vurguladığı üzere, bazı görüşler aynı aktarım kurumlarının demokratik değil, baskıcı niteliğini vurgular. Buna göre kurumlar kanalı yoluyla çıkarların temsili, devlet üzerinde çoğulcu etkiler göstermez; devletin toplumsal güçlerini örgütleme, sağaltım ve üretim kapasitelerini açığa çıkartır. Foucault, sivil toplumun ‘kurum ve kapatmalar’ının (kilise, okul, hapisane, aile, sendika, parti gibi) ‘normalleştirilmiş’ özneler üreterek ve böylelikle uzlaşım aracılığıyla hegemonya uygulayan modern toplumdaki iktidarın disiplinler yerleşimleri için bir alan oluşturarak işlediğini ifade eder.⁵²

Hardt’a göre Hegel’in sivil toplumun tarihsel yükselişi ve eğitsel toplumsal rolünün genişlemesi görüşü, Foucault’nun ‘devletin yönetimselleşmesi’ adını verdiği süreçle birlikte okunabilir: Foucault’ya göre yaklaşık olarak ortaçağdan 17. yüzyıla kadar başat yönetim biçim olan ‘hükümrân devlet’, tebaa karşısında kendini aşkın bir tekillik olarak konumlandırır. ‘Modern devlet’e geçişte ise devletin aşkınlığı ve tekilliği, ‘disiplin toplumu’ ve Foucault’nun ‘yönetimsellik’ olarak adlandırdığı şeyin yükselişiyle birlikte dağılma sürecine girer. Yönetimsel devletin idaresi, bir biçimler çokluğu yoluyla ve nüfusa içkinliğiyle söz konusu olur. Hardt’ın vurguladığı üzere Hegel’e göre ‘toplumsal kurumlar’ olarak tanınan süreçlerin işledikleri kanallar, Foucault’ya göre ‘tertibatlar ve kapatmalar’ olarak ifade edilir; sivil toplum mallar, arzular, bireysel ve kolektif kimliklerin üretilme alanıdır. Ayrıca Foucault, sivil toplum ve siyasal toplum arasında analitik bir ayrım yapamayacağımızı öne sürer ve bu nedenle devlet yerine, sabitleyen güçlerin çoğullunu ve toplumsal alana içkinliğini

⁵² Michael HARDT, “Sivil Toplumun Çözülüşü”, **Gilles Deleuze’de Toplum ve Denetim**, Çev. Barış Başaran, 86-92.

gösteren ‘yönetim’ terimini kullanır. Disipliner toplum ise aşağıdan, ‘iktidar ilişkilerinin mikro fiziği’nden yaklaşılarak görülen ‘sivil toplum’ olarak adlandırılabilir.⁵³

Bu noktada Deleuze’ün disipliner bir toplumdan bir denetim toplumuna geçiş görüşünü de ele almak gerekir. Deleuze, toplumsal kapatmaların ya da kurumların kriz içerisinde olduklarını ifade eder; toplumsal uzam disipliner kurumlarca boşaltılmamış, fakat ‘denetim modülasyonları’yla doldurulmuştur. Disipliner toplumdan denetim toplumuna geçiş sadece kurumsal yönetim yapılarında bir değişim değil, çeşitli kurumları oluşturan iktidar ilişkilerinin yeni bir düzenlenmesidir.⁵⁴ Denetim toplumunun kaygan uzamlarını niteleyen, disipliner toplumdaki gibi yapılanmış geçitler değil, artık yılanın sonsuz modülasyonları olduğunu ifade eder Deleuze; bu, denetim toplumunun diyagramıdır. Denetim diyagramı, disipliner diyagramdaki konum ve kimlikten farklı olarak hareket ve hıza yönelmiştir.⁵⁵ Ancak disipliner toplumun çözülüşünü iddia etmek, disipliner toplumun yönetim ve örgütlenme mekanizmaların artık işlemedikleri anlamına gelmemektedir; yeni bir yönetim paradigmasının eskisinin yerini almaya başlamasıdır.

Hükümrânlık toplumunun feodal üretim ilişkilerine, disiplin toplumunun Marx’ın sermaye altında emeğin biçimsel boyunduruğu adını verdiği döneme ve denetim toplumunun da emeğin gerçek boyunduruğuna tekabül ettiği bir dönemleştirme hem Marx’ın hem de Foucault’un devlet, toplum ve sermaye arasındaki tarihsel ilişkiler üzerine bakışlarında bazı kesişimleri ifade eder. Bu bakımdan Hardt’a göre Marx, 19. yüzyıl toplumunda biçimselden gerçek boyunduruğa geçiş eğilimini yakalamıştı: ‘Biçimsel boyunduruk’ta, kapitalist üretim biçimleri ve sermaye, toplumsal emek süreçlerini boyunduruk altına almıştı; emek süreçleri sermaye alanı dışında doğmuş ve içeri alınmış yabancı bir güç olarak

⁵³ A.g.m., 93-95.

⁵⁴ Gilles DELEUZE, “Denetim Toplamları Üzerine Ek”, **Müzakereler**, Çev. İnci Uysal, 188.

⁵⁵ A.g.k., 190.

sermayeye tabi kılındıkları için biçimseldiler. Hegel'in söylediği gibi, sermaye somut emeği bütünleştirir, ancak öncelikle onu somut biçimlerinden soyutlamalıdır; soyutlama süreçleri ile somut ve soyut emek arasındaki potansiyel toplumsal çatışma çizgileri, biçimsel boyunduruk evresinin özellikleridir. Sermaye aynı zamanda, üretimin toplumsallaşması ve bilimsel/teknolojik ilerlemelerle yeni emek süreçleri yaratma eğilimindedir. Bu yeni süreçte, emeğin sermayeye içsel bir güç olarak dahil edildiği koşullarda, emek boyunduruğunu gerçek olarak adlandırır Marx. Bu süreçte artık dolaysız emek, üretimin temeli olmayı terk eder, daha çok gözetim ve düzenleyici bir faaliyet haline dönüşür ve toplumsallaşmış emeğin üretken güçlerinin gelişimi ve bilimin kullanımı, sermayenin üretken gücü biçimine dönmeye başlar. Dolayısıyla Marx'a göre üç evreli bir dönüşüm tamamlanır: 'Bireysel emek'ten 'toplumsal emeğe' ve sonunda 'toplumsal sermaye'ye. 'Biçimsel boyunduruk toplum'u, sermaye ve emek arasındaki diyalektik ilişkideydi; 'gerçek boyunduruk toplumu'nda ise sermaye, üretimin merkezinde emeğin temsil edilmesi gereğini taşımaz. Biçimsel boyunduruk devleti, soyut emeğin örgütlenmesiyle, 'disipline edilmesi'yle tanımlanırken, gerçek boyunduruk devleti ise 'denetim'le ifade edilebilir. İşte Hardt'a göre bu geçişte öne çıkan, sivil toplumun disipliner veya demokratik kurumlarının, toplumsal emeğin bir biçimi olarak toplumsal aracılık kurumlarının çökmüş olduğu ve artık merkezde yer almamalarıdır. Dolayısıyla sivil toplum siyasal olarak istenebilse dahi, gerekli ekonomik ve toplumsal şartları artık yoktur. Hareket, hız ve esneklik yeni yönetim planını tanımlayan niteliklerdir. Denetim toplumunda bile emek, belki de bugün sivil toplum kurumlarında bağlanıp disipline edilmediğinden, potansiyeli daha yüksek olmaktadır. Hardt'a göre toplumsal pratiklerin bu alternatif potansiyeli, sivil sonrası toplumun denetimine en etkili meydan okuyuş olabilecek ve belki de geleceğin toplumuna işaret edebilecektir.⁵⁶

Bu sürece ve bakışa genel bir çerçeve anlamında geri dönülecek olup, şu aşamada belirtilmelidir ki bu süreçlerin, bakışların ve geliştirilen teorilerin pratikle ilişkisi Deleuze'de sorunsallara içkin bir şekilde ele alınmaktadır. *Pratik felsefe*

⁵⁶ Bkz. (52), HARDT, 102-106.

kavrayışında, teorinin ve pratiğin buluşması da bu bağlam içinde düşünülebilir. Akay'ın vurguladığı üzere Foucault'nun Hapishanelerden Haber Grubu'nda çalışmalara katılan Deleuze, buna ilişkin olarak yapılmak istenenin teorilerin pratiğe geçmesi olmadığını, teorisyen aydın diye bir öznenin onlar için bulunmadığını, dolayısıyla kendilerinin eylemde bulanlar, mücadele verenler olarak bir 'temsilci' rolünde olmadıklarını vurgular. Mahkumlar kendileri konuşur, onlar adına konuşulmaz; 'fark', aşkın bir aydın konumu ile bertaraf edilmez: Ne bir parti, ne bir sendika, ne bir sivil toplum örgütü onların yerine bir bilinç yapısı alabilir. Dolayısıyla tekliğin oluşmakta olan, çalışan, sürekli yenilenen küçük gruplar söz konusudur. Bu anlamda Deleuze'e göre bir teori, işe yarayan ve bu nedenle üretilen bir kutu gibidir; bu kutu yapacağı işlem için vardır ve kullananlar için bir işe yaraması gerekir.⁵⁷

Bu kavrayış aynı zamanda 'temsiliyet' ve 'fark' düşüncelerinin karşılıklı durumunu da sunmaktadır. Akay'ın belirttiği üzere 1972 tarihinde Nietzsche üzerine yapılan bir kolokyum sırasında Deleuze, görüntü kavramı ile ilişkilendirmek suretiyle 'halk adaleti' üzerine iki farklı bakışı gündeme getirir. Birincisinde Deleuze'e göre halk adaleti, burjuva adaletinin kötü yaptığını iyi adalete çevirmek demektir. Yani bir yansılama olarak paralel bir kurum kurulur ve daha önce varolan bir kurum kopya edilir; tüm unsurlarıyla ama daha adil olmak üzere kopyası modelin aslından daha sağlam olmak zorundadır. Diğer akımda ise eski mahkemenin bir kopyası olmak, modelinden daha iyi bir kopya olmak gibi bir eğilim taşınmayacak, farklı bir yansılama olacaktır: Hem model hem de kopyası ters yüz edilecek ve bir mahkeme tipinden vazgeçilecektir. Nietzscheci yansılama bir modelin kopyası olmak istemez; Deleuze için de 'görüntü' Platonculuğun ters yüz edilmesidir. Akay'ın vurguladığı üzere Platon'un öz ve görünüş, orijinal ve kopya, kopya ve görüntü gibi ayrımlarında; örneğin kopya ve görüntü için, kopyalar orijinalin iyi yapılmış modelleri iken, görüntüler ise bozulmuş olanlardır. Bu bağlamda Platon'da kullanan, üreten, taklit eden üçlüsünden; kullanan, en üst derece olarak gerçek bilgiye sahiptir. Kopya ise bir modeli taklit ettiği ölçüde bir niteliğe sahiptir ve bu nedenle bir

⁵⁷ Bkz. (49), AKAY, 26-27.

üreticidir. Taklit eden ise en alt sırada olup sadece taklit edebilen görüntüdür. Dolayısıyla bu üçlemede kopyanın benzerliği ön plana getirilmekte, bir aynılık modeli söz konusu olmaktadır. Deleuze için ise Platonculuğu ters yüz etmek demek, aynılığı bırakmak, fark boyutuna geçmek demektir. Aynılık mantığından fark mantığına geçiş, görüntüleri ortaya çıkarmak, ‘farkı ifade etmek’ demektir. Böylece öz ve görünüş arasındaki fark, temsiliyete inananların sorunu olarak kalır: Görüntülerin gücü, hem orijinali hem onun kopyasını ve modelini ve de onun yeniden üretimi düzenin sarsar, hiyerarşi bozulur; görüntüde benzerlik hâlâ varlığını sürdürür, ama benzerlik artık içeriye alınan bir fark olmuştur.⁵⁸

Akay’ın belirttiği üzere bu, yeni bir düzen kurmaktan öte, temsili dizgenin olmadığı bir farktır: Temsilcilerin düzeni yerine, ebedi dönüş seçilenlerin geri dönüşü olmaktadır; yadsınanlar değil, sadece olumlananlar geri döner; farkla yinelenen, olumlanandır. Eğer orijinalin kopyasının görüntüsü ise olumlanan, geri gelen, özgürleşen; seçilen odur. Nietzsche’ye göre ahlak, yeni tanıma kriterleri doğururken, bu ölçütler ve davranış biçimleri insanın psişizmine bağlı yeni ahlak kuralları bulmaktan geçmektedir; bunlar da fantazmanın dışa vurulmalarında, görüntülerde yapılır. Yeni görüntülerin yokluğunda, mevcut görüntüler fantazmalarda sıkışır ve bu durumda zihin için Nietzsche, akılsızlığın bir karikatürü olduğunu söyler; yeni bir görüntü yokluğunda zihnin kendisi bir fantazma olmaktadır. Dolayısıyla Akay’ın vurguladığı üzere görüntü bir fantazmanın ürünü değil, görüntüleşmek fantazmanın kendisidir. Nietzsche için görüntünün önemi, yaşam gücüne yön vermenin yanında, aynı zamanda yeni güç merkezleri yaratmasındadır.⁵⁹ Deleuze de model ve kopyası ters yüz edilmiş, farklı bir yansılama olarak vurguladığı bir benzemezlik ilkesi olan ‘görüntü’ ile ‘adalet’ kavramını bu bağlamda ilişkilendirir. Modelinden daha iyi bir kopya olmak gibi bir eğilim taşımayan, aynılık mantığından fark mantığına geçilen bir hak kavrayışı söz konusu edilir. Görüntülerin farkı ve gücü, hem orijinali hem onun kopyasını ve

⁵⁸ A.g.k., 103-107.

⁵⁹ A.g.k., 107, 111.

modeli ile onun yeniden üretim düzenini sarsarak hiyerarşiyi bozmakta; ‘yatay’, ‘fark’lı, bir örgütlenme biçimi, bir ‘hak yaratma’ biçimi ifade edilmektedir.

Bu hak yaratma kavrayışının geliştirilmesine sonraki bölümlerde yoğunlaşılacaktır. Bu aşamada bu kısmın çerçevesi içinde baktığımızda, genellikle yapılagelen sivil toplum-siyasal toplum (devlet) ayırımına karşın, Deleuze ve Foucault üzerinden vurgulanan sivil toplum ve siyasal toplum arasında analitik bir ayırım yapılamayacağı ve güçlerin çokluğunu ve toplumsal alana içkinliğini gösteren iktidar ilişkilerinin mikro fiziği görüşü öne çıkmaktadır. Hegel’de sivil toplum-siyasal toplum ayrımı ise doğal toplumdan sivil topluma tarihsel geçiş hareketini de düşünerek yapılmaktadır. Marx’ın da belirttiği üzere, Hegel, devlet ve toplum arasından var olan ilişkilerin bir kuramını yapmakla birlikte burada problem, bu oluşumlara zorunlu olma özelliği vermesidir. Önceki kısımda nedenselliğin ve gücün doğasında ele alınan ahlak, adalet, yasa, bilgi ve iktidar ilişkilerindeki nitelikler ve olaylar da bu sözü edilen süreçlerin içinde yer almaktadır. Doğal toplumdan sivil topluma tarihsel geçiş düşüncesi, Hobbes’dan Rousseau’ya uzanan doğal hukuk ve sivil hukuk kavrayışları için de geçerli olup, bu hattın karşısında Spinoza ise doğal hakkın ve sivil hakkın diğer gelenekte olduğu gibi ayrıştırılmadığı farklı bir bakış ortaya koyar. Bu bakış, geniş ölçüde bir sonraki bölümün konusu olup toplum, politika ve hukuk ilişkilerinde farklı bir çizgiyi çizmektedir. Nietzsche’nin ve Deleuze’ün Hegel’in karşısında oldukları felsefelerinde bu çizgi sürmekte ve bu çalışmanın konusu bağlamında bakacak olursak farklı bir hak yaratma biçimini içermektedir. Temsiliyetin değil ‘fark’ın ve ebedi dönüşün, yinelenenin her defasında farkla yenilendiği, toplumsal kurumların sürekli oluş halinde olduğu bir toplumsal kavrayış söz konusudur. ‘Fark’ın toplumu aktüelleşen virtüel ‘çokluk’un (multiplicity) hareketidir. Bu da aynı zamanda, genel anlamda kullanılan ‘toplum’ değil, ama topluluk için ‘çokluk’un (multitude) da kullanılabildiği, sivil sonrası dönemde de sürekli yenilenmekte olan, güncellenen bir oluş olan kavram ile yakınlıkları ve ayrımları içinde de düşünülebilir. Bu çalışmanın sorunsallaştırma amacıyla olduğu hak kavramı ile bileşebilen bir kavram olarak tartışılacak olan çokluk, ileriki kısımlarda açılacaktır.

Son olarak şunu da ilave etmek gerekir ki bu kısımda, tarihsel ve toplumsal oluşumların ele alınmasında beliren Batı merkezliliğı meselesi ile bu çalışmaya dahil edilmesi gereken yerel ve güncel bağlam, hak sorunsallaştırmasının toplumsala daha somut olarak temas ettiğı kısımlarda ayrıca tartışılacaktır.

3. HAK İSTENCİ

Nietzsche'nin güç istenci kavramı, Deleuze düşüncesi bağlamında ele alınacak olan hak sorunsallaştırması için temel teşkil eder. Ontolojiden pratiğe bir geçiş düzlemi olan etiğin üzerinde biçimlendiği güç kavramının bu bölümde hak kavramı ile buluşmasına odaklanılacaktır. Bu buluşmanın ikinci bölümde olumlama düşüncesi ile nedenselliğin ve gücün doğası kapsamında yapılan düşünsel hazırlığının, bu bölümde toplumsal ve politik boyutların da dahil edilmeye başlanmasıyla toplumsal alana yaklaştırılması planlanmıştır.

Bu bağlamda öncelikle 'toplumsal oluşumlar' adı altında bir toplumsal ve politik kavrayıştan söz edilip ardından bunun güç ve hak buluşması ile birleştirilmesi düşünülmüştür. Bu toplumsal ve politik kavrayışa ise ikinci bölümde yer alan doğal toplum, sivil toplum, sivil sonrası toplum bağlamındaki tartışmanın geliştirilmesi niteliğinde bakmak mümkündür. Ardından bu toplumsal ve politik kavrayışı, geliştirilecek olan güç ve hak buluşması ile birleştirme; ontoloji ve pratik ilişkisi bağlamında, politika ve hukuk ya da kuramsal olan ve toplumsal olan gibi ayrımsal görünenleri birlikte düşünme olanağını açarak hak sorunsallaştırmasını dördüncü bölümde ele alınacağı toplumsal alana taşıyacaktır.

3.1. Toplumsal Oluşumlar

Toplumsal ve politik alanın teori ve pratiğine Deleuze, özellikle Guattari ile ortak çalışmaları ve Foucault ile toplumsal olaylardaki aktivistliği döneminde yoğunlaşmıştır. Guattari ile ilk ortak eseri olan *Anti-Oidipus* (1972) öncesi felsefe yapıtlarının toplumsal imaları bir yana, bu dönemle birlikte güncel sosyallik ve politika da ön plana gelmeye başlar. Bu bağlamda felsefenin, bilinçdışının,

toplumsalın bir arada olduğu yapıtlarda ontoloji ile pratik ilişkisi üzerinden ‘arzunun kolektif bilinçdışı’ vurgusu ile dönem, bu çalışmanın dördüncü bölümündeki yönelişini de işaret edecek şekilde, uygunca ifade edilebilir. Bu alt bölümde özellikle ‘toplumsal oluşumlar’, ‘molar, moleküler ve kaçış çizgileri’ ve bunlarla ilişkili olarak ‘yasa’, ‘norm’ ve ‘soykütük’ söz konusu edilecektir. Bu ilişkilendirmeler üzerine çözümlemelerden hareketle ‘kolektif arzu üretimi’ ile ‘kurucu güç ve örgütlenmeler’ gibi Deleuze’nin içinde bulunduğu düşünce çizgisinin tartışmaları ise dördüncü bölümde ele alınarak molar ve moleküler çizgilerin yanındaki ‘kaçış çizgileri’, ‘mücadeleler ve hareketler’ ile hukuk bağlamında düşünürsek ‘hak yaratmak’ söz konusu edilmeye başlanacaktır. Şu aşamada ise bu bakışın genel bir çerçevesi ile ilk adımı atmak uygun olacaktır.

Deleuze ve Guattari, toplumun farklı düzenleme ve kodlama sistemleri olarak üç büyük ‘megamakina’ sını gösterirler. Birincisi olan ‘ilkel toprak makinası’, siyasi örgütlenmeyi ve ekonomik ilişkileri akrabalık ve ittifaklar yoluyla gerçekleştirir. ‘Despotik makina’, ilkel toplumsal oluşumların üzerinden bir üst kodlama aygıtı olarak hiyerarşileri dayatır. ‘Uygar kapitalist makina’ ise ekonomik üretim ve ilişkilerin örgütlenişinin toplumun madde ve arzu akışları içinden yürütüldüğü bir makinadır. Somut toplumsal oluşumların farklı kombinasyonlarda onlarda hangi toplumsal makinaların gerçekleştiği ile açıklandığı bu düşüncede; ‘toplumsal oluşumlar’ üretim tarzlarıyla değil, ‘makinasal süreçler’le (ki onlar bu süreçlere bağlıdır) ifade edilir.⁶⁰ Bu bakışta toplumsal oluşumlar, bir soyutlamada bir arada var olmakta ve tarih, bu süreçlerin işler hale gelmesiyle somutlaşmaktadır; bu durum devlet için ele alındığında ise devletin ilerleyen aşamalarda değil, bir seferde uygulanan bir hareketle biçimlendiği gösterilir. Bu nedenle Deleuze ve Guattari, devletin farklı somut biçimlerde gerçekleşen bir kategori olduğunu söyleyerek, devletin belirli biçimleri ile ‘devlet biçimi’ arasında bir ayrım yaparlar. Örneğin üst kodlama ve hizmetçileştirme işleyen antik imparatorluklar, halkların kulluğu yoluyla işleyen sonraki dönem monarşileri ve kapitalist devlet, farklıdırlar; fakat örgütlenme

⁶⁰ Gilles DELEUZE - Felix GUATTARI, *A Thousand Plateaus*, Çev. Brian Massumi, 435.

farklılıklarına ve gelişimlerine rağmen temel olarak bir soyutlama halinde ‘devlet biçimi’ vardır ve bu da ‘siyasi egemenlik’le tanımlanır.⁶¹

Devlet biçimi bir ‘soyut makina’ olarak bir içsellik ortamıdır, zira egemenlik sadece içselleştirebildiği şeyler üzerinde hüküm sürer ve temel işlevi, kapmadır. Her türden madde ve arzu akışlarının kapılması işlemidir, buna göre kapma mekanizmaları toprağı ve ürünü, emek ve para üzerinde işlerler; bu bağlamda Deleuze ve Guattari’ye göre örneğin devletin tarımsal artı değerin bir sonucu olmasından ziyade, artı değerin oluşması devletin bir sonucudur.⁶² Devletin bir kapma işlemi ve bir içsellik alanıyla tanımlanması aynı zamanda kendisinin dışında bir alanı da ifade etmiş olur. Buna göre devletin dışı olarak Deleuze ve Guattari’ye göre iki büyük toplumsal örgütlenme tipi bulunur: Dini veya ticari şebekeler tarzında küresel ölçekli ya da ekümenik makineler ile devlet iktidarının organlarına karşı parçalı toplumların haklarını olumlamayı sürdüren yerel gruplar, marjinal topluluklar. Bu iki tip örgütlenme de devletinkine indirgenemez bir biçimdedir; çok biçimli ve ayrı bir ‘savaş makinası’ olarak, bir dışsallık olarak, devletin dışında bulunurlar.⁶³

Bu genel çerçeve içindeki ‘devlet biçimi’nin ve ‘savaş makinası’nın doğalarına ve toplumsal alandaki ilişkilerine biraz daha yakından bakmak uygun olacaktır. Bu alt bölümün ilk kısmında, ikinci kısımdaki yasa, norm ve soykütük bağlamı ile ilişkilendirilerek ikinci alt bölümde geliştirilecek olan güç ve hak buluşması ile birleştirmek üzere, Deleuze düşüncesine göre toplumsal alandaki ‘çizgiler’ ile devlet biçimi ve savaş makinasının ilişkilerinin bir kavranışını ortaya koyabilmek amaçlanacaktır.

⁶¹ A.g.k., 359-360.

⁶² A.g.k., 429.

⁶³ A.g.k., 360.

3.1.1. Devlet Biçimi ve Savaş Makinası

Deleuze'ün belirttiği üzere *Bin Yayla*'da 'tarih'e oranla 'oluşumlar' çok daha büyük önem taşır. Örneğin 'savaş makinası' kavramı; her şeyden önce sahayı, insanlardan oluşan bir bileşkeyi, teknolojik ve duygusal unsurları içine alır. Böyle bir 'düzenleme' de ikinci dereceden, o da ancak devlet aygıtlarıyla değişken ilişkiler içine girdiğinde, 'tarihi' olarak adlandırılabilir.⁶⁴ Bu anlamda Deleuze, özellikle Fernand Braudel olmak üzere bazı tarihçilerin çalışmalarından yararlanmakla birlikte, daha ziyade coğrafyayı meseleye dahil etmekte -ki bu dahil etmede de Braudel'den yararlanmakta- ve oluşumların 'çizgiler'den oluşan 'harita'sını ön plana çıkarmaktadır: Çizgiler, cisimler ve olaylardan meydana gelen unsurlardır ve her cisim ve hatta insan kendi çizgileriyle, değişken haritasıyla oluşmaktadır. Dolayısıyla bu 'harita'larda, 'yayla'lardan birinden ötekine doğru uzanan 'bağlantı'lar önem kazanır.

Deleuze ve Guattari'ye göre Hegel ile Heidegger, tarihi, içinde kavramın zorunlu olarak kaderini geliştireceği bir içeridenlik formu olarak koydukları ölçüde, tarihselci bir açıda kalırlar. Burada zorunluluk, çembersel hale getirilmiş tarihsel ögenin soyutlanmasına dayanmaktadır ve böylece kavramların öngörülemeyen yaratılışını anlamak zorlaşmaktadır. Zira felsefe, Deleuze ve Guattari'ye göre geo-felsefedir, aynı şekilde tarihin de Braudel'e göre bir geo-tarih olması gibi: Coğrafya, tarihsel forma sadece bir madde ve değişken ortamlar sağlamakla ve yalnızca fizik ve insan coğrafyası olmakla kalmayıp, zihinseldir de; tarihi, zorunluluğa ve kökenlere bağımlı olmaktan kurtarır. Dolayısıyla tarihin içine düşseler de tarihe ait olamayan 'oluş'ları keşfetmek üzere, coğrafya, tarihi tarihten koparıp alır. Deleuze ve Guattari'ye göre tarih olmasaydı, oluş belirlenmemiş, koşullanmamış olarak kalırdı, fakat yine de oluş, tarihsel değildir; 'olay'ın kendisi de 'tarihsel-olmayan' bir ögeye gereksindiği gibi, 'oluş'a da gereksinir. Olay, 'oluş'u içinde, kavram olarak

⁶⁴ Gilles DELEUZE ile Christian DESCAMPS, Didier ERIBON, Robert MAGGIORI'nin 23 Ekim 1989 tarihli *Libération*'da mülakatı, "Bin Yayla Üzerine", **Toplumbilim**, Gilles Deleuze Özel Sayısı, Sayı 5, Çev. Kadri Mustafa Orağlı, 98-99.

kendiliğinden konumu içinde, tarihten kurtulur: Yapılmakta olan şey, biten şey olmadığı gibi, başlayan şey de değildir.⁶⁵

Bu bağlamda Deleuze ve Guattari, Foucault'nun 'güncel' vurgusunu ön plana getirirler. Güncel, bizim olduğumuz şey değil, oluştan geçmekte olduğumuz şeydir, öte yandan şimdiki hal ise ne olduğumuz, buradan kalkarak olmaktan çıkmış olduğumuz şeydir. Yeni ve ilginç olan, güncel olandır. Foucault, felsefenin sorununu 'ebedi'ye göre değil ama 'şimdi'ye göre ortaya koyduğu için Kant'ın önemini belirtirken, felsefenin yaptığını da tarihi düşünümleme değil, güncel oluşlarımız üzerinde teşhiste bulunmak olarak gösterir. Örneğin devrimlerin geçmişiyle, şimdisiyle, geleceğiyle birbirine karışan değil, ama bir devrimci-oluş ya da hukuk devletlerinin ne olduklarıyla karışmayan bir demokratik-oluş. Dolayısıyla Deleuze ve Guattari için burada önemli soru şu olmaktadır: Bugün, yeniden tarihin içine düşen, ama oradan gelmeyen ya da daha fazlası ancak oradan çıkmak için gelen, hangi 'oluş'lar bizi katediyor?⁶⁶ Bu sorunun, bu çalışmayı bir güncelleştirici olarak katetmesi tasarlanmakta olup, bazı noktalarda somut ögelere yaklaşabilecek ya da bazı durumlarda kolektif bilinçdışını vurgulayabilecek, etkileri olabileceği düşünülmektedir.

Foucault'nun her toplumsal oluşumun belli bir söylemsel oluşumu olduğu düşüncesini de yukarıda söz edilen 'tarih' ve 'oluş' bağlamının yanında meseleye dahil etmek gerekir: Toplumsal oluşumlarla birlikte söylemsel oluşumlar da değişmektedir. Akay'ın vurguladığı üzere Foucault, Anneles tarih ekolünden Pierre Chaunu'nun kullanmış olduğu 'seriyel tarih' teriminden yola çıkarak tekilliklerin, olayların, serilerin vurgulandığı 'tekil tarih'i gündeme getirmiştir: Bu kapsamda olayların arasında birbiri ile ilintili, ama süreksizlik taşıyan bir süreklilik, içinde kopmaların, mutasyonların olduğu bir süreklilik söz konusudur. Tarihi bu şekilde bir ele alış ise bir 'sorunsallaştırma' anlamına gelecektir; büyük olaylar ve mikro olaylar ayrımı ve hiyerarşisi üzerinden değil, tekrarlanan veya az görülen olayların

⁶⁵ Gilles DELEUZE - Felix GUATTARI, **Felsefe Nedir?**, Çev. Turhan Ilgaz, 89.

⁶⁶ A.g.k., 103-104.

oluşturduğu geniş belirlenmelerin serilerini ortaya çıkarma olanağı söz konusu olur ve bu seriler arası ilişkiler ve serilerin serisi olarak tablolar ele alınır ve böylece belli tekillikler, belli tarihi oluşumlarda izlenebilir. Dolayısıyla Akay'ın belirttiği üzere düz çizgisel ve evrimci değil, mutasyonlu söylemsel oluşumların bir tarih anlayışı geçerli olur ki bu da ilgili sözcenin tekilliği ile sözce ve oluşumun birbirleri ile olan ilişkileri içinde ele alınır. Öyleyse sözcelerin oluşturduğu bir çokluk olarak 'söylem' belli bir tarihi 'oluşum'un aynı zamanda pratikleri -söylemsel olmayan pratiklerinin yanında- olmaktadır.⁶⁷ Dolayısıyla belli bir tarih içinde 'toplumsal oluşum' ve onun 'söylemsel oluşum'u olduğu gibi, ayrıca yukarıda söz edilen tarihsel-olmayan 'oluş' da söz konusudur; bu da hem 'sorunsallaştırmalar tarihi'ni hem de 'ontoloji'yi işaret eder. Bu 'oluşum'lara ve 'oluş'lara daha yakından bakabilmek için devlet biçimi ile savaş makinasının 'soyut makina'lar olmasından hareketle anlaşılmaya başlanan toplumsal ve politik alan ele alınacaktır. Fakat bu noktada öncelikle, Patton'ın devlet biçimi ve savaş makinasının karşılıklı durumlarını, toplumsal oluşumların bir soyutlamada bir arada oluşları ve makinasal süreçlerin işler hale gelmesiyle somutlaşmaları bağlamında, onun 'kavramsal politika' olarak adlandırmasına yol açan Deleuze düşüncesinin özgün 'kavram' anlayışı üzerinden bu tartışmaya katmak gerekir.

Deleuze'e göre felsefe yapmak yeni kavramlar icat etmektir. Kavramlar ise sanatsal, siyasal ya da diğer pratikler arasında bağlantılar kuran tekillikler, çizgiler ya da yeğinlikler olarak tanımlanırken, 'düzenleme'lerde, 'köksap'lar kurarak iş görürler. Genel olarak felsefe tarihinde düşünce, ruh ya da bilinç gibi kavramların dışarıyla ilişkileri her zaman bir çeşit içsellik aracılığıyla gerçekleşen kavramsal sistemler üzerinedir; Patton'ın vurguladığı üzere Deleuze ise dışsallığıyla, bir dışarıyı çoğulluğu ve çok yönlü ilişkileriyle ifade edilen bir düşüncededir; ağaç yapıların birliklerine karşı köksapların çokluğu, organların organizasyonuna karşı ve merkezsizliği de vurgulayan bir kavram olarak 'organsız beden'lerin yeğinlikleri. Köksaplar da bu bağlamda belirli bir tip düzenleme ya da çokluk olarak dışarıyla, diğer çokluklara bağlanarak dönüşüm geçirdikleri 'kaçış çizgileri' olan 'soyut

⁶⁷ Bkz. (49), AKAY, 55-58.

çizgi'lerle tanımlanırlar; içselleştiren düşünce ya da ağaçsal düşünce bir model sağlarken, 'dışarısının düşüncesi' temsiliyetin yeniden üretilebilirlik alanının dışında yer alarak tekrarın temel farkı gösterdiği, -ikinci bölümde temsiliyet ve adalet ilişkisi bağlamında açıklanmış olan- 'görüntü' dünyasına ait olmaktadır. Patton'ın belirttiği üzere burada söz konusu olan, düşünceyi dış güçlerle dolaysız bir ilişkiye sokuş süreci, düşünceden bir 'savaş makinası' yapmaktır ve düşünceden bir savaş makinası yapmak da 'göçebe' bir düşünce ile mümkün olur: Savaş makinalarını icat eden ve onu devlet aygıtlarına karşı konuşlandıran göçebelerdir. Devlet biçimli düşünce varlığın kuşatıcısı olarak bütünsellik ve varlığın temellendirilmesi için özne ile iş görürken, göçebe düşünce ise her çeşit evrensel özneyi reddeden, yerine belirli bir çokluğu ima ederek, göçebelerin bozkırı doldurdukları şekilde kaygan bir mekânı dolduran bir düşüncedir. Bu bağlamda Patton'ın vurguladığı üzere mesele, icat edilen kavram türleri ve onların köksapsal düzenlemeleri için örneğin *Bin Yayla* kitabından bir sistem oluşturmak değil, bu 'yayla'ların nasıl iş gördükleri, kısmi ve geçici olmak suretiyle kavrayış gücü sağlayan 'kavramsal' bir düşünce ve dışarısıyla 'bağlantı'lar olarak nasıl çalıştıklarıdır.⁶⁸

Bu noktada 'kaçış çizgisi' kavramına daha sonra gelmek üzere 'düzenleme' ve 'soyut çizgi' kavramlarına da bir parantez açmak gerekir. *Anti-Oidipus*'daki 'arzulanan makinalar' kavramı yerine *Bin Yayla*'da Deleuze ve Guattari'nin kullandıkları kavram 'düzenleme'dir (agencement). Akay'ın belirttiği üzere arzulanan makinalar, bilinçdışını bir tiyatro sahnesi gibi ele alan psikanalize karşı geliştirilen ve bilinçdışını bir fabrika gibi ele alan bir kavramı ifade ederken, *Bin Yayla*'da (1980) artık 1968 devrimciliğinin sona erdiği ve aktif değil reaksiyoner eğilimlerin ağır bastığı bir toplumda, henüz olmayanı kavramsallaştırmaya yönelik bir hareket söz konusudur. Düzenlemelerde; şeylerin vaziyeti, bedenler, beden karışımları ve alışımlar ile sözceler, sözce biçimleri ve işaret rejimleri arasındaki ilişkiler yer alır. Burada Akay'ın vurguladığı üzere toplum, üretim ilişkileri ve ideolojilerle değil, bu alışımlarla ve kolektif sözcelerle tanımlanmaktadır. Alışımlar

⁶⁸ Paul PATTON, "Kavramsal Politika ve Bin Yayla'da Savaş Makinası", *Gilles Deleuze'de Toplum ve Denetim*, Çev. Barış Başaran, 43-46.

pratik edilen bedenlerin karışımları iken, kolektif sözceler ise bedensiz, anında yapılan dönüşümlerdir. İşte soyut çizgi de bu düzenlemeyi belirleyen çizgidir; kenarları daha belli olmamış, şekillenmemiş bir şeyin kuramsallaştırılması ve kavramsallaştırılması ele alınır.⁶⁹ Bu kapsamda Deleuze ve Guattari'nin politik önermelerde 'geleceğin insanlarına' sıkça vurgu yapan, bir fikrin icrası değil ama gelecek fikirlerin üretimi veya oluşu anlamında, henüz olmayanının kavramsallaştırılması anlayışı, ileriki kısımlarda toplumsal alan ve bilinçdışı ilişkilendirilmesi üzerinden ele alınacaktır.

Yeniden toplumsal oluşumlar bağlamına dönülecek olursa, Deleuze ve Guattari'nin 'mikropolitika' görüşüne değinmek gerekir. Bu görüş 'arzu'yu toplumsal oluşumlar içinde kurucu öğeler olarak değerlendirir. Dördüncü bölümde 'arzunun kolektif bilinçdışı' ve 'kurucu örgütlenme' kapsamında ortaya konulacak olan 'arzu oluşumları' üzerine *Anti-Oidipus*'daki 'şizonanalik analiz', *Bin Yayla*'da bu defa 'harita'cı bir analiz olarak ele alınır. Arzu oluşumlarının esnek parçalılığının işlediği moleküler çizgiler ile katı parçalılığın yaşamın devlet biçimi benzeri örgütlenmesi olarak işlediği molar çizgiler söz konusudur. Fakat gerçekte bu iki tip çizgi birbiri içine geçmişlerdir, bu nedenle her toplum ve her birey aynı anda iki parçalılıktan (molar ve moleküler) oluşmuştur. Burada önemli olan soru, hangi oluşumların hangi çizgiye karşılık geldiğinin durumsal olarak tespittir.⁷⁰

Öte yandan bu iki çizginin yanında diğer ikisinden daha soyut (düzenleme kavramına açıklık getirirken kullanılan anlamda soyut) bir üçüncü çizgi vardır. Bu, parçasız bir çizgi olarak, diğer çizgilerdeki oluşumların yerlerinden edilmeye başladıkları 'kaçış çizgisi'dir. Deleuze düşüncesinde kaçış çizgileri herhangi bir düzenlemede birincil olup, bir düzenleme başta soyut çizgisince oluşturulur. Dolayısıyla savaş makinası da kaçış çizgileri üzerinde inşa edilen bir çizgisel

⁶⁹ Ali AKAY, "Şirket Toplumu-Denetim Toplumu Üzerine", **Gilles Deleuze'de Toplum ve Denetim**, 133.

⁷⁰ Bkz. (60), DELEUZE - GUATTARI, 203.

düzenleme olmaktadır.⁷¹ Bu kapsamda olan düzenlemelerin Patton'ın belirttiği üzere nedensel altyapıları yoktur; sadece diğer genel nedenselliklerle ilişkisinde etkili olabilirler, fakat bunlarla açıklanamayan bir yaratıcı nedensellik soyut çizgisi, bir kaçış ya da 'yersizyurdsuzlaşma' çizgisine sahiptirler. Deleuzecü metafiziğin olumlayıcı karakteri kaçış çizgisinde ortaya konulduğu gibi yaşam ve soyutlamanın çakışmasında da ifade edilir. Gerçek soyutlama 'organik olmayan yaşam' olup, bu kavramın yaşamıdır.⁷² Daha önce nedenselliğin ve gücün doğasının söz konusu edildiği kısımda düşünsel boyutuyla irdelenen farklı türden bir 'nedensellik' kavramının, pratiğe işaret eden bir geçişle, bir düzenleme içinde belirginleşmeye başladığı görülmektedir.

Devlet biçimi ve savaş makinası olarak iki ayrı türden oluşumun ayrımı ile devletin ve toplumsal oluşumların analizi içinde yol almaya başladığımızda, bu aynı zamanda toplumsal alandaki siyasi örgütlenmeleri, kodlamaları, hiyerarşileri, ekonomik üretim ve mübadelelerin örgütlenişlerini, akışları ve engelleri ortaya koymak ve düzenlemek anlamına gelecektir. Bu bağlamda Holland'ın vurguladığı üzere *Bin Yayla*'da toplumsal oluşumları şu üç kritere göre analiz eden kavramsal matriks açıklayıcı olabilir: 'İktidar biçimleri', 'hükmetme tarzları' ve 'kapma' adı verilen işlemin tarzları. Bu kapsamda toplumsal iktidarın üç biçimi vardır: 'Hükümlanlık', 'disiplin' ve 'denetim'. İki hükmetme tarzı vardır: 'Hizmetçileştirme' ve 'kulluk'. Üç kapma tarzı vardır (değerin kurumsallaştırılmasının ve temellük edilmesinin yolları): 'Toprak kirası', 'kâr' ve en çok vergi ve kârdan ayrı olarak faizlerde rastlanan 'haraç'. Kapma tarzı biçimsel olarak kârı toprak kirasından ve kapitalizmi tarihsel olarak Avrupa'da ortaya çıkışında feodalizmden ayırır. Deleuze ve Guattari'nin, paranın toplumsal kökeninin ticarete değil, emperyal vergi haracında bulunduğunu öne sürmeleri kapma tarzları arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir; emperyal kapma, para basımı üzerindeki tekel ve bunun egemenliği sürekli güçlendiren yollarla dolaşıma sürülmesi ile temellenir. Holland'ın vurguladığı üzere Deleuze ve Guattari'nin

⁷¹ A.g.k., 223.

⁷² Bkz. (68), PATTON, 49.

görüşüne göre, zamanımızda finans sermayesi de aynı rolü oynamaktadır ve endüstriyel sermaye üzerinde egemenlik kurmuştur; ancak başat kapma tipi olan haracın geri dönüşü emperyal devletin kendisinin de geri dönüşü anlamına gelmez. Zira vergi haraçları, finans ve spekülâtif sermayenin faiz haraçlarına tabidir. Aynı zamanda emeği yaşam biçimlerinden zorla koparan kapitalizm, tamamıyla yeni bir öznellik getirmektedir: Deleuze ve Guattari buna ‘kulluk’ adını verir ve mutlak itaat gerektiren ‘hizmetçiliğin’ karşıtı olarak tanımlarlar.⁷³

Ancak disipliner iktidar, kapitalist öznellik anlamında ilk gelişmeyi ifade etse de bütünüyle kulluk yoluyla hükmetmeyi içermez. Kapitalizmin gelişimiyle, ürettiklerinden daha çok tükettikleriyle tanımlanan öznellikler üretildikçe, alım gücü emek gücü kadar önemli bir öznellik üretim etkisi yaratır. Buna göre disiplinci toplum, dolaşımdaki sermaye üzerindeki haraçların, kârın kapılmasının üzerine geçmesiyle yerini, Deleuze’ün ‘denetim toplumu’ olarak metinleştirdiği, döneme bırakır ve hükmetme tarzı olarak ise denetim toplumunda disiplinci kulluk geriye çekilerek hizmetçilik tarzı öne çıkar. Toplumsal denetimde, önceki iktidar tipinin tabi olma tarzı ve uzamsal kapatması yerini yüksek hızlı denetim yoluyla iş görmeye bırakır. Kaçış çizgilerine de Deleuze’ün soru işaretiyle bakmasına sebep, kapitalizmin bu yüksek hızlı, en küçük değişimleri kapan denetim niteliğidir.⁷⁴ Bu noktada ise Deleuze ve Guattari, kaçış çizgilerinin kesişmeleriyle oluşturabilecekleri ‘içkinlik planları’ nı ön plana getirir.

Dolayısıyla Patton deyişiyle ‘kavramsal politika’, soyutlama düzeyinde savaş makinası ve devlet biçimi olarak ortaya çıkmakla birlikte, kapılabilen kaçış çizgilerini veya oluşmakta olan yaratıcı içkinlik planlarını içerebildiğinden, herhangi bir somut toplumsal aygıtla özdeşliği göstermez. Aynı şekilde göçebeler de tanımlama yoluyla ifade edilen kavramsal nesnelerdir ve göçebe doldurduğu, ikame ettiği, tuttuğu bir kaygan mekân içerisinde dağıtılmıştır; yani ‘yersizyurdsuz’dur;

⁷³ Eugene HOLLAND, “Şizofreniden Toplumsal Denetime”, **Gilles Deleuze’de Toplum ve Denetim**, Çev. Barış Başaran, 79-81.

⁷⁴ Bkz. (54) DELEUZE, 191.

fakat yalnızca bir kaygan mekân üzerinde ikamet etmez, onu geliştirir; akışkan mekân üzerinde onu genişletir. Göçebe çölü yaptığı gibi onun tarafından yapılmış olup bir yersizyurdsuzlaşma vektörüdür; dolayısıyla savaş makinası ile devlet iki ayrı mekân türü üretmektedirler. Bu durumda Patton’a göre göçebelerin kaçış çizgisi ile olan yakınlıklarının benzeri, niceliksel değil ama niteliksel anlamda anlaşılan ‘azınlık’ kavramı için de geçerlidir: Azınlık çoğunluktan ya da standarttan, baskın toplumsal kodun sahiplerinden kaçan olup, siyasi önemi potansiyel özgürlük gücünde yatar; kendisi ve norm arasındaki uçurumu açma olarak ‘azınlık-oluş’ işlemi, bir savaş makinası düzenleme zeminidir. Bunun yanında örgütlenmeler saf biçimlerde meydana gelmediklerinden gerçek oluşumlar karşıt düzenlemelerden öğeleri bir araya getirebilirler ve uygulamalarda somut koşullara göre anlam değiştirirler, karşı taraf geçebilirler, yön değiştirebilirler. Patton’ın vurguladığı üzere aynı şekilde kaçış çizgileri yaratıcı çizgiler oldukları gibi, ölümcül çizgiler de olabilirler; bir çizginin hangi yöne döneceği önceden bilinemeyeceği için siyasetin deneysel bir etkinlik olması ayırt edici niteliğidir.⁷⁵ Dolayısıyla etik bakımdan sorun “iyi” ya da “kötü” olmak meselesi değil, her durumun spesifikliğidir. Toplumsal bir oluşumun yaratıcı mı, yoksa yıkıcı bir çizgi mi, gerçekten göçebe mi, yoksa nesnesi olan savaşa haiz bir savaş makinası mı olduğunu analiz etme meselesidir.

Daha önce sözü edilen, kaçış çizgilerinin bir düzenlemede birincil olmaları, yani onları etkileyen kaçış çizgileri tarafından toplumların tanımlanması meselesine de bu noktada değinmek gerekir. Toplumların ve düzenlemelerin öncelikle yersizyurdsuzlaşmalar ve akımlar ile tanımlanmasında bir gerçeklik çizilmekte ve bir içkinlik planı kurulmaktadır. Kaçış çizgisinde; ‘kaçmak’, ama aynı zamanda ‘kaçırmak’, yani kaçarken başka bir silah bulmak söz konusu olur.⁷⁶ Fakat Deleuze’e göre aynı zamanda yeniden yeriniyurdunubulmalar da olmaktadır, yani moleküler çizgi ile geri dönmeler, denkleşmeler, sağlamlaşmalar ortaya çıkabilir. Ve nihayet bir araya gelen yeniden yeriniyurdunubulmaların belirlediği molar bir çizgi oluşur ve böylece ‘üst-kodlama’ makinasına geçiş yapılır. Sırasıyla bu üç çizgiden birincisi

⁷⁵ Bkz. (68), PATTON, 68-71.

⁷⁶ Bkz. (60), DELEUZE - GUATTARI, 204.

‘göçebe çizgi’, ikincisi ‘göç eden çizgi’ (bu kavramsallaştırmada ‘göçebe’ ve ‘göç eden’ farklıdır) ve üçüncüsü ‘yerleşik çizgi’ olarak da adlandırılabilir. Öyleyse kaçış çizgisinin, diğer ikisinin ortaya çıkışını doğuran bir şey olduğu görülmektedir ve dolayısıyla birincidir.⁷⁷

Toplumsal oluşumların analizindeki her durumun spesifikliği vurgusu, bir anlamda her duruma içkin sosyalliği de anlatmaktadır. Devlet biçimi ile savaş makinasının karşılıklı konumları, gerçek oluşumların bu karşıt düzenlemelerden öğeleri bir araya getirmesi ve bunların içinde bulunduğu sürekli değişmekte olan sosyalliğin her coğrafya için ayrı değerlendirilebileceği düşüncesi önem kazanır. Sivil sonrası durum olarak ele alınan sorunsallaştırmada Batı toplumlarının temel alınmasına ve bunun dışında kalan koşulların ise ayrıca analiz edilmesi gerektiği düşüncesine de bu bağlamda bakılabilir. Dolayısıyla bazı toplumsal oluşumların Batı merkezliliğinin bu çalışmaya ilişkin yerel ve güncel bağlamı gittikçe daha fazla tartışma alanına çektiği görülmektedir. Şu aşamada söylenebilecek olan; sözü edilen hareket, hız ve esnekliğin yeni yönetim planını tanımlayan nitelikler olması ve denetim toplumda bile emeğin, sivil toplum kurumlarında bağlanıp disipline edilmediğinden potansiyelinin daha yüksek olduğu ve dolayısıyla toplumsal denetime karşı alternatifler yaratabileceği görüşü yerel ve güncel bağlama da uzak bir bakış gibi durmamaktadır. Zira olup bitmekte olan olayların, çizgiler olarak coğrafyaların sınırlarından daha fazla, olaylardan oluşan ağları oluşturmakta ve değiştirmekte olduğu görülmektedir. Elbette bunların somut ve güncel öğelerini ortaya koyabilmek, gerçekliğini ve işlerliğini görebilme olanağını verebilecektir. Bu noktalar ise bu çalışmanın alanı dışına taşmaya başlamak birlikte, yine de hak sorunsallaştırmasının alternatif potansiyeller anlamında toplumsal ve politik olarak bu genel çerçeve ile ilişkili olduğu düşünülebilir. Bu kapsamda hak sorunsallaştırmasının toplumsala daha somut olarak dokunduğu özellikle dördüncü ve beşinci bölümlerde yerel ve güncel bağlam ile temas edilmeye çalışılacaktır.

⁷⁷ Gilles DELEUZE - Claire PARNET, **Diyaloglar**, Çev. Ali Akay, s.182-184.

Bu kısma dair şu ilaveyi de yapmak gerekir ki savaş makinasının savaş kapasitesinin, devlet biçimi ve savaş makinası olarak tanımlanan iki varlık tarzı arasında temas meydana geldiğinde güncelleşmesi ile devletin savaş makinasını temellük etmesi meselesi de yine yerel ve güncel bağlamda tartışılabilir bir durumdur. Bu da siyasi egemenlik konusunu gündeme getirir. Deleuze ve Guattari bu anlamda George Dumezil'in çalışmalarını ön plana getirirler. Buna göre Hint-Avrupa toplumlarında üçlü işlev söz konusudur: Egemenlik, savaşçılık ve üreticilik. Egemenlik ise iki kutba ayrılır; birincisi 'hukukçu kral', kanun üreten, siyaseti ortaya çıkaran, toplumun normlarını oluşturan ve ikincisi 'büyücü ya da bilge', toplumun manevi ve dinsel yanını örgütleyenler. Dumezil'in belirttiği üzere Hint-Avrupa toplumlarının tüm mitolojisi ve siyasi tarihi, egemenlik kutbu içindeki hâkimiyet ilişkilerinden, bu kutupların ürettikleri bilgilerin iktidar ile iç içe geçmesinden ve devletin dışarısındaki savaş makinası ile olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır.⁷⁸

Bu durum da genel anlamda Doğu toplumu ve Batı toplumu ya da Osmanlı-Türkiye toplumu ve Avrupa toplumu arasında savaş makinasının konumu bağlamında tartışılabilir. Siyasi egemenlik kapsamındaki devlet ve savaş makinasının ilişkisinde, savaş makinasının 'göçebe' özelliğinden ziyade ordu, derin devlet, mafya gibi ölümcül çizgiler üzerinden bir düzenlemesi gündeme gelebilir. Akay'a göre ölümcül savaş makinasının, Avrupa'dan farklı olarak Osmanlı-Türkiye'de devlet biçiminin içerisinde olup olmadığı tartışılabilir, içerisinde olduğu düşünülebilir; eğer sürekli olarak içerisinde ise demokrasinin durumu da ayrıca sorgulanabilir. Daha fazlası, 'içerideki savaş makinasının hâkimiyeti' halinde hukuk-politika ve din-büyük ikililerine de sahip olan ve soykütüğünü ilahi güçlerle birleştiren bir 'liderlik' de söz konusu olabilir. Öte yandan, Deleuze ve Guattari, savaş makinasının iki kutuplu iktidara karşı çıktığından ölçüyü kaçırdığını ve savaş makinasının farklı bir ölçüyle, öfkeyle iktidarı ele geçirdiğini belirtirler. Devletin ağır, bürokratik yapısına karşı bir çabukluk oluşur; hızla, kamuya karşı bir güç, gizle, bir tür 'gizli örgüt'le iktidara gelir. Kamusal olan ilişki, giz ilişkisine dönüşür ve büyü'nün, örfün, hukukun yerini alır; Hasan Sabbah'ın 'haşhaşi' mitolojisinde olduğu gibi, gizemli ordusal bir güç ile

⁷⁸ Bkz. (60), DELEUZE - GUATTARI, 351-352.

Selçuklu Devleti'ne karşı olan hareketi savaş makinası bağlamında tartışılabilir.⁷⁹ Bu da devlet biçimi ve savaş makinası ile Doğu toplumu ve Batı toplumu eksenlerinde yer alan bir örnek olarak, giderek bu çalışmanın kapsamı dışına çıkmaya başlamakla birlikte, bu çalışmada yer alan kuram ve görüşlerin yerel ve güncel bağlam ile ilişkileri üzerine özellikle 'geçişlilikler'i öne çıkaran bir düşünce alanı açmasıyla önemli görünmekte ve sorunsallaştırıcı bir çerçeve olarak dikkate alınmaktadır.

3.1.2. Yasa, Norm ve Soykütük

Deleuze'e göre Platon, yasanın Hristiyan dünyası tarafından da benimsenmiş olan bir imgesini vermiştir: Yasa, temsilci bir iktidar olarak daha yüksek bir ilkeye göre belirlenir, o ilke de 'İyi'dir. 'Yasanın bu klasik imgesi'nde, yalnızca kuvvet yoluyla ayakta kalabiliyormuş ve daha yüksek bir ilkeye ihtiyaç duyuyormuş hali vardır. Bu klasik imgenin hangi etkiler altında altüst olduğunun ifadesi ise Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde yer alır. Deleuze'e göre Kant'ın yönteminin getirdiği yenilik, yasanın artık İyi'ye değil, aksine İyi'nin yasaya bağlı olduğunu gösterir; bu durumda yasanın değeri kendi kendisine dayanarak biçilmekte ve kendi üzerine temellenmektedir. Kant, ahlak yasasından söz ettiğinde; ahlak yasası bir içerikten, bir nesneden ve bir yetki alanından bağımsız, saf bir biçimin temsilidir. Deleuze'e göre Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki kendi "Kopernik" devrimi olarak adlandırdığı düşünce devrimi, bilginin nesnelerini öznenin etrafında döndürmeye yönelik olarak çok önemliydi; *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin İyi'yi yasanın etrafında döndürmeye yönelik devrimi ise yasanın klasik imgesinden vazgeçip 'modern imge'sinin yolunu açmasıyla pratik olarak çok daha önemlidir. Aynı zamanda Hristiyan dünyanın ötesinden, Yahudi imana geri dönüşü hatta belki de Platoncu dünyanın ötesinden, yasanın Sokrates öncesi (Oidipusçu) bir anlayışına geri dönüşü ifade ediyordu. Deleuze'e göre ayrıca Kant, modern düşünceye yasanın nesnesinin esas itibarıyla

⁷⁹ Ali AKAY, *Kapitalizm ve Pop Kültür*, 120-122.

gizli olduğu fikrini getirmişti: Herkesin baştan beri suçlu olduğu, Oidipus'un kendini içinde bulduğu, yasanın ne olduğu bilinmeksizin sınırların zaten ihlal edildiği bir kesinsizlik alanı tanımlanır. Suçluluk ile yasa bu kesinsizliğin içinde bırakılır ve bu da bu şekliyle cezanın kesinliğini ifade eder. Kafka'nın da betimlediği bu dünya, Deleuze'e göre onun Kant'la birlikte yasa üzerine modern düşünceyi oluşturan iki kutuptan birini ortaya çıkardığını gösterir.⁸⁰

Bu durumda yasa artık her şeyden önce gelen ve üstün bir İyi üzerine temellenmiyorsa, adil olanın yasaya En İyi'si olduğu için uyduğunu söylemek mümkün olmaz; İyi tarafından temellenme ve adil tarafından onaylanma iptal olur. Deleuze'e göre ahlaki bilincin bu paradoksunu ortaya çıkaran Freud bunun açıklamasını şöyle yapar: Ahlak bilincinden türeyen, dürtülerden vazgeçiş değildir; tam tersi vazgeçişten türeyen ahlak bilincidir. Lacan'a göre yasa, bastırılmış arzuyla aynı şey olup, nesnesini belirleyemeyecek ya da dayalı olduğu bastırmayı ortadan kaldırmadan herhangi bir içerikle tanımlaması mümkün olmayacaktır. Bu görüşe göre yasanın nesnesi ve arzunun nesnesi birdir, gizlenmişlerdir. Deleuze'e göre Freud, nesne özdeşliğinin anneye, arzunun ve yasanın özdeşliğinin ise babaya gönderme yaptığını ifade ettiğinde, yasanın Oidipusçu kaynağı gereği, nesneden olduğu kadar öznenen de çifte bir vazgeçişten doğan saf biçim olarak değer kazanmak için, içeriğini zorunlu olarak gizlediğini ileri sürmektedir.* O halde, Platon'un kullandığı, yasalar düşüncesine hükmetmiş olan klasik ironi ve mizah (Deleuze'e göre ironi, yasayı sonsuzca üstün bir 'İyi'nin üzerini temellendirmekte sakınca görmeyen bir düşüncenin oynadığı oyundur, mizah ise yasayı sonsuzca adil

⁸⁰ Gilles DELEUZE, "Yasa, Mizah ve İroni", **Sacher-Masoch'un Takdimi**, Çev. İlknur İgan - İnci Uysal, 71-74.

* Freud'un bir nesne olarak çözümlediği bilinçdışını, Lacan, fiziki olmayan fakat etkileyen bir şey olarak ifade etmekte ve 'dil' üzerine oturtmaktadır. Freud'daki Gerçek ve Hayalgücü üzerine Semboliği (Babanın Adı) ekleyen ve gösterenler zinciri olarak Dil'i ortaya koyan Lacan'da, Dil; toplumsallığı, kültürü ve dolayısıyla da bunları ifade eden yasa ve yasakları taşır: "Bilinçdışı, bir dil gibi yapılanmıştır." (Jacques LACAN, The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, IV: Love and The Signifier, Çev. Bruce Fink, 48.) Dil dolayısıyla kültüre giriş, bilinçdışının oluşumunu ve özneliliğin kuruluşunu ifade eder. Bu, Oidipus karmaşasından geçerek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla burada Deleuze, Platoncu anlayışın ötesinden, yasanın Oidipusçu anlayışını, Freud ve Lacan ile ilişkilendirerek Kant'ın yasa yaklaşımı ile ifade etmektedir.

bir En İyi'ye onaylatmakta sakınca görmeyen söz konusu düşüncenin oynadığı oyundur) altüst edilmiş olur. Artık bir tarafta yasanın belirsizliğinden, öbür tarafta cezanın kesinliğinden başka bir şey kalmaz. Deleuze'e göre ironi ile mizah buradan modern bir figür kazanır: Yasa düşüncesi sürer, fakat yasa ona tabi olanın suçluluğu içindeyken düşünülür; içeriğinin belirsizliği içinde düşünülür.⁸¹ Kafka'nın yasanın statüsünün değişmesiyle ilişkili kattığı yeni değerler bu çalışmanın beşinci bölümünde hak sorunsallaştırması içinde tartışmaya dahil edilecektir.

Kant tarafından verilen yasanın modern imgesi ile Hume'un sistemini birlikte düşündüğümüzde, bu noktada Deleuze'ün amaca yönelmiş araçlar sistemine 'kural' veya 'norm' denilebileceğini ve Hume'un da bunu 'genel kural' olarak adlandırdığı vurgusu ile başlayabiliriz. Genel kurallar, bir olasılıklar çeşidi oluşturur; bu da bazen kararlara, fakat her zaman hayal gücüne etki eder.⁸² Toplumun temelini, eylemleri 'sınırlandırıcı yasa' değil, yapay, kültürel genişletilme ile 'kurum'lar olması ve kurumun ise Hume'a göre bir eylem modeli, girişim, icat edilmiş olumlu bir araçlar sistemi olması söz konusudur. Dolayısıyla Deleuze'e göre buradaki, toplumun sözleşmeye dayalı bir yükümlülükler kümesi değil, yararlılığa dayalı bir uzlaşımlar kümesi olduğu fikri; Hume'un genel bir kural -ve Deleuze'ün kural veya norm- olarak adlandırdığı şey olan kuruma gönderme yapar ve bu da devlet kurumları değil, 'toplumsal kurumlar' anlamına gelir. Fakat aynı zamanda bir eğilim bir kurum içinde tatmin edilirken, bir yandan da zapt etmektedir. (Bir mülkiyet sistemi, bir evlilik biçimi gibi)⁸³ Bu başat ya da egemen olan bir mülkiyet sistemi, bir evlilik biçimi vb. ise - ki yeni oluşmakta olan da olabilir - yeni sorunsallaştırmalar da ortaya çıkmaya başlar.

Görülüyor ki Hume düşüncesi, yasanın klasik imgesinden farklı olarak oluşmakta olan modern imgesinde, genel kural ya da norm bağlamında toplumsal kurumları işaret etmekte ve yasanın modern imgesi ile norm arasında ilişkili bir alan

⁸¹ A.g.k., 74-75.

⁸² Bkz. (35), HUME, 877.

⁸³ Bkz. (29), DELEUZE, 36-40.

tartışmaya açılmaktadır. Bunun yanında Hume'un toplumsal kurumları Deleuze düşüncesi için önemlidir, fakat nihayetinde Hume'un toplumsal kurumlarına Deleuze'de olmayan bir bütünsellik fikri de eşlik eder ve aynı zamanda toplumsal normun da yolunu açar. Daha önce belirtildiği üzere Hume'da tümlleme fikri üzerinden bir şekilde dünyanın aynıya, benzere ve anlaşılana indirgenmesini karşın Deleuze'de ise tekilliğin kendisini farklılaştırma kapasitesi ve dördüncü bölümde daha yakından bakılacak olan toplumsal kurumların sürekli yıkıma, reforma ve yeniden yapıma açık olmasına neden olan farklanma söz konusudur. Bu yol ayrımında, Hume'un bu çizgisinin zaman içinde liberal hukuk geleneğine doğru uzandığı görülür. Daha sonra kısaca değinilecek olan bu parantez için Kant çizgisinin de yine liberal hukuk geleneği üzerinde, farklı bir hatta Rawls'da önemli yer bulacağı da belirtmelidir. Bu anlamda Kant tarafından verilen yasanın modern imgesi ile Deleuze'un Hume düşüncesini kurum, kural ya da norm üzerinden ifade etmesi arasındaki ilişki modern hukuk devletinin doğuşu ve yükselişi bağlamında önemlidir. Bu bağlam elbette tartışmaya Hegel'i de katacaktır. Hegel'i bu tartışmaya katmak, modern hukuk devletinin oluşum sürecinde bazı ayrımları, ayrıca Foucault'nun 'norm' olarak adlandırdığı kavram ve pratiğin ortaya çıkışı ve hükümlanlık toplumundan disiplin toplumuna geçişi, Hegel düşüncesi de dahil olmak üzere liberal ve pozitivist görüşlerin arasındaki ayrımların biçimlendirici etkilerini de düşünmeyi gerektirir. Bir yanda yasanın modern imgesi ile normun ilişkisi üzerinden toplumsal kurumların işaret edilmesi ve bunların devletin kurumlarıyla Hegel düşüncesine göre ilişkisi, diğer yanda modern imgesinde yasanın belirsizliği, Foucault'nun normun aşağıdan, toplum içinde oluştuğunu gösterdiği pratikler ve söylemler olmak üzere geniş bir tartışma alanı söz konusudur. Bu aşamada hak sorunsallaştırmasını bu alanlara temas ederek ilerletmenin gerekli olduğu görülmektedir.

Foucault, 'hukuki-söylemsel' olarak tanımladığı geleneksel iktidarı bir hükümlanlık, yasa ve yasaklama sistemi içinde ifade ederken, 17. yüzyılın sonundan itibaren Batı toplumlarına hukuksal-söylemsel modelin yerine yeni bir iktidar biçiminin hâkim olmaya başladığını söyler. Keskin'in vurguladığı üzere negatif ve sınırlayıcı olan hukuksal-söylemsel modelin iktidar anlayışının tersine, bu yeni

iktidar biçimi üretken, yaşamın sağladığı güçleri sınırlamaya değil, arttırmaya yönelik olup Foucault bu yeni iktidarı ‘biyo-iktidar’ olarak adlandırır ve biyo-iktidar iki biçimde yaşama dahil olur. Birincisi, insan bedenine bir makine olarak yaklaşan ‘disiplinci’ bir iktidar olarak (anatomo-politik) insan bedenini disipline etmeyi, yeteneklerini geliştirmeyi, daha verimli kılarak ekonomik denetim sistemleriyle bütünleştirmeyi amaçlar. İkincisi, nüfusa düzenleyici bir ‘denetim’ getirmeyi amaçlayarak (biyo-politik) toplumsal denetimi hedef alır. Dolayısıyla Foucault’ya göre biyo-iktidar, kapitalizmin gelişmesinde vazgeçilmez bir unsur olmuştur; çünkü kapitalizm bedenin üretim sürecine denetimli bir şekilde dahil edilmesini ve nüfusun da ekonomik süreçlere uygun kılınmasını gerektirmektedir. Keskin’in belirttiği üzere kapitalist üretim biçimi gereği bedenin sahip olduğu güçlerin emek gücüne dönüştürülmesi ve aynı zamanda itaatkar ve tabi kılınması gerekir; böylelikle 18. yüzyıldan itibaren kapitalizmin gelişmesine bağlı olarak insan yaşamı siyasi tekniklerin alanına girmiştir ve yaşamın kendisinin siyasi stratejilerde ortaya sürülmesi Foucault’ya göre bir toplumun ‘modernliğe girme eşiği’dir. Biyo-iktidarın gelişiminin diğer bir sonucu da hukukta yasa sisteminin yerine giderek ‘norm’ların önem kazanmaya başlamasıdır; yasa sınırlandırıcı olup en uç noktası ölüme varmaktayken, tam tersi nesnesi yaşam olan bir iktidarın ise düzenleyici ve denetleyici mekanizmalara ihtiyacı vardır ve bu düzenleme ile denetlemeyi de oluşturduğu normlar yoluyla yapar. Fakat bu, yasanın ortadan kalktığı anlamına gelmez. Keskin’in vurguladığı üzere yasa, artık norm gibi işlemeye başlamıştır ve hukuk sistemi de amacı yaşamın güçlerini düzenlemek olan bir aygıtlar bütününe dahil olmuş olur. Dolayısıyla yaşam üzerinde odaklanan biyo-iktidar, bir ‘normalizasyon toplumu’ oluşturur; insanları normlara uymaya zorlayan, onları normalleştiren bir toplum söz konusudur.⁸⁴

Yasa ve norm ilişkisini Foucault, yasanın artık norm gibi işlemeye başlamasının soykütüğünü gösterdikten sonra, Disiplinler boyunca Norm’un iktidarının ortaya çıkmaya başladığını tespit ederek belirginleştirir. Bunun ‘modern toplumun yeni yasası’ olduğunu, daha farklı bir ifade ile söylenirse, bu yeni yasanın

⁸⁴ Ferda KESKİN, “Sunuş”, **Özne ve İktidar: Michel Foucault, Seçme Yazılar 2**, 11-24.

eski iktidarlara eklendiğini ve onları, yani Yasa iktidarını, Söz iktidarını, Metin iktidarını, Gelenek iktidarını sınırlanmak zorunda bıraktığını belirtir.⁸⁵ Deleuze'un 'kural'ı ve 'norm'u, 'genel kural' ve 'kurum' ile ilişkilendirmesi ve toplumsal olarak kuruculuğunu ifade etmesinde gördüğümüz gibi burada da Foucault 'kural'a uygun olan, yani 'normal' olanın, standart haline getirildiğini ortaya koymuş olur. Yaşam üzerine odaklanan biyo-iktidarın oluşturduğu normalizasyon toplumu yükselirken, anatomo-politik ve biyo-politik süreçleri de yukarıda belirtildiği üzere kapitalizmin gelişmesinde vazgeçilmez bir unsur olur.

Kapitalizmin gerektirdiği bedenin üretim sürecine denetimli bir şekilde dahil edilmesi ve nüfusun da ekonomik süreçlere uygun kılınmasıyla, kapitalist üretim biçimi gereği bedenin ve de nüfusun sahip olduğu güç, emek gücüne dönüşmeye başlar. Böylelikle 18. yüzyıldan itibaren kapitalizmi; disiplin toplumların Marx'ın sermaye altında emeğin biçimsel boyunduruğu adını verdiği dönem, denetim toplumlarının emeğin gerçek boyunduruğuna tekabül ettiği dönem ve 19. yüzyılda emeğin biçimselden gerçek boyunduruğa geçiş eğiliminin Marx tarafından farkına varıldığı dönem ile birlikte düşündüğümüzde; Marx'ın *Ekonomi Politikin Eleştirisi'ne Katkı*'nın önsözünde, Hegelci hukuk felsefesinin eleştirisinde, devlet biçimleri kadar hukuki ilişkilerin de ne kendilerinden ne de iddia edildiği gibi insan zihninin genel evriminden anlaşılamayacağı, tam tersine, bu ilişkilerin kökenlerinin Hegel'in 'sivil toplum' adı altında topladığı maddi varlık koşullarında bulundukları ve sivil toplumun anatomisinin de 'ekonomi politikin' içinde aranması gerektiği sonucuna ulaştığını belirtmesi, yerine oturur. Dolayısıyla Marx'a göre üretim ilişkilerinin tümü, belirli toplumsal bilinç biçimlerine karşılık gelen bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temelini oluşturur.⁸⁶ *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde ise Marx'a göre Hegel, devlet ideasının kendisini düşünmek istemekte ve bu nedenle ideayı varolan düzenle değerlendirmemekte, varolan düzeni idea ile değerlendirmektedir. Hegel, devletten hareket etmekte ve insanı devletin bir öznelleşmesi olarak görürken, demokrasi ise insandan hareket

⁸⁵ Michel FOUCAULT, **Hapishanenin Doğuşu**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 230-231.

⁸⁶ Karl MARX, **Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı**, Çev. Sevim Belli, 25.

etmekte ve devleti insanın bir nesnelleşmesi olarak görmektedir. Zira Marx'a göre 'demokrasi' bütün siyasal anayapıların özünü, yani özel bir siyasal anayapı olarak toplumsallaştırılmış insanı dile getirmektedir. Bu bağlamda Marx'a göre yasa, demokraside insanın varoluşu iken, bütün diğer rejimlerde ise insan, yasanın varoluşu olup demokrasinin temel farkı da budur.⁸⁷

Marx'ın vurguladığı bu fark, bir üstyapı farkı olmakla birlikte, modern hukuk devleti ile "demokrasi" ve "bireysel hak ve özgürlükler" in, Hegel'in devlet düşüncesinden ayrımını da ortaya koyan farktır. Bu kapsamda hâkim dünya sistemine Hegel düşüncesinden eklenen ise Bir ve Çok diyalektiğinin toplumsal örgütlenme teorisi ve toplumun oluşumunda bütünlük fikrinin önceliğine verilen önem ile toplumun gerçek çokluğunun dışlanması gibi görünmektedir. Hegel'in diyalektiğinde bilincin özgürleşmesi ile dünyanın ve kendi kendisinin bilincine vararak dünyaya ilişkin gerçek bilgiye ulaşması, bu bilincin de artık sadece öznenin bilinci olmadığından, kendi içinde kalmaktan kurtularak toplu bir bilinç halinde nesnelliğe yükselmesinin bir aşama olarak ahlaka ve devlete varmasında ifade edilen devlet, kendisini gerçekleştiren ahlaki bir kavram olmaktadır. Bu ahlakilik içerisinde bir güç ve hukuk birliği olan Hegel'in devlet anlayışında güç, hukukun kontrolündedir.

Hegel'e göre bir devletin otoritesi bazı prensiplere dayanıyorsa, bu prensipler o devlette geçerli olan hukuk formlarından alınmışlardır. Bu bağlamda Rousseau'nun katkısının önemli yanı, devletin temeline, doğrudan kendisi bir düşünce olan bir prensibi, yani 'irade'yi koymasıdır. Fakat Hegel'e göre aynı zamanda Rousseau, iradeyi yalnızca bireysel irade olarak belirlenmiş şekliyle düşündüğü ve evrensel iradeyi, iradedeki kendiliğinde ve kendisi-için rasyonel bir unsur olarak değil, bu bireysel iradede, bilinçli bir iradede çıkar gibi çıkan bir "genel" irade olarak gördüğü için, Rousseau'da bireylerin bir devlet içinde bir araya gelmesi bir 'sözleşme' halini almaktadır. Hegel'e göre bu sözleşmenin temeli, bireylerin keyfi

⁸⁷ Karl MARX, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, Çev. Kenan Somer, 47.

iradeleri, açık beyana katılımları olur; ve buradan kalkan soyut düşünce, mantık yoluyla, kendiliğinde ve kendisi-için mevcut devlet prensibini, mutlak otoritesiyle birlikte yıkan bazı sonuçlar doğurur.⁸⁸ İşte Hegel'in bu temel eleştirisinden hareketle devlet anlayışında, en gelişmiş yönetim şekli olarak kabul ettiği anayasal monarşik düzende en önemli unsur, mutlak otoriteyi tesis edebilecek bir güçler ayrılığının nasıl düzenlenebileceğidir. Devlete ait farklı güçler birbirini hem tamamlamalı hem de sınırlamalıdır. Bu bağlamda Hegel'e göre ahlaki devletin güçler ayrımıyla yapılanmasında, egemenliğin temel gücü hükümdarın gücüdür. Bunun yanında hükümet gücü ise sadece hükümdara karşı sorumlu olan bir kabine tarafından yürütülmekte olup aynı zamanda yargıyı da kapsamaktadır. Dolayısıyla Hegel, Montesquieu'dan farklı olarak devletten bağımsız bir yargı gücünü benimsemez.

Bu ise temel olarak, Marx'ın vurguladığı üzere Hegel'in, Montesquieu'nun yasaların ve özellikle özel hukuk yasalarının devletin belirli niteliğine bağımlılığı ve parçanın ancak bütünle ilişkisi içinde ele alınıp incelenebileceği yolundaki felsefi gerçeği ortaya koyduğu görüşü içinde yer bulur. Marx'a göre Hegel, devlet karşısındaki iç bağımlılıktan, devlet tarafından özsel belirleniminden söz eder; fakat aynı zamanda bu bağımlılığı dış zorunluluk bakımından düşünür ve bu da ailenin ve burjuva-sivil toplumun devlette kendi içkin ereklere göre girdikleri yolundaki görüşüyle çelişir. Devletin bir dış zorunluluk olduğunu söylemek, sadece ailenin ve burjuva-sivil toplumun yasa ve çıkarlarının bir çatışması durumunda, devlet yasa ve çıkarları karşısında boyun eğmeleri gerektiği, bu yasa ve çıkarların devlete bağımlı oldukları, varoluşlarının onunkine bağlı olarak göründükleri anlamına gelir. Devlet, onların yasaları ve çıkarları karşısında üstün erk olarak davranır. Bağlılık ve bağımlılık özerk varlığı baskı altına alan ve ona ters düşen dış ilişkilerin ta kendileri oldukları içindir ki ailenin ve burjuva-sivil toplumun devletle ilişkisi bir dış

⁸⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, 200-201.

zorunluluk ilişkisidir⁸⁹ ve görüldüğü üzere bağımsız bir yargı gücü söz konusu olmamaktadır.

Egemenlik gücünün ayrılması meselesi, Roma hukukundaki denemelerinden Montesquieu tarafından tanımlanarak geliştirilmesine kadarki süreciyle; yasama, yürütme ve yargı güçlerinin birbirinden ayrıldıkları, birbirlerini denetleyebildikleri ve sınırlayabildikleri hükümet biçiminin en iyisi olduğu gibi bir tarihsel noktaya varır. Egemenlik gücünün ayrımı, kullanımı, devri üzerine bu birikim ve gelişim sürecinin, toplumsal sözleşme düşüncesi ile buluşması ise Rousseau’da en genel ifadesini bulur. Rousseau’ya göre insanların *Toplumsal Sözleşme* aracılığıyla toplum olarak bir araya gelmelerinin ilkesi, her insanın kendisiyle ve topluluğa ilişkin tüm haklarıyla ilgili ‘tam yabancılaşma’sıdır. Rousseau, toplum içinde tam yabancılaşmanın evrensel olması nedeniyle de bunun etkilerine gerçekte hiç kimsenin maruz kalmayacağını belirterek, haklardan bu yabancılaşmanın kölelikten farklı olduğunu söyler. Bu da ‘genel irade’nin temeli olmaktadır. Fakat hak yabancılaşmasının, genel irade biçiminde, insanların kim olduklarını ve ne istediklerini söyleyen bireysel iradenin temsiliyetini yaratması olarak toplumsal sözleşme gelişmekte iken bazı sonuçlarını da yaratır: Belirli çıkarların baskısı, hükümdarın yaşam ve ölüm gücünü elinde tutması ve yasa koyucunun rolü; siyasal gücün genel bir gruba devredilmesine tekabül eder. Bu noktada May’e göre ‘politik güç’ ve ‘yönetim’ arasındaki ilişki belirginleşir ve yeni sorularını da beraberinde getirir. Gücün baskıcılığı veya üretkenliği, politik olan ile yönetsel olan arasındaki ilişki gündeme gelir. Eğer güç baskıcıysa, güç kullanımının ne zaman meşru olduğu ve ne zaman olmadığı cevap arar. Güce ilişkin böyle bir tablo ve sorular da toplumsal alanda ve siyaset felsefesinde geniş bir tartışma alanı açar.⁹⁰

May’in üç farklı tip siyaset felsefesi arasındaki ayrımı bu meseleye ışık tutucu görünmektedir: Biçimsel, stratejik ve taktik siyaset felsefesi. Biçimsel siyaset felsefesi iki kutup arasındaki gerilimle birlikte, ya ‘olması gereken’ kutbuna ya da

⁸⁹ Bkz. (87), MARX, 11-12.

⁹⁰ Todd MAY, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, Çev. Rahmi Ögdül, 73.

‘mevcut olan’ kutbuna bağlı kalmasıyla temellenir. Biçimsel siyaset felsefesinin temel sorusu, adil bir toplumun doğasının ne olduğu şeklinde ifade edilebilir. Buna örnek olarak John Rawls’ın *Bir Adalet Teorisi* (1971) adlı eserini veren May’a göre Rawls’da özgürlük ve eşit fırsat ilkeleri ile farklılık ilkesi adil bir toplumu karakterize eder. Rawls’ın ilkelerini ussal çıkarsama yöntemi ile türetmesi bu felsefeyi biçimsel bir felsefe yapmakta ve de Kantçı etiğe paralel olan bir adalet yönelimi söz konusu olmaktadır, Rawls’da ‘olması gereken’ ve ‘mevcut olan’ arasındaki biçimsel gerilimde ağırlık, mevcut olandadır. Rawls’ın yapıtı ile yine liberal gelenekte fakat farklı bir eğilimdeki Robert Nozick’in *Anarşi, Devlet, Ütopya* (1975) yapıtı arasındaki ayrım, bu defa tam tersi Nozick’in dünyanın nasıl olması gerektiğini betimlemesi ve olması gerekenin mevcut olana nasıl uygulanacağına yönelik olmasıdır. May’e göre Marksist literatürde ise Lukacs’ın insanların kendine ve ürettikleri nesnelere yabancılaşması, ancak proleteryanın bu yabancılaşmanın üstesinden gelme durumunda olması, yani ‘metalaşma’nın ya da ‘şeyleşme’nin bilincin varması örneği de bu bağlamda verilebilir. Proleteryanın bilincini artırıp şeyleşmeyi yenerek kapitalizmi devirmesi ve bunun komünist topluma yol açması, örtük bir etik kutbun varlığıyla birlikte, önceliğin mevcut olan kutbunda olduğu bir örnek olarak görülebilir.⁹¹

‘Olması gereken’ ve ‘mevcut olan’ ayrımı üzerinden bir siyaset felsefesi okuması, ‘hukukun genel teorisi’nin (hukukun normatif, biçimsel yapısını “evrensel” düzeyde ele alan yaklaşım) pozisyonunu da tarihsel olarak görebilme imkanı verir. ‘Doğal hukuk’ geleneğinin bu okumadaki yeri ile bilimsel pozitivizmin doğuşu ve toplumsal alanda etkili olmasıyla ‘hukuki pozitivizm’in yükselişi bu bağlamda karşılıklı olarak değerlendirilebilir. Doğal hukuk ve doğal haklar geleneğinin günümüze doğru ‘insan hakları’ düşüncesine uzanan felsefî temelleri, başta Locke gibi düşünürlerin etkisiyle siyaset teorisinde geniş yer bulmaya başlayarak sonraki zamanlar boyunca toplumsal ve politikayı da derinden etkilemiştir. Eski Yunan’dan bu yana kapsadığı farklı görüşleriyle doğal haklar ve doğal hukuk uzunca bir süre ‘ius naturale’ terimi ile ifade edilmiş ve Latince ‘ius naturale’ sözü hem doğal hak

⁹¹ A.g.k., 14-17.

(right) hem doğal yasa (law) olarak ele alınmıştır. ‘Hak’ ve ‘yasa’nın Batı dillerinde ayrışmasından önce, uzunca bir süre ‘ius’ sözü hak ve yasayı birlikte ifade ederek yasaları “hak içerikli kurallar” olarak görmüştür. Bu bağlamda ius; adalet, doğru olan, haklılık anlamlarını taşımıştır. Türkçede de hak bu anlamlara gelirken, öte yandan hukuk kelimesi ise hak kelimesinin çoğuludur. Bugün ‘ius naturale’ yerine yaygın olarak kullanılan ifade doğal hukuk (natural law) olmasına rağmen doğal hak da kullanılmaktadır.⁹²

Doğal hukuk geleneğinde evrensel olduğu kabul edilen ahlaki ilkelerle bir değer ve ahlak teorisi ortaya konulmakta olup doğal hukuk açısından bir yasanın var olabilmesi için belli bir ahlaki ölçüte uygun olması gereklidir. Bu ahlak da genellikle ‘adalet’ ve ‘insan hakları’ gibi kavramlarla temsil edilmiştir. Bir şeyin adil olduğunu söylemek onun doğru olduğunun ve akıl ile doğanın yasalarına uygun olduğunu söylemektir. Uslu’nun belirttiği üzere ilahi yasalar (lex divina) ile doğal yasalar (lex naturalis) ilişkisi içinde ve temelinde, hiyerarşide altta olan insan yasalarının (lex humana) geliştirilmesi gerektiği düşüncesindeki Thomas Aquinas, ‘lex’ (yasa/hukuk) kelimesinin ‘ligare’ (bağlamak) kelimesinden türediğini vurgulayarak yasanın kişiyi davranışlarında bağladığını vurgular. Bu nedenle bir yasa, ortak iyiyi emreder, ortak iyi için düzeni gözetir; hukuk, ortak iyi için aklın düzenidir. Sonraki dönemde doğal hukuk geleneğini sözleşmecilik ile birlikte ele alan John Locke ise hukuku siyasi iktidarın meşruluğu çerçevesinde değerlendirecektir; bu bağlamda Locke’a göre örneğin devletin adaletsiz veya hakları ihlal eden yasalar çıkarması toplumsal sözleşmenin ihlal edilmesi anlamına gelir ki bu durumda insanların yasaya itaat yükümlülüğü kalmaz.⁹³ Doğal hukuk görüşünün, Locke ile birlikte özellikle liberal düşünce geleneği içinde dönüştüğü düşüncesi kabul görür.

Doğal hukuk geleneğinin liberalizm düşüncesi ve pratikleri ile buluşması ve bunun da günümüz “insan hakları” anlayışına uzanmasındaki kapitalizm ve temsili demokrasi ile oluşan evrensel çerçeveyi de bu noktada belirtmek gerekir. Foucault’ya

⁹² Cennet USLU, **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar**, 35-36.

⁹³ A.g.k., 252-254.

göre hükümlerlik iktidarından farklı olarak biyo-iktidar, burjuva toplumunun en büyük buluşlarından biridir. Bu da endüstriyel kapitalizmin ve bununla bağlantılı toplum türünün oluşturulmasının en büyük araçlarından biri olmuş ve çok geniş anlamdaki bir liberalizme kapı açmıştır.⁹⁴ Biyo-politik süreçte nüfus hareketlerini düzenlemek, vatandaşlarına yaşam hakları ve toplumsal güvenceler sağlamak üzerine kurulu denetim mekanizmalarının nüfus üzerinde uyguladıkları işlem Foucault'ya göre 'yönetim'dir. Foucault'nun 'yönetimsellik' adını verdiği pratik, insanların yaptıklarında mümkün ölçüde serbest bırakarak, düzenlemeler yoluyla yönlendirerek onları yöneten liberalizmin temelidir. Foucault, liberalizmi geniş bir yönetim pratikleri bütünü olarak ortaya koyup 'liberal yönetimsellik' (sonrasında 'neo-liberal yönetimsellik') olarak adlandırarak hukukun da bu bütünsellik içindeki işlevine dikkat çeker.⁹⁵ Günümüz 'hukuk devleti' de evrensel anlamda başat sistem olan kapitalizmle birlikte yönetim biçimi olarak temsili demokrasiye -küreselleşme bağlamındaki problemleriyle birlikte- eklemlenmiş olarak konumlanır. Bu bağlamda 'pozitif hukuk' (güncel, uygulanan hukuk), hukuk teorisyenlerinin önemli bölümünü bir mıknatıs gibi Deleuze ve Guattari'nin kavramıyla söylersek 'devlet biçimi'ne çeker. Bugün hâkim pozitif hukuk, hem hukuki pozitivizm geleneğinden hem de doğal hukukun liberal geleneğinden taşıdıkları üzerinde inşa edilerek güncelleşir.

Tarihsel olarak hukuki pozitivizm tarafında ise 19. yüzyılda pozitivizmin yükselişiyle, hukukun genel teorisinde gittikçe artan oranda etkiye sahip olduğunu, çeşitli ekolleri olmakla birlikte, temel olarak hukukun siyasi egemenliğe ilişkin bir 'sosyal olgu' olarak ele alındığını görürüz. Uslu'nun belirttiği üzere bu gelenekte sonraki dönemlerde 'sosyal kurallar' olarak düzenleyici bazı temel kurallar üzerine de vurgu yapma bağlamında Hans Kelsen'in *Saf Hukuk Teorisi* (1960) başta olmak üzere, hukukun bir bilim olabilmesi için olanı incelemesi ve yabancı unsurlardan temizlenmesi savunulmuştur. Normları, temel normlar ve ikincil normlar olarak iki ayıran Kelsen, diğer tüm yasaların kaynağı olan 'temel norm'a ve anayasalarda yer alan ve yasama organını ve işleyişini düzenleyen kurallara kadar bir hiyerarşi ortaya

⁹⁴ Michel FOUCAULT, **Toplumu Savunmak Gerekir**, Çev. Şehsuvar Aktaş, 50.

⁹⁵ Michel FOUCAULT, **The Birth of Biopolitics**, Çev. Graham Burchell, s. 63, 78.

koyar. H.L.A. Hart'ın *Hukuk Kavramı* (1961) ise 'tanıma kuralı' ile bir toplumda hukuk sisteminin ve yasaların dayanağının, kaynağının ve geçerliliğinin kendisine bağlı olduğu anayasal ilke anlayışını öne çıkararak hukukun ayırt edici özelliği olarak sistemsal niteliğini gösterir. Görüldüğü üzere 'hukuki pozitivizm' zaman içerisinde daha normatif hale gelmektedir. Öncesinde ise farklı olarak, yine Uslu'nun belirttiği üzere hukuki pozitivizmin öncülü olarak ele alınabilecek 'faydacılık' olarak adlandırılan düşüncesiyle Jeremy Bentham, doğal hukuku ve toplumsal sözleşme görüşlerini reddederek hukukun egemen iradeye ait olduğu ve yasaların toplumdaki faydayı arttırmaya hizmet eden ve sosyal düzeni sağlayan araçlar konumunda olduğu görüşündedir. John Austin'in görüşlerinde de egemen ve ödev kavramları önemli yer tutar. Kişi, bir yasa bir müeyyide ile desteklendiği için ona uymakla ödevli hale gelir.⁹⁶ Bu teoriler bir anlamda doğa bilimlerindeki gelişmelerin sosyal alandaki ve hukuktaki yansımaları da olmaktadır.

Buna karşın doğal hukuk görüşüne göre yasaların meşruiyeti ve ahlaki geçerlilikleri sosyal uzlaşımdan ya da yetkili bir egemenden kaynaklanmaz, bunlar en fazla ikincil meşruiyet kriterleri olabilir. Dolayısıyla doğal hukuk ile hukuki pozitivizm arasında başlangıç noktasında, evrensel ahlak ve 'adalet' kavramının geçerliliği temelinde felsefi bir farklılık bulunmaktadır. Buna göre Uslu'nun vurguladığı üzere pozitivist yaklaşımın hâkimiyeti karşısında doğal hukuk 19. yüzyıl boyunca geri planda kalırken, bu görüşlerin tekrar yükselişi ise 20. yüzyılın ortalarında dönemin politik dünyası içinde doğal hukuk ya da doğal hak geleneğinin 'insan hakları'na dönüşümüyle yaşanır: Bu dönemde hukuki pozitivizm yasama kurumlarına olan ilgisini azaltarak mahkemeler gibi uygulayıcı kurumlar üzerine vurgu yapmaya başlamıştır. Hukukun genel teorisinde ve toplumsal yaşamda dikkat çeken nokta ise 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte hukuki pozitivizm ve doğal hukuk ilişkisinin gelişmeye başlaması ve yukarıda belirtildiği üzere 'pozitif hukuk' çatısı altında kısmen düşünsel olarak kısmen de 'uygulama' üzerinde yakınlaşmış olmalarıdır.⁹⁷ Bu bağlamda Türkiye'nin de dahil olduğu Kıta Avrupası'nın yasalar

⁹⁶ Bkz. (92), USLU, 245-251.

⁹⁷ A.g.k., 266-267.

temelindeki yazılı hukuk anlayışında genel olarak daha düşünsel ve kısmen uygulama olarak, Anglo-Sakson hukuk sisteminin yasa anlamında yazılı hukuk ağırlığının daha az olduğu ve mahkeme yargılamalarında verilen kararlardan çıkan hukuk kuralları temelindeki hukuk anlayışında ise düşünselliğin (başta Dworkin gibi hukukçular) yanında uygulama üzerine de (geleneğinin de etkisiyle) bu yaklaşmayı görebiliriz. Burada genel çerçeveye içerisinde bakarsak hukuk; kapitalizm ve yarattığı akımlarından da etkilenecek devlet ve diğer kurumlar ile ilişki biçimini de geliştirir; insan hakları hukukuyla, uluslararası hukukla ve küresel sermayeyle bağlantılı olmak üzere değişmeye devam eder. Bu hukuksal gelişmelerde, disiplin toplumu bunların muhtelif kapatmalarından, tertibatlarından ve denetim toplumu da bunların düzenleyiciliğinden, işleticiliğinden ayrı düşünülemez. Tarihsel ve toplumsal koşullar içinde “mevcut olan” ve “olması gereken” üzerine çeşitli sorunsallar, hukuk üzerine olanlar dahil olmak üzere, artan bir şekilde aynı zamanda güç ilişkileri olan toplumsal pratiklerin küresel ağı içine katılmayı sürdürürler.

Bu toplumsal ve politik olguları yeniden May’in siyaset felsefesi kavrayışı içerisinde düşünürsek, daha önce söz edilen biçimsel siyaset felsefesinden bu defa stratejik siyaset felsefesine geçişi, siyaset felsefesinin tek bir kutbuna bağlanma durumundan her iki kutup arasındaki gerilimde yaşamaya doğru bir geçiş (çizgisel olmayan) olarak görebiliriz: Örneğin Lenin’in “Ne yapmalı?” sorusunda tarih ve toplumsal koşullara, müdahale açısından somut olanakları saptamak için danışılmakta ve etik program bu durum tarafından kısmen belirlenmektedir. Machiavelli’nin *Hükümdar*’ı da “Ne yapmalı?” sorusunu yanıtlayarak verili bir siyasal gerçeklik bağlamı içinde etik bir gündem geliştirmeye çalışan ve yine farklı dönemlere göndermeleri olan bir örnektir. Dolayısıyla stratejik siyaset felsefesi kutuplar arası gerilimler içinde, tüm adaletsizliklerin nedenini açıklayabilen merkezi bir sorunsalı varsayarak, gücün, büyük çoğunlukla sorunsalın odaklandığı merkezden

(doğal hukuk ve hukuki pozitivizm üzerine bazı yaklaşımlarda gördüğümüz üzere) ortaya çıktığını kabul etmektedir.⁹⁸

Oysa ‘taktik siyaset felsefesi’, toplumsal ve siyasal dünyayı birbiriyle kesişen çizgilerden oluşan bir ağ olarak tasvir eder. Toplumsal dünyanın yaratılması sırasında gücün ortaya çıktığı noktalar arasında bir etkileşim gerçekleşir; bu nedenle taktik düşünce, sadece ‘olması gereken’ ve ‘mevcut olan’ arasındaki değil, aynı zamanda indirgenemez olan ancak karşılıklı olarak kesişen güç pratikleri arasındaki gerilimin nitelendirildiği bir ortam içinde gelişir. Özellikle yapısalcılık sonrası düşünce içerisinde Deleuze, Guattari, Foucault ve Lyotard gibi düşünürlerin yapıtlarında May, bir taktik siyaset felsefesi geleneği oluştuğunu söyler. May’ın kavramsallaştırmasında önemli olan husus, gücün kendi nesnelerini bastırmakla kalmayıp, aynı zamanda onları yaratıyor olmasının, güç çözümlemesinden ayrı düşünülemeyeceğidir; hem ‘özne’leri hem ‘yapı’ları üreten olumsal ‘pratik’lerin birbiriyle kenetli ağı söz konusudur. Bu çözümleme, bir yandan gücün yaratıcılığını ya da olumluluğunu, öte yandan pratiklerin ‘çözümleme birimi’ olduğu fikrini getirir. İnsanların bu tür pratiklerle uğraştıklarında ulaşacaklarını düşündükleri amaçlarla, gerçekte bu pratiklerin gerçekleştirdiği sonuçlar çoğunlukla çok farklı olabilir; sonuç olarak, yeni kısıtlamalar ve genişlemeler taşıyan yeni pratikler, toplumsal pratikleri başlatan güç düzenlemelerinden kaynaklanır.⁹⁹

Deleuze ve Foucault, aynı zamanda güç pratikleri de olan toplumsal pratiklerin kesişmesini ifade etmek için Nietzsche’nin soyküyük (genealogy : généalogie) yönteminden yararlanırlar. May’ın vurguladığı üzere soykütük, nesnesinin tarihsel bir açıklamasıdır; burada tarih, olumsal pratiklerin kesişmesi olarak ele alınmakta ve bu bağlamda soykütük, sadece nesnelerin tarihi hakkında bilgi kazanma sorunu değil; işleyenin hangi güç olduğu, etkin mi tepkisel mi olduğu, güç istencinin hangi niteliği olduğu gibi soruları soran olmaktadır. “Neyi imliyor?” sorusunu sormayı bırakıp, onun yerine “Ne üretir?”, “Ne için kullanılabilir?” soruları

⁹⁸ Bkz. (90), MAY, 18-21.

⁹⁹ A.g.k, 106-107.

öne getirilir. Bunlar, soykütüksel sorulardır ve sadece soykütük nesnesine değil, soykütüğün kendisine de uygulanırlar. May'e göre soykütüğün kaçınılmaz biçimde etik olmasının, nedeni budur; dolayısıyla soykütük, mücadelelerin bir parçası olmaktadır. Bu bağlamda soykütük, pratiklerin olduğu, kesiştiği ve baskıcı ilişkilere yol açtığı dağınık noktalarda, gücün merkezileşmesini içermeyecek bir yaratımla 'direniş' gösterir ve buradan kaynaklanan politikanın kaçınılmaz olarak yayılım ve çokluk politikası, indirgenemez çeşitliliği içinde güç ile yüzleşen bir politika olması gerekir. Bu bakımdan May'in belirttiği üzere soykütüğün üreteceği politika, bir mikropolitika olmak zorundadır.¹⁰⁰ Deleuze tarafında böyle bir deneyim, azınlık oluş deneyimi ile de ilişkilendirilir; bu deneyim, yaratıcı olanaklar sergileyerek, hâkim pratikleri kesintiye uğratan bir pratiktir. Amaç, azınlığın baskın hale gelmesi değil, bu 'oluş'un kendisidir. Eğer 'etik' de söylemsel olan veya olmayan bir pratikse, başka pratiklerle de pek çok tarzda kesişecektir; bu durum, toplumsal ağda yer alan başka pratiklerdeki değişimlerden de kaynaklanan, etik değişimlere ve gelişimlere olanak sağlamasını getirir. Birbiriyle kesişen çizgilerden oluşan bir ağ halindeki güç ilişkilerinin toplumsala içkinliği de diğer toplumsala içkin sorunsallar gibi hukukun sorunsallarını da gündeme getirmektedir. Bu noktadan itibaren bu soykütüksel bakışın izi sürülerek aynı zamanda toplumsal pratikler de olan güç pratiklerinin, hak kavramı ile ilişkisine odaklanılacaktır.

3.2. Hukuksal Biçimler

Pratiklerin olduğu, kesiştiği ve baskıcı ilişkilere yol açtığı dağınık noktalarda, gücün merkezileşmeye çalıştığı noktalarda direniş gösteren ve mücadelelerin bir parçası olan ve aynı nedenlerle bir yayılım ve çokluk politikası olan soykütüğün üreteceği mikropolitikanın ortaya çıkardığı etik, güç ile ilişkisi üzerinden -söylemsel olan ya da olmayan- pratiklerle güncelleşir. Spinoza'nın

¹⁰⁰ A.g.k., 111-114.

düşüncesi ile ifade edilirse, ‘Ahlak’ olmayan fakat ‘Etik’ olan bu politikanın etik oluşuna, kendine özgü güç ve hak ilişkisi temel sağlar. Bu alt bölümde bu ilişkiye daha yakından bakılmaya başlanacaktır.

Foucault’un sorunsallaştırmaları üzerine bir yaklaşımla Deleuze’un, ortaya çıkan hukuksallıkların yeni biçimleri ile devlet ve toplum arasındaki ilişkilerde işaret ettiği hususla, meseleye bir giriş yapılabilir: Hukukun ya zayıflara empoze edilen bir barış durumu ya da güçlü tarafın kazandığı bir savaşın/mücadelenin sonucu olarak düşünülmesi ve belirlenmesi, dışlama yoluyla belirlediği illegalliğin karşında konumlanması ve gelecek yeni mücadelenin de yine iktidarın ele geçirilmesi ile yeni bir hukuksallığın kabul ettirilmesi süreci. Bu süreç üzerine Deleuze’e göre Foucault’nun çalışmasının en önemli noktalarından biri, ‘hukuk-illegallik’ arasındaki karşıtlığın yerine bir ‘illegalizmler-yasalar’ ilişkisi getirmesidir. Buna göre hukuk, biçimselleştirerek farklılaştırdığı illegalizmlerden oluşmaktadır ve bu illegalizmlerin bir yönetimidir. Bazılarına egemen sınıfın bir ayrıcalığı olarak izin verir, bazıları hükmedilenler için tolere eder, bazıları da tahakkümün nesnesi ve aracı olarak yasaklar. 18. yüzyılda disiplinci iktidarların ortaya çıkan ihlalleri illegalizmlerin yeni bir kontrolü adına suçluluk formu ile biçimselleştirmesi ya da devrimlerde eski rejimin tesis ettiği illegalizmlerin yeni iktidar için artık mümkün olamaması gibi örnekler bu bağlamda verilebilir. Zira bu noktada Deleuze’e göre yasa, kendilerine hukuki bir temsiliyet verebilmek için iktidarların varsayılan prensibi statüsüne taşınmaktadır. Bu illegalizmler grafiği yasallık modeline (yasanın artık norm gibi işlemeye başlaması, bunun ‘modern toplumun yeni yasası’ olması kapsamında) göre işler. Foucault yasanın bu nedenle artık ‘savaş’ durumunun geride kaldığı bir ‘barış’ durumu da olmadığını gösterir: Savaşın ta kendisi ve etkin stratejisidir; iktidarın da egemen sınıfın sahip olduğu bir mülkiyet değil, ama stratejisinin etkin pratiği olması gibi.¹⁰¹

¹⁰¹ Bkz. (46), DELEUZE, 48-49.

Toplumsal alandaki etkin strateji olarak yasanın, normun, denetimin ve buna bağlı olarak egemenlerin stratejisinin etkin pratiği ve “istenci” olarak iktidarın, Nietzscheci ‘güç istenci’nden farkının, bu alt bölümün ilk kısmında tartışılmasına adım atılacaktır. Bu farkın tartışılmasında, soykütük yöntemini ve mikropolitika perspektifini bir arada düşünüp söylersek, soykütüğün üretmekte olduğu mikropolitik bakış, etkin olacaktır. Bu yaklaşımın hak sorunsallaştırması kapsamındaki karşılığı ise Nietzscheci güç istencinin etiğinden hareketle Spinozacı güç ve hak ilişkisinin pratiğine ulaşmanın, ‘hak yaratmak’ bağlamında toplumsal ve politik olarak ortaya konulabilmesini işaret etmesidir.

3.2.1. Hukuk ve Hak

Deleuze ve Guattari, savaş makinasını, devlete olduğu kadar savaşa da dışsal olarak almayı önerirler; nesnesi olan savaşa sahip olamayan saf bir savaş makinasını kavramsallaştırırlar. Bu durumda, savaş makinasının savaşa ikincil bir ilişkisi bulunur ve savaş makinasının gerçek doğası, göçebelerin varoluş koşullarıyla açıklanır. Ancak genel olarak toplumsal oluşumlar, saf bir savaş makinası ile nesnesi olarak savaşa sahip bir savaş makinası arasında somutlaşır. Bunun yanında söz konusu olan devlet biçimi ile toplumsal oluşumlar arasındaki ilişki ise, ‘çizgi’ler yön değiştirebildiğinden, kısmi temellük edilişler ve ‘parça’lı oluşumlar ortaya çıkabildiğinden; barış olarak adlandırılan durumda da ‘güç ilişkileri’ sürmekte, mücadele bu defa farklı bir görünümde yeni tesis edilen illegallikler-yasalar ile devam etmekte ve bu durumda politikanın savaş durumundan ne ölçüde bir ayrılma olduğu sorgulanır olmaktadır.

Bu bağlamda Deleuze ve Guattari’nin askeri savaş teorisini Clausewitz’in “savaş, politika ilişkilerinin başka şekillerde sürekliliğidir” önermesini değerlendirmeleri önemlidir. Deleuze ve Guattari’ye göre mesele, savaşın ortaya çıkarılmasından ziyade savaş makinasının ele geçirilmesidir. Devlet, savaş

makinasını ele geçirdiği zaman, ilk olarak onu kendi politik amaçlarına bağlı kılar ve ona savaş denilen dolaysız nesneyi sunar. Burada sınırlı savaşı topyekün savaş biçimine çevirmek ve bu amaçla nesnelerin arasındaki ilişkiyi değiştirmek söz konusu olur. Deleuze ve Guattari'ye göre devletin savaşını topyekün savaşa dönüştüren faktörler ise kapitalizmle iç içe geçmiştir: Sabit sermayenin yatırımını, araç-gereçlerle sanayiye ve savaş ekonomisine sokmak, değişken sermayenin yatırımınıysa ahlaki ve fiziki olarak hem savaşı yapan hem savaşa maruz kalan halk haline getirmek. Bu durumda, topyekün savaş, halkı ve ekonomisini kendi içine aldığı anda ortaya çıkar. Artık kendisine dolaysızca barışı nesne olarak alan bir savaş makinası söz konusu olur ve savaş makinası, denetlemeyle kaygan mekânı yeniden düzenler. Savaşın kendisi, ondan daha 'korku' verici bir barış biçimine doğru gidilerek, aşılmıştır. İşte burada Clausewitz'in formülü tersine dönmektedir; çünkü politika savaşın başka amaçlarla devamı oluşturur diyebilmek için devletlerin savaş makinasını ele geçirip kendi amaçları için kullandıklarında, siyasi işlevleri kabullenen savaş makinasıyla devletlerin gerçek eylemlerini izlemek gerekir. Deleuze ve Guattari'ye göre öyle olmuştur; dünyasal savaş makinasının faşist ölümden daha 'korku' verici olabilen bir barışı kendine nesne olarak sunduğunu eklerler.¹⁰²

Foucault da benzer -fakat farklı bir noktaya meseleyi taşıyacak- şekilde, Clausewitz'in formülünü tersine çevirerek, politikanın savaşın başka araçlarla sürdürülmesi, savaşta beliren güçler dengesizliğinin onayı ve sürdürülmesi olduğunu söyler. Bu durumda siyasal iktidarın rolü, güç ilişkisini sürekli olarak yeniden kurmak ve insan bedenlerine dek kurumlar, eşitsizlikler ve dil içerisine yeniden yerleştirmek olacaktır. Düzenin temelinde, barışın ardında, yasanın altında, devletin ve hükümdarın doğuşunda Hobbes'a göre yalnızca savaş değil, her boyutta yayılan tüm savaşların en geneli olan savaş bulunur: "Herkesin herkese karşı savaşı". Foucault'ya göre bu savaşı Hobbes basitçe devletin doğuşuna (Leviathan) oturtmaz, fakat onun izini sürer; "herkesin herkese karşı savaşı", eşitlikten doğmuş ve bunun içinde meydana gelen bir 'eşitlik savaşı'dır. Öyle ki, belirgin doğal farklılıklar

¹⁰² Bkz. (60), DELEUZE - GUATTARI, 420-422.

olsaydı, savaş olmazdı; ya güç dengesi daha en başta sürdürülmesini engelleyecek bir savaşla sabitlendirdi ya da tersine zayıfların çekinmesi nedeniyle yapılamazdı.¹⁰³ Foucault'ya göre savaş durumunu belirleyen doğal biçimde ise eşitlikçi rekabetlerin bir tür sonsuz diplomasisi bulunmaktadır. "Savaşta" olunmaz; Hobbes'un "savaş durumu" dediği şeyin içinde olunur. Bu savaş durumu içerisinde nelerin meydana geleceğine de insanlar karar verecektir; bu durumda genellikle gerçekleşen, birisine ya da bir gruba kendilerini bütünüyle temsil etme hakkını verme kararı olur. Bireylere ait bir şeyin vekâletine ya da devrine dair bir ilişki değil, bireylerin kendilerinin temsili söz konusu olur ve Foucault, bu mekanizma içerisinde 'istenç', 'anlaşma' ve 'temsil' olduğunu vurgular.¹⁰⁴

Yenilenler, yaşamayı ve boyun eğmeyi tercih ettikleri andan itibaren, kendilerini yenenleri temsilcileri kılınıştırdılar ve yeni bir hükümdarları vardır. Foucault'ya göre yaşamı ölüme tercih etme istenci; hükümlanlığın kendisi kadar, hukuksal ve yasal bir hükümlanlığı da kuracak olandır. Bu istenç ise korkuya bağlıdır ve hükümlanlık her zaman alttan, korku duyanların isteğiyle oluşur. Dolayısıyla Foucault'ya göre Hobbes savaş olgusunu, açığa vurulan güç ilişkisini, hükümlanlığın kuruluşuyla bağlamaz; savaş olsun olmasın, bu korku ve istenç ilişkisi aynı biçimde gerçekleşir. Bu durumda hükümlanlıkların kuruluşunda asıl mesele savaş değil, yani Hobbes'un mücadele ettiği asıl şey savaş değil, 'anlaşma' ve 'fetih'tir, hatta buna ilişkin bu meselenin, 'tarihsel söylemdeki ve siyasal uygulamadaki kullanılışı'dır. Foucault'ya göre Leviathan'ın görünmez düşmanı, fetihtir. Her yerde savaş olduğunu ilan ediyor görünerek, Hobbes'un söylemi gerçekte genel kanının tam tersini söylüyordu: Savaş olsun olmasın, yenilgi olsun olmasın, fetih ya da anlaşma ile zaten aynı şeyin gerçekleştiğini söyler. İktidar ilişkileriyle uğraşıldığı anda, hukukun alanına değil; gücün, egemenliğin alanına girilir, tarihsel olarak sınırsız çoğulluktaki o egemenlik ilişkisinin alanına girilir.¹⁰⁵

¹⁰³ Bkz. (94), FOUCAULT, 99-101.

¹⁰⁴ A.g.k., 102-103.

¹⁰⁵ A.g.k., 104-108.

Dolayısıyla barış durumundaki bu savaş mantığında, aynı zamanda güç ilişkileri de olan toplumsal pratikler ağı işler. Bir mücadele alanı olarak hukuk da esas olan güç ilişkilerinin oluşturduğu ağda pratikleriyle çalışır. Daha önce May'ın kavramsallaştırması ile stratejik siyaset felsefesi bağlamında görülen Machiavelli düşüncesinin tüm adaletsizliklerin nedenini merkezi bir sorunsalı varsayarak gücün büyük oranda sorunsalın odaklandığı mevziden türediğini söylemesi ile taktik siyaset felsefesinin toplumsal ve politik dünyayı birbiriyle kesişen çizgilerden oluşan bir ağ olarak tasvir etmesi ve kesişen güç pratikleri arasındaki gerilimin nitelendirdiği bir ortam içinde bulması arasındaki ayrımla birlikte, önemli bir ortak nokta da bulunduğu görülür. Bu da Spinoza'nın güç kuramının Machiavelli ve de Hobbes'dan aldığı çıkış noktalarını içinde taşımasıdır.

Fakat önce Machiavelli'nin güç kuramıyla Spinoza'nın güç kuramı arasındaki fark ile başlanacak olunursa; Machiavelli'de Hükümdar'ı iyinin ve kötünün, haklının ve haksızın ötesine çıkaran güç anlayışı, aynı zamanda onu bireysel olarak başkalarına karşı kullanılan gücü de öne çıkaran bir şekilde hareket etmede özgürleştirir. Akal'ın vurguladığı üzere Spinoza'da ise güç, tekil varlıkların varolma ısrarıyla, 'conatus' ile özdeşleşerek, düşüncesindeki özgün anlamıyla 'hak'kı oluşturmuş ve tekil varlığı bedensel ve zihinsel olarak özerkleştirmiştir. İşte bu tekil varlığın gücü ve hakkı da bedeninin gücü ve hakkı olmaktadır. Spinoza'da güç, Machiavelli'de olduğu gibi başkalarına karşı kullanılan bir şey değil, varolmayı sürdürmek için etkin oluşturmaktır. Akal'a göre mutlak Hükümdar'ın hakkı değil, tekil varlıkların herkese ve her şeye karşı varlığını sürdürme ve eyleme hakkı olarak gücü ve hakkı birleştiren bir anlayış böylece söz konusu olur. Aslında güçle özdeşleştirilerek düşünülen Hükümdar'ın bedeni de olsa, nihayetinde Machiavelli'de de güç-beden ilişkisi kurulmuştur. Özellikle Machiavelli'nin 'virtu'su yani dirimsel gücü, gerçek bir varolma ve eyleme olarak Spinoza'nın 'conatus'una çok yakındır. Dolayısıyla Machiavelli, Spinoza'nın geliştireceği güç ve varlığı sürdürme ilişkisini kuran ilk düşünürdür. Fakat Akal'a göre 'modern düşünce'de, 'Hükümdar'ın yerine önce (mutlakiyetçi bir çerçevede yorumlanarak) Hobbes'un 'Leviathan'ı, sonra da liberal bir çerçevede 'Birey' gelmeye başlayacaktır ve bu yer değiştirmelere de

‘modern meşruiyet ilişkisi’nin kurulması eşlik edecektir. Bu, bir anlamda Machiavelli düşüncesinden ‘modernite’ye açılan bir yoldur. Bu hatta sözleşme kuramı, egemenlik kuramı, devlet kuramı, modern hukuk ve insan hakları kuramı oluşturulur. Bu hatta karşıt bir yolu izleyen Spinoza ve Nietzsche ise meşruiyetsiz bir düşünce ardında, Machiavelli’nin başlangıç noktasından hareket etmektedirler.¹⁰⁶

Bu siyasi gücün meşruiyet kaynağına baktığımızda ise meşruiyet kaynağını Tanrı’da bulmayan bir düşüncenin, dünyevi bir kaynak aramak zorunda olduğunu görürüz. Ergün’ün belirttiği üzere doğal durumda bir “eşitlik” içinde bulunan insanların bir araya gelip doğal haklarını devrederek oluşturdukları yeni bir siyasi güç söz konusu olmaktadır ki bu da toplum sözleşmesi düşüncesinin temelinde bulunan anlayıştır. Siyasi güç, yasa koyucu ve uygulayıcı olarak meşruiyetini insanların bir sözleşmeyle haklarını devretmiş olmalarından almaktadır. Hobbes’a göre, bütün insanlarda ortak olan bir güç arzusu vardır ve herkesi korku ile boyunduruk altında tutacak genel bir güç bulunmadığı ve böylelikle doğal durumdan Leviathan’a geçilmediği sürece, herkes herkese karşı sürekli olarak savaş halindedir. Bu durumda barışı kurmanın tek yolu, herkesin ‘doğal hak’ından vazgeçmesi olmaktadır. Ergün’e göre sözleşmenin ve dolayısıyla barışın devamlılığını (bu noktada, Foucault’nun Hobbes’un “herkesin herkese karşı savaşı” ifadesinin ‘tarihsel söylemdeki ve siyasal uygulamadaki kullanılışı’ vurgusunu savaş, anlaşma ve fetih bağlamında hesaba katmak kaydıyla) güvence altına alacak olan şey, hak devri ile ortaya çıkan egemenin, sahip olduğu gücü kullanarak, insanların sözleşmeye sadık kalmalarını sağlamasıdır; böylece bu gücün meşruiyeti, üzerinde korku saldığı insanlara dayandırılır. Spinoza’nın Hobbes’tan ayrıldığı nokta, insan doğasının bu korkuya yatkınlığı üzerinden, “sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, köleleşmek için savaşanlar”¹⁰⁷ ile özgürlük ve güvenlik içinde yaşayan bir toplum arasındaki mesafeyi ortaya koymasındadır. Bu toplumda insanların eylemlerini harekete geçiren güç, arzudan (cupiditas) kaynaklanan duygular olup akıl tarafından

¹⁰⁶ Cemal Bâli AKAL, “Modernite Eleştirisinde Benzerlik ve Farklılık (Machiavelli’den Spinoza ve Nietzsche’ye)”, **Varolma Direnci ve Özerklik**, 40-42.

¹⁰⁷ Baruch SPINOZA, **Teolojik-Politik İnceleme**, Çev. Cemal Bâli Akal, Giriş, 45.

yönlendirildiğinde etkin duygulanışlar, aksi halde edilgen duygulanışlar ya da tutkular söz konusu olur.¹⁰⁸ Aklın önde olduğu fakat tutkuların da dahil edildiği, güvenlik adına özgürlüklerin bir kenara bırakılmadığı bir ‘politik beden’ düşüncesi Spinoza’da öne çıkmaktadır. Bu da toplumu, politikayı ve hukuku ele almanın farklı bir biçimi olarak gelişmeye başlar.

Bu farklı biçim üzerine, Deleuze düşüncesinde gerçek bir adalet kavramına varabilmek için, yani aslında ontolojiden politikaya gidebilmek için Nietzscheci etkin güç kavramı ve Spinozacı ortak nosyon kavramı üzerinde biçimlenen iki evreden geçmek gerektiği daha önce belirtilerek bir vurgu yapılmıştı: Yasa ve hukukiliğe karşı olabilmek üzere Nietzsche incelemesinde geliştirilen etkin güç kavramı ve Deleuze’ün hukuka olumlu bir alternatif hazırlayabilmesi için ortak nosyonlar, toplumsal olarak kurucu pratik ve hak soruşturması için Spinoza incelemesi. Bu noktada hak bağlamında öncelikle söylenmesi gereken, Nietzsche’nin en az güçlü olanı değil, gücü ne olursa olsun yapabileceğinden ayrılmış olanı güçsüz veya köle olarak adlandırdığının önemidir. Güç üzerinden bir tartışma kapasiteyle değil, güç ve yapabileceği şey arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Gücün doğasına dair böyle bir bakış da farklı bir hak biçimine özgü bir etiğin ve politikanın ilk adımı olur. Nietzscheci sentez, yani ebedi dönüş, güç istencini zamanda yakalayan zamansal bir sentezdir. Spinoza düşüncesinde ise Deleuze, pratiğin toplumsallık düzleminde meydana geldiği mekânsal ya da toplumsal bir sentez kavrayışı ile pratik içinde Spinozacı güç ve hak ilişkisine varır ve *jus*’u (hak) *lex*’in (yasa) karşısına koyar. Spinoza’da geliştirilen düşüncenin Negri tarafından *Yaban Kuraldışılık*’da ele alınışında Deleuze’ün gördüğü boyut, bu nokta için açıklayıcı olacaktır. Deleuze, Negri’nin bu eserde geliştirdiği tartışmayı iki aşamalı olarak görür: Spinoza’nın anti-legalizmi ve Spinoza’nın evrimi.

Deleuze’e göre Negri’nin Spinoza’sındaki anti-legalizmini ele alacak olursak; Spinoza düşüncesinde, bunu öncelikle güçlerin içkin ilişkileri üzerinden görebiliriz.

¹⁰⁸ Reyda ERGÜN, “Leviathan ve Teolojik-Politik İnceleme ile Politik İnceleme’de Korku Kavramı”, *Spinoza Günleri*, 45-56.

Bu da güçlere karşılık gelen ilişkileri kurmak için herhangi bir dolayım ihtiyacı olmadığından güçlerin içkin ilişkileri temelinden hareket edildiği anlamına gelir. Deleuze'e göre tam tersi, zorunlu bir dolayım fikri, esasen Hobbes, Rousseau ve Hegel'de geliştirildiği haliyle dünyanın hukuksalcı kavranışına (Hobbes üzerine Deleuze ve Foucault için başlangıç değil, ama ileriki noktalar için bazı nüanslar olduğu görünür) aittir. Deleuze'e göre bu kavrayış şunları içerir: 1)Güçler, bireysel ya da özel bir kökene sahiptir. 2)Kendilerine karşılık gelen uygun ilişkileri oluşturabilmek için toplumsallaşmaları gerekir. 3)Öyleyse bir iktidar (Potestas) dolayımı söz konusudur. 4)Ufukta hep bir kriz, savaş ya da antagonizma vardır. İktidar kendini bunun yine antagonist bir çözümü olarak sunar. Spinoza'da ise güçler kendiliğindenlikten ve üretkenlikten ayrılmazlar, bu da onların dolayımına girmeden gelişmelerini, yani bileşmelerini mümkün kılar. Güçler, zaten kendi başlarına toplumsallaşma öğeleridir. Spinoza, bireyin değil, çokluğun (multitudo : multitude) terimleriyle, hiçbir dolayım başvurmada düşünür. Böylece Machiavelli'yi de içeren ve Marx'a giden hukuksallık karşıtı bir gelenekte yer alır. Deleuze'ün de katıldığı bu Negri okuması, Spinoza'yı geleneksel Hobbes-Rousseau hukuksalcı çizgiye dahil edici okumalarının karşısında yer alır. Spinoza'nın felsefesi Potestas'a karşı Potentia'nın, İktidara karşı Gücün felsefesidir. Burada 'hukuksal sözleşme'nin karşısına konulan şey 'ontolojik kuruluş' ya da fiziksel ve dinamik bileşmeye ilişkin bir kavramsallaştırmadır. Spinoza'da dolaysız üretime ilişkin ontolojik bakış açısı olması-gerekene, dolayım ve erekselliğe yapılan başvurulara karşı koymaktadır.¹⁰⁹

Spinoza düşüncesinin bu gelişiminde, zamanın Hollanda dünyasının önemli yerini de belirtmek gerekir. Bu da dinsel faktörlerin etkisi de olmakla birlikte temel olarak, Braudel'in ender rastlanan ve dolayısıyla çok önemli olduğunu belirttiği, tarihte gerçekleşen ekonomi dünyalarının merkez kaymalarından biri olarak yaklaşık 1600'lerde yaşanan ve 200 yıl kadar süren ekonomi dünyasının Hollanda merkezliliğidir. Bu bağlamda Braudel 17. yüzyılda Hollanda'da yaşanan krizlerin de

¹⁰⁹ Gilles DELEUZE, "Preface to The Savage Anomaly", **Two Regimes of Madness: Text and Interviews 1975-1995**, Çev. Ames Hodges - Mike Taormina, 190-192.

çoğu zaman Amsterdam lehine bittiğini söyler.¹¹⁰ Bunlardan birinde, Avrupa monarşisiyle uyum içinde olan Orange ailesinin temsil ettiği bir İktidar’a (Potestas) karşı, De Witt kardeşlerin desteklediği pazarın spontan üretici güçleri veya güçlerin toplumsallaşmasının bir formu olarak kapitalizm karşı karşıya gelir. Bu çevrevede Deleuze bir yanda Spinoza anomalisi, diğer yanda Hollanda anomalisi olarak adlandırdığı durumların birer ütopya olup olmadığını sorgulayarak Negri’nin analizinin ikinci aşamasına işaret eder.

İkinci aşama için Deleuze, Negri’nin gösterdiği Spinoza’daki evrimi vurgular; *Kısa İnceleme* ve *Etika*’nın başlangıcındaki ütopya artık dönüşmektedir. *Teolojik-Politik İnceleme*’yle ve *Etika*’nın ikinci bölümünden sonra iki önemli durum ortaya çıkmaktadır: Tözün gücünün ‘mod’lara indirilmesi ve düşüncenin ‘madde’ sel bir imaj olarak dünyaya gelmesi. Bu ‘devrimci materyalizm’ karşısında ‘ütopya’ sona ermektedir. ‘Oluş’, ‘politik kuruluş’ olarak ortaya çıkar. Bedenler, güç ilişkileri olarak ve dinamik bir halde yeni bedenleri ve Çokluk’u oluşturur ve ‘ortak nosyon’lar da ancak böylece mümkün olacaktır. Bedenlerin hem fiziksel bileşimi hem de politik kuruluşu olan bu oluş, ütopya dan devrimci materyalizme geçişi gösterir.¹¹¹ “Gerçekten, şimdiye kadar kimse Bedenin gücünü tespit edemedi.”¹¹² önermesi bundan böyle hareket edilecek olan yönü de ifade etmektedir.

Negri, Spinoza’nın *Politik İnceleme*’deki “Eğer iki kişi bir araya gelip güçlerini birleştirirse, birlikte Doğa üzerinde daha fazla güçleri, dolayısıyla da tek başına olduklarındakinden daha fazla hakları olur; bu biçimde bir birlik oluşturanların sayısı ne kadar çok olursa, beraberce daha fazla hakka sahip olurlar”¹¹³ önermesinden hareketle gücün ‘kurucu’ işleyişini vurgular. Bireylerin doğal haklarının, toplumsal antagonizmayı bir uçtan diğerine kat ederek, kolektif yer değiştirmeler inşa ederek, kendisini kamu hukuku (diritto pubblico) biçiminde kurması fikrinde, bir toplum fiziği önerilmekte ve toplumsal sözleşme

¹¹⁰ Fernand BRAUDEL, **Kapitalizmin Kısa Tarihi**, Çev. İsmail Yerguz, s. 81-82.

¹¹¹ Bkz. (109), DELEUZE, 192-193.

¹¹² Bkz. (21), SPINOZA, III-Önerme 2-Scolie.

¹¹³ Baruch SPINOZA, **Politik İnceleme**, Çev. Murat Erşen, II-13.

dışlanmaktadır. Negri'ye göre Spinoza, sözleşmenin yerine konsensüsü, bireyselliğin yöntembilimi yerine kolektifliği koymakta ve böylece 'Çokluk', kurucu bir güç haline gelmektedir. Bu durumda bireyler antagonizma modelini kat ettikleri ve özgürlüğün zorunluluğunu kolektif olarak örgütledikleri ölçüde, kamu ('kamu', 'özel' ve 'ortak' bağlamında dördüncü bölümde açılacaktır) hukuku, çokluğun adaleti olarak ortaya çıkar. Negri'ye göre Çokluğu bir uçtan diğer uca kat eden bu sürekli bir meşrulaştırma sürecinde, meşrulaştırma, devredilmez bir biçimde kolektiflikte yer edinir; kolektif olarak ifade edilen Potentia'yı, ancak çokluğun yaratıcılığı ve meşruiyeti belirleyecektir. Egemenliğin ve gücün, örgütlü çokluğun gücünün uzandığı yere kadar uzandığı bir toplum fiziği söz konusu olur. Bunun tersi durum, konsensüsün bozulması ise, savaşı tetikleyecektir. Dolayısıyla Negri'nin belirttiği üzere doğal hakkın, sınırsız egemen bir hakka tabiyeti savaşıyla sonuçlanır. Buna göre barış, güvenlik ve özgürlük; ancak iktidarın uygulanması ile meşruluğun oluşum sürecinin birliği sayesinde sağlanabildiği bir toplumda ortaya çıkar.¹¹⁴

Bu noktadan itibaren, bu 'oluş'a, bedenlerin fiziksel bileşimi ve politik kuruluşu fikrine daha yakından bakmak uygun olacaktır.

3.2.2. Politik Beden

Deleuze'e göre Spinoza'nın birey anlayışında tüm boyutlarıyla birey üç niteliğiyle ortaya çıkar; bir bağıntıdır, bir güçtür, bir tarzıdır (kip). Bir bağıntı olarak birey, 'bileşim' (compositio) adı verilen ilişkileri ifade eder. Bireylerin kendi aralarındaki ilişkiler ağı olarak bir bileşimleri vardır ve bireyleşme bu bileşim hareketleriyle düşünülür. İkinci noktada, birey güçtür (potentia); burada bağıntılara gönderen, bileşim olması değil, güç olmasıdır. Üçüncü olarak; 'modus intrinsecus' ya da 'gradus' adıyla bir mod, kip ya da derecedir. Bunların tümü, bireyi töz olarak

¹¹⁴ Antonio NEGRI, *Aykırı Spinoza*, Çev. Nurfer Çelebioğlu - Eylem Canarslan, 22-25

gören anlayıştan farklı olması anlamına gelir. Spinoza için bireyler sonsuzca küçük terimler, diferansiyel ilişkilerdir. Sonsuz küçükler, sonsuzca küçük şeylerin sonsuz bir toplamı, ‘hareket’ ve ‘dinginlik’ ilişkileri içinde tekilliği ifade ederler. Deleuze’e göre burada ilginç nokta, tekil öz ve bu özün kendini ifade ettiği ilişkilerin ebedi olmasıdır; oysa geçici olan ve var oluşunu tanımlayan şey yalnızca sonsuz küçük parçaların bireye ait oldukları yani ilişkiyi gerçekleştirdiği zaman süresidir. Dolayısıyla birey var olmadığına, öz yine var olmayı sürdürür. Bireyin özünün varoluşu ebedi olup, bireyin varoluşu ise geçicidir. Bu da şu şekilde mümkündür: Tarzlar sıfatta iki biçimde varolurlar; bir taraftan sıfat tarafından içerilmiş oldukları ölçüde varolurlar, öte taraftan sürmekte oldukları ölçüde yer alırlar. Yani iki varoluş vardır: İçkin varoluş ve süregiden varoluş. Dolayısıyla birey, tekil özünde parçalarının ona ait oldukları bir ilişkidir, bireyden sonra da parçalar başka ilişkilerde var olmayı sürdürürler.¹¹⁵ Varoluşa dair bu ayrımın, ‘politik kuruluş’ için ima ettiği açılımın ortak nosyonlar oluşturma ve örgütlenme için önemli olduğu açıktır ve dördüncü bölümde toplumsal alandaki hareketi ele alınacaktır.

Böylece tekil olarak tanımlanan birey için, ilişkileri içinde ‘bileşim’ler ve ‘bilgi’ler oluşmaya başlar. Spinoza’ya göre; ‘duygulanış’ (affectio), ‘mefhum’ ya da ‘nosyon’ (notione) ve ‘öz’ (essentio) olmak üzere üç idea türü (bilgi) vardır. Deleuze’ün vurguladığı üzere duygulanış, bir cismin başka bir cismin eylemine maruz kaldığındaki durum olup en aşağı bilme seviyesidir, çünkü duygulanış ideaları, şeyleri yalnızca etkileriyle tanır. Mefhum ya da nosyon ise iki cismin karakteristik bağıntılar arasındaki içsel uygunluk veya uygunsuzluğu temsil eden, artık etkiden nedenin kavranmasına geçen ve bu nedenle de zorunlu olarak ‘upuygun’ olan bilgidir. Bu bağlamda mefhumların ya da nosyonların bileşimi ‘ortak mefhum’u ya da ‘ortak nosyon’u oluşturur: Notione Communis: Bütün bedenlere ya da çok sayıda bedene ortak ve aynı zamanda hem bütüne hem de kısma da aittir. Bunlar soyut mefhumlar değil, bütün bedenlerde (ruh ve beden ayrı düşünülmeden) ortak olan, örneğin ‘hareket’ ya da ‘dinginlik’ olarak temel ortak nosyonlardır. Üçüncü bilgi türü olan ‘öz’ ideasında ise saf yeğlilikler dünyasında, bireye özgü

¹¹⁵ Gilles DELEUZE, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, Çev. Ulus Baker, 165, 191.

yeğlilik dış şeylerin yeğlilikleriyle uyum içine girer. Üçüncü tür bilgi, özlerin bilgisidir ve bağıntılardan daha ileriye gider, çünkü bu bağıntılarda ifade edilen, bağıntıların bağımlı olduğu öze erişen sezgisel bilgidir. Deleuze'ün belirttiği üzere, öz ise bir güç derecesidir. Üçüncü tür bilgi, bu güç derecesinin kendine, başka güç derecelerine ve giderek tüm Doğa'ya dair sahip olduğu bilgidir. Spinoza'ya göre birinci tür bilgi yanlışlığın nedeni olup ikinci ve üçüncü tür bilgi ise bize doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi öğretir.¹¹⁶ Bedenler karşılaştığında ise bu bedenlere ilişkin bağıntılar birbirlerinin zayıflatıp çözüyorsa kötü, birbirini besliyorsa iyi 'karşılaşma'dır. Bu da duygulanışların nedenlerinin upuygun bilgisine sahip olmayı gündeme getir ve ancak deneyim yoluyla gerçekleşebilir. Amaç, upuygun karşılaşmalar yaratmak, kederli duygulanışları azaltıp bedenin eyleme kudretini ve sevinci çoğaltan bir özgürleşme yaratmaktır. Deleuze'e göre Spinoza, sevinçli duygulanışların nasıl çoğaltılabileceğini ve beden iyi karşılaşmalar örgütleyebilmesinin koşullarını düşünür.¹¹⁷

Geniş biçimde dördüncü bölümde ele alınacak olan ve hak yaratma pratiğine tartışmayı taşıyacak olan bu özgürleşme ve örgütlenme meselesinde, ağ halindeki güç ilişkilerinin topluma içkinliği, hukukun ve adaletin sorularını da gündeme getirir. Temel olarak güç ve toplumsal alandaki adalet ilişkisi tartışılır; gücün kaldırılmasının ya da küçültülmesinin daha iyi bir topluma yol açacağına düşüncesi, adalet ve gücün karşılıklı olarak birbirlerini engelleyip engellemedikleri sorgulanabilir. Bu noktada güce ilişkin yasal veya baskıcı varsayım denilen şey, baskı veya engelleme gücün tanımı olarak alındığı zaman düşünülebilir ve politik bir sorunu da oluşturur. Fakat burada May'e göre esas olan güçler arasındaki ilişkiler olup bu güçlerin bir anlamda yaşamı onaylayanlar ve yaşamı yadsıyanlar biçiminde ikiye ayrılmalıdır. Bilgi ise her zaman bir güçler karmaşasının sonucudur ve düşünce de bu güçleri anlama çabasıdır. Dolayısıyla Deleuze'ün perspektifinde öne çıkan, inançlarımızı ya da bilgilerimizi onların doğru ya da yanlış olmasına göre değil, yaşamı onaylayıp onaylamadıklarına dayanarak değerlendirmektir. Bu tür bir

¹¹⁶ A.g.k., 23.

¹¹⁷ A.g.k., 45.

perspektif, gücün baskıcı olduğu varsayımını sorgular. May'ın belirttiği üzere Deleuze ve Guattari'de arzunun toplumsalın baskısından nasıl kurtulacağı değil, hangi arzu yatırımlarının devrimci ve hangilerinin gerici olduğuna nasıl karar verileceği öne çıkar; elbette her an gerçekleşebilecek olan yön değişimlerini de hesaba katarak. Bu da soykütüğün ürettiği bir mikropolitik perspektif içinde mümkün olabilir. Deleuze ve Guattari açısından güç, arzuyu baskılamaz, daha ziyade güç, tüm arzu topluluklarına dahil edilir.¹¹⁸ Bu kapsamda güç kavramına; baskılayıcı ve engelleyici sorgulaması açısından bakmak, hak kavramıyla yakın olarak ilişkili olmaktadır.

Bu bağlamda Deleuze, Rönesans dönemi filozoflarından Nicholas Cusanus'un yarattığı Latince bir karma kelimeye dikkat çeker: *Possest*: Muktedir olmak fiilin mastarı olan *posse* ve olmak fiilinin haber kipinin şimdi zamanının üçüncü tekil şahısı olan *est*'in birleşimi. *Possest*, güç ile edimin aynılığıdır. Bu anlamda şey, özüyle, ne olduğuyla değil, *possest*'iyle, fiilen neler yapabildiğiyle tanımlanır. Güç, bir nitelik değildir, özel bir nicelikselliktir, yeğindir. Bir şey ne kadar yeğince, varlıkla da ilişkisi o kadardır. Artık önemli olan şeylerin niteliksel bir öze değil, niceliksel bir güç ile tanımlanmaya başlamalarıdır ve bu da meseleyi Spinoza'ya göre 'doğal hak' alanına taşır: Doğal hak, şeyin özüne uygun olan demek değil, şeyin yapabileceği her şeydir; yapabileceği her şey hakkı içindedir ve bu onun doğal hakkıdır. Hobbes'a kadar doğal hak dendiğinde anlaşılan şey, öze uygun olan, özün adına izin verilebilir olan eylemlerdi. Deleuze'e göre Hobbes'un düşüncesinde doğal hakkın güce eşitlenmesiyle, doğa durumunun toplumsal durumdan önce geldiği kabul edilir. Ancak gerçekleşen toplumsal durumda, doğal hak geride bırakılarak, toplumsal hak, yani hukuk öne çıkmıştır. Fakat eğer ilk gelen doğa durumuysa veya haksı, o zaman 'ödevler' insanın toplumsallaşması için hakları sınırlandırmaya yönelik ikincil mecburiyetlerdir. Bu durumda eğer hakkım gücümse, eğer haklar ödevlerden önceyseler ve ödevler insanların toplumsallaşmaları için sınırlandırıcı ise hakların durumu sorgulanmalıdır.¹¹⁹ Deleuze'e göre doğal hakkın

¹¹⁸ Bkz. (90), MAY, 86-89.

¹¹⁹ Bkz. (115), DELEUZE, 101-106.

bakış açısından Hobbes ve bunu yeniden ele alan Spinoza için bir deliyle bir akıllı arasında hiçbir fark yoktur, zira her biri yapabildiği her şeyi yapmaktadır. Hak ile gücün özdeşliği niceliksel yeğinlik anlamında varlığın tekil bir ilişkisellik olmasındandır. Bir akıllı ile bir deli arasındaki fark, toplumsal durumda oluşur, asla doğal hakkın bakış açısından değildir. Bunun toplumsal ve politik olarak anlamı önemlidir; bilgenin veya üstün birinin yeterliliğinin sorgulanmasıdır. Deleuze'e göre 'yargılama karşıtı' bir sistem olarak Etika'yı ortaya koyan fikir budur; hiç kimse benim için bir yeterliliğe sahip değildir, benim adıma hüküm veremez, benim adıma konuşamaz. Eğer toplum oluşan bir şey ise, bu ancak onu doğrudan oluşturanlarla olabilir, üstünler en iyi yolu söylediği için değil.¹²⁰

Doğal hak bakımından "akla uygun yaşamak" ile "tutkulara göre yaşamak" arasında bir fark olmaması; Spinoza'nın doğayı, 'yaratan doğa' (Natura naturans) ve 'yaratılmış doğa' (Natura naturata) olarak ikiye ayırmasına karşın, 'Tanrı veya Doğa' (Deus sive Natura) olarak doğanın ya da Tanrı'nın içkinliğinin, yani yaratan ve yaratılmış doğanın birbirine içkinliğinin, Armaner'e göre 'hak' kavramında izdüşümü olmasındandır. Fakat böyle bir fark olmaması, doğanın akli tutkuya tercih etmemesi, Spinoza'ya göre iki yaşamın da aynı şekilde özgür olduğunu göstermez. Aklın buyruklarına uygun yaşamının insanların güvenliği, bedenlerinin korunması için yararlı olmasından dolayı doğal hak tek başına yetersiz bir sınır çizer. Armaner'in belirttiği üzere Spinoza'ya göre akli belirlenimleri olduğu kadar tutkuları da barındıran doğal hak içinde başka bir alan açılması gerekir, bu alanın sınırlarını da 'sivil hak' oluşturur. Bir anlamda, insanların varlıklarını sürdürebilmeleri için sivil duruma geçmeleri, kendi doğalarının zorunluluğundan, kendi doğalarının zorunluluklarına uymalarından, yani Spinoza'ya göre 'özgürlüklerinin zorunluluğu'ndan kaynaklanır. Böylece 'toplumun bedeni'ni oluşturan tekil bedenlerin güvenliği söz konusu olabilecektir. Fakat sivil duruma geçişteki bu hak/güç devrinin Spinoza'daki temel özelliği, mutlak ve koşulsuz olmamasıdır; zira Spinoza düşüncesinde sivil durumda da doğal hak korunur.¹²¹ Dolayısıyla haklar,

¹²⁰ A.g.k., 108-111.

¹²¹ Türker ARMANER, "Spinoza'da 'Doğal Hak' ya da Aklın Doğası", **Spinoza Günleri**, 14-16.

doğal alanda Hukuk'a karşı korunurken, insani yasalar ya da Hukuk, toplumsal alanda insanın tutkularını aşırılaştırmasına karşı korunmayı sağlayacaktır.¹²²

Toplumun bedenini oluşturan tekil bedenlerin durumu ise Spinoza'nın "sivil halde yurttaşların bütünü, doğal haldeki tek bir insan gibi düşünülmelidirler"¹²³ önermesi bağlamında Balibar tarafından, Hobbes'un Leviathan çizgisine ve daha genel olarak devleti birey olarak tanımlayan ve Antik Yunan'dan günümüzü kadar uzanan bir çizgiye oturtulmakla birlikte, bu indirgemeye bağlı kalmadan Spinoza'nın kendisinin verdiği içeriğe göre ele alınır. Doğal şeylerin var olduğu ve eylediği gücün Tanrı-Doğa'nın sonsuz gücünden başka bir şey olmamasından dolayı bu 'sürekli üretim' ilkesi herkese ve 'politik beden'e eşit bir şekilde uygulanır. Böylece bir iç zorunluluk tanımlanır. Tek insan ile bu "bireylerin bireyi" devlet arasında güçleri açısından niceliksel fark, niteliksel yani kuruluşla, güvenlikle, kurumlarla ilgili farklara neden olur. Bu durumda Balibar'a göre politik bedenin varlığını nitelendiren karşılıklı eylemin biçiminin ne olacağı sorusu ortaya çıkar.¹²⁴ Bu noktada, Çokluk, en somut biçimiyle sadece nicel anlamda değil, nitel anlamda da devlet çözümlemesini belirleyen bir kavram olmuştur. Artık politik meselenin iki değil üç terimi vardır: Birey ve Devlet, gerçekte sadece birbirleriyle ilişki içindeyken anlamlı olan soyutlamalardır; her biri son kertede 'çokluğun gücü'nün somut biçimiyle gerçekleşebilecek bir biçimi vurgular. Fakat çokluğun gücü, uyumun ve dengenin gücü olduğu kadar uyumsuzluğun ve dengesizliğin de gücüdür. Balibar'a göre bunun anlamı; Spinoza'da hükmedenler ve hükmedilenler, egemen ve vatandaşların, hepsi eşit derecede 'politik beden'in parçası olmasıdır. Bu durumda temel soru, bu çokluğun kendini yönetip yönetemediği, yani kendi gücünü arttırıp arttıramadığıdır. Dolayısıyla statik bir durumda karar verilebilecek bir uyum ya da

¹²² Cemal Bâli AKAL, "Hukuka Karşı Haklar (Spinoza'da Yerellik/Evrensellik Sorunu)", **Varolma Direnci ve Özerklik**, 168.

¹²³ Bkz. (113), SPINOZA, VII-22.

¹²⁴ Étienne BALIBAR, **Spinoza ve Siyaset**, Çev. Sanem Soyarslan, 84-86.

denge söz konusu olamaz. Yani ‘politik örgütlenme’nin “ruhu” bir temsil değil, bir pratiktir.¹²⁵

Bu politik örgütlenmenin bir pratik oluşu ise Deleuze’ün Hobbes ve Spinoza’daki yeni doğal hak ile ilgili vurguladığı doğal hakkı güce eşitleyen düşüncenin, bir bilgenin ya da üstünün herhangi bir insana göre daha fazla yeterliliği olmamasının; bedenlerin hem fiziksel bileşimini hem de politik kuruluşunu içermesi fikriyle olan ilişkisinde görülmektedir. Klasik doğal hakkın antik çağdaki geleneklerinin derlemeleri ve bu sayede sonradan Hristiyanlığa uyarlanmasında Cicero’da, Hristiyan dünyasındaki önemlerinde ise özellikle Thomas Aquinas’da dünyaya dair ahlaki bir bakışın hukuksal gelişimi bulunurken, çıkış noktasını Hobbes’la bulan tarzda, etiğin yeni bir kavranışının geliştirilmesi söz konusudur ve varlıkların güçleri bakımından tanımlanması, yeni hukuki ve siyasi durumlara gönderme yapar. Deleuze’e göre Spinoza, Hobbes’la aynı politik anlayışa sahip olmayacaktır, fakat doğal hak üzerine bu noktada Spinoza, Hobbes’u izlediğini bizzat belirtir. Deleuze, yine antik çağda dahi bir çeşit doğal hak ile güç eşliği fikrinin zayıf de olsa bazı sofistlerde ve kiniklerde bulunduğunu söyler. Sonuç olarak Hobbes ve Spinoza ile mutlak olarak ortaya çıkan bu yeni doğal hak bakışında, şeylerin bir öz olarak tanımlanamayacakları, ancak bir güçle tanımlanabilecekleri ve herkesin hakkının her birinin gücüne eşliği fikri oluşmuş olur.¹²⁶ Ayrıca şu önemli noktayı da vurgulamak gerekir ki bu durum Deleuze’e göre ikinci bir kısım, varoluş tarzlarının ‘niteliksel’ kutupsallığıyla tamamlanmalıdır; böylece etik konusunda tutarlı bir bakış tarzı verilecektir. Varoluş tarzlarının niteliksel kutupluluğunda Deleuze, Nietzsche ile Spinoza’nın yakınlığını belirterek güçsüz/köle ile güçlü/efendi kutupluluğunu ortaya koyar. Güç derecelerinin nicelikselliği ile varoluş tarzlarının nitelikselliği birlikte etik adına tutarlı bir görüş için bir başlangıç noktası oluştururlar.¹²⁷

¹²⁵ A.g.k., 90-91.

¹²⁶ Bkz. (115), DELEUZE, 111-112.

¹²⁷ A.g.k., 113.

Savaş durumundan barış durumuna ya da doğa durumundan sivil duruma doğru olan süreçte ortaya çıkan yeni illegalizmler-yasalar ilişkisi aslında bu durumlar arasındaki bir sürekliliği anlatır. Aynı zamanda, toplumsal alana içkin güçler mücadelesi de sürmektedir. Bu güçler mücadelesine, Nietzscheci etkin güç ve edilgen güç ile güçlü/efendi mantığı ve güçsüz/köle mantığı açısından bakıldığında; tezahüründen koparılan gücün, güçsüz/köle mantığının bir istenci varsa bunun ‘iktidar istenci’ne (diğer bir deyişle gücün temsil edilmesine) ve tezahürüne bağlı gücün, güçlü/efendi mantığının bir istenci varsa bunun da Nietzscheci ‘güç istenci’ne bağlandığı görülür. Böylece bu güç istencine, bu kısımda açıklanmış olan Spinozacı güç ve hak eşliği bağlamında kavrandığı biçimiyle, ‘hak istenci’ demek mümkün olacaktır. Bu durumda hak istencinin eylemleri, tezahürleri, gerçekleştirme biçimleri ve arayışları gündeme gelir. Hak sorunsallaştırması bağlamında ele alınan hak istencinin, bu arayışlar neticesinde kendi temeli olan güç istencinin doğası gereği ‘hak yaratmak’a varması; ortaya çıkış koşullarının, örgütlenmesinin, ortak nosyon haline getirilmesinin, politik beden olarak oluşmasının koşulları söz konusu olur. Bu kapsamda dördüncü bölümde daha fazla toplumsal ve politik alan tartışılacak olup, beşinci bölümde ise bu tartışmadan taşınanlarla birlikte bu defa ‘hak yaratma’nın imkanları gözden geçirilecektir.

Bu ise temel olarak farklı bir kavrayışı etkin kılmak isteyen bir düşüncüyü ortaya koyar: Deleuze’ün vurguladığı üzere Spinoza’ya göre eğer kavrayış gücümüz yüksek olur, yani ‘yasa’yı fiziksel bir ‘hakikat’in açıklanması olarak doğru anlarsak ve kavrayışımız üçüncü tür bilgi olarak kendimizle ve kendimiz dışındakilerle sonsuz bağı kurabilirse, ne boyun eğmeye ne de boyun eğdirmeye gerek kalır. Fakat doğa yasası, ahlak yasası gibi anlaşılmaktadır. Böylece şeyler, bağıntıların bileşimi olarak değil, buyruk-boyun eğiş biçiminde yakalanmaktadır.¹²⁸ Spinoza’da boyun eğmeye ve eğdirmeye gerek olmayan, doğa yasasının fiziksel bir hakikat olarak doğru anlaşıldığı bir toplumsal ve politik beden halinde, herkesin farklı şeylere inanabildiği ya da düşünebildiği, galip ve mağlup ya da iyi ve kötünün ötesinde bir yaşam söz konusu edilir. Bu durumda üçüncü tür bilgiye en yakın halde, aynı zamanda ortak

¹²⁸ A.g.k., 187-190.

nosyonları örgütleyerek, örneğin mesele güvenlik ise korkunun değil özgürlüğün inşa ettiği, arzunun kapatılarak kesilemediği ve politik bedenın sürekli hareketlerinin kuruculuğunu öne alan pratiklerin üretilmesi gündeme gelir. Bunun hukuk bağlamındaki karşılığı ise doğal hak ile sivil hakkın birbirine karşıt olarak alınmadığı, ahlaktan kaynaklı yargılamanın değil, pratik olarak güncellenen soykütüğün ürettiği etiğin etkin kılındığı, yani bir pratik olarak hak yaratmanın gerçekleşebileceği ve bu nedenle de doğal hak ile hak yaratmanın birlikte olabileceği bir güç/hak anlayışı içinde olmaktadır.

İşte bu ‘hak istenci’nden ‘hak yaratmak’a geçişin biçimlenebileceği toplumsal ve politik alan daha fazla açılmak üzere dördüncü bölümün konusu olacaktır. Bu alan için bu defa soykütük ve mikropolitikanın yanına, ‘kolektif’ ve ‘makro’ boyut da eklenecektir. Şu ana kadar ifade edilmiş olan bir yanda olay felsefesinde ‘olay’ın önceliği ile diğer yanda bilgi ve düşüncenin güçler alanında birer sonuç olmalarından dolayı bilinci değil ama içkin güç ilişkileri ağının ‘bilinçdışı’nı; bir arada ele almanın gerekli olduğu bir durum söz konusudur. ‘Bilinç’ ve ‘düşünmek’ değil, ‘bilinçdışı’ ve ‘yapmak’ önce geldiği, ‘arzu’nun farklı bir üretkenliğinin kolektif anlamda gündeme geleceği bir politik kavrayış ele alınmalıdır.

Bu politik kavrayışın bir ‘politik beden’ olarak nasıl sürekli oluş halinde olabileceği ise bir tartışma konusudur; bununla bağlantı olarak kolektiflik, çokluk, halk-millet, bütünleşmek, bileşmek gibi mefhumlar gündeme gelir. İlkel toprak makinasında ‘toprak’ ve despotik makinada ‘hükümdarın bedeni’nden farklı olarak (fakat onların geride bırakılmadığı güncel haller dikkate alınarak), kapitalist makinanın çelişkili sistem özelliğiyle yersizyurdsuzlaşmalar ve yeniden yeriniyurdunubulmalar söz konusu olur. Burada sabit bir ‘toprak’ üzerine yerleşimden farklı olarak, yani içinde bireylerin yaşadığı bir toplumdan farklı olarak, bireyler arasında onların tekil ilişkilerinin hareketleriyle oluşmakta olan ‘yeryurt’un, ele alınabileceği göçebe mekân gündeme getirilebilir. Devlet biçimi ve savaş makinası ilişkisinin, savaş makinasının içeridenliğinin-dışarıdanlığının ve toplumsal oluşumların tartışıldığı ve yerel ve güncel bağlama gönderme yapılan kısım ile

şimdiki bu ‘politik beden’ ve ‘yeryurt’ konusu birlikte düşünülebilir görünmektedir. Bir dışarısı çokluğunun söz konusu olduğu ve olmadığı durumların farkı; dışarısının kalmaması, nesnesi olarak savaşa haiz bir savaş makinası gibi diğer toplumsal oluşumların da devlet biçimi tarafından kapılmaya çalışıldığı ‘bütünleşmek’ mefhumu ile bir dışarısı çokluğunda ‘kolektif arzu’nun kapatılan bir akışkanlık ya da hâkim sistem tarafından kesilemeyen bir akışkanlık olarak toplumsallaşmasının ‘yatay’lığı olarak ‘tekil ilişkilerin bileşimi’ arasındaki fark, anlam kazanmaktadır.

Öte yandan Spinoza’nın sivil halde yurttaşların bütününe doğal haldeki tek bir insan gibi düşünen, bütün ve parça fikrindeki devlet ve toplum ilişkisi ile Hegel’in bireyden hareketle aile ve sivil toplum üzerinden devlete uzanan düşüncesi, ‘bileşmek’ ile ‘bütünleşmek’ mefhumları anlamında önemli fark içermekle birlikte, bu önemli farkla ilk bakışta pek bağdaşmıyor gibi görünen, ama ‘güncel durumlar’da oluşabilen ince bir çizgiyi de düşünmeyi gerektirir. Bu ince çizgi özellikle, saf toplumsal oluşumlardan ziyade heterojenlikler söz konusu olduğu durumlarda somutlaşır. Pierre Macherey’in eserinin isminde olduğu gibi ‘Hegel veya Spinoza’ (Hegel ou Spinoza) ifadesi güncel oluşumları düşünerek, yani teorik-pratiği gözden kaçırmayarak ele alınmalı gibi görünüyor. Macherey, bu iki düşüncenin sorunsal bağlamındaki “yakınlığı”nı, ters yönde daha güçlü bir şekilde devam edebilmek için kesişen yollarını, aralarındaki uzlaşmaz gerilime dayandıran bir sorunsallaştırmaya girer; Spinoza’nın her Hegelci okurunun ve Hegel’in her Spinozacı okurunun hissettiği ‘tuhaf yakınlık’ duygusunu açıklamamanın bir yolunu arar.¹²⁹ Bu belki de toplumsal oluşumların içindeki Hegelci ve Spinozacı noktaları ayırt edebilme, bir araya gelişlerinde ortaya çıkan görüntüleri izleyebilme ve ileriye doğru olan hareketleri oluşturma yolunda bir bakış yaratabilir. Daha önce vurgulandığı üzere Deleuze ve Guattari’nin ‘bugün hangi ‘oluş’lar bizi katediyor?’ sorusunda olduğu gibi güncel oluşların somut öğelerinin, yön değiştiren çizgilerinin ve heterojenliklerinin dikkate alınması ve soykütüğün bir pratik olarak kendisine de ‘gerçekten’ uygulanması önemli görünmektedir.

¹²⁹ Pierre MACHEREY, **Hegel or Spinoza**, Çev. Susan M. Ruddick, 10.

4. ARZU POLİTİKASI

Üçüncü bölümde, toplumsal ve politik boyutların da dahil edilmeye başlanmasıyla toplumsal alana yaklaştırılan, daha öncesinde olumlama düşüncesi ve nedenselliğin doğası kapsamında düşünsel hazırlığı yapılmış olan güç ve hak buluşması, nihayetinde Deleuze'ün toplumsal ve politik kavrayışıyla birleştirilmişti. Bu sayede, ontoloji ve pratik ilişkisi bağlamında politika ve hukuk ya da kuramsal olan ve toplumsal olan gibi ayrımsal görünenleri birlikte düşünme olanağı açılmak suretiyle hak sorunsallaştırması, bu bölümde temas kuracağı toplumsal alana taşınmış oldu.

Burada, ilk alt bölümde, 'arzunun toplumsal bilinçdışı' başlığı altında arzu ve bilinçdışı, kuram ve toplum ile kolektif arzu üretimi tartışılarak, ikinci alt bölümdeki toplumsal ve politik hareketler üzerine düşünen kısım için bir zemin oluşturulması amaçlanmıştır. Varılacak olan bu zeminin, netice olarak hak sorunsallaştırmasını, ikinci alt bölümdeki toplumsal hareketler ve mücadeleler düşüncesiyle geliştirerek, hak yaratma kavramına odaklanacak olan beşinci bölümde toplumsal ve politik alandaki tartışmaya doğru ilerletebilmesi düşünülmektedir.

4.1. Arzunun Toplumsal Bilinçdışı

Deleuze'e göre arzu, 'kolektif' olarak kişileri kat eden bir 'bağlantılar çokluğu'ndan başlar; kişilerden önce kısmi bağlantılar söz konusudur; örneğin bebeğin ağzı, memeyi bulur ama bu meme annenin 'gösteren'i değildir ve organlara bağlantılar olmasından önce 'kolektif bir bağlantı' vardır: Anne, tüm tarihsel ve politik bağlantıların biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda kişiler, arzunun düzenlenmesi aracılığıyla belirirler; bedenler aracılığıyla ve bedenleri katederek

hareket eden yeğin bir hayat akışı vardır: Bedenler, bağlantılardan ve oluşların sürekli etkileşimlerinden biçimlenmektedirler.¹³⁰ Deleuze, bedenleri üreten ve aşan bir arzu tanımı ile oluş, yaratım ve farklılık olarak arzuyu ifade eder. Dolayısıyla diğer tüm pratikler gibi Deleuze'e göre politik pratik de cinsel akışı ve oluşu ile 'anti-ödipal' olarak görülmelidir. Bir bağlantılar akışı, üretim ve sürekli farklılaşma olarak arzu, Deleuze düşüncesinde toplumsal alanın pratiklerine içkin olarak ele alınmaktadır.

Bu kapsamda bir arzu felsefesi ve politikası içinden de geçen yapıtları olan *Anti-Oidipus*'da Guattari ile birlikte Deleuze, 'arzu' kavramı ile ilgili temel bakışlarını şöyle belirtirler: "Arzuya ilişkin üç yanılgı 'eksiklik', 'yasa' ve 'gösteren'dir. Aslında bu tek ve aynı hatadır; bilinçdışının sahte bir kavranışını biçimlendiren bir idealizm."¹³¹ Üçüncü bölümde 'yasa'nın yanılgılı kavranışı, ahlak ve etik bağlamında görülmüştü. Şimdi diğer iki yanılgılı kavranış olarak 'eksiklik' ve 'gösterge'ye vurgu yapıldıktan sonra, 'bilinçdışı'nın Deleuze ve Guattari düşüncesinde belirişi daha açık olarak ortaya konulabilecek ve böylece de 'arzu' kavramı ile ilişkisi kurularak bunun felsefi, toplumsal ve politik açılımları görülebilecektir.

4.1.1. Kuramsal Olan ve Toplumsal Olan

Deleuze ve Guattari'ye göre 'eksiklik', arzuya dahil edildiğinde, tüm arzu üretimi bastırılmış olur; bu, artık fantazma üretiminden başka bir şey olmayan bir varoluştur. 'Gösterge' ise fantazma üretmez; gerçeğin bir üretimidir ve gerçekliğin içinde arzunun bir durumudur.¹³² Arzu, 'gösteren'e bağlı duruma getirildiğinde,

¹³⁰ Gilles DELEUZE - Felix GUATTARI, *Anti-Oedipus*, Çev. Robert Hurley - Mark Seem - Helen R.Lane, 47.

¹³¹ A.g.k., 111.

¹³² A.g.k., 111.

etkisi kastrasyon olan ve ‘gösteren’in darbesinin alındığı bir despotizmin boyunduruğu altına alınmış olur. Dolayısıyla bilinçdışını ödipalleştirme yönünde psikanalizin haricinde başka güçler de söz konusu olduğu ve bunların birlikte hareket ettikleri görülür; suçlu olarak sunma, kastrasyona uğratma gibi. Ödipal analiz, bilindışını yasa, eksiklik ve gösteren sentezi ile aşkın bir kullanıma zorlamakta ve bunların geriye dönüşlerini her defasında kendisi açısından sağlama almaktadır. Deleuze ve Guattari’nin ‘şizoanaliz’in pratik meselesi ise bu işleyişe karşıtlık yaratmaktır; bu üçlünün aşkın sentezi olmadan, içkin olan arzunun işleyişini sağlayabilmektir. De-ödipalleştirme, bu işleyişte ‘arzulanan-makinalar’ın üretimine erişebilmekte, ekonomik ve toplumsal arzu yatırımları da bunun üzerine yapılabilmektedir.¹³³ Bu sayede, her türlü üretimin kurulumları ortaya çıkmaya başlar; arzulanan-makinalar, ‘bağlantılar’ıyla kurularak işler.

Söz konusu şizoanalize toplumsal düzeyde bakıldığında; Deleuze ve Guattari’nin, babanın adıyla işleyen toplumsal ve dil bilimsel kodlarca arzuya dayatılanlara karşı, arzunun özgürleşmesinde kapitalizmin rolünü vurguladıkları görülür: Şizofreni, kapitalizmin kodsuzlaştırma özelliğinden ileri gelir. Bu bağlamda ‘kapitalist kodsuzlaştırma’ tüm yaşam biçimlerinde içerilen evrensel bir eğilimin tarihsel bir ifadesi olarak üretime ve enerjiye işaret etmektedir. Böylece şizofreni, kapitalizm ile ilişkili olarak kodlara uygulanan bir süreç olarak değerlendirilebilir.¹³⁴ “Şizofreni, bizim karakteristik hastalığımızdır, çağımızın hastalığıdır dediğimizde, yalnızca modern yaşam insanları deliliğe doğru sevk ediyor demek istemiyoruz. Bu, bir yaşam biçimi sorunu değildir, bir üretim sürecidir.”¹³⁵ Holland’ın belirttiği üzere kodlara olduğu kadar kapitalist kurumlara da uygulanan şizofrenik yersizyurdsuzlaştırmanın karşısında yer alan ise kapitalizm öncesi toplumsal oluşumların bir artığı olarak görülen paranoyadır; şizofreni, sabit kodlar ve beklenen anlamlar olmaksızın olumlamayı belirlerken, paranoyada ise yaşananlar, kodlar ve beklenenler olarak anlam birlikleri oluşturur. Şizofrenide anlamın kaynağı

¹³³ A.g.k., 112.

¹³⁴ Bkz. (73), HOLLAND, 74-75.

¹³⁵ Bkz. (130), DELEUZE - GUATTARI, 34.

deneyimleme süreciyken, paranoyadaki anlamların ve kodların kaynağı toplumsal terimle ‘despot’, örneğin tebaanın yaşamlarını borçlu oldukları ‘hükümrân’ olmaktadır.¹³⁶

Kapitalizmde, hükümrânlığın yerini alan ‘sermaye’ olur: Kapitalist kodsuzlaştırma, sistematik olarak toplumsal yaşamı, artı değer birikimi lehine bir tahsilat ilişkisi olarak düzenler; fakat aynı zamanda kapitalist sürecin ikili işleminde toplum, yersizyurdsuzlaştırma ve kodsuzlaştırma yoluyla ve yalnızca yeniden yeriniyurdunubulmayla yeni sömürücü varoluş koşullarını kabullenmek zorunda kalarak, belirli varoluş ve anlam kodlarından özgürleşirken, şizofreni de serbest kalır. Bu durumda, Holland’ın vurgulamasıyla, Deleuze ve Guattari, yeniden yeriniyurdunubulmayla ilgili olarak ‘yeniden kodlama’ndan nadiren bahsetmektedir, çünkü kapitalizm devrimcileştirip genişlettiği ‘pazar’ için sabit kodlar önermez: Kapitalizmin işleyişiyle ortaya çıkan yersizyurdsuzlaşmanın bir etkisi olarak - ve bir çıkarım olarak - yeniden kodlama, Oidipus kompleksinin genel biçimini almaktadır; Oidipus kompleksi çekirdek ailenin öznellik modeli olmadan önce kapitalizm sürecinden kaynaklanmaktadır. Yeniden yeriniyurdunubulmayı takiben Ödipal yeniden kodlama, kapitalizmdeki diğer önemli toplumsal denetim biçimidir (birincisi, yeniden yeriniyurdunubulmadır) ki bu da kapitalizme uygun bir yeniden kodlama biçiminde, ailece kurumsallaştırılan anlam ve öznellik yollarını yeniden üreten Freudyen psikanalizi de içerir.¹³⁷ “Kısacası, Oidipus gelir: Kapitalist sistemde birinci dereceden toplumsal imgelerin uygulanmasından, ikinci dereceden özel ailesel imgelere doğar.”¹³⁸ Bu çevre içinde Deleuze ve Guattari’ye göre arzu, ‘anti-üretim’ adını verdikleri enerjinin azami harcanması ya da tüketilmesi ile ifade edilir. Zira kapitalizm, insan toplumlarının tarihinde, fazla enerjinin konsantre edilmesi ve dağıtılması üzerine en karmaşık organizasyon biçimi olarak ele alınır. Bu nedenle kapitalist üretimsellik değil, anti-üretim seviyesi, herhangi bir rasyonel

¹³⁶ Bkz. (73), HOLLAND, 75.

¹³⁷ A.g.k., 76-77.

¹³⁸ Bkz. (130), DELEUZE-GUATTARI, 265.

çıkarla ilişkisiz ve bazı durumlarda karşıt olarak arzu için birincil çekimi oluşturur.¹³⁹ *Anti-Oidipus*'da bilinçdışı arzu ve yatırımların, bilinçli çıkar yatırımlarından daha önde geldiğini vurgulanır. Dolayısıyla bilinçdışının ve bilincin yatırımlarının farklı pratiklere yol açabileceği ve yine bilinçdışının da nasıl ele alındığına bağlı olarak kendi yatırımlarının işleyişini farklı tarzlarda yürütebileceği görülmektedir.

Bu bağlamda Goodchild'a göre bilinci ve düşünceyi varsayma, ekolojik bir düzlemde işlev görmeli ve yapılan şeylerle bağlantılar içinde olmalıdır. Deleuze felsefesinde yaşamın düşüncenin kategorileri önünde görünür hale getirilmesi değil, düşüncenin yaşamın kategorileri içine sokulması öne çıkar; sadece düşüncede ifade edilen mükemmel bir politik strateji hiçbir zaman olmayacaktır. Dolayısıyla düşüncenin yargısı ile baş etmek, Goodchild'a göre düşünceyi sonsuz iddiasından mahrum etmektir, zira burada söz konusu olan 'hakikat istenci', bir 'güç istenci'nden başka bir şey değildir. Metafizik bir varsayım edimidir; tüm dünyayı kavrayamasam bile, en azından, deneyimin küçük bir alanı tamamen kavrayan bir düşünceye katılabilirim. Bu anlamda örneğin 'bilgi', modifikasyonlar düzlemindeki bir modifikasyondur sadece; bu sayede düşünceye daha farklı bakılabilir: Kişi, hakikati bilmek yerine, gücünü arttırmayı amaçlar; yaratma ve dönüşme arzusu tarafından harekete geçirilen bir politik ve ekolojik mücadeleye girer. Bu arada Goodchild'a göre politik eylemin kendisinin de pek açık olmayan bir sonsuza yönelik talebi olur: 'Tahakküm etme istenci'. Kişi, her şeyi, kendi yeryurtları ve temsiliyetleri içine kapatmaya çalışır; ilişkileri, katılımları ve oluşları engeller. Düşünce ve eylem bakımından kişinin ekolojik sonluluğunu kabul etmek ise oluşu olumlamak olacaktır. Goodchild'a göre öncelikle gerekli olan, bu etik edimdir; böylece kimlik ve dünya görüşü, kısmi ve parçalı hale gelir. Kişi kendisini, genel bir beden ya da zihin ekolojisi içinde tanımlamaya ve heterojen belirsizlikler içinde olmaya vardırır. Tahakküm etme istenci yerine, gücün etkileme ve etkilenme yeteneği olduğu, bir güç

¹³⁹ Bkz. (73), HOLLAND, 78.

istenci geçer. Kişi, kendi çevresini ve yeryurdunu oluşturan diğer sonlu tarzlarla ilişki kurmaya başlar.¹⁴⁰

Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinde, bilgi olarak geçerliliği tarafından değil, kişinin, içinde yaşayabileceği içkin bir düzlem oluşturma yeteneği tarafından belirlenmesi üzerinden Goodchild, bir 'topluluk' özelliğine vurgu yapar: Böyle bir topluluk özelliği, insanlar arasındaki bağlarda kolektif olarak oluşturulan bir yaşam ve bağlantı kurma biçimi oluşturur ki bu da bir bağlantı kurma tarzı olarak 'arzu politikası'na atılan ilk adım olur; Deleuze ve Guattari, 'kolektif eylem biçimi' yoluyla toplumsal devrim olasılığı sunar. 'Kolektif eylem', düşünce ve anlamın üretildiği tarzı değiştirerek 'arzunun toplumsal bilinçdışı'nı etkiler. Böylece Goodchild'a göre bilgi, ilişkiler içinde tekniklerden ve kaynaklardan oluşan bir belleğe dönüşürken, kuram ise başka türlü düşünme, yeni düşünce ilişkileri ve topluluk türleri icat etme çabasına dönüşür; dolayısıyla 'kuram', arzunun serbest kaldığı, kolektif bir toplumsal mekân kurmayı amaçlar ve heterojen çokluklar arasında içkin ilişkiler yaratımıyla yayılabilir. Bu noktada Goodchild, 'bilgi', 'güç' ve 'arzu'nun birbirlerine ulaşarak birbirlerini çoğaltan bir bileşim oluşturdıklarını vurgular. Bu durumda güç, yeni toplumsal ilişkiler üretme yeteneğine dönüşürken, arzu ise ilişki, yaratım ve yoğunluktan oluşan bir yaşam akışına dönüşür: Böylece bu tür bir topluluk özelliğinin, kendisini, artık sadece kuramsal olarak öne sürülmeyen, fakat insanlar arasındaki içkin ilişkiler içinde yayılan ve deneyimde keşfedilen bir mutlağa açma olanağı ortaya çıkar.¹⁴¹ Arzu ile yatırılan toplumsal alanda, arzu bir içkin ilişkiler düzlemi olarak toplum içinde bulunan gerçek kişiler ve bağlantılar tarafından biçimlendirilir. Deleuze ve Guattari bu biçimlenmeyi, "sadece, ama başka hiçbir şey değil, *arzu* ve *toplumsal* vardır" şeklinde ifade eder.¹⁴² Toplumsal pratiklerin ve dolayısıyla 'hareketler'in kolektif olarak oluşturulma olasılığı da bir topluluk özelliği olarak oluşturulan bağlantı kurma tarzları ile başlayabilecektir.

¹⁴⁰ Philip GOODCHILD, **Deleuze&Guattari: Arzu Politikasına Giriş**, Çev. Rahmi Ögdül, 330-333.

¹⁴¹ A.g.k., 333-334.

¹⁴² Bkz. (130), DELEUZE - GUATTARI, 29.

Bu noktada, üçüncü bölümde tartışılan gücün baskılayıcılığı ya da engelleyiciliği meselesi ile arzunun toplumsallığını birlikte ele almak uygun olacaktır. Deleuze düşüncesinde, arzunun toplumsalın baskısından nasıl kurtulacağı değil, hangi arzu yatırımlarının devrimci ve hangilerinin gerici olduğuna her an gerçekleşebilecek olan yön değişimlerini de hesaba katarak nasıl karar verilebileceği ve bunun da soykütüğün ürettiği bir mikro-politika içinde nasıl mümkün olabileceği konusu daha önce vurgulanmıştı; Deleuze açısından gücün, arzuyu baskılamasından ziyade, tüm arzu topluluklarına dahil edilmesi söz konusudur. Deleuze'e göre mikro-politikanın sorunu "asla yorumlamayı içermemektedir, fakat sadece birey veya grup, senin çizgilerin hangileridir ve her birinin üzerindeki tehlikeler hangileridir" sorularını sormayı içermektedir.¹⁴³ Bu çizgiler, uğraşılan pratikleri ya da sahip olunan arzuları ve bireysellikleri belirleyen güçler veya pratikler olup, yapıp edilenler bu çizgilerce ve onların başka çizgilerle oluşturduğu kesişmelerle belirlenir. Bu durumda, May'in belirttiği üzere nasıl çizgiler olarak soykütük yönetimin kuramsal olarak ortaya koyduğu küçük çizgilerden oluşuyorsak, 'politik müdahaleler' de bu çizgiler ve onların oluşturduğu kesişmeler boyunca yapılmalıdır: Zaten bu yüzden de soykütük, bir mikro-politikadır; bu çözümlemelerdeki müdahalelerin, baskıyı alt etmede kullanılacak araçlar olarak hizmet etmesi düşünülür. Dolayısıyla mikro-politik kuram, mikro-politik pratiği kendi temsil etmez, bu pratiğin yanında durmaya çalışır; kuram, pratiğin dışında var değildir; kendisi de bir pratiktir.¹⁴⁴ Bu durumda May'e göre mikro-politikanın temsiliyet karşıtlığı, hem epistemolojik hem de politik olan iki hat üzerinden gelişmiş olur. Konuşan ve eyleyen - kişinin içinde bile olsa - her zaman bir çokluktur; böyle bir halde temsiliyet değil, sadece eylem vardır: Röleler olarak hizmet eden ve ağlar oluşturan kuramsal eylem ve pratik eylem.¹⁴⁵

Söz konusu ağlarda toplumsal ilişkilerin yoğunlaştırılması önem kazanır; böylece içkin ilişkilerin üretilebileceği bir toplumsal mekân kurma arzusu gündeme

¹⁴³ Bkz. (77), DELEUZE - PARNET, 192.

¹⁴⁴ Bkz. (90), MAY, 115-117.

¹⁴⁵ A.g.k., 118.

gelmiş olur. Daha önce ifade edilen; göçebelerin yalnızca kaygan bir mekân üzerinde ikamet etmemesi, onu geliştirmesi, akışkan mekân üzerinde genişletmesi, Nietzscheci zamansal sentez, yani ebedi dönüşteki güç istencinin zamanda yakalanması, Spinoza'daki beden fiziğinin mekânsal ve toplumsal sentez kavrayışıyla pratik içinde güç ve hak eşliğine varması; pratik olarak toplumsal ilişkilerin yoğunlaştırılmasına işaret etmektedirler.

Toplumsal mekân ise içinde oluşan ilişkilerden önce var değildir, ancak içkin ilişkileri biçimleyen çizgilerin çizilmesiyle etkin biçimde kurularak oluşturulabilir. Bu süreçte bir ilişki yoğunlaşması ilişki boyutlarının, bağlantılarının ve kısımlarının sayıca artışı anlamına gelir. Çoklukların bir sentezi sayesinde arzu, ilişki üreten bir kendiliğinden ortaya çıkar. Arzu, kendi ortaya çıkış gücüyle ve tutarlılığını sağladığı özgül çoklukla ilgili olarak makinasal düzenlemenin kendisidir.* 'Çokluk' (multiplicity), 'yaratım' ve 'arzu'; Deleuze ve Guattari için 'toplumsal bilinçdışı'nın başlıca öğeleri olarak üretilmeli ve toplum içinde mevcut kılınmalıdır. Arzu için mesele asla bilinçdışını indirgemek, yorumlamak ya da ağaçsal bir modele göre bir şey göstermesini sağlamak değil, 'bilinçdışını üretmek'tir; ağaçsal modelden tamamen ayrı olarak 'rizom' (köksap), bilinçdışının bu üretimidir.¹⁴⁶

Bu durumda kuram da başka ürünlerle etkileşime girerek yeni yollara açılır; kuram, toplumla arzu içinde ve arzu aracılığıyla ilişki kuracaktır. Arzu, bir içkin ilişkiler düzlemi olarak toplum içinde bulunan gerçek kişiler ve anlamlar tarafından biçimlendirilir: Bir toplumsal oluşumu meydana getiren içkin ilişkiler kümesi, belirli bir anda farkına varılabilen şeyleri belirlemektedir. Bu yüzden arzu, toplumsal bilinçdışıdır: Bilinci oluşturur ve koşullandırır. Bu bakış, toplumu oluşturan içkin ilişkilerle ilgili bir kuram ve 'toplumun o topluma ait bilinçdışının dönüştürülmesi yoluyla dönüştürülmesi'yle ilişkili bir arzu politikası arasında bir buluşmaya işaret

¹⁴⁶ Bkz. (60), DELEUZE - GUATTARI, 18.

* Arzunun makinasal düzenlemesi: agencement machinique de désir: machinic assemblage of desire. (A Thousand Plateaus, 23.) İngilizce olarak 'assemblage' ve oradan hareketle Türkçeye 'asamblaj' çevirisinden ziyade, bu kelimenin farklı alanlarda farklı anlamlara gelebilmesi nedeniyle, Bin Yayla'da (Mille Plateaux) yer aldığı şekliyle Fransızca 'agencement' kelimesinin Türkçeye çevrilmesinde 'düzenleme' kelimesi tercih edilmektedir.

eder. Toplumsal ilişkilerin örgütlenmesi ve pratik üzerine Deleuze'ün Spinoza çalışması ele alınırken, aynı zamanda teori ve pratik arasında belli bir karşılıklı bağlantılılık ilişkisi Hardt'ın değerlendirmesi üzerinden söz konusu edilmişti: Ontolojik speakülasyon, kurucu pratiğin alanını hazırlamakta ve alanın ayrımlarını açığa çıkardıktan sonra bu aynı alan, kendi kuruluş süreci içindeki varlığın içsel bağlantılarını ve hareketini sunacak şekilde, farklı bir yönde, bu defa pratik bir tarzda ikinci kez kat edilmekteydi. Deleuze, ontolojik speakülasyon ve pratik arasındaki bu ilişkinin, teori ve pratik arasında bir aracılık dizisi olarak, farklı bir noktadan da bir açıklamasını yapar: “Pratik, teorik bir noktadan diğerine olan araçların toplamıdır ve teori, bir pratikten diğerine bir araçtır. Hiçbir teori, bir tür duvarla karşılaşmadan gelişemez ve duvarı delmek için de pratik gerekir.”¹⁴⁷ Hardt'ın deyişiyle Deleuze, teorinin ve pratiğin ilişkisel olarak özerk ve eşit kaldığını vurgular; teori ve pratik arasında hiçbir sentez olmayıp, birinin diğeri üzerinde hiçbir önceliği de yoktur. Deleuze, materyalist bir felsefenin ilk koşulunu, bir teorist eğilimin düşünceye herhangi bir ayrıcalık vermesinin eleştirisi olarak ifade etmektedir; speakülasyon varlığın ilkelerini hem düşünce alanında hem de uzam alanında eşit derecede inceler ve aynı şekilde varlığın pratik kuruluşu da hem zihni hem bedeni içerir.¹⁴⁸

Kuramın toplum ile arzu üzerinden kurduğu ilişki üzerine olan Deleuze'ün bakışı, hem toplumu oluşturan içkin ilişkilerle ilgili bir kuramı hem de arzunun toplumsal bilinçdışının dönüştürülmesiyle ilişkili arzu politikasını da içerecek şekilde, Spinoza'da olduğu gibi ruh veya zihin ile beden ayrı düşünülmeden, kolektifliğin gücünü de içinde taşımaktadır. Bu noktada kolektif arzunun üretimine, çoğaltılmasına ve toplumsallaşmasına daha yakından bakmak uygun olacaktır.

¹⁴⁷ Gilles DELEUZE - Michel FOUCAULT, “Entelektüeller ve İktidar”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1**, Çev. Işık Ergüden, 30.

¹⁴⁸ Bkz. (1), HARDT, 185-187.

4.1.2. Kolektif Arzu Üretimi

Deleuze ve Guattari düşüncesinde arzu, kolektiftir; insanlar arasındaki gerçek ilişkilerden oluşan bağlarda bulunan içkin “burada ve şimdi”dir, amacı insanlar arasındaki bağları yoğunlaştırmaktır. Burada önemli olan nokta, Goodchild’a göre, Deleuze ve Guattari’nin belirli toplumsal düzenlemeler içinde üretilmiş ‘istek’ ve ‘çıkar’ları arzudan ayırt etmeleridir. İstek ve çıkar da gerçektir, ancak belirli bir makinasal toplumsal düzenlemenin ürünüdürler; ‘arzu’ ise ‘düzenleme’nin kendisidir. Öyleyse ‘bilinçdışı arzu’, çıkarlara ve bilinçli isteklere karşı hareket edecek şekilde ‘üretilebilir’. Goodchild’ın vurgulamasıyla güç; arzuyu, bilinçdışını ve sonunda da bilinci biçimlendirerek toplumsal ilişkileri örgütleyen, belli anlam türlerinin kuruluşları aracılığıyla iş görmektedir. Ancak bu sayede arzu politikası, insanların kendi arzularıyla ilgilenerek toplumsal ilişkiler içinde üretici olabilecekleri, arzu ile çıkar arasındaki ikili karşıtlığı bozabilecek bir yola dönüşür.¹⁴⁹ Bu bağlamda Goodchild’ın belirttiği üzere Deleuze ve Guattari düşüncesinde kolektif eylem, arzu politikasının kapitalizm ile temasının gerçekleştiği yerdedir. Çünkü kapital, sosyoekonomik alanı parçalara ayırma, özelleştirme ve bölümlendirme yeteneği sayesinde üretim ilişkilerini düzenlemekte ve bölümlülüğü nedeniyle insanlar arasındaki sınırlara hâkim olmaktadır ve böylece de arzu, mutlak biçimde yersizyurdsuzlaşmış bir şey olarak sosyoekonomik yeryurdundan yoksun bırakılır. Goodchild’a göre bu tür yersizyurdsuzlaşmış arzu, toplumsal alanın dışındaki şeylere, aşkın gösterenlere ve öznelere yönelir: Aşkın bir gösteren ya da özne üzerine yeniden yeriniyurdunubulan arzu, olumsuz bir istençtir; dünya üzerine kuşatmalarda bulunmaya başlar.¹⁵⁰ Örneğin kapital, arzu eğilimin sınırı olan faşizm tarafından da taciz edilir; pek çok mikro-faşizm, kapitalin faşizm tarafından taciz edilmesiyle birlikte mikro-politik düzeyde de ortaya çıkar. Deleuze ve Guattari’nin faşist arzunun üzerinde durmasının nedeni, bu arzunun her değişimde devrimci hareketleri taklit ederek - örneğin bir kaçış çizgisinin yön değiştirerek - kendisini arzunun bir mikro-politikası olarak göstermesidir: “Arzu, o kadar esneyebilir:

¹⁴⁹ Bkz. (140), GOODCHILD, 20.

¹⁵⁰ A.g.k., 307-309.

Kişinin kendi imhasını ya da gücün imha edilmesini arzulama. Para, ordu, polis ve devlet arzusu, faşist arzu; faşizm dahi, arzudur.”¹⁵¹

Bu noktada, mikro-politik ilişkiler ile makro-politik ilişkilerin karşılıklı durumuna da bakmak gerekir. May’e göre, örneğin Foucault için güncel güç ilişkilerinin yükselişi, özgül yerel pratiklere dek izlenmeli ve bu pratikler temelinde anlaşılmalıdır, aksi takdirde baskıcı makro-politik kendiliklerin ve pratiklerin yıkılmasıyla, bu kendiliklerde ve pratiklerde yansıtılan güç düzenlemelerinin ortadan kalkacağı gibi yanılırlı bir varsayım ortaya çıkacaktır. Öte yandan May’e göre sadece ‘güncel’ olmakla kalmayıp aynı zamanda tüm makro-politik güç ilişkilerinin mikro-politik pratikler temelinde anlaşılması gerektiğini de ileri sürmesi bakımından Deleuze, yerel güç oluşumunu, ‘metafizik’ olarak da alır. Ancak her ikisi de makro-politikanın, mikro-politik pratiklere dayandığı ve makro-politik pratiğe ilişkin anlayışın mikro-politik pratiğin anlaşılmasını gerektirdiğini düşünürler.¹⁵² Mikro-politik ve makro-politik pratiklerin ‘heterojenliği’, aynı zamanda mikro-politikanın makro-politikaya indirgenemeyeceği ya da mikro-politika tarafından asimile edilemeyeceğini ifade eder. Deleuze ve Guattari’ye göre her şey politikadır ve her politika, eş zamanlı olarak hem bir makro-politika hem de bir mikro-politikadır.¹⁵³

Aynı zamanda, Deleuze ve Guattari’nin ‘devlet biçimi’ üzerine görüşü, burada, bilinçdışı güçlerin kurucu anlamını vurgulayan bir bakışı öne sürer. ‘Devlet biçimi’nin özel bir gerçekleşmesi olarak ‘devlet aygıtı’ ise toplumu kodlayan makineyi gerçekleştiren somut bir montaj olarak ortaya çıkar. Fakat bu sadece devlet aygıtlarına özgü değildir; toplumsal işleyişlerin, geniş pratik bölgelerini farklı katmanlar altında toplamaya çalıştıkları her yerde oluşabilir; bu durumda, hem yaratıcı hem baskıcı pratikleri keşfetmeye çalışmak gündeme gelir: “Neyi onaylamalıyız?” ve “Neye direnmeliyiz?” sorularının üst-kodlamaları yeniden üretmeyecek tarzda yanıtlanması önemlidir. Deleuze ve Guattari, sadece makro-

¹⁵¹ Bkz. (60), DELEUZE - GUATTARI, 165.

¹⁵² Bkz. (90), MAY, 119-120.

¹⁵³ Bkz. (60), DELEUZE - GUATTARI, 213.

politik değil, mikro-politik düzeyde de pratiklerle üst-kodlamadan kaçma olanakları üzerine bir bakış ortaya koyarlar. Öyleyse Deleuze ve Guattari için politik etkinlik, eski güç pratiklerini değiştirerek yeni pratiklerle kişinin ya da grubun gerçekleştirdikleridir. Bu bağlamda ‘deneyim’, ‘yeni ilişkiler ekleme’, ‘sapmalar yapma’, kişiyi ya da grubu içinde bulunduğu pratiklerden çıkarabilen ve farklılaştırabilen eylemler olarak önem kazanırlar.

Bu toplumsal pratikler ağını yeniden kapitalizm bağlamında ele aldığımızda; Goodchild’ın vurgulamasıyla kapitalin gerçek gücünün, yeni arzu akışlarını kapitalin nicelleştirici ‘bölümleme’leriyle (segmentarity : segmentarité) örtüştürme özelliğinde yattığı, çünkü her yeni yaratımın, ister üretim ister üretim karşıtlığı olarak pazarı geri beslediği görülür. Deleuze ve Guattari, kapitalizmin içsel süreçlerinin, kapital düzeyinden daha çok, ‘makinasal bilinçdışı’ düzeyinde, kapitalin her yere yayılmasına izin verdiği ayırmayı, yani üretim karşıtlığını ve kendi ölümüne doğru ivme kazanmasını savunur: Goodchild’ın vurgulamasıyla, kapital kendi öznelere simülasyonlarını yetkisizleştirerek, gelişmiş bir toplumu etkisiz hale getirebilir; bunlar arasında artık içkin ilişkiler kurulamaz, çünkü kendileri üretken makinalar değildir. Bu durumda ‘bölüm’ler ve ‘simülasyon’lar kendi içkin etkileşimlerini keşfedemeyeceklerdir. Bu sorunda, ‘dışarının çizgilerini katlama’, düşünceyi boşluktan geri çekecek ve ölümden koparmaya çalışacak bir hareket olacaktır. İçkinlik düzlemi, simülasyonlara ait değildir; bedenler üzerinde işleyen bir ‘dış’ ya da içkin yüzeye aittir. Böylelikle bölümlülük, bir arzu mekânından bölümlü hale gelecek şekilde kendisini, kendi üzerine uygulayarak karşı-edimselleşmiş hale gelebilir. Goodchild’ın belirttiği üzere burada amaç, simülasyonu ve bölümlemeyi yok etmek değil, simulakrumları manipüle ederek bir makine kurup, yanılsamalı doğalarını teşhir ederek onları tekrarlamaktır.¹⁵⁴ Deleuze ve Guattari, katlama fikrinin, bir benlik içine kapatılmanın tersine, kolektif düzeyde uygulanmasını öne çıkarır: Katlama, arzuyu, kapitalist toplumdan kurtarır, çünkü kapitalin soyut makinası, diğer üretken makinaların akışlarını kapitalin kendi koşullarına çevirmesi yoluyla etkilenir. Böylece Goodchild’ın vurguladığı üzere yeniden katlanmış kapital,

¹⁵⁴ Bkz. (140), GOODCHILD, 312-314.

artık nicelleştirilmeye gerek duymaz; kişi, arzunun özerk ve nicelleşemeyen akışlarının özgürleşmesini keşfeder: Kendisini, yeni bir yersizyurdsuzlaşmaya açmak için bir kez daha kendi üzerine katlanma gerçekleşir; tutarlılığın yerini bölümleme alır ve böylece kapital, kendi içkinlik düzlemine, arzu demek olan, kendi dışarısına ulaşır.¹⁵⁵

Katlanmış bir hareket olarak arzunun hareketleri artık toplumsal alanı oluşturan bir dışarı düşüncesi tarafından işlenmeye başlar. Bu yüzden, arzunun böyle bir toplumu, sadece toplumsal alanın akışlarını ve bölümlerini kendi makinasına dahil ederek hareket eder; zira arzu, soyut makinanın içkin düzlemi olarak kuvvetleri açığa çıkarma yeteneğine sahiptir. Arzunun, bedenleri ve organları katettiği, fakat organizmaları katetmediği durum söz konusu olur.¹⁵⁶ Goodchild'a göre arzunun toplumsal alanı artık, makinasal bilinçdışının tüm özellikleriyle birlikte hareket eder; arzu, kendi politikasını yürütür. Arzu, bilinçli ve bilinçdışı imgeleri oluşturan simulakrumların ve fantasmaların alanından kaçır. Böylece arzu akışları, sadece diğer akışlar üzerindeki yersizyurdsuzlaşma ve yeniden yeriniyurdunubulma hareketleri olarak varolur. Arzu felsefesi yanılsamalar ve simülasyonlarla işe başlamasına karşın, arzu kendi tutarlılığını ve varoluş düzlemini kurar: Sosyoekonomik alanın tüm bölümleri boyunca arzu ve tutarlılık ilişkilerini kurmayı amaçlar ve bu yönde kişilerin ya da somut makine toplanışlarının elde edilebileceği ilişkiler dağılımı arttırılır; bunlar, farklı bölümler boyunca değiş tokuş noktaları olarak işleyen çokluklardır.¹⁵⁷ Bu bağlam içinde, içkin “burada ve şimdi”de çokluk, yaratım ve arzunun, toplumsal bilinçdışının öğeleri olarak, toplumsal alanda mevcut kılındığı ve böylece ‘toplumun o topluma ait bilinçdışının dönüştürülmesi yoluyla dönüştürülmesi’nin söz konusu edildiği pratiklerine ve hareketlerine ayrıca değinilecektir.

¹⁵⁵ A.g.k., 314-316.

¹⁵⁶ Bkz. (130), DELEUZE - GUATTARI, 326.

¹⁵⁷ Bkz. (140), GOODCHILD, 318.

Bu işleyişe politik bir çerçeve içinde baktığımızda ise Deleuze düşüncesinde politikanın esasen ‘molar özdeşliğe’ karşı bir ‘minör fark süreci’ olduğunu görürüz. Ancak özdeşlik kolaylıkla arkada bırakılamaz ve sürekli yeniden yeriniyurdunubulmalar ortaya çıkar. Bu bağlamda ‘arzunun mikro politikası’, minör süreçleri çoğaltmak için var olmalıdır. Bu da Thoburn’e göre ancak, Deleuze düşüncesinde, molar tabakalaşmalara ve özgül toplumsal-tarihsel ilişkilere bağlanma aracılığıyla ve karmaşık yaşam tarzları bileşimi içinde gerçekleşebilir. Böylece bu sürecin teknikleri ve üslupları, yani minör politikanın bileşim tarzları ortaya konulur. Minör politikanın, Deleuze’ün ‘henüz olmayan halk’ vurgusuyla toplumsal ve tarihsel olarak ortaya çıkışına işaret etmesi önemlidir. Thoburn’e göre Deleuze için politika, toplumsal güçler tarafından katedilen ‘kısıtlı uzamlar’da var olan küçük halklar ya da azınlıklar deneyimiyle başlar; bu durumda minörlüğün ilk ilkesi ‘özdeşlik’ değil, ‘yaratma’ olur. Ancak minör politika, bu türden yerele ya da tikele uysal bir geri dönüş değil, daha ziyade toplumsal ilişkilere ve onların ‘kimlik ötesi oluş olanakları’na yönelen bir politikadır.¹⁵⁸ Bu noktada Deleuze ve Guattari düşüncesi açısından dikkat edilmesi gereken, ‘henüz olmayan halk’ veya ‘eksik halk’ kavramı üzerinden minör politika ortaya konulurken, ‘molar’ ve ‘moleküler’in birbirlerine geçen iki kavram olduğunu unutmayıp, bunları karşıt olarak almamaktır.

Thoburn’e göre bu genel sürecin ötesinde, toplumsalla ilişki olarak, toplumsal düzenlemelerin ve bunların kaçış çizgilerinin alanı Kafka’nın ‘çifte akım’ıyla uygun bir biçimde karakterize edilebilir. Çifte akımın birinci kısmı, hem toplumsal makinaların çalışma tarzlarına (örneğin karmaşık bir sonsuz erteleme makinası olarak *Dava*’nın bürokrasisi) hem de değişim tarzlarına ve onların düzenlediği kaçış çizgilerine bir farkındalık gerektirir (insanların ve odaların, kendini dönüştüren labirentte, çok biçimli ve “olanaksız” bağlantılar kurduğu görüntü). Thoburn’a göre topluluklara ve onların kaçışına ilişkin bu nokta, minör bileşimin küçük sorunlarını ortaya çıkarır ve böylece faaliyet gösterir. Bu yüzden Kafka’nın çifte akımının ikinci yanını izleyen minör politikanın, kapitalist toplumun akışlarında ve düzenlemelerinde yarıklar ve sapmalar bulmaya ve oluşturmaya çalışan politik

¹⁵⁸ Nicholas THOBURN, **Deleuze, Marx ve Politika**, Çev. Ali Utku - Mukadder Erkan, 86-87

hareketlerle benzerliği bulunur. Bu tarzlar, teknikler ve üsluplar ise ancak ‘aktif deneyim’ ile gerçekleşir.¹⁵⁹ Bunları ele almadan önce, meseleye, disiplin toplumları ve denetim toplumları kavramsallaştırması kapsamında kısaca değindiğimiz takdirde, hak sorunsallaştırmasını da içine taşıyarak ilerlemenin yolu genişletilebilecektir.

Deleuze’e göre disiplin toplumlarında birey, her zaman yeniden bir şeye başlarken (okuldan kışlaya, kışladan fabrikaya vs.), denetim toplumlarında ise kimse herhangi bir şeyi bitirecek durumda değildir (evrensel bir deformasyon sistemine benzer tek ve aynı modülasyon içinde bir arada var olma): Öyle ki kendini bu iki toplumsal oluşum tipi arasına yerleştirmiş olan Kafka, *Dava*’da ‘hukuki biçimler’in en korkutucusunu tasvir eder: Disiplin toplumlarının ‘görünüşte beraat’i (iki hapis arasındaki hal) ve denetim toplumlarının ‘sınırsız erteleme’si (sürekli değışim hali). Bu ikisi, birbirinden çok farklı ‘hukuki yaşam tarzları’dır ve Deleuze’e göre eğer hukuk krizler içine giriyorsa ve sürekli tereddüt halindeyse bunun nedeni bir tarzı bırakıp ötekine dahil olmaya gidişlerden kaynaklanmaktadır.¹⁶⁰ Bu durumda, arzu politikası içinde düşünürsek, güç ilişkilerinin ve toplumsal hareketlerin, hak sorunsallaştırması ile birlikte değerlendirilmesi, ‘pratikler’in yanısıra ‘kurumlar’ın farklı kavranışlarının da ele alınmasını gerektirmektedir. Bu mesele, kolektif arzu üretiminden başlayarak, toplumsal ve politik hareketlerin tartışılması üzerinden varılmak suretiyle geliştirilecektir.

4.2. Toplumsal Hareketler

Kolektif arzu üretiminin, toplumsal ve politik hareketler ile ilişkilendirilerek somutlaştırılacağı bu kısımda, öncelikle biyopolitika bağlamında kapitalizm ile yeni öznelliklerin karşılıklı durumu tartışılacaktır. Böylece güç ya da hak kavramlarının

¹⁵⁹ A.g.k., 88-89.

¹⁶⁰ Bkz. (54), DELEUZE, 189.

da düşünülmesini gerektiren kimi durumlar, arzunun mikro politikası içinde söz konusu edilmeye başlanabilecektir.

Bu kapsam içinde toplumsal ve politik hareketlerin hem mevcut durumu hem de yapabilecekleri değerlendirilip, dönüştürücü olanakları söz konusu edilerek, makro ve mikro politika bağlamında ‘kurucu güçler ve süreçler’, ‘ortak olanlar’ ve ‘kurumlaşmalar’ sorgulanabilecektir. Bu, aynı zamanda, pratikler ile kurumlar arasındaki ilişkinin de ele alınması anlamına gelecek olup, Deleuze’ün pratikler ya da hareketler ile kurumlar arasındaki yaklaşımının da işleneceği bölüme sorunsallaştırmayı taşımış olacaktır.

4.2.1. Kurucu Güç ve Örgütlenme

Lemke’ye göre klasik anlamda politika, varoluşsal zorunlulukların ötesinde bir duruma gönderme yapıyorsa, biyopolitika da düşünümsel bir boyutu ortaya koyar. Böylece hayat artık somut varoluşun tekilliğiyle sınırlandırılmaz, bilimsel bilginin bir nesnesi, yönetsel bir kaygı ve bir gelişim haline gelir; öyle ki biyopolitik ussallıklar ve iktidarın teknolojileri ışığında politika da değişir. Dolayısıyla politik olanın önemini ciddiye alan bir biyopolitika çözümlemesi; ‘hayat’ ve ‘politika’nın birbirine yabancı varlıklar olarak görülmeyip bir ilişkiselliğin öğeleri olarak düşünüldüğü, bunların işleme biçimlerinin ele alındığı ve ağırlıklı olarak “Neden?” sorusundan ziyade “Nasıl?” sorusunun sorulduğu bir çözümleme olacaktır. Bu durumda Lemke’ye göre biyopolitika kavramı; istatistik, demografi, biyoloji gibi bazı disiplinlere ve böylece de özel bir politik bilginin ortaya çıkışına gönderme yapar. Söz konusu disiplinler, hayata ilişkin süreçleri nüfus düzeyinde çözümlemeyi uygun hale getirme pratikleri vasıtasıyla toplulukları ve bireyleri ‘yönetme’yi

olanaklı hale getirmektedir. Nüfusun doğasının keşfi, hayatı yönlendirip yönetmenin önemli bir koşulu haline gelir.¹⁶¹

Genel anlamda ‘yönetim’ kavramı ile ‘iktidarın teknolojileri’nden ‘öznelliğin üretimi ve denetimi’ne geniş bir alanın söz konusu edildiğini belirtmek gerekir. Örneğin, özgürlük ve güvenlik ilişkisi bağlamında ele alınabilecek olan ‘güvenlik teknolojileri’, özellikle düzenleyici bir norm halinde hizmet ederek belli bir aralıkta yaşanması uygun görülen değerleri belirler. Bu da biyopolitikanın çalışma çerçevesi içinde liberalizmin ‘yönetimsel teknikler’ine dahil edilebilir. Bu durumda bu gibi ‘teknolojiler’ ile ‘yönetimsel eylemler’ arasındaki ilişki önem kazanır. Dolayısıyla aynı şekilde neo-liberal pratiklerin de insan yaşamı ve sermaye bağlamında işleyişi ile birlikte bunlardan çıkış imkanları, direnişler ve hareketler gündeme gelir.

Bir biyopolitik çözümleme ise farklı hatlar içermekle birlikte Lemke’ye göre, temel olarak Foucault’nun da biyopolitika anlayışında yer alan ‘iktidar süreçleri’, ‘bilgi pratikleri’ ve ‘öznelleştirme tarzları’ arasındaki ilişkiler ağı gibi boyutları soruşturur. Söz konusu boyutlarda, var olanların reddi değil, yeni bakış açılarını ya da mevcut olanları farklı bir açıdan incelemeyi mümkün kılan çözümleme biçimleri üretilmeye çalışılır ki bu da yeni pratikler ve yaratım açısından ‘arzu politikası’ ile buluşan bir bakış olarak değerlendirilebilir. Güncel olana ilişkin bir bakış ile geleceğin yönelimi arasında bağlantı kurarak kendi iddialarının öznelliğine ve seçiciliğine de uygulanan ‘soykütük’ yaklaşımını sağlayan bir mikro-politik perspektif gözetilir.¹⁶² Bu bağlamda başta Foucault olmak üzere, Hardt ve Negri ile Agamben’in yapıtları, biyopolitika kavrayışının formüle edilmesinde önemli çalışmalar olarak görülür. Lemke’nin belirttiği üzere; örneğin Agamben düşüncesinde varoluş tarzlarının biyolojik işlevlere indirgenmesi olarak ‘çıplak hayat’ ile ‘politik varoluş’ arasındaki temel ayrım, antik dönemden bu zamana Batı politik düşüncesini biçimlendirmektedir. Agamben, egemen iktidarın inşasının biyopolitik bir bedenin üretimini, böylelikle hukukun kurumsallaştırılarak ‘çıplak

¹⁶¹ Thomas LEMKE, **Biyopolitika**, Çev. Utku Özmkas, 153-155.

¹⁶² A.g.k., 159, 161.

hayat'ın sergilenmesine ayrılmaz bir biçimde bağlanması gerektiğini ileri sürer. Hardt ve Negri ise üretim ile yeniden üretim, ekonomi ile politika arasındaki sınırların çözülmesiyle şekillenen kapitalizmin yeni bir aşamasını teşhis eder.¹⁶³

Burada, biyopolitika çözümlemesi üzerine bu farklı hatların kısaca ifade edilmesi ile genel bir çerçeve verilmek istenmekte olup, biyopolitik üretimin yaratabileceği alternatifler de söz konusu edilmek istenmektedir. Bu sayede toplumsal ve politik olanın içinde hak yaratmak dahil olmak üzere alternatiflerin, hareketlerin, pratiklerin; yaratım tarzlarını düşünmek mümkün olabilecektir.

Buna göre, Hardt ve Negri, aynı anda hem sermayenin hem de işçi sınıfının yaratıcılığını öne çıkaran melez tezlere karşı çıkarlar; bu bağlamda Lotringer'e göre 'akış'lar teorisine katıldıkları Deleuze ve Guattari'nin 'sermaye analizi'nden ise önemli ölçüde ayrışır: Deleuze ve Guattari, sermayeyi, her şeye uyabilen ve önüne çıkan her engeli sonra yeniden yoluna devam etmek için kullanan yaratıcı bir akış olarak görür: "Kapitalin akışı, para akışı geçişinden herkesin kendi terkiince istifade ettiği, halihazırdaki nicelik (quanta) ile gücün bir ölçüsü olan, devasa bir kanal üretir: Amerika'da her şey bir araya gelir, ağaç ve kanal, kök ve köksap (rhizome)."¹⁶⁴: Bununla birlikte sermayenin kendi hareketini takip etmeye cesaret edemediğini de vurgularlar; çünkü sermayenin sınırı, bir düzensizliktir; sermayeyi, kendi oyununda sıkıştırmak, bu akışları sürekli deşifre etmeyi ya da bu akışlar karşısında sürekli yer değiştirmeyi içerir.¹⁶⁵ Lotringer'e göre yeni proleterya, işçi sınıfının yerini almamış, ancak onu, emeği sermaye tarafından sömürülen herkesi dahil ederek genişletmiştir; Post-Fordist ekonomide artı-değer, bir üründe maddileşmiş olan emekten elde edilmez, ücretlendirilen iş ile ücretlendirilmeyen iş (maddi olmayan emeğin ürünlerini değerlendiren zihnin boş zamanı) arasındaki farkta bulunur: Bu noktada vurgulanması gereken çokluk (multitude) kavramı, ürettiği şeyle daha az tanımlanan, daha ziyade virtüözlüğüyle, üretme potansiyeliyle ve kendisini üretmesiyle

¹⁶³ A.g.k., 21.

¹⁶⁴ Bkz. (60), DELEUZE - GUATTARI, 20.

¹⁶⁵ Sylvère LOTRINGER, "Önsöz: Biz Çokluğuz", **Çokluğun Grameri**, Çev. Volkan Kocagül - Münevver Çelik, 14.

tanımlanan bir güçtür. Tüketici sınıf, metaların nesnelerden göstergelere dönüşümünün bir yan ürünüken, çokluk ise üretici süreçteki dönüşümün bir yan ürünü olmaktadır. Lotringer'e göre *Çokluğun Grameri*'nde Virno, çağdaş yaşam biçimlerinin değişen doğası üzerinde çalışmakla birlikte, ulus-devletin krizini ise fazlaca derinlikli olarak ele almaz, sadece bunun "çokluğun merkezkaç karakteri" olduğunu ifade eder. Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'unu da tartışmaya özellikle bu noktada katmak gerekir.¹⁶⁶

Hardt ve Negri'ye göre çokluğun ortaya koyduğu şey, sadece devlet biçimi krizi değildir, tam da küreselleşmeyle şekillenen İmparatorluğun biçiminin kendisidir; Lotringer'in vurgulamasıyla 'İmparatorluk', partileri ve ulus devletleri ikincil konuma düşüren dönüşümlerin bir politik sentezidir; ileri kapitalizm piyasalar üzerindeki denetimi kaldırmakta, modern devletleri, egemenliklerini ulus-ötesi şirketlerinden, "politik-ötesi" kuruluşlardan ve ABD'nin önderliğindeki ileri kapitalist uluslardan oluşan "başsız bir ulus-üstü düzen"e devretmeye yöneltmektedir. Egemen devletler kendi aracılık güçlerini kaybetmekte, devlet ile toplum, yönetici sınıf ile proleterya arasındaki geleneksel antagonizmaların yerine daha karmaşık hiyerarşi biçimlerine imkan tanıyan yeni bir kuruluş süreci ortaya çıkmaya başlamaktadır; Hardt ve Negri "yeni toplumsal sınıf"ın aslında ulus-üstü yapıların ortaya çıkışıyla desteklendiğini vurgulamaktadır. Lotringer'e göre Hardt ve Negri, 1970'lerin otonomist İtalyan hareketini bu defa küresel bir karşı güç olarak kurmak için daha büyük bir düşmana ihtiyaç duymaktadırlar: Küresel çokluk, tıpkı post-modern dünyadaki maddi olmayan emeğin işçileri gibi melezdir, akışkandır, yersizyurdsuzdur; Hardt ve Negri için çokluk, İmparatorluğun meydan okumasına karşılık vermek için kendisini uluslardan partilerden azleden bu yeni toplumsal sınıftır.¹⁶⁷

Bu noktada, Hardt ve Negri'ninki gibi ya da daha farklı da tanımlanabilecek olan bu yeni toplumsal sınıfın, İmparatorluğa - ya da yine daha farklı

¹⁶⁶ A.g.m., 15-17.

¹⁶⁷ A.g.m., 18-19.

tanımlanabilecek olan güce/güçlere - karşı hareketleri, mücadeleleri ve örgütlenmeleri önem kazanır. Hardt ve Negri'nin bu tartışmalara yer veren çalışması, bu bağlam içinde gündeme getirilmekte olup, güncel toplumsal oluşumlar üzerinden düşünebilmek için bir akışkanlık sağlayabileceği düşünülmektedir.

Hardt ve Negri, aynı zamanda bu söz konusu hareketlerin ve mücadelelerin, tekil koşullarını ve yerel kavgalarını ortak küresel mücadeleyle çelişkiye düşmeden yürütebildiklerini düşünürler. Bu mücadelelerin her biri tekil ve yerel özgün koşullara göre şekillenirken, önemli nokta, aslında onların birbirine baktığı, çağrıda bulunduğu; özellikle de bu hareketlerin eylemlilik tarzlarında, kamp kurma ya da işgal stratejilerinde. Örneğin Dünya Ticaret Örgütü, Uluslararası Para Fonu, Dünya Bankası, G8 ülke liderleri gibi küresel iktidar yapılarının önemli kurumlarına karşı bir zirveden diğerine hareket eden 'alternatif-küreselleşme hareketleri' göçer nitelikteyken, 2011'de başlayan mücadele çevrimi ise yerleşiktir; bu hareketsizlik kısmen onların yerel ve ulusal toplumsal meselelere kök salmış olmalarından ileri gelir: Hardt ve Negri'ye göre bu hareketler aynı zamanda, bir çokluk olarak örgütlenme ortak özelliği sergilemektedirler.¹⁶⁸

Bu hareketler, 'yatay örgütlenme' mekanizmaları yaratmakta ve tüm katılanların birlikte yönetmeleri için birlikte karar alma pratiklerini öne çıkarmaktadırlar. Bu bağlamda Hardt ve Negri, mevcut toplumsal ve politik krizler kapsamında üretilen hâkim öznellik biçimlerini ele alırlar; toplumsal eylem ve birlikte yönetim güçleri engellenmiş başlıca dört figür öne sürerler: Borçlandırılan, medyalaştırılan, güvenlikleştirilen ve temsil edilen. Temel fikirleri, isyan ve devrim hareketlerinin, bu öznelliklerin yalnızca mağdur oldukları baskıcı rejimleri reddetmelerini değil, aynı zamanda bu öznellikleri 'iktidar figürlerinde tersine çevirme'nin yollarını da sunduğudur. Hardt ve Negri'ye göre aynı zamanda bu gibi öznelliklerin güçlerini arttırmak için başka bir adım gerekir ki bu bağlamda bu hareketlerin, daha şimdiden bir 'kurucu süreç' temel oluşturabilecek bir dizi

¹⁶⁸ Michael HARDT - Antonio NEGRI, **Duyuru**, Çev. Abdullah Yılmaz, 10-11.

‘anayasal ilke’ sağladığını öne sürerler. Buna göre, hareketlerin en radikal unsurlarından biri temsilin reddi ve yerine demokratik katılım şemaları kuruyor olmalarıdır. Bu hareketler ayrıca, özgürlüğe, ortak olanla ilişkilerimize yeni anlamlar yüklerken, mevcut anayasaların sınırlarını aşan bir dizi politik düzenleme de sağlarlar ve artık yeni bir ‘ortak anlayış’ın da parçaları haline gelmektedirler: Bunlar, Hardt ve Negri tarafından ‘vazgeçilmez haklar’ olarak alınan ‘kurucu ilkeler’dir. Burada amaç, gelecekteki yenilikleri destekler ve çokluğun arzularına açık olmayı sürdürürken, bu ilişkileri örgütleyen ‘kurucu bir süreci’ yaratmak ve onları kalıcı kılmaktır: Hareketlerin ilan ettiklerini, ‘kurucu güç’ ileri taşımalıdır.¹⁶⁹ Bu hareketler de aslen mikro-politik hareketliliklerden, molar özdeşliğe karşı minör fark süreçlerinden başlamaktadır. Minör süreçler, Hardt ve Negri’nin veya farklı biyopolitika düşünce hatlarının ifade ettikleri ile çoğaltıldıkça; yaratım ve arzu bileşimi ile toplumsal ilişkileri birlikte kuran ve örgütleyen bir ‘minör politika’ söz konusu edilebilir. Toplumsal ve politik olarak ‘hak hareketleri’ de eğer bu bağlamda düşünülürse, yine minör pratikler olabilirler.

Bu bağlamda mikro-politik hareketlere hukuk açısından da bakan Patton, aşkın olmayan, içkin bir hukuk yaratmanın gerçekleştirilme olanaklarına Deleuze düşüncesi üzerinden eğilir ve ‘yeni haklar yaratma’nın ne anlama geldiğini sorgular. Hakları işlemekte oldukları toplumsal alana içkin bir şekilde ele almanın ne anlama geldiği üzerine bir çözümleme ve yaratım olanakları üzerine kuram ve pratik bir araya getirilmeye çalışılır. Patton, Deleuze düşüncesinde bir ‘hak-oluş’ olanağı üzerinde durur ve bunun bir yaratım olarak günümüzün hâkim sistem ve yönetimine bağlı hukuk anlayışı geçerli iken, toplumlar için yeni direniş biçimleri oluşturup oluşturamayacağını söz konusu eder. Bu anlamda mikro-politik bağlam ve bunun bireylerin ve küçük grupların hakları ile ilişkisi önem kazanır. Dolayısıyla, yeni bir hakkın ya da güncel bir durumda bir hak oluşumunun, belirlenmiş prensiplerle ya da normlarla değil, politik ve toplumsal olarak onu mümkün kılacak olan mikro-politik

¹⁶⁹ A.g.k., 12-13.

pratiklerle var edilebilirliği geçerli olacaktır.¹⁷⁰ ‘Hak yaratmak’ bağlamında bu nokta üzerinden sorunsallaştırma sürdürülmeye devam edilecek olup, bir sonraki kısımda kısmen ve özellikle beşinci bölümde daha kapsamlı olarak ele alınacaktır. Bu noktadan itibaren biraz daha yoğun bir biçimde toplumsal ve politik hareketler üzerinden ilerleyerek, hak kavramı ile temaslarının kurulmasına çalışılacaktır.

4.2.2. Hareketler ve Hak

‘Halk’ ve ‘çokluk’ kavramları arasındaki çekişme, 17. yüzyıldaki politik mücadelelerin ve felsefi tartışmaların (başta Hobbes ve Spinoza üzerinden) önemli ayrımlarından biriydi. Virno’ya göre çokluk, politik karar alma gücü olarak devlet ile çeliştiği ölçüde halk haline gelmek istemeyen bir kavramdır; kısaca, ‘doğa durumu’nun çağdaş toplumda “kusulması”dır: İkinci bölümde teorik olarak gösterildiği üzere, Bir’le bir bütün oluşturmada varlığını sürdüren bir çoğulluğa işaret eder. Yoğun toplumsal tartışmalar ve çarpışmalar ile şekillenen bu iki kavram, modern çağın politik kategorilerinin tanımlanmasında temel bir rol oynarken, üstünlük sağlayan halk kavramına karşın çokluk, mağlup olan kavram olur.¹⁷¹ Bugün, daha önce mağlup olmuş bu kavramın, yeniden gösterdiği tespit edilebilen yaşama isteğinin, toplumsal ve politik olarak nasıl hareket ettiği ve gücü (hakkı) ile neler yapabileceği de bu kısmın şekillendirilmesine katkıda bulunacaktır.

Lotringer’e göre İmparatorluğun faaliyeti, kaçınılmaz olarak kendi çöküşünü hazırlarken, buna rağmen yine de çokluğun ‘duyuru’sunda bulunulur, zira Negri’nin yazılarında sıkça gündeme gelen bir mesele vardır: Karar anının indirgenemezliği. Bu bağlamda *İmparatorluk*, özgün bir sınıf mücadelesi tarzını içerir: ‘Bir sınıf arayan bir mücadele’. Virno’nun düşüncesinde ise tam tersi söz konusudur: ‘Mücadelesini

¹⁷⁰ Paul PATTON, “Immanence, Transandance and The Creation of Rights”, **Deleuze and Law**, 15-32.

¹⁷¹ Paolo VIRNO, **Çokluğun Grameri**, Çev. Volkan Kocagül - Münevver Çelik, 25-28.

arayan bir sınıf'. Yine de Hardt ve Negri ne tür bir sınıf aradıklarını zaten bilmektedir, onların amacı, devrimci makinayı başlatmaktır; Lotringer'e göre Virno için ise çokluğu ele alan biri, öncelikle ondan ne beklenebileceğini anlamaya çalışmalıdır. Virno'nun yaratıcı eyleminin asıl amacı, politik eylemi atıl durumundan kurtarmaktır; sorun kapitalizmi ya da İmparatorluğu yıkmak değil, 'kendi gücünü arttırmak'tır. Aslında paradoksal olarak İmparatorluğun gerçekleştirdiğini iddia ettiği şey de tâbi kılınmış 'halk'ı daha özgür bir "çokluk"a dönüştürmektir ("sermayenin komünizmi" tartışması gibi). Dolayısıyla Lotringer'e göre çokluk, "karşıt gelişmeler"e yönelebilecek bir kategoridir; bu yüzden çarpışma (ya da kavga) sürekli olarak şiddetlenmektedir, fakat İmparatorlukla değil, 'kendi içinde': Öncelikle dış bir düşman karşısındaki zaferini değil, çarpışmadaki kuvvetlerin bileşimini tanımlayan, güç ya da hak istencinin etkileşime girme yeteneği olarak ilişkileri ile oluşan varlığın gücü olduğu, çarpışmalar söz konusudur.¹⁷²

Virno, *Çokluğun Grameri*'nde çokluğun liberal pratiklerde ve sosyalist pratiklerde nasıl anlaşıldığını ele alır. Ona göre liberal düşüncede, 'çok' tarafından kışkırtılan "huzursuzluk", 'kamusal-özel' terim çifti ile hafifletilir. Halkın kutupsal karşıtı olan çokluk, sözde 'özel'e ait bir biçime bürünerek aslında yitime uğrar. Sosyalist düşüncede ise çokluk, bu defa 'kolektif-bireysel' terim çiftinde, bireysel boyutun içinde bulunmaktadır; halk, kolektif olandır, birey ise kendisinden uzakta bir yerde gerçekleştirilen bölünmelerin ve çoğalmaların bir kalıntısı olarak çokluğa bağlanır. Virno'ya göre bugüne ait yaşam biçimlerinde, kamusal-özel ile kolektif-bireysel terim çiftleri artık kendi başlarına ayakta duramamakta ve tıkanmaktadırlar: Çağdaş çokluk, 'bireysel ve kolektif arasındaki bir bölge'yi işgal eder; 'kamusal' ve 'özel' arasındaki ayrım, çokluk için geçerli kılınamaz ve bu terim çiftinin çözülmesi sebebiyle de devletin birliğinde bir araya gelen 'halk'tan artık söz edilemez olur. Aslında çokluk da Bir'i yeniden tanımlamaktadır; fakat bu birlik artık devlet değildir; daha ziyade insan soyuna ait dil, zeka ve komünal becerilerdir.¹⁷³ Lotringer'in

¹⁷² Bkz. (165), LOTRINGER, 20-24.

¹⁷³ Bkz. (171), VIRNO, 29-30.

vurguladığı gibi Virno'da 'mücadelesini arayan sınıf' eğilimi ile bir arayışın ağır bastığı görülmektedir.

Hardt ve Negri için ise 'sınıfını arayan mücadele' bağlamında önce hareketlerin eylemliliği gelmektedir. Öyle ki 'hareketler'in yaptığı işleri anlamının en iyi yolu, öngörülemez bir 'olay' için hazırlanmak gibi bir görev olabilir; eşitlik, özgürlük, sürdürülebilirlik ve ortak olana serbestçe erişim de dahil, ileri sürdükleri 'anayasal ilkeler', bir 'olay'da, üzerinde hareket edilebilecektir. Hardt ve Negri'ye göre hareketlerin deneyimledikleri 'politik pratikler' - meclisler, kolektif karar alma yöntemleri, katılımlar için yaratılan mekanizmalar vb. - gelecek politik eylem için bir kılavuz hizmeti görür. Bununla birlikte 'anayasal ilkeler' ya da 'politik pratikler' kadar önemli olan, hareketlerin demokratik ilişkiler konusunda yetkin 'yeni öznellikler' yaratıyor olmasıdır: Hareketler, yalnızca bir reddi değil, aynı zamanda bir yaratıcı süreci de harekete geçirir.¹⁷⁴ Dolayısıyla birbirleriyle toplumsal bağlar yaratma yetisi, tekilliklerin farklılıklar yoluyla etkileşim kurma gücü, korkusuzun gerçek güvenliği ve demokratik politik eylem kapasitesi; borçlandırılan, medyalastırılan, güvenlikleştirilen ve temsil edilen olarak tanımlanan öznellikleri, 'hareketler' ile 'iktidar figürlerinde tersine çevirme'nin yolları olarak ortaya çıkmaktadır. Hardt ve Negri'ye göre her biri hareketlerin yarattığı yeni bir güçle nitelenen bu dört özne özellik birlikte 'ortakçı'yı (commoner) tanımlar. Ortakçılar, yalnızca çalıştıkları için ortak olana ait değil, daha önemlisi ortak olan üzerinde çalıştıkları için ortakçıdırlar; 'ortak yapmak', fikirlerin, imgelerin, kültürün ve enformasyonun serbestçe mübadelesinin yollarını yaratmaktır. Hardt ve Negri için 'ortaklaştırma' eylemi politik örgütlenme biçimleri oluşturmaya da yönelik olmalıdır; mücadele içinde, farklı toplumsal gruplar tekillikler olarak etkileşime girerler ve birbirleriyle girdikleri alışveriş içinde esinlenir ve dönüşürler ve 'yatay örgütlenme', güçlerin bir anahtarı olur. Burada, 'birbirleriyle çelişebilen', ancak

¹⁷⁴ Bkz. (168), HARDT - NEGRI, 102-104.

‘yavaşça bütünlüklü bir bakış açısı geliştiren’ ve bunu da ‘değiştirmeye hazır’, ‘çok çeşitli görüşlere açık’, ‘oluşumlar’ söz konusudur.¹⁷⁵

Bu bağlamda hem bir ‘olay’ hem de bir ‘hareket’ olarak ele alınabilecek olan 1968 Mayıs’ı Deleuze göre, bir ‘saf olay’ olarak, bilinen nedensel açıklamaların dışında düzensizliklerin ve dalgalanmaların bir serisidir: Çokça çalkantılar, sloganlar, ilüzyonlar olmakla birlikte, asıl hesaba katılması gereken, bir virtüellik olarak, toplumun artık tahammül edilemez olanı ve başka bir şeyin olasılığını görmesi olmuştur. Deleuze’ün deyişiyle bir kolektif virtüellik olarak “Mümkün olanı verin artık yoksa nefes alamıyorum”: “Mümkün olan” önsel olarak var değildir, ‘olay’ tarafından yaratılmıştır. Bir yaşam sorunsalıdır; olay, yeni bir varoluş yaratır, yeni bir öznellik üretir: Beden, zaman, cinsellik, kültür, emek ile yeni bağıntılar kurulur. Bir toplumsal dönüşüm yaşandığında, Deleuze’e göre, ekonomik ya da politik nedensellik çizgilerine göre sonuçlar ya da etkiler doğuruyor olması yeterli değildir. Toplum, dönüşümü arzulayacak yönde, yeni öznelliğe karşılık gelen kolektiflikler biçimlendirmeye yetkin olabilmelidir. Bu, gerçek bir yer değiştirme olacaktır.¹⁷⁶

Hardt ve Negri, bunu bir tekilleşme süreci olarak ifade edecektir; bir kendini olumlama, birlikte oluş ve öteki tekil öznelliklerle bir araya gelmeye tamamen açık bir öznel karar. Onlara göre bütün politik hareketler bu şekilde doğar: Bir kopuş kararından, bir birlikte eylem teklifine. Ortak olanla kurulabilecek ilişki ve birlikte karar alma sürecine doğrudan katılabilmek de ‘kuruluş süreci’nin bir görevidir: ‘Kurucu güçler’ artık aşağıdan yukarıya işlev görebilir ve sürekli olarak yenilenebilir. Hardt ve Negri bu noktada hala neden anayasalar, yani normatif yapılar ve kurumlar gerektiği, bunlardan neden tamamen özgürleşilemeyeceği sorusuna yanıt verirler. Onlara göre her devrim bir kurucu güce ihtiyaç duyar; devrimi sona erdirmek için değil, sürdürmek, kazanımlarını garantiye almak ve onu ilerideki yeniliklere açık tutmak için. Kurucu süreçler, toplumsal dokuya ve toplumsal

¹⁷⁵ A.g.k., 103-107.

¹⁷⁶ Gilles DELEUZE, “May ’68 Did Not Take Place”, **Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995**, Çev. Ames Hodges - Mike Taormina, 233-234.

çatışmaların, ihtiyaçların ve arzuların maddi temeline daha uygun olması için sürekli olarak ‘politik yapılar’ı ve ‘kurumlar’ı gözden geçirir. Hardt ve Negri’ye göre aynı zamanda politik örgütlenmeler her zaman ‘yeni öznellik üretimleri’ gerektirir; politik eylem ve ortak olanın yönetimine yetkin öznellikler yaratılmak zorundadır.¹⁷⁷

Yeniden 1968’de refah toplumu içinde yaşayan Fransa’daki yeni öznelliklere bakacak olursak, Paris’teki öğrencilerin tüketim toplumundan şikayetleri, gelişen özgürlüklerin hala kısıtlı kalması, daha fazla özgürlük ve cinsellik arzusu söz konusu olduğu görülür. Akay’a göre tüketim üzerine kurulu psikanalitik bir arzu politikası, tüketim toplumunun yarattığı özne-nesne ilişkisinde yatmaktaydı; ama ‘arzulanan-makinalar’ olarak ‘öznellik’ bu tüketim düzenlemesine karşı organize olarak ve bunun içinde oluşmaya başladı. 1968’de ekonomik kriz henüz Avrupa’yı vurmamıştı; öyleyse krizli dönemlerde de krizsiz dönemlerde de başkaldırı gerçekleşebiliyordu. 1968 Fransası, siyasi bir devrimden çok, ‘yaşam tarzı’nda bir devrimi ortaya koymuştu; adetleri ve cinselliği farklılaştırmış, normları bozguna uğratmış, hukuku farklı bir düzleme taşımıştı.¹⁷⁸

Bu noktada Deleuze düşüncesinde politikanın, yaşama içkin olarak, duyular aracılığıyla sanat, fonksiyonlar aracılığıyla bilim ve kavramlar aracılığıyla felsefe alanlarını kat ederek ve toplumsal boyunca bir icat, yaratma ve oluş süreci olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Bu toplumsal boyunca olan süreçte de belirli bir tür ‘fark makinası’ olmasıyla sermaye önem kazanır; Thoburn’e göre Deleuze, Marx’ı, sermayeyi bir farklılaşma süreci olarak öne çıkarmasıyla okumakta, farkların basit bir olumlanmasından çok, politik düşüncenin kapitalist toplumun dinamiklerine bir bağlanmayla başlaması gerektiğini öne sürmektedir. Thoburn bu bağlamda, “henüz olmayan halk” koşuluyla kısıtlı yaşam koşullarına yoğun ve yaratıcı bir bağlanma olarak gördüğü minör politika figürü aracılığıyla bu politikayı ve kapitalist üretim akışlarına ve aksiyomlarına içkin ve bunlara karşı bir bileşim düzlemini vurgular:

¹⁷⁷ Bkz. (168), HARDT - NEGRI, 41, 52.

¹⁷⁸ Ali AKAY, “Taksim’de Neler Olmakta?”, **Teorik Bakış, Gezi Deneyimi: Yatay Direniş**, Sayı 2, 31-42.

Burada Marx'a olduğu gibi Deleuze'e göre de demokrasi, sermaye güçlerinin yeniden yeriniyurdunubulmasına ve yeniden kodlanmasına içkindir.¹⁷⁹ "Dünya kapitalizminin geniş yersizyurdsuzlaşması, modern ulus devlette yeniden yeriniyurdunubulmasını gerektirir, bu da neticesini demokraside bulur."¹⁸⁰

Bu yersizyurdsuzlaştırmalar ve yeniden yeriniyurdunubulmalar içinde arzu oluşumları moleküler çizgi boyunca işlerken, yaşam ve kurumların resmi örgütlenmesi molar çizgiyi harekete geçirir. Gerçekte bu iki tip çizgi birbiri içine geçmiş durumdayken, bir durumda hangi oluşumların hangi çizgiye denk geldiği önemlidir. Ve daha önce belirtildiği üzere Deleuze düşüncesinde, herhangi bir düzenlemede birincil olan, diğer çizgilerdeki oluşumların yerlerinden edilmeye başlandıkları 'kaçış çizgisi'dir. (Sırasıyla 'göçebe çizgi', 'göç eden çizgi' ve 'yerleşik çizgi' arasında göçebe çizgi olan kaçış çizgisinin diğer ikisinin ortaya çıkışını doğuran bir şey olarak birincil olması.) Fakat kaçış çizgilerinin de yön değiştirmesiyle, çok boyutlu ve pragmatğin öne çıktığı süreçler söz konusu olur. Bu bağlamda toplumsal ve politik hareketlere ve bunların ele alınma biçimlerine, makro-politika ve mikro-politika arasındaki ilişkiler ile çizgilerin iç içe geçmesi üzerinden de bakmak gerekir.

Ana akım politik hareketler olarak görülmediklerinden, yapılan çalışma tarafından 'yeraltı politik hareketleri' olarak adlandırılan ve 2011-2012 yıllarında Avrupa'da gerçekleşmiş Occupy London Stock Exchange, Wutbürger Protests Stuttgart, Indignados vb. gösterileri, protestoları, işgal eylemlerini, direnişleri içeren bir araştırma raporu, amacını, bu hareketlerin Avrupa Birliği'ni reforme etmek ya da dönüştürmek için ne gibi yenilikler sunduğunu anlamak olarak belirtir.¹⁸¹ Temel olarak; hareketlerin resmi politikalara karşı duyduğu öfke, yeni bir doğrudan demokrasi tahayyülü, Avrupalılık duygusunun zayıflığı gibi saha verilerinin tahmin

¹⁷⁹ Bkz. (158), THOBURN, 254-257.

¹⁸⁰ Bkz. (65), DELEUZE - GUATTARI, 91.

¹⁸¹ Mary KALDOR - Sabine SELCHOW - Sean DEEL - Tamsin MURRAY-LEACH, "The 'bubbling up' of subterranean politics in Europe: Project Report 2012", **London School of Economics Research Online**.

edilebileceği gibi elde edildiği çalışmada, bu hareketlere olumlu bakılmakta ve içinde, mevcut Avrupa bedeninde bir kan değişimi yapabilecek imkanlar görülmektedir. Böylece Avrupa'nın, yeraltı hareketleri ile birlikte tartışılarak 'sorunsallaştırıldığı' ifade edilir. 'Katma değer' olarak adlandırılan bulgularla tamamlanan çalışmanın sonuç kısmında, yeraltı deneyimlerinin önemine vurgu yapılır: "Avrupa idealine kuşkuyla bakan popülist partilere bu yeraltı hareketleri ile politik alışverişler ve tartışmalar yapmak cazip gelmeyebilir, ancak bunların yapılmaması durumunda, kararların demokratik olmayan bir şekilde alındığı neo-liberal bir bürokrasi olmaya doğru varılacaktır."¹⁸²

Molar ve moleküler çizgilerin iç içeliğine kaçış çizgilerinin de karıştığı, yön değiştirmelerin ve pragmatğin söz konusu olduğu durumları yansıtan bu araştırma; bir varlık biçimini ('hareket' tarzını) belli bir takım pratikler üzerinden ele alması, belli bir söylemle eklemlendirerek o söyleme özgü bir takım kavramlar ile kavramsallaştırması ve böylece artık o varlık biçimini bir tür öznel deneyim olarak tanımlaması ve de tabii çıkarılan önermelerle zamanın kendine göre bir hakikatini söylemeyi içeren sorunsallaştırmasının yanısıra, kendi olduğu haliyle de - Foucault'nun anlayışına göre - ikinci düzeyde, yani kendisinin de sorunsallaştırılabileceği unsurları taşımakta ve bu sayede mikro-politika meselesine yeni sorular doğurabilecek olan bir görünüm sunmaktadır. Mikro-politik kavrayışlar ile makro-politik kavrayışlar arasındaki geçişlilikler, toplumsal oluşumların ele alınması kadar kurulmasında da etkin olabilmekte gibi görünmektedir.

Bu bağlam içinde düşünürsek Deleuze'ün dünyayı minör oluşlar açısından kavraması, Thoburn'e göre demokrasi projesiyle çevrelenmiş olandan daha az küresel bir proje değildir; fakat farklı bir küresel düzlem kavrayışıdır. Çoğunluğu reddetmek, çoğunluğun "hiç kimse" olduğunu ve politikanın azınlıklar, yani "herkes" küresel düzlemi boyunca ortaya çıktığını öne sürmektir.¹⁸³ Bu anlamda Deleuze ve Guattari, 'henüz mevcut olmayan yeni bir yeryüzü ve halk' üzerine yazarlarken şunu

¹⁸² A.g.m., 15.

¹⁸³ Bkz. (158), THOBURN, 257.

öne sürerler: “Bu halk ve yeryüzü, demokrasilerimizde bulunmayacak. Demokrasiler çoğunluklardır, ancak bir oluş, doğası gereği daima çoğunluktan sakınan şeydir”.¹⁸⁴ Thoburn, minör politikanın demokratik politika kafesini katetmediğini, aksine bu kafesin uygun işleyişini sürdüren kimlikleri, dilleri, baskıları ve pratikleri yıkmaya ve yersizyurdsuzlaştırmaya çalışan bir bağlanma olduğunu öne sürer. Ayrıca, minör politika Thoburn’e göre politik bileşime için bir duygulanımsal sevinç koşulunun tasarlanmasına ilişkindir, fakat sevincin ortaya çıkış koşulları, *İmparatorluk*’daki Negri ve Hardt’ın perspektifine göre Deleuze’de politik bileşiminin gerçek güçlüklerine bağlı olarak daha pragmatik anlamda kurulur: Minör politika, yeni bir otonomi değil, kolay bir çıkış sunmayan ve anlaşmazlıklar ve gerilimlerle dolu karmaşık ilişkilerden ortaya çıkar. Hardt ve Negri’nin sevinci üretken otonominin ortasına yerleştirmesine karşıt olarak Deleuze’de, kısıtlı uzama bir bağlanmadan ve bu uzamın bir eleştirisinden kaynaklanan belirli bir sevinç görülür.¹⁸⁵

Thoburn’e göre Hardt ve Negri, yaşamın sermaye içinde kuşatılmasını sermayeden otonomiye doğru bir hareket olarak görme eğilimindelerken, Deleuze farklı bir yol izler ve bu noktada Virno ile daha yakındır; Deleuze’e göre kapitalist aksiyomatik de yaşamın kendisini kuşatır, ancak bunun sonucu otonomi değil, çok daha karmaşık denetim mekanizmaları üretmektir. Bu nedenle de kısıtlı ve dağınık bir çevre olarak deneyimlenen kapitalist toplumsal üretimin ortasında ‘politik bileşim’ ortaya çıkacak ve politik tutarsızlık sorunu alt edilecektir. Bu bağlamda Thoburn’e göre minör politika, hem bir kısıtlı uzam ve derin yersizyurdsuzlaşma süreci hem de bir yeni yeryüzüne ve gelecek halka yol açan bir politik pratiğin tam bir dolulukla gerçekleştirildiği, herhangi bir nosyonun sürekli sorunsallaştırılması mekanizmasıdır: Yani politikayı ‘henüz olmayan halk’ ve ‘yeni yeryüzü’ uçları arasına yerleştirerek minör politika, eksikleriyle, güçlükleriyle ve olanaksızlıklarıyla

¹⁸⁴ Bkz. (65), DELEUZE - GUATTARI, 100.

¹⁸⁵ Bkz. (158), THOBURN, 259-263.

yaşanabilecek ve hatta bunlar tarafından desteklenebilecek duygulanımsal durumu geliştirmeye çalışır.¹⁸⁶

Bu çalışmanın bu kısmında, toplumsal ve politik hareketlere Deleuze ve Guattari, Foucault, Hardt ve Negri, Agamben, Virno gibi farklı bakışlarla bir çerçeve verilmeye çalışılmaktadır. Hardt ve Negri'nin bu konuda pratiğe daha fazla hitap eden çalışmalarına, toplumsal ve politik alanı gözden geçirebilmek için mesafe kat edebilmeye uygunluğu nedeniyle daha fazla atıfta bulunulmakla birlikte Deleuze ile ayrımlarının olduğu noktalar da ilgili yerlerde belirtilmektedir.

Bu bağlamda Hardt ve Negri'nin 'hareketler' ve 'kurumlar' üzerine vurgularını yeniden takip edecek olursak, onlara göre devrimi sürdürmek, kazanımları korumak ve ilerideki yeniliklere sürekli açık tutmanın yönetimi 'kurumsallaştırılmalı'dır. Mesele, kurumların ve kaynakların nasıl ortak varlık olarak 'anayasalaştırılabileceği' ve 'ortak katılım' yoluyla, ortaklaşa, verimli bir biçimde yönetilip yönetilemeyeceğidir; ortak kararlar, seçilmiş temsilciler ya da uzmanlar yoluyla değil, demokratik katılım yoluyla alınır. Bu noktada, her bir mücadelenin tekilliği de ortak bir alan yaratımına engel olmak bir yana, onu güçlendirir.¹⁸⁷ Mevcut anayasalardaki kamu hukuku ve kamusal iktidar özel olanla uyumlu olacak şekilde tanımlanmıştır ve bunlar devletin liberal temsili örgütlenmesine bağlıdırlar. Bu durumda, Hardt ve Negri'ye göre kamusal olanı ortak olana dönüştürme sorunu öncelikle üç mesele ortaya çıkarır. Birincisi, 'hukuku ortak yapma' temel ilkesi; ortak olanının yasal bir sürecini yaratmaktır. İkincisi, 'ortak varlıkların ortak kullanımı' ilkesini sağlayan bir yönetim kurmak. Üçüncüsü, politik alan olarak 'demokratik katılım' ilkesi tanımlanır. Bu anayasal süreçte ortak olanı toplumun örgütlenmesi ve anayasa için merkezi kavram kılmak da 'hukuk teorisi' açısından önemlidir. Bu özellikle halkın iradesini her şeyin üzerinde bir bütün ve dolayısıyla "herkesin iradesi"ni aşan bir şey olarak kavrayan Rousseau'nun "genel irade" anlayışından farklı olarak, tüm yurttaşların yönetmesi ve demokratik olarak hakkında

¹⁸⁶ A.g.k., 264-265.

¹⁸⁷ Bkz. (168), HARDT - NEGRI, 59, 71-73.

karar vermesi gerekenler, genel irade gibi aşkın bir şey değil, topluma içkin bir oluşturdur.¹⁸⁸

Hardt ve Negri, başlangıç olarak, üç geleneksel anayasal gücü (yasama, yürütme, yargı) olduğu gibi koruyup, bunların yeni kurucu ilkeler tarafından nasıl dönüştürülebileceklerini görmek isterler: Kurucu süreçte ‘yasama gücü’ bir temsil organı olmak yerine, toplumsal ve politik karar alma süreçlerinin yönetiminde herkesin katılımını güçlendiren bir organ olacaktır. Yeni bir ‘yürütme gücü’nü tasarlamak ve hayata geçirmek için ise önce ortak olanlar odağa yerleştirilir, karar alma demokratik ve katılımcı süreçlerden geçerek yürütülür ve gelecekte varlığını sürdürebilmesi için de idare edilmesi gerekir. Hardt ve Negri’ye göre bunun için gerekli yönetim ise artık içkin olarak toplumsal dokunun içinde örülmüştür. Aslında yasama ve yürütme tamamen iç içe geçer; yani yürütmenin planlama işlevleri, herkesin karar süreçlerine demokratik olarak katılabileceği yatay bir biçimde örgütlenmelidir. ‘Yargı gücü’nün ise Hardt ve Negri, ‘politik bir güç’ olduğunu kabul ederler. Niyetleri, yargı gücünün gerçek anlamda bağımsız kılmaktan ziyade, yargının bazı işlevlerinin kaçınılmaz bir şekilde politik olduğunu kabul etmek ve bu işlevlerin politik alanda nasıl yeniden tasarlanabileceğini keşfetmektir. Ancak ‘medeni hukuk’ ve ‘ceza hukuku’na yön verme görevini düşünmezler; bu alanlarda ‘yargıçlar ve kurullar’ her türlü partizan baskıdan mümkün mertebe bağımsız olmalı ve burada hukukun ‘politik niteliğini devre dışı bırakmak’ gibi bir görevi üstlenmek gerekliliğini belirtirler.¹⁸⁹ Bu nokta, Deleuze’nün hareketler ve kurumlar kavrayışının ele alınmasının ardından yeniden dönülerek değerlendirmeye katılacaktır.

Spinoza felsefesi aracılığıyla yeni bir demokrasi kavrayışının imkanını sorguladığı, demokrasi ve hak kavramsallaştırmaları açısından önerilen kategori hukuk değil politika olduğundan Negri’nin Spinoza okumasının üzerinde durduğu çalışmada Ergün, Spinoza felsefesindeki güç ilişkilerinin kendiliğindenliği olarak ‘çokluk’ (multitudo) kavramını ele alan Negri’nin Spinoza okumasındaki ‘politikanın

¹⁸⁸ A.g.k., 75-76.

¹⁸⁹ A.g.k., 93-97.

kurucu gücü'nü irdeler.¹⁹⁰ Çalışmada, Negri'nin yaklaşımındaki 'politika kavramının demokrasi kavramıyla özdeşleştirilmesi'nin açmazlarının ortaya konulması gerektiği yönünde eleştirel bir vurgu yapılır ve politikanın özgüllüğü sorunsalına varılır. Ergün'e göre Negri'nin demokrasi kavramsallaştırmasının temelinde, politik olanın özerkliğini, onu kolektif bir özne olarak tanımlayarak kurma çabası yatmaktadır: Negri, sözleşme kuramının hukuki, yani meşruiyet kurucu işlevine eleştiri getirirken, dolayimsızlıkla tanımlı yeni bir meşruiyet ilişkisi kurmaya çalışır; böylece hukuki işlev ortadan kalkmaz, ancak el değiştirir ve 'kolektif conatus'a geçer. Sonuç olarak çokluk, politik olanın kendisiyle özdeşleşerek iktidarın temelinde yatan, özerk kolektif bir özne haline gelir. Ergün'ün çalışmasında bu yaklaşıma getirilen ilk eleştiri, çokluk gibi Negri tarafından özellikle muğlâk bırakılan bir kavramın hukuki, yani meşruiyet kurucu kolektif bir özneye dönüşmüş olmasıdır.¹⁹¹ Bu bakımdan, Lotringer'in Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'unu özgün bir sınıf mücadelesi tarzını içeren 'bir sınıf arayan bir mücadele' olarak, Virno'nun düşüncesini ise 'mücadelesini arayan bir sınıf' içinde görerek çokluğu ele alan birinin öncelikle ondan ne beklenebileceğini anlamaya çalışması gerektiği yönündeki yorumunun da bu eleştirel bakış ile örtüştüğü görülmektedir.

Diğer yandan Ergün'e göre Negri'nin bu tasarımı, sözleşme düşüncelerindeki demokrasi fikrinin işlevine benzer biçimde, demokrasiyi politik olanın temeli kılmaktadır ve Negri düşüncesindeki politika, demokrasi ve çokluk özdeşliği, her türlü yönetim biçiminin kolektif özneye gönderme yaparak doğrulanabileceği bir alan yaratmaktadır. Bu eleştiri çerçevesinde, Negri'nin demokrasi kavramsallaştırmasının açmazlarına karşın Ergün'ün çalışmanın getirdiği önerme, 'demokrasinin politik olanın temeli olmadığı'dır; demokrasi, politik olanın son derece özgül bir öz-düzenlenme biçimidir. Böylece Negri eleştirisi üzerinden soyutlamalardan ibaret kolektif özneleri düşünsel olarak aşma gereğinin Ergün'e göre bize gösterdiği, yeni bir demokrasi kavramsallaştırması için ihtiyaç duyulanın,

¹⁹⁰ Reyda ERGÜN, **Modern Siyasi-Hukuki Kavramları Yeniden Düşünmek: Spinoza'nın Siyaset Felsefesi Çerçevesinde Yeni Bir Perspektif Arayışı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

¹⁹¹ A.g.k. 227.

kolektif ve bireysel eylemliliğin gerçekleşeceği yeni bir kolektif bir mekân, yani politika olduğudur.¹⁹²

Demokrasi bağlamına Deleuze düşüncesi kapsamında özellikle kapitalizm ile ilişkisi üzerinden bu noktaya kadar çeşitli kısımlarda değinilmiş olup, beşinci bölümde ‘hak yaratmak’ kavramsallaştırmasının uzantısındaki tartışmalarda geliştirilmesine çalışılacaktır. Yukarıda sözü edilen eleştirel yorum da demokrasi ve politika ilişkisi anlamında bu geliştirmeye katkıda bulunacak olan bir bakış olup, bu yoruma dair tartışmalar, kapitalizm bağlamı ve bunun yanısıra pratikler ve kurumlar ilişkisi üzerinden sözü edilen noktaların kendi gerekliliklerine göre ele alınmaya devam edilecektir. Zira ‘hak sorunsallaştırması’nda; olumlama düşüncesi, Spinoza’nın ve Nietzsche’nin hak/güç kavrayışları ve toplumsal hareketlerle izlenen çizginin varacağı ‘hak yaratmak’ kavramsallaştırması, özel olarak ‘dava’ ya da ‘vaka’ üzerinden mücadele ile hak yaratımını ve bu pratiklerin kolektif anlamda kurum düşüncesi ile ilişkisini gündeme getirerek, bu çalışmanın sorunsallaştırmak istediği noktalara temas etmektedir. Böylelikle hak yaratma pratikleri ve kurumları düşüncesi üzerinden Deleuze’un kapitalizm ve demokrasi ilişkisi üzerine bakışını ele alabilmek de mümkün olmaktadır.

Beşinci bölümde, bu bölümden edinilen arzunun mikro politikası perspektifi ile politika ve hukuk ilişkisi üzerinden hak yaratmak kavramsallaştırmasına odaklanılacak olup, bu bölüme dair son olarak söylenmesi gereken, küresel dünyanın içindeki mücadele ve örgütlenme biçimleri üzerine bölümün çerçevesini yansıtan bir vurgulama olabilir. Küresel dünyanın içinde tekil koşullarını ve yerel kavgalarını ortak küresel mücadeleyle çelişkiye düşmeden yürütebilen, birbirlerine çağrıda bulunan, farklılıkları, yatay örgütlenmeleri ve bitişiklikleri ön plana çıkaran bir bakış söz konusudur. Bu anlamda farklı gruplar ya da topluluklar arası yatay geçişlilikler*

¹⁹² A.g.k. 239.

* Yatay geçişlilik (Transversality : Transversalité) : Kolektif arzu üzerinden, temsili olmayan, sürekli yaratıma açık kesişmeler. Guattari’nin psikoterapideki kurumsal analiz çalışmalarında toplumsalın terapinin bir parçası olarak ele alınmasından hareketle, politika için de öne sürerek bir öznellik olarak grup-öznenin de gündeme getirildiği bir düzenleme. Bkz. Felix GUATTARI, Psychoanalysis and Transversality, Çev. Rosemary Sheed - Ames Hodges.

önem kazanmaktadır. Kolektif arzunun, kesilen ve kapatılan bir akışkanlık ya da kesişen ve kapatılamayan bir akışkanlık olarak toplumsallaştığı durumların farkı, ortaya farklı küresel ve yerel kavrayışları koymaktadır. Deleuze düşüncesindeki ‘oluş’ kavramının minör-oluş politikası, ‘hak yaratmak’ kavramını da bir pratik olarak ve kolektifliği içinde bu bağlamda geliştirebilecektir.

5. HAK YARATMAK

Dördüncü bölümde, öncelikle ‘arzunun toplumsal bilinçdişı’ başlığı altında arzu ve bilinçdişı, kuram ve toplum ile kolektif arzu üretimi tartışılarak, ardından gelen toplumsal ve politik hareketler üzerine düşünen kısım için bir zemin oluşturulması amaçlanmıştı. Varılmış olan zemin ve hareketlerle alınan mesafe, hak sorunsallaştırmasını, hak yaratmaya odaklanacak olan bu bölümde toplumsal ve politik alanda tartışabilmeye olanak verebilecektir.

Bu bağlamda pratikler ya da hareketler ile kurumların ilişkisi önemli olup, kolektif olarak arzu politikası içinde ele alınacaklardır. Burada, Deleuze düşüncesinde hukukun, olay ve içtihat kapsamında düşünülmesiyle ortaya çıkan hak yaratma kavramının, hak sorunsallaştırmasının vardığı nokta olarak üzerinde durulacaktır. Böylece aynı zamanda bu hak yaratma kavrayışının, pratiklerle ve kurumlarla ilişkileri sorgulanacak olup, kolektif olarak toplumsal ve politik açılımları görölmeye çalışılacaktır.

5.1. Olay ve İçtihat

Hayat, Deleuze için zamanda akış halindeki genel bir homojen madde değil, ‘tekillikler’dir; hayatın konumlanmış noktaları değil, ‘oluş blokları’ söz konusu edilebilir. Tüm varlıklar, farklı oluş güçlerine sahiptir. Bu bağlamda yersizyurdsuzlaşma, bir oluş olayı mevcut yerinden ayrıldığında gerçekleşir; ‘saf duygu’ böyle bir yersizyurdsuzlaşmadır. Bunun yanında, belirli bir ‘anlam içermeyen duygu’lar da vardır; bunlar, ifade gücüdür. Bir oluş olarak bu, ‘olay’dır: Bir oluş gücü halinde, anlamın ‘cisimsel-olmayan’ durumudur. Deleuze’e göre anlam, bir

oluş gücünü ifade ederek, cisimsel-olmayan, yeni oluş çizgileri üreten bir olaydır.¹⁹³ Buna göre Deleuze felsefesinde zaman, sürekli olarak yeni olaylar üreten bir oluş sürecidir. Hayat ise ereği veya tek bir niyeti olmayan, fakat gücünü ve yapabileceklerini arttırmak halinde bir bağlantılar ve üretimler sürecidir. Bir olay, yeni bir zaman çizgisinin yaratılmasıdır ve bu durumda ‘oluş’, hayatın yaratıcı farklılığının olumlandığı, farklılığın yinelenişidir.

Bu bağlamda Deleuze’ün *Anlamanın Mantığı*’nda ifade ettiği üzere, ‘olay’, neyin vuku bulduğu değil, ama vuku bulunan içindekidir; saf olarak ifade edilendir. Bu noktada olayın ikili yapısı önemlidir. Birincisi, olayın şu an olan gerçekleşme anıdır, şimdiki zamanıdır. Diğerisi ise olayın geçmiş ve gelecek olarak bölünen ve karşı-gerçekleşmeyi oluşturan kendi içindeki saf olaydır. Bu nedenle olayın iki farklı gerçekleşmesi vardır; gerçekleşme ve karşı-gerçekleşme. Deleuze’e göre her olayda, olayın bir bireyde, bir şeyde, beden bulduğu şimdiki an, “işte, o an geldi” diyerek işaret edilen bir gerçekleşme (actualization : effectuation) anı vardır; olayın geçmişi ve geleceği yalnızca bu belirleyici şimdiye bağlı olarak, yani olayı bedene büründüren şeyin görüş noktasından ele alınır.¹⁹⁴ Fakat diğer yandan, kendi içinde alınan, her türlü şimdiden sıyrılan, olayın geçmişi ve geleceği vardır; kişisel-olmayan, birey-öncesi, yansız, ne genel ne tikel, bir eşya halinin sınırlamalarına tabi olmayan olay; daha doğrusu, onu yeniden sunan devingen anın şimdisinden başka şimdisi olmayan, daima geçmiş-gelecek olarak ikileşmiş, karşı-gerçekleştirme (counter-actualization : contre-effectuation) olarak adlandırılması gereken şeyi oluşturan olay. Yani olay ile olayın mevcut bir hal içinde gerçekleşmesini birbirine karıştırmamak gerekir. Böylece giderek tüm gerçekleştirmelerdeki olay payını, gerçekleşmeyen payını açığa çıkarmaya dayanan, bir karşı-gerçekleşme etiği taslağı ortaya çıkmaya başlar.¹⁹⁵ Deleuze’e göre karşı-gerçekleştirme, tek başınayken ve ne olmuş olabileceğine dair değere sahipmiş gibiyken, hiçbir şey değildir. Fakat etkin olarak ne olduğu hususunda, gerçekleştirmeyi bir karşı-gerçekleştirme ile ikiye

¹⁹³ Bkz. (50), DELEUZE, 165-167.

¹⁹⁴ A.g.k., 150-151.

¹⁹⁵ A.g.k., 152-153.

katladığında; saf olay, her defasında gerçekleşmesi içinde hapsolmuşken, karşı-gerçekleştirme onu sonraki defalar için özgürleştirir.¹⁹⁶

Gerçekleşme başarıyla tamamlanamadığında, kendini karşı-gerçekleştirmeye teklif eder; Deleuze'e göre en büyük özgürlüğümüz de bu noktadadır, geliştirebilme ve olayı sürdürerek dönüştürebilme özgürlüğü ve gücü.¹⁹⁷ Bu gücün, toplumsal ve politik alanda; güç istencinden hareketle, yani ilişkileri ile oluşan varlığın gücü olarak etkileşime girme yeteneği halinde, üçüncü bölümde gösterildiği üzere aynı zamanda hak istenci olması, hak sorunsallaştırmasında ortaya çıkan kolektif etkinliğini de göstermektedir.

5.1.1. Dava

Deleuze'e göre felsefi bir kavram, pek çok işlevi yerine getirirken, aynı zamanda yeni alanlardaki yeni işlevleri gereğince aşınır. Bu anlamda kavram için 'yeni işlevler inşa etmek ve onu yararsız ya da yetersiz kılan yeni alanlar keşfetmek' önem kazanır. Özne kavramını bu bağlamda ele alan Deleuze, onun öncelikle iki işlevi yerine getirdiğini ifade eder: 'Evrensellik' ve 'bireyleşme' işlevleri. "Evrensel 'ben' ve birey 'ben', zorunlu olarak birbirine bağlı mıdır?" ve "Eğer öyleyseler de aralarında bir çatışma yok mudur ve bu nasıl çözülebilir?" gibi sorular üzerinden 'yeni işlevler inşa etmek ve onu yararsız ya da yetersiz kılan yeni alanlar keşfetmek' bağlamında düşündüğümüzde 'tekilleşme' kavramı gündeme gelerek bir değişim yaratır. Tekilleşme işlevleri, uzay-zamanın yeni değişkenleri lehine bilginin alanını işgal eder. Deleuze'e göre tekillik ile yalnızca evrensele karşı olan bir şey ifade edilmez, aynı zamanda bir bağlantı kurmak amacıyla yakınındaki öğelere uzanmış bazı öğelerden söz edilmiş olunur. 'Bilgi' ve hatta 'inanç', tekilliklerin yayılmasını ve dağılımını işaret eden 'düzenleme' (agencement) ya da 'düzenek' (dispositif) gibi

¹⁹⁶ A.g.k., 161.

¹⁹⁷ A.g.k., 212.

kavramlar tarafından değiştirilme eğilimi taşırlar ve bu yayılımlar, özne olmaksızın deneyişir bir alan kurarlar. Böylece ‘çoklu’ (multiple) olan, ‘çokluk’ (multiplicity) haline gelir ve başlangıçta özneye bir göndermesi olmayan bir çokluklar (multiplicities) kuramı ortaya çıkar. Önemli olan, bir şeyin doğru ya da yanlış olması değil; tekil ve düzenli, dikkate değer ve olağan olmasıdır. Tekillikğin işlevi, evrenselinkinin yerini alır.¹⁹⁸

Deleuze’e göre bu durum hukukta dahi görülür. Hukuki ‘dava’ ya da ‘içtihat’ kavramı, tekilliklerin yayılması ve sürdürme işlevlerinin yararına evrenseli azleder. İçtihat üzerine kurulmuş bir hukuk kavramı, bir hak öznesine gereksinim duymaz. Bu durumda öznesi olmayan bir felsefe, içtihat üzerine kurulan bir hukuk anlayışına sahip olmuş olur. Artık bir kişi ya da ‘ego’ kurmayan bu bireyleşmeler, ‘bir vakanın bireyliği’dir (haecceity : heccéité). Deleuze, ‘ego’lardan ziyade bu türden bireylikler olduğumuzu söyler. Olaylar, birleşme ile ayrışma, hız ile yavaşlık, enlem ile boylam, güç ile etki hakkında yeni sorular doğurur. Deleuze, özne kavramının ‘birey-öncesi tekillikler’ ve ‘kişisel olmayan bireyleşmeler’ adına öneminin çoğunu yitirdiği düşüncesindedir. Fakat burada asıl mesele, hangisinin en iyi olduğunu bilmek adına kavramları birbirinin karşısına koymak değildir; ‘sorunları dönüştüren ve yeni kavramların kurulmasını talep eden güçlerin etkisini keşfedebilmek’ için ‘yanıt verdikleri sorunların alanlarıyla’ karşılaştırmak zorunda kaldığımızdır.¹⁹⁹ Dolayısıyla, kavram için ‘yeni işlevler inşa etmek ve onu yararsız ya da yetersiz kılan yeni alanlar keşfetmek’ ve kavramların karşılıklı durumları için ‘yanıt verdikleri sorunların alanlarıyla karşılaştırmak’, tekillik ile davanın birbirlerine baktığı bir düzlemi ifade etmektedir.

Deleuze ve Guattari’ye göre felsefenin gördüğü iş; soyut makinalara, saf olaylara ve oluşlara, ‘içkinlik düzlemi’nde ifade veren, yeni kavramlar yaratmak ya da eskilerini dönüştürmektir. Patton’ın vurgulamasıyla, felsefenin yarattığı

¹⁹⁸ Gilles DELEUZE, “A Philosophical Concept...”, **Who Comes After The Subject?**, Çev. Julien Deleuze, 94.

¹⁹⁹ A.g.m., 95.

kavramlar, saf olayları ifade edeceği varsayıldığından, bize açılan ve karşılık verdiğimiz bir çok olay; toplumsal sözleşme, insan hakları ve vatandaş adına devrimler, demokrasi veya adalet içinde yönetilen iyi düzenlenmiş bir toplum ideali, hepsi, bu tür kavramlardır. Deleuze ve Guattari, saf olayların kavramlardaki felsefi ifadesini, tarihsel süreçlerin ‘karşı-gerçekleşmesi’ ve ‘vakaların durumları’ olarak adlandırır. Patton’ın belirttiği üzere karşı-gerçekleşme; dönüşümsel süreçler (demokratik-oluş gibi) ya da virtüel süreçlerle olayların gerçekleşme biçimleri üzerinde baskın olan organizasyon süreçleri (kapitalist aksiyomatik veya denetim toplumları) gibi kavramları içerir. Her iki durumda da etkiler, virtüel ve aktüel arasındaki bağlantıyı yenilemektedir.²⁰⁰ Bugün hangi oluşların hangi bağlantılarla yenilenmekte olduğu sorusu da bu noktadan hareketle ortaya çıkmaktadır.

Deleuze ve Guattari’ye göre hukuk devletlerinin ne olduklarıyla karışmayan bir demokratik-oluş, geçen her ‘şimdi’de oluşları teşhis etmek, ebedi felsefe ve aynı zamanda felsefe tarihinin yerlerini bir felsefe-oluş’a bırakmaları gibi ‘bugün, yeniden tarihin içine düşen, ama oradan gelmeyen, ya da daha iyisi, ancak oradan çıkmak için gelen, hangi oluşlar bizi katediyor?’ sorusu içinde, eğer biri bir başkasının güncel-olmayan dediğine güncel adını veriyorsa, bu yalnızca kavrama ait bir durumdan ötürüdür, ufak yer değiştirmelerin ‘bir sorundaki değişikliklere yol açabilecek bitişikliklerinden ve öğelerinden ötürü’dür.²⁰¹ Kavramlar, yeni alanlarda yeni işlevlerle aşınırlarken, birinin güncel-olmayan dediğine diğerrinin güncel dediği, ‘bir sorundaki değişikliklere yol açabilecek bitişiklikleri ve öğeler’i, toplumsal ve politik alanda keşfetmek ve kesiştirmek bizatihi bir içtihat deneyimi gibi görünmektedir.

Felsefe yapmasaydı hukukla uğraşacağını, ama insan hakları değil, içtihat yapmak isteyeceğini söyler, Deleuze. Ona göre yaratım, hukukta, içtihat demektir ve bu anlamda içtihattan başka bir şey mümkün değildir; özgürlük için harekete geçmek, devrimci olmak, içtihat düzleminde harekette bulunmaktır. Adalet ya da insan hakları, var değildir; hakları icat etmek, yaratmak vardır, bu da içtihat yapmak

²⁰⁰ Bkz. (170), PATTON, 27.

²⁰¹ Bkz. (65), DELEUZE - GUATTARI, 104.

anlamına gelir. Her konuda, her davada, insan haklarını ya da yasaları uygulamak bir şey kazandırmaz, hak için içtihat yapmak bir pratik olarak işe yarayabilir ancak. İnsan hakları yoktur der Deleuze, çünkü hayat vardır, ‘hayat hakları’ vardır ve hayat da ‘dava dava’ (vaka temelinde) ilerler. Örneğin yıllarca süren bir uygulamanın artık kalkması, aslında bir yasa meselesi değil, bir içtihat meselesi olmuştur. Çünkü ortada bir durum ve o durumun zaman içinde değişimi vardır. Mevcut sürekli değişirken, mevcudun verdiği hakkın çok fazla bir önemi olamaz. Onun o anki değişimi ya da daha doğrusu, mücadele ederek değiştirilmesi önemlidir. Felsefi olarak insan haklarının ‘sıfır’ olduğunu, insan hakları bildirgeleriyle hukuk yapılamayacağını söyler Deleuze: “Hukukta yaratmak, sadece içtihat ile olabilir; yani içtihat için mücadele etmekle. ‘Solda’ olmak da bu anlama gelir: Hak yaratmak.”²⁰²

Deleuze’ün hukuk üzerine yazdıklarının ya da söylediklerinin hacimsel olarak azlığı, bu konudaki temel fikirlerinden hareket eden yönelişler için kısıtlı geliştirmeler sunduğunu düşündürebilir. Fakat yine de Deleuze felsefesi içinde arzu politikası bağlamında yapılacak olan ‘giriş’ler, yeni ‘hareket’leri bulmaya olanak verebilecektir. Arzu politikası bağlamında hak yaratımını; bir pratik olarak kaçış çizgisi, bunun soykütüksel etkinliği, molar ve moleküler hareketler içinde durumu ve kapitalist aksiyomatiğe bağlanma ve çözülme bağlamında ele almak mümkündür. Öyleyse ‘yeni işlevler inşa etmek ve onu yararsız ya da yetersiz kılan yeni alanlar keşfetmek’, ‘sorunları dönüştüren ve yeni kavramların kurulmasını talep eden güçlerin etkilerini keşfedebilmek’ ve ‘bir sorundaki değişikliklere yol açabilecek bitişiklikler ve öğeler’; arzu politikası bağlamında öncelikle ‘giriş’lerin, ‘çıkış’ların ve ‘hareket’lerin toplumsal ve politik alanlarını işaret etmek üzere bir düzlemi ifade etmektedirler.

²⁰² Gilles DELEUZE, “G as in Gauche (Left)”, **From L'Abécédaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet**, Vidéo Éd. Montparnasse.

Bu kapsamda ‘norm yokluğu’ ya da ‘yasa boşluğu’ üzerinden bir uygulama fikri örneği, meseleyi biraz daha açabilmek amacıyla söz konusu edilebilir.²⁰³ Norm yokluğu ya da yasa boşluğunda, bir davada uyuşmazlığı yöneten ve çözüme bağlayan bir kuralın mevcut olmaması söz konusudur. Bu kapsamda Anglo-Amerikan hukuk sisteminde asıl olan, hukukun pozitif bir bütünlük içinde, yasakoyucu tarafından düzenlenmesi değil, mahkemeler tarafından oluşturulması iken, Türkiye’nin de içinde bulunduğu Kara Avrupası hukukunda ise asıl olan kodlama anlayışı ve uygulaması, toplumsal alan ve ilişkilerin bir bütünlükle pozitif hukuk tarafından kuşatılmasıdır. Dolayısıyla davaya konu uyuşmazlık hakkında bir yasal düzenleme bulunmadığında, yargıcın statüsü sorunun çözüm için bir hukuk normunu inşa etmek konumuna yükselmektedir. Önce örf ve âdet hukukuna başvurulup bu alanda da çözüm için uygun bir kuralın saptanamaması durumunda, yargıç ‘kural yaratma’ rolünü üstlenecektir. Yargıç Tutumlu’ya göre bu, ‘minör yasakoyuculuk’ anlamına gelir: Bu bağlamda yargıç, kendisi kanun koyucu olsaydı nasıl bir kural koyacak idiyse ona göre karar vermek durumundadır. Yargıç karar verirken - hukuk yaratırken - yargısal içtihatlarından ve bilimsel görüşlerden de yararlanabilecektir. Bu noktada Deleuze’ün hukuk görüşünü ön plana getiren Tutumlu’ya göre Deleuze’ün içtihadı yüklediği yüksek değeri, felsefi düşüncesinin odağına aldığı ‘oluş felsefesi’yle, ‘problematik perspektif’le açıklamak mümkündür: Buna göre hukuk açısından yargıcın hukuk kaynağı olarak referans alabileceği içtihat kavramından, yüksek mahkemelerin salt somut bir uyuşmazlık bağlamında verdikleri olaysal karar niteliğindeki içtihatları değil, bir hukuk normunun anlam ve kapsamını tanımlayan, tayin eden ilke niteliğindeki kararları anlamak gerekir. Tutumlu’ya göre ancak bu kararları bile yargıç otoriteye itaat anlayışıyla değil, eleştirel bir perspektifle değerlendirmelidir; İctihadı Birleştirme Kararlarının benzer konularda bağlayıcı olması durumu ise yasa gereği olduğundan, yargıç bu tür kararlara uygun hüküm oluşturmak zorundadır.²⁰⁴

²⁰³ Mehmet Akif TUTUMLU (Yargıç), “Hukuk Felsefesinde Yargıcın Rolü”, **Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar-V Sempozyumu İstanbul Barosu**, 19.

²⁰⁴ A.g.m., 19-20.

Deleuze’ün hukuk düşüncesinin böyle bir uygulama içerisine “yerleştirilebilmesi” üzerinden devam edecek ve bunu hukuk felsefesi çerçevesi içinde görmeye çalışacak olursak, hukuk felsefecisi Alexandre Lefebvre’in çalışmasını gündeme getirmek uygun olacaktır.* Deleuze’ün hukuk düşüncesi üzerinden tezini geliştiren Lefebvre; özellikle Hart, Dworkin ve Habermas ile temsil edilen ve neo-Kantçı liberal içtihat düşüncesi olarak adlandırılan görüşe karşı bir içtihat düşüncesi geliştirmeye çalışır. Kantçı mirası ifade eden ‘yasanın dogmatik imgesi’ fikrini temsil edici bir düşünme tarzı olarak koyar. Diğer yanda ise düşüncenin temsil edici imgesine karşıt olarak Deleuze düşüncesi ile bir içtihat fikri geliştirmeye çalışır ki böylece tamamen farklı bir ‘yargılama’ düşüncesi ortaya koyabilmeyi amaçlar.²⁰⁵

Ancak hukuk felsefecisi Nathan Moore’a göre Lefebvre, Deleuze felsefesini hukuk çalışmalarına yaklaştırma girişiminde, Deleuze felsefesine uygun olmayacak şekilde düşüncenin dikotomik imgesine içine düşmüştür: Deleuze’de felsefi düşünce öncesi, düşüncenin felsefe-öncesi koşulu bulunur; felsefi düşüncenin kendi ön-felsefesinde, koşullarının nasıl farkında olabileceği, böylece de bu koşulların nasıl dönüştürülebileceği ve yeni bir düşüncenin nasıl oluşabileceği önemlidir. Yerleşik düşüncenin bu şekilde altı oyulurken, düşünce farklılaştırılır ve bu noktada düşünce saf fark olur, kendinde-fark olur, iki bağlantılı şey arasındaki fark değil. Bu fark aynı zamanda bir tekrar gerektirir; fakat bu, tekrarın sadece biçimidir. Düşüncenin imgesi felsefi düşüncede tekrarlanırsa, bu saf biçimsel bir tekrardır; içinde bu imgenin daha önceki durumu artık yok olur. Moore’a göre aksine Lefebvre ise düşüncenin imgesini, yeni bir hukuksal biçim adına, normların “kötü” uygulandığı bir dogmatik düşünce imgesi ve normların yaratıcı bir şekilde uygulandığı bir “iyi” düşünce imgesi olarak ayırmaktadır. Lefebvre’in düşüncesi, normun uygulama içinde dönüşüme uğradığıdır. Halbuki Deleuze’de ‘düşüncenin imgesi’, “iyi” ya da “kötü”

* Deleuze’ün hukuk düşüncesi üzerinden bir ‘hüküm verme’ (adjudication) teorisi geliştirmeyi amaçlayan kitap boyutunda ilk yapıt. (Simon Scott, Book Review: “The Law Without Organs”, **Theory and Event**, 13-3.)

²⁰⁵ Alexandre LEFEBVRE, **The Image of Law: Deleuze, Bergson, Spinoza**, 1-3.

değildir; daha ziyade yaratıcı düşüncenin dönüştürme zorunda olduğu ‘düşüncenin koşulu’dur: Koşullanmış olanın yol açtığı kendi koşulu.²⁰⁶

Moore’a göre Lefebvre’in düşüncenin imgesi üzerinde durmasının nedeni, hukuk düşüncesini bir yaratıcı pratik olarak geliştirmek istemesidir. Deleuze’ün hukukta özellikle üzerinde durduğu ‘dava’ ya da ‘vaka’ kavramıdır; davanın kendi oluşunun koşullarını nasıl kuşattığıdır. Moore’a göre Deleuze’ün sorusu, “Neden bu dava var?” değil, “Neden başka bir dava değil de bu dava?”dır. Dolayısıyla dava, mevcut olarak bilinenin sorunsallaştırılmasıdır; o mesele üzerine olan noktaların bir yeniden dağılımını gerçekleştirmektir. Düşüncenin imgesi, böyle bir yeniden dağılımın gerçekleşebilmesi için olanak veren bir koşuldur. Lefebvre’in iki farklı imgede ısrar etmesinin nedeni, hüküm vermede yargılamaya olanak sunmak istemesidir. Moore’a göre Lefebvre, yargılamalara ‘değer’ biçebilecek kriterlerin arayışındadır ve bu durumda temel olarak normatif kalmakta ve yaklaşımını Deleuze düşüncesi ile temellendirmeye çalışırken bir nevi anti-Deleuzecü bir konuma düşmektedir; düşüncenin iyi bir imgesi olduğu gibi iyi bir yargılama olabileceğini düşünür, amacı bunun yolunu bulabilmektir, fakat Deleuze’ün her türlü ‘yargılamaya karşıt’ oluşu dışarıda kalır. Moore’a göre Lefebvre, bir davaya bir normu uygulamamaktadır, ancak normu, her dava için modifiye ederek uygulamakta ya da söz konusu davada ilgili norm tamamen değiştirilmekte, fakat bunlar bir yaratıcılık ya da yenilik anlamına gelmemektedir. Deleuze için bir yaratıcı dönüşüm var ise bu, ‘mevcut’ problematik davadan ‘çıkış’ veya ‘hareket’ anlamına gelecektir. Dolayısıyla Moore’a göre burada mesele, uygulanabilir yasal bir norm eksikliği değildir, aksine uygulanabilir ve birbiriyle çelişik normların aşırılığıdır. Bu çelişik aşırılık, davada ilintili ve gündeme gelen bitişik bir problemin ortaya çıkışına bir işarettir. Bu durumda daha ilginç, artık nasıl karar verileceği değil, daha ziyade gelecek adına nasıl bir vaat açıldığı önem kazanır.²⁰⁷ Deleuze’ün içtihat üzerine görüşlerinin, hüküm verme üzerine bir noktada odaklanmasını Moore

²⁰⁶ Nathan MOORE, “Book Review: The Image of Law: Deleuze, Bergson, Spinoza”, **Law, Culture and The Humanities**, October 2009-5, 462-463.

²⁰⁷ A.g.m., 464-466.

eleştirmektedir. Mesele, Tutumlu'nun çalışmasında olduğu gibi yargıcın kural yaratma rolünü üstlendiği bir “minör yasakoyuculuk” içinde içtihat kavramından bir hukuk normunun anlam ve kapsamını tayin eden ilke niteliğindeki kararları almak ya da Lefebvre'in çalışmasında olduğu gibi bir normun söz konusu davada değişime uğrayarak da olsa hüküm verme anlamında uygulanması değil, davaya ilişkin olarak mevcut hukuksal durumun ötesinde bir eylemde bulunabilmektir.

Bu bağlamda Deleuze'deki içtihat düşüncesi üzerine olan yapıtında hukuk felsefecisi Edward Mussawir, içtihatla temel bir problem olarak gördüğü ‘ifade etmek’ ile ‘temsil etmek/edilmek’ arasındaki fark üzerinde durur. Mussawir’e göre Deleuze’ün hukuk düşüncesi, temsil etmek değil ifade etmek, uygulamak değil icra etmek, tesis etmek değil eylemde bulunmak üzerine bir bakıştır. Hukukta, klasik olduğu üzere kişiler, haklar ve eylemler üzerinden de ele alındığında bu farkın belirginleştiği görülür. Mussawir’e göre kişiler için; ‘soyut kişi’ olmanın ötesinde, hakkı eyleyerek ve yaşar kılarak gerçekleştiren ‘somut kişi’ ortaya konulur. “Nedir?” sorusunun değil, “Kim?” sorusunun önde geldiği bir yöntem geçerli kılınır. Haklar için; ontoloji ile etiğin birbirine bağlanması sayesinde varılan ve sadece pratikle gerçekleştirilebilen bir yaratım söz konusu olur; hak için tek kaynak, ancak içtihat olabilir. Eylemler için ise ‘usul’ün öne çıktığı, kodlamalardan kaçınarak icra etme üzerinde duran bir tarz vurgulanır.²⁰⁸ Bu durumda, yargı gücü ve devlet otoritesi üzerinde biçimlenen pozitif hukukun içtihat anlayışından ötede bir içtihat anlayışı söz konusu olduğu açıktır.

Bu içtihat anlayışına yaklaşırken Deleuze, *Proust ve Göstergeler* kitabının eklemeler de yaptığı 1970'deki ikinci baskısında (ilk baskısı 1964), Kafka ve Proust'u Kant tarafından açılmış olan modern hukuk bilincinin iki temel ismi olarak sunarken aralarındaki ayrımı da belirtir: “Kafka’da görülen yasanın depresif imgesi iken, Proust’da ise yasanın şizoid imgesi görülür.”²⁰⁹ Artık Yasa, İyi'nin hangisi olduğunu söylemez; İyi, Yasanın söylediği ne ise odur. Böylece, üçüncü bölümde,

²⁰⁸ Edward MUSSAWIR, *Jurisdiction in Deleuze*, 159-162.

²⁰⁹ Gilles DELEUZE, *Proust and Signs*, Çev. Richard Howard, 132.

Sacher-Masoch'un Takdimi (1967) kitabında yer alan “Yasa, Mizah ve İroni” adlı makale üzerinden de belirtildiği üzere İyi ve Yasa arasındaki ilişki tersine çevrilmiş olur. Fakat 1975 tarihinde yayınlanan *Kafka* yapıtında, Nabais’e göre Guattari’nin de etkisiyle bir yön değişimi bulunmaktadır: Deleuze, daha önceki kendi Kafka okumalarına nazaran bir teorik değişim gerçekleştirir ve bu da kendisinin yasa kavramına bakışında köklü bir değişiklik yaratır. Guattari ile birlikte Deleuze, Kafka’nın depresif imgesinin, arzusun psikanalitik okumasının simgesi olduğunu keşfeder; *Anti-Oidipus*’daki (1972) anti-psikanaliz yönelimi aynı zamanda arzusun suçluluğu üzerine tanımlanan bir yasa anlayışının da yıkılışı olur ve böylece Kafka, yasanın Kantçı dönüşümünün dışında düşünölmeye başlanır.²¹⁰ Nabais’in bu yorumunun, Guattari’nin psikanalize bakışının ortak çalışmalarında Deleuze üzerindeki etkisi bağlamında düşünürsek haklılık payı olabilmekle birlikte, Deleuze’ün ‘Spinoza ve yasa’ okumalarını da düşündüğümüzde bunun ‘köklü bir değişim’ olup olmadığı oldukça tartışmalıdır.* Deleuze felsefesi içinde bilinçdışının, Guattari ile birlikte toplumsalla ve arzu politikasıyla daha yoğun ele alınması ve Kafka okumasında ortaya çıkan etkisi, biraz daha ‘hareketler’in ve ‘kolektif’liğin işin içine katılması anlamında bir gelişme içeriyor gibi görünmektedir. Bu aşamada da artık *Kafka*’ya daha yakından bakarak ilerlemek uygun olacaktır.

Deleuze ve Guattari’ye göre bir yazar, yazar olan insan değildir; makina insandır, deneysel insandır. Makinaya girmek, çıkmak, makine boyunca ilerlemek, bütün bunlar makinanın bir parçası olmaktır; yorumdan bağımsız olarak ‘arzu halleri’dir. Kaçış çizgisi de makinanın bir parçasıdır. Deleuze ve Guattari’ye göre sorun, özgür olmak değil, ama ‘bir çıkış, bir giriş, bir kenar, bir geçit, bir bitişme noktası vb. bulmak’tır. Dolayısıyla makinanın yalnızca görünüşteki birliği, insanların makinanın parçaları olmaları, arzusun makinaya göre konumu, önemli olmaktadır. Örneğin *Dava*’da ‘yargı makinası’ olarak belirlenmiş bir makine söz konusudur;

²¹⁰ Catarina Pombo NABAIS, “The Influence of Guattari on Deleuze’s Concept of Law”, **Deterritorializing Deleuze - Deleuze Conference 2012**.

* Bu tartışma ve Deleuze ile Guattari’nin Kafka okuması üzerine daha fazla görüş için Ronald Bogue, Gregg Lambert, Catarina Pombo Nabais, Petr Kouba, Miroslav Petricek, Nick Nesbitt’in makalelerinin yer aldığı **Franz Kafka: Minority Report** kitabına bakılabilir.

yargı makinasının belirsiz birliğinde dışarıda ya da içeride olmak arasında hiçbir fark yoktur. Fakat dışarıyla içerinin farksızlığı, başka bir boyutun, üzerine parçaların, çarkların, alt kesitlerin kurulduğu bir tür bitişikliğin keşfedilmesini engellemez, ‘arzu’ bütün bu konum ve hallerden geçer; bir süreçtir, gelişimdir. Deleuze ve Guattari’ye göre bu durumda, arzunun, çıkmazların ve çıkışların, itaatlerin ve isyanların bir mikro politikası söz konusu olur: Arzunun mikro politikası: Oidipus üzerinde ve ailede yeniden yeriniyurdunubulmak yerine, Oidipus’u yersizyurdsuzlaştırmak. Bunun için de Oidipus’u saçmaya, komiğe varana dek büyötmek gerekir ki Oidipus’un saçma bir şekilde büyütölmesi diğör baskıcı üçgenlerin (Almanlar-Çekler-Yahudiler üçgeni, hâkim-avukat-sanık üçgeni vb.) görölmesine izin verdiğı ölçüde, aynı zamanda buradan kaçmak için bir çıkış olanağı, bir kaçış çizgisi belirir.²¹¹

Yaratıcı kaçış çizgisi, aynı zamanda bütün politikayı, bütün ekonomiyi, bütün bürokrasiyi ve hukuku beraberinde getirir. Deleuze ve Guattari’ye göre Kafka için önemli olan, nesnesi bilinmeyen, boş ve içeriksiz saf biçim olarak aşkın ve bilinemez yasa imgesini kurmak değil, yalnızca düzeneklerini ayarlamak ve bu yasa imgesine gereksinim duyan bambaşka bir makinanın ‘mekanizmasını sökmek’tir. ‘Dava’, yasanın bir makine işleyişi hakkında bir deneyim raporu olarak düşünöldüğünde, bilginin alanına değil, mutlak pratik zorunluluk alanına ait olur. İşte bu pratik zorunluluk alanında, kaçış çizgileri ile kaçmak değil, daha çok ‘dünyayı ve temsilini kaçirtmak’ ve bu çizgiler üzerinde sürökmek söz konusu olur; bu da dünyanın politik olan bir yersizyurdsuzlaşmasını getirir.²¹² Dolayısıyla Deleuze ve Guattari için sırasıyla önce makinasal belirtiler (henüz olmayanın kavramsallaştırılması olarak ‘düzenleme’nin, ‘arzu’nun belirtileri), sonra soyut makinalar (tamamı kurulu fakat artık işlemeyen, örneğın yasanın temsilinin makinası) ve nihayet makina düzenlemeleri (arzunun kolektif bilinçdışı; bir araya gelmeler, diziler yaratmalar, parçaları sürökmeyerek çoğaltmalar) yapıtın ve hayatın içinden geçer. Deleuze ve

²¹¹ Gilles DELEUZE - Felix GUATTARI, **Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin**, Çev. Özgör Uçkan - Işık Ergüden, 13-19.

²¹² A.g.k., 65-68.

Guattari'ye göre artık soyut makina yalıtılmış olmaktan çıkar; onu cisimleştiren toplumsal, politik ve somut düzenlemelerin (toplumsal oluşumlar) dışında var olmayacaktır. Düzenlemenin değeri, makine ya da temsil üzerinde gerçekleştirdiği 'söküm'den kaynaklanır ve yalnızca bu söküm eylemi içinde işler. Düzenleme de bu sökümünden doğar.²¹³

Kafka'nın *Dava'sının* 'olumsuz' ve geleneksel okumasında, hukuku her zaman gizli kalması gereken şey olarak görürüz; hukuk imgeleri ve yorumları üretilebilir. Fakat Colebrook'a göre Deleuze ve Guattari, Kafka'nın yapıtını aşkın olan bir yasayı temsil eden bir alegori olarak değil, tam tersi 'hareket'in kendisinde, kapı üstüne kapı açılmasında, kat edilen uzamlarda veya tünellerde ilerlemekte bir zevk ve yeğlilik olarak alır. Aslında, bu hareketin varsayılan amacı veya nedeni olarak 'yasa', 'hareket'ten üretilmiştir. Yasa veya anlam, eylemin bir sonucu olarak gösterilir, yoksa eylemi harekete geçiren nihai bir amaç veya köken olarak değil; bir yasa dayatan ise yorumlama hastalığıdır.²¹⁴

Makinasal düzenlemeye bağlı yeni özellikler, Kafka'nın bir yorumunu ya da toplumsal bir temsilini değil, sosyopolitik bir deneyimi ifade ederler. Deleuze ve Guattari için bu noktada düzenleme, gerçeğin içinde iş gördüğüne göre, öğelerinin neler olduğu, nasıl işlediği ve bağlantılarının neler olduğu gündeme gelir. Yasanın var olduğuna inanılan yerde, aslında yalnızca arzu vardır. Adalet gereklilik değildir, tersine, rastlantıdır; değişmez istenç değil, 'hareketli arzu'dur; tekilliklerin güç istencinin hak istenci ile eşliğini söyleyen, hareketli arzudur. Deleuze ve Guattari'ye göre romanda *K'nın* süreç içinde fark ettiği, mahkemede koridorları, kulisleri, arka kapıları ve yan odaları işin içine sokan 'moleküler hareketler'dir önemli olan: Politik olarak, önemli olan şey, her zaman başka bir yerde, arzuya ve iktidara ilişkin gerçek problemlere karşı karşıya gelinen kongre salonlarında, miting kulislerinde olup biten bir 'arzu bitişikliği'ne bağlıdır. Deleuze ve Guattari'ye göre K, temsilciye ihtiyacı olmadığını, temsil edilmesine izin vermemesi ve kendisiyle arzusu arasına kimsenin

²¹³ A.g.k., 69-72.

²¹⁴ Claire COLEBROOK, **Gilles Deleuze**, Çev. Cem Soydemir, 187-188.

girmemesi gerektiğini fark eder; adaleti, ancak kımıldayarak, odadan odaya girerek, arzusunun peşinde koşarak bulacaktır. Yasa, makinasal olarak düzenlenmiş adaletin içkinliğindedir yalnızca. Arzuda yargılanacak hiçbir şey yoktur; adalet, içkin arzu sürecidir ve sürecin kendisi ‘bitişiklikler’den ibarettir. Bitişiklik de sürekliliğin karşıtı değildir, tersine, sürekliliğin, sonsuza dek sürebilen yapım ve söküm işlemidir, her zaman yan bürodur, bitişik odadır. Adalet, hareketli ve her zaman yerinden edilen sınırlarıyla birlikte, ‘arzunun bitişiklikler süreci’dir.²¹⁵

Bu noktada Deleuze ve Guattari’ye göre *Dava*’nın metninin bu süreci üç ihtimali birbirinden ayırt ederek gösterdiğini belirtmek gerekir: Kesin beraat, görünür beraat ve sınırsız tecil. Birinci ihtimalle aslında hiç karşılaşmamıştır, çünkü bu ihtimal, sürecini tamamlamış olan arzusunun ölümünü ya da ortadan kalkışını gerektirir. Buna karşılık, ikinci ihtimal soyut yasa mahkemesine denk düşer: Deleuze’ün *Denetim Toplulukları Üzerine Ek*’de gösterdiği ve dördüncü bölümde söz edildiği gibi; Deleuze’e göre disiplin toplumlarında birey, her zaman yeniden bir şeye başlarken, denetim toplumlarında ise kimse herhangi bir şeyi bitirecek durumda değildir. Öyle ki kendini bu iki toplumsal oluşum tipi arasına yerleştirmiş olan Kafka, *Dava*’da hukuki biçimlerin en korkutucusunun bir tasvirini yapar: Disiplin toplumlarının ‘görünüşte beraat’i (iki hapis arasındaki hal) ve denetim toplumlarının ‘sınırsız erteleme’si (sürekli değişim hali). Bu ikisi, birbirinden çok farklı hukuki yaşam tarzlarıdır ve eğer hukuk krizler içinde ve tereddütler halindeyse bunun nedeni bir tarzı bırakıp ötekine dahil olmaya gidişlerden kaynaklanmaktadır. Adaletle ‘temas’ ve ‘bitişiklikler’, yasa hiyerarşisinin yerini almıştır; mahkemenin sökülmesine ve düzenlemeye içkindir.

Deleuze ve Guattari’ye göre düzenlemenin bu işleyişi, düzenlemenin sökülmesi ve onu meydana getiren öğeler ile bağlantıların dikkate alınması ile açıklanabilir. Düzenleme olarak arzu, makinanın parçalarıyla, makinanın iktidarıyla bir bütün oluşturur. Baskı uygulayanlar ile baskı altındakilerin dağılımı, makinanın

²¹⁵ Bkz. (211), DELEUZE - GUATTARI, 72-75.

her türlü durumdan kaynaklanır. Dava’da ortaya çıktığı haliyle, dizilerin çoğalmasının işlevi budur.²¹⁶ Deleuze ve Guattari’ye göre makinaların tarihsel olarak belirli arzu yoğunlaşmalarından başka bir şey olmadıklarının keşfi, arzunun birlikte var olan iki hali ve aynı zamanda yasanın iki halidir: Bir yanda sonlu bir parçayı hareketlendirmeye, onu bütünlüklü yapmaya devam eden paranoyak, aşkın yasa; diğer yanda, bir adalet olarak, karşı-yasa olarak, paranoyak yasayı tüm düzenlemeleriyle sökecek olan ‘usul’ olarak işleyen içkin, şizofren yasa. Arzunun ya da yasanın ikili durumu minör durumda da bulunabilir. Deleuze ve Guattari’ye göre önceden, bir şey için “iyi” arzudur, “kötü” arzudur denemez: Arzu, ‘alt kesitli bir bulamaç’ olarak bürokratik ya da faşist alt kesitleri daha başlarda devrimci hareketliliğin içinde taşıyabilir. Bu durumda düzenleme iki yüzüyle ortaya çıkmaktadır: Hem kolektif sözcelemin düzenlenişidir, hem de mekanik arzunun düzenlenişidir. Kafka bu iki yüzü hem söker hem de bunlarla bileşimler yapar. Makinasal içerik düzenlemesi ve kolektif sözcelemler düzenlemesi halinde kendisini sunan şey, tek ve aynı arzu, tek ve aynı düzenlemedir.²¹⁷

Akay’a göre ‘azınlık oluş’, ‘politik oluş’ ve ‘kolektif oluş’ olarak Deleuze ve Guattari’nin *Kafka*’da ifade ettiği minör edebiyat, dolayısıyla ne olduğundan ziyade ‘nasıl iş gördüğü ile sorgulanan bir kavramsallaştırma’ ortaya koyar: ‘Yayla’larda ve ‘arzu pratikleri’nde olduğu gibi, yine, ağaçsal hiyerarşi ile değil, köksaplarla iş gören bir kolektiflik olarak bilinçdışı, sürekli üremekte ve ‘arzunun kolektif bilinçdışı’ndaki çoklu arzu pratiklerinin işleyişi, engellenmeleri ve başkalaşimleri takip edilmektedir. Öyle ki buradaki köksaplık, çizgisel olmayıp geo-tarihi içeren bu çok ‘giriş’lilik ve bu yöneme göre bütün bir felsefe tarihi, sanat tarihi ve minör bir edebiyat olarak politik tarih, güncelliğini yaşayanların mevcudiyeti ile değil, ‘geçmişte olanların yeniden güncelleşmesi’ sayesinde kendi oluşumundan sağlar.²¹⁸ Burada, hem ‘ebedi dönüş’ü hem de ‘olay’ın gerçekleşmesini gösteren bu durum; geri dönende, tekrarlananda, ama fark ile tekrarlananda, ikinci fark ve tekrarı yani

²¹⁶ A.g.k., 77-82.

²¹⁷ A.g.k., 83-88.

²¹⁸ Ali AKAY, *Minör Politika*, 174, 180.

karşı-gerçekleştirmeyi, yani bir oluş olarak hak yaratmayı, hukuksal olarak ifade edilirse içtihadı, ortaya koyabilme özgürlüğüne ve gücüne açılır.

Deleuze ve Guattari'nin minör edebiyatta, 'olmayan ama olmakta olan' dili ortaya çıkarmaları, minör politikanın majör devrimci hareketiyle direkt ilişki içine girer: Akay'a göre burada artık minör edebiyat, minör politika, minörlük; minör alandan majör alana doğru gitmektedir. Yani minörden majör politika yapmak ve majör politikanın kendisini minör olanın içinde dağıtmak söz konusudur. Merkezîyetçilikten değil, en köşede kalmış olandan, en marjinal gibi durandan, en minör alandan önerilen yeni sunum, majör bir politika yapmaya açılmaktadır. Minör politikanın öne koyduğu bir kesişme noktası ortaya çıkarken, aynı şekilde minör edebiyatta her yapılan yanlış, dilin içinde politik bir yanlışlığa dönüşür ve bir tavır halini almaya başlar: Akay'a göre hatayı üstlenip, onu benimsemek bazen minör politikanın içinde olan bir şeydir; minör politika önce düşünülüp kurgulanıp sonra da gerçekleştirilen bir eylem değil, yersizyurdsuzlaşma ve kaçış çizgisi halindeyken bulunmakta olan bir silahtır. Dolayısıyla minör edebiyattan ve minör politikadan söz edildiğinde, hayatın kendisinin bir politika haline gelmesinden de söz edilmiş olur.²¹⁹ Bu da 'arzunun kolektif bilinçdışı'nın üreticiliğine, olayın gerçekleşmesine ve karşı-gerçekleştirmeye, davaların (vakaların) içtihatlarına dayanmaktadır.

Öyleyse 'yeni işlevler inşa etmek ve onu yararsız ya da yetersiz kılan yeni alanlar keşfetmek' ve 'bir sorundaki değişikliklere yol açabilecek bitişiklikler ve öğeler', arzu politikası bağlamında öncelikle 'giriş'lerin, 'çıkış'ların ve 'hareket'lerin toplumsal ve politik alanlarını ifade eden bir düzlemde, *Kafka*'nın 'dava'sı üzerinden ortaya konulan 'giriş-çıkış-hareket' unsurları ve de bunların toplumsallığı, bir araya getirilebilir görünmektedir. Tüm bunların da arzunun mikro politikası içinde yer aldığını düşündüğümüzde, toplumsal ve politik alanda 'dava çokluğunun' da bizi hangi bağlamlara taşıyabileceği gündeme gelir. Bu anlamdaki çokluk irdelenmesi için ise 'kurum' kavramına daha yakından bakmak uygun olacaktır.

²¹⁹ A.g.k., 182-185.

Bu aynı zamanda ‘sorunları dönüştüren ve yeni kavramların kurulmasını talep eden güçlerin etkisini keşfedebilmek’ üzere pratikle ve hareketle, bitişiklikleri ve geçişlilikleri kullanarak, ‘pratik’ ve ‘kurum’, dolayısıyla ‘hareket’ ve ‘kurum’ ilişkisini de sorunsallaştıracaktır.

5.1.2. Kurum

Deleuze’un Negri ile yaptıkları mülakatta, Negri’nin ‘hareket’ ve ‘kurum’ arasındaki ilişkinin neden her zaman bir sorunsal olduğu sorusuna verdiği yanıt önemli görünmektedir. Deleuze, kendisinin asıl ilgisini çekenin ‘temsiliyetler’ değil, ‘kolektif yaratımlar’ olduğunu söyler. Deleuze’un Hume’da bulduğu, ikinci ve üçüncü bölümde de ifade edilmiş olan, kurumların çok yaratıcı bir kavranışı olmuştur: ‘Kurumlar’da, yasalar ve sözleşmelerden bağımsız olarak ‘hareketler’in bütün bir dizisi bulunur. Bu bağlamda aslında hukuk ya da yasalar değil, hatta yasa veya hak da değil, fakat ‘içtihat’tır Deleuze’un ilgisini çeken. Nihayetinde hukuku doğuran, içtihatlı ve bu, hukukçulara bırakılıp teslim edilmemelidir. Yani gelişen yeni durumlar içinde, gerçekleştirmeler (olaylar) üzerine içtihatla karşı-gerçekleştirmeler yapılır; doğmakta olduğu yeni durumların, yeni ‘olay’ların ilk adımlarını görmek mümkündür ve ‘vaka’lar tek başına önemli olmaktadır. Bu anlamda Deleuze’e göre ihtiyacımız olan, bir grup bilgenin toplanıp aldığı ilke kararları değil, bu kuralları kullanmakta olanların içtihatlarına bakmaktır.* Bu noktada da artık hukuktan politikaya geçmeye başlarız.²²⁰

Deleuze’un Mayıs 68’i zamansız olanın zaferi, karşı-gerçekleşmenin oluşu olarak ele aldığını belirten Negri, Deleuze’un 68’ öncesi yıllarda politikaya, ‘olay’ ve

* Deleuze burada François Mitterand’ın 1980’li yıllarda Cumhurbaşkanlığı sırasında kurmuş olduğu Bilgeler Grubu’na (Etik Konsey) gönderme yapmaktadır. (Ali AKAY, “Şirket Toplumu – Denetim Toplumu Üzerine, **Gilles Deleuze’de Toplum ve Denetim**, 145.)

²²⁰ Gilles DELEUZE, “Denetim ve Oluş”, **Müzakereler**, Çev. İnci Uysal, 179-180.

‘tekillik’ olarak yeni bir anlam verdiğini söyler ve böylece kurumları değiştireni ve şimdiyi geleceğe açanı vurgular. 68’ sonrası ise bir ayrıntılandırma farklılığıyla, ‘göçebe düşünce’, zaman içinde anlık karşı-gerçekleşme biçiminde ortaya çıkar, mekân içinde ise Deleuze düşüncesinde yalnızca “minör-oluş evrenseldir” Negri’nin belirttiği üzere ve ‘zamansız’ın bu evrenselliğini nasıl anlamamız gerektiğini sorar. Deleuze’ün vurguladığı, devrimlerin tarihsel olarak meydana gelmesi ve geleceği ile o devrimin içindeki insanların ‘devrimci-oluş’larının farkıdır: Burada asıl umut olan, devrimci-oluştur.²²¹ Tarihsel olan devrimin içinde, onu yaşayanların, ona maruz kalan insanların, ona karşı-gerçekleştirme ile verdikleri yanıt, kendilerinden bir fark oluşturmaları, yani minör-hareketleri ile gelişmeleri/geliştirmeleri, ‘minör-oluş’ları önemli olmaktadır.

Minör-oluş’tan hareketle kurum düşüncesine, ‘ontoloji’ ile ilişkili olarak bakacak olursak, Deleuze felsefesinde hukuk düşüncesi üzerine olan çalışmasında Lefebvre’in, Eric Alliez’in bir vurgusu üzerinde durması gündeme getirilebilir. Alliez’e göre siyaset felsefesi kurumsallıkla ilişkili olarak ele alındığında yapılan en büyük hata, bunun ontoloji ile bir bağlantısını kurmamaktan geçmektedir.²²² Bu bağlamda Lefebvre’e göre Deleuze felsefesinden bir hak düşüncesi geliştirmeye çalıştığımızda, Deleuze’ün hem ‘kritik’ anlayışının hem de ‘konstrüktivizminin ontolojik doğası’ üzerinde durmak gerekir. Bir yanda ‘kritik’; hakkın bir oluş olarak ortaya çıkmasında ‘söylem etiği’nin hakkın etkinliğini önleyiciliği ve diğer yanda konstrüktivizm; hakkın ortaya çıkmasında somut içtihadı ‘durum’lar, her defasında tekrarlanan, fakat ‘fark’ ile tekrarlanan haklar ve ‘iletişimsel-olmayan’ hak yaratımının, ‘kurumsal ontoloji’ ile ilişkisi gündeme gelir. Alliez’in düşüncesinden hareketle Lefebvre’in ‘hakların kurumsal ontolojisi’ olarak adlandırdığı, kritik ve konstrüktivizm olarak ikili doğasını belirttiği ve iletişimsel söylem etiğini bunun üzerinden olumsuzladığı ve olumlu bir hak düşüncesine yol aldığı görüşü içinde *Felsefe Nedir?* ve *Fark ve Tekrar*’dan yararlanır.²²³ Lefebvre’e göre *Felsefe*

²²¹ A.g.m., 180-181.

²²² Eric ALLIEZ, “The Contemporary: A Roundtable Discussion”, **Pli**, Vol. 8, 135.

²²³ Alexandre LEFEBVRE, “Habermas and Deleuze on Law and Adjudication”, **Law Critique**, Vol. 17, 406.

Nedir?'de yaratıcı bir etkinlik olarak felsefenin konstrüktivizmi ortaya konulur: Tüm kavramlar, problemlerle bağlantılıdır ve onlarsız bir anlamı yoktur. Dolayısıyla eleştiri ve tartışma felsefi olarak imkansızdır, çünkü eleştirilen ve tartışılan kavramlar hiçbir zaman aynı problem seti üzerine değildir. Bu durumda tartışma gerçekte, iletişimsel genellik adına, problemin tekiliğini ve çözümünü dağıtarak, problemi sıfırlamaktadır. *Fark ve Tekrar*'da ise bu defa, kanaat (doxa) ile savaşım üzerine felsefe ele alınır: Düşüncenin, dışarıdan kurucu girişleri bastırarak dogmatik hale gelişi eleştirilir. Olumlu parçaları bir araya getirerek felsefenin ve de hukukun dogmatik düşüncesine karşı çıkılır. Lefebvre'e göre böylece söylem etiğinin hukuk düşüncesi, dogmatik olduğu yönünde eleştirilebilir, çünkü hakların olumluluğunu ve yaratıcılığını geçersiz kılmaktadır. Problemi ve girişleri engelleyerek, söylem etiği, hakların nasıl 'oluş'tuğu ve nasıl 'durum' ile bağlantılı olarak hareket ettiğini anlamada hataya düşmektedir. Böylece ön-tanımlı ve hazır-yapılmış normlar her zaman için 'olay'ın 'durum'sallığının önüne geçer.²²⁴

Deleuze, Claire Parnet ile gerçekleşen mülakatta "Davalar, dışarıdır, girişlerdir" der; haklar, ancak davaya özel durumlarda güncelleşebilir; bir somut durum ve bir hak, ortaya bir tekil problem koyarlar, bir tekil yaratımdır bu. Dolayısıyla adaletle ilişkin, hukuka ilişkin problemler oluşturmak, içtihatdır. Bu, felsefe anlayışını da yansıtan, felsefenin kavram yaratmak olmasıyla ve problemiyle, mücadelesiyle iç içe, hak yaratan bir içtihat anlayışıdır.²²⁵ Böylece içtihat, siyaset felsefesinden ayrı düşünülemez halde olur; kavram ile güncel 'yayla'nın buluşması: Lefebvre'e göre hüküm verme üzerine olan iletişimsel felsefede ise aksine, 'mükemmel norm'lar reddedilmekte, fakat gerekçelendirme ve uygulama söylemlerini ayırma adı altında yeniden inşa edilmektedir. Bu durumda yasaların iletişimsel yapısı korunmakta ve normlar gelecek davaları şimdiden yeniden inşa edici şekilde hükmü belirlemektedir. Böylece hakların güncelleşmesi dışarıda bırakılmaktadır. 'Kanaatlerin iletişimsel formları', hakların evrensel gerekçelendirme söylemleriyle yaratıldığını söylemekte, dava temelinde olmasını dışarıda

²²⁴ A.g.m., 407.

²²⁵ Bkz. (202), DELEUZE.

bırakmaktadır. Deleuze için ise haklar iletişimsel olarak güvenlik altına alınamaz, çünkü her biri, her bir hak, ancak ‘işlediği’ dava ile yaratılmaktadır; o dava olmadan yokturlar:²²⁶ “Yaratım, her zaman iletişim kurmaktan farklı bir şey olmuştur.”²²⁷

Kanaatlerin iletişimsel formlarının evrensel gerekçelendirmelerinden farklı olan kurum ile ontoloji ilişkisine yeniden dönecek olursak, Derrida’nın ‘yapıbozum’ düşüncesi bağlamı ile devam ederek bir ayrımı ele almak bu ilişkiyi biraz daha geliştirecektir. Derrida’nın, 1989 yılında Cardozo Hukuk Fakültesi’ndeki *Hukukun Gücü* adlı konuşması Douzinas’a göre yapıbozuma dair bir yön değişikliğinin ön habercisidir: *Hukukun Gücü*, hukuk ve adalet tartışması üzerinden politik ve ahlaki meselelere bir yönelişi göstermektedir. Yapıbozum, egemen toplumsal güçlerin ekonomik ve politik çıkarlarını hem gizleyen hem yansıtan hukuk ilişkilerini irdeler ve hukukun güç ve adalet ile ilişkisi söz konusu edilir. Douzinas’ın vurgulamasıyla, hukuk, güç ile yakından ilişkilidir ve bu açıdan, güç ve uygulama hukuksallığın özünün bir parçasıdır; Derrida’ya göre her hukuksal sözleşme şiddet üzerine kurulur ve hukuk düzenlerinin büyük bir kısmı bir cebrin sonucu; savaşın, devrimin, isyanın ya da işgalin ürünüdür. Bu kurucu şiddet, yeni hukukun yürürlüğü ve yeni anayasanın yorumu esnasındaki edimlerde unutulur. Dolayısıyla Derrida’ya göre hukukun kurucu ve koruyucu şiddetleri, birbirinden ayrılamaz hale gelir. Güncel hukuksal koruma edimleri, yeni hukuku tekrar edip pekiştirdikçe, iki tür şiddet iç içe geçerek birbirine bulaşmaktadır.²²⁸

Colebrook’a göre hem Derrida hem Agamben için yasa, kurumunun cebirinden ya da şiddetinden farklıdır, fakat aynı zamanda kendi kurumunun belli bir cebir ya da şiddetine gereksinir. Derrida için bu, hiçbir zaman ‘saf bir fark’ olmayan ama aralarında bir karşıtlık olan ‘yasa’ ve ‘adalet’ iken, Agamben için ise yasa, güç tarafından askıya alındığında anlarda ayırt edilebilen, yasanın güç içermeyen saf potansiyelidir. Derrida için saf yasanın ya da adaletin her zaman şiddet ile kirlenme

²²⁶ Bkz. (223), LEFEBVRE, 408-411.

²²⁷ Bkz. (220), DELEUZE, 182.

²²⁸ Costas DOUZINAS, “Şiddet, Adalet ve Yapıbozum”, **Küresel Bakış Çeviri Hukuk Dergisi**, Çev. Rabia Sağlam - Kasım Akbaş, Sayı 5, 27-28.

tehlikesi vardır. Yasa sadece, kurumlar ve pratikler içinde ayrıntılandırılırsa etkinliği söz konusu olabilir, fakat bu onun adil olmaması, pratik işleyişlerde iddiaların radikal tekilliğini ve gerçeğin saflığını kaçıracağı anlamına gelir. Colebrook’a göre Deleuze ve Kant, Deleuze ve Derrida arasındaki fark, fikirlerin içkinliğine bağlılıkta, temel olarak Deleuze’ün görüşündeki virtüel fark kavramında yatar. Deleuze, kuramı, virtüel olana doğru somut ve empirik bir soru olarak görür. Derrida, yasanın ve adaletin şiddet ile kirlenmesinin varlığını kabul ederken, Deleuze yasanın doğuşunu ‘ilkel toprak makinası’ndan ‘despotizmin şiddeti’ne bir geçiş olarak konumlandırır ve ardından kapitalist aksiyomatiğe varır.²²⁹

Kapitalist aksiyomatik içinde hukuk ve kurumlar ilişkisinde, öncelikle Hardt ve Negri’nin anayasal düzeni ve toplumsal alanı dönüştürmek üzere yeni bir kurucu sürece ihtiyaç olduğu ve hareketler tarafından oluşturulan ilkeler üzerinde böyle bir sürecin yükselmeye başlayacağı temelde, başlangıç olarak üç geleneksel anayasal gücü (yasama, yürütme, yargı) olduğu gibi koruma ve bunların yeni kurucu ilkeler tarafından nasıl dönüştürülebilecekleri üzerine dördüncü bölümde söz konusu edilen bakışlarını hatırlamak bir geçiş yapmak için uygun olur: Kurucu süreçte ‘yasama gücü’ toplumsal ve politik karar alma süreçlerinin yönetiminde herkesin katılımını güçlendiren bir organ olarak, ‘yürütme gücü’ ise ortak olanların odağa yerleştirildiği, karar almanın demokratik ve katılımcı süreçlerden yürütüldüğü ve gelecekte varlığını sürdürebilmesi için idare edilmesi gerektiği bir iç içelik halinde herkesin karar süreçlerine demokratik olarak katılabileceği yatay bir örgütlenme söz konusu olur. ‘Yargı gücü’nü ise ‘politik bir güç’ olarak düşünen Hardt ve Negri, işlevlerin politik alanda nasıl tasarlanabileceğini keşfederken, ‘medeni hukuk’a ve ‘ceza hukuku’na yön verme görevini düşünmezler; bu alanlarda ‘yargıçlar ve kurullar’ın bağımsız olması ve hukukun ‘politik niteliğinin devre dışı bırakılması’ gerektiğini belirtirler.

Bu bağlamda Hardt ve Negri’ye göre yargı erkinin temel anayasal işlevlerinden biri, hükümet üzerinde ‘kontrol ve denetim’ sağlamaktır: Yargı

²²⁹ Claire COLEBROOK, “Legal Theory After Deleuze”, **Deleuze and Law: Forensic Futures**, 6-23.

gücünün üyeleri, diğer iki gücün üyelerinden köklü biçimde farklı olmalıdır, aksi takdirde bu güç, diğerlerini denetlemede zayıf kalacaktır. Yargı gücüne bu durumda sağlanan birincil farklılık, zamansaldır; çünkü yargıçlar dönemsel seçime tabi değildir ve bu genel olarak dengeden çok atalet yoluyla istikrar yaratma etkisi gösterir; yani kurucu bir meclis yapısında, ayrı ve çatışmalı güçler dinamik bir denge yaratacak şekilde birbirlerini denetlerler. Hardt ve Negri için yargının diğer bir anayasal işlevi ise anayasayı yorumlamak olmalıdır; özgürlük, mutluluk, ortak olana serbest erişim, zenginliğin eşit bölüşümü ve sürdürülebilirlik gibi temel anayasal ilkeler olarak önerilen vazgeçilmez haklar, yorumun uygulanmasını ve hayata geçirilmesini gerektirir. Mesele de bunları yorumlayacak yargıçlar grubuna ihtiyaç duyup duymayacağımızdır ki Hardt ve Negri'ye göre kurucu güç, demokratik ve katılımcı bir biçim alacaksa, bu durumda anayasal yorumlama da toplumsallaştırılmak zorundadır. Dolayısıyla politik duygulanımları yaratmak ve çokluğu böyle bir yorumlama ve karar alma süreçlerine katabilecek uzmanlık araçlarıyla donatmak için bir eğitim projesi gerekecektir. Hardt ve Negri bunların yasama, yürütme ve yargı için yalnızca genel ilkeler olduğunu söyler ve içeriklerinin yetersiz olduğunu kabul ederler.²³⁰ Hardt ve Negri'nin hukuk ve kurumlar ilişkisi üzerine olan bu bakışı ile Deleuze'ün meseleye bakışının ayrımına değinilecek olup, bu noktaya temas eden diğer bazı tartışmalarla ilişkileri içinde değerlendirilecektir.

5.2. Hak Yaratmak ve Güç: Kolektif Kurumlar

Deleuze ve Guattari, dünya kapitalizminin geniş yersizyurdsuzlaşması, modern ulusal devlet üzerinde yeniden yeriniyurdunubulmasını gerektirir ve bu da neticesini demokraside bulurken, felsefenin de 'modern demokratik devlet' ve 'insan hakları' üzerinde yeniden yeriniyurdunubulmasını sorgularlar. Fakat, 'evrensel demokratik devlet' olmadığı için bu devinim, bir devletin bir hukuk özelliğini veya

²³⁰ Bkz. (168), HARDT - NEGRI, 97-99.

insan haklarını ‘kendi devletinde’ ifade etmeyi ve böylece modern toplumunu oluşturabilen bir ‘halkın zihniyetini’ içermiş olur.²³¹ Deleuze ve Guattari’ye göre her defasında, bir halkın anlayışına ve hukuku tasarlayışına uygun olarak, felsefe, modern dünyada yeniden yeriniyurdunubulur. Bir önerme verildiğinde, bizi hangi uzlaşmaya gönderdiği, ondaki kavramı oluşturan alışkanlığın (kavramlar, kendileriyle iş görülen öğeler, temaşa edilirken kazanılmış alışkanlıklardır) hangisi olduğu soruları önceliklidir Deleuze ve Guattari için. Bu bağlamda örneğin İngiliz hukuku gelenek ve uzlaşmadan oluşmuştur, Fransız hukukunun sözleşmeden (tündengelimci sistem) ve Alman hukukunun da kurumdan ve temelden (organik bütünlük) oluştuğu gibi. Alman felsefesinin temellendirme düşüne rağmen, evrensel demokratik devlet yoksa, nedeni kapitalizmde evrensel olan tek şeyin pazar oluşudur: Aşkın üst-kodlamalarla işleyen arkaik imparatorlukların tersine, kapitalizm kodsuzlaştırılmış akışların (para, emek, ürün akışları) içkin bir aksiyomatiği olarak çalışır; Deleuze ve Guattari’ye göre bir aksiyomatikteyse, modeller bir aşkınlığa göndermede bulunmazlar, tam tersi, devletlerin yersizyurdsuzlaşması, sermayeninkini ılımlılaştırıyormuş ve ona telafi edici yeniden yeriniyurdunubulmalar sağlıyormuş gibidir. Çeşitli gerçekleştirme modelleri gerçekten ayrışık olabilir, yine de dünya belirleyici eşitsizlikleri ürettiği ölçüde, demokratik devletler, diktacı devletlerle öylesine bağlılık ve uzlaşma içindedirler ki, insan haklarının savunulması zorunlu olarak her tür demokrasinin içsel eleştirisinden yola çıkmak zorunda kalır.²³²

Deleuze ve Guattari’ye göre insan hakları aksiyomlardır: Pazarda başka aksiyomlarla bir arada yaşayabilirler, özellikle de onları yok sayan veya askıya alan mülkiyetin güvenliği söz konusuysa; dolayısıyla haklar, insanları ya da demokratik devlet üzerinde yeniden yeriniyurdunubulan bir felsefeyi kurtarmazlar. Deleuze ve Guattari, “insan hakları bize kapitalizmi kutsatabilemez ve haklardan yoksun insanın içkin varoluş kipleri konusunda hiçbir şey söylemez” derler; felsefe kavram üzerinde yeniden yeriniyurdunubulduğunda, bunun koşulunu demokratik devletin şimdiki formunda ya da bir iletişim felsefesinde bulamayacağımızı, iletişimden yoksun

²³¹ Bkz. (65), DELEUZE - GUATTARI, 92-93.

²³² A.g.k., 94-98.

olmadığımızı, ondan fazlasıyla olduğunu, yaratmanın eksikliğini çektiğimizi söylerler. Kavramların yaratılması, bir gelecek formuna çağrı yapar, yeni bir toprağa ve henüz varolmayan bir halka seslenir; demokrasiler çoğunluklardır, ama bir oluş, her zaman için kendini çoğunluktan dışarıya çıkaran şeydir. Deleuze ve Guattari'ye göre halkın, bir 'halk-oluş' olduğu için düşünüre içsel olması ölçüsünde, düşünür de daha az sınırsız 'oluş' olarak, halka içseldir ve onu, bütün güçleriyle, çağırabilir. Ortak yanları ise direnmektir; şimdiki hale direnmek. Bu nedenle oluş, bizatihi kavramdır; tarihin içinde doğar, oraya düşer, fakat tarihin içinde değildir, daha ziyade coğrafyasaldır. Direniş toplumları işte bu türdendir, zira yaratmak direnmektir: Bir içkinlik düzlemi üzerindeki saf oluşlar, saf olaylar ve halk-oluşlar.²³³

Kapitalizm ile demokrasinin, halkların ve hukukların Deleuze ve Guattari için bu görüntüsü içinde bir gelecek formuna, yeni bir toprağa, henüz varolmayan bir halka yapılan çağrının halka içselliği ve gücü ölçüsünde; direnişler ve yaratımlar 'halk-oluş' olarak, 'direniş ve yaratım toplumları' olarak, 'kolektif' bir şekilde güncelleşebilir. Bitişiklikler, ayrışıklıklar, kesişmeler ile sürekli oluşmakta ve çözülmekte olan tekilliklerin ortaya çıkardığı 'kolektif bir hak', 'kolektif bir yaratım', 'kolektif bir kurum' olarak hangi tekilliklerin bugün bizi katetmekte olduğu ve ilişkileri ile oluşan varlığın istenci olarak gücün, arzu topluluklarına dahil edilme biçimleri önemli görünmektedir. Bu durumda, kolektifliklerin - tekilliklerin, hareketlerin ve vakaların öne çıktığı bir bakışla - 'kolektif kurumlar' üzerine 'sorunları dönüştüren ve yeni kavramların kurulmasını talep eden güçlerin etkisini keşfedebilmek' meselesini biraz daha yakından gözden geçirmek gerekir.

Artaud, Tanrı'nın yerine o olmadan yargısının uygulanmayacağı düzenlenmiş bedeni geçirmek için 'organsız beden'i sunar: Organsız beden, yalnızca kutuplar, bölgeler, eşikler içeren, yoğun ve anarşist bir beden olup içinden geçen organik olmayan güçlü bir yaşamsallıktır. Organik olmayan yaşamsallık, bedenin, ele

²³³ A.g.k., 99-102.

geçirdiği ya da eline geçtiği güçlerle olan ilişkisidir; organsız bir beden edinmek, organsız bedenini bulmak, ‘yargıdan kurtulma’ yolu olacaktır. Deleuze’e göre Nietzsche’nin tasarısı da benzer şekilde, oluş halindeki, yoğunluk halindeki bedeni, etkileme ve etkilenme gücü olarak, ‘güç istenci’ olarak tanımlamaktı. Burada Deleuze’e göre yeni bir karakter olarak doğan ‘kavga’, yargının yerini almaktadır: Yargıya karşı, onun mahkeme ve kişilerine karşı ortaya çıkar. Fakat, burada kavga olan, kendi kısımları arasında, boyunduruğu altına alan ya da boyunduruk altına alına kuvvetler arasında kuvvet ilişkilerini ifade eden güçler arasında, ‘bizzat kavgayı veren’dir. ‘Dış kavgalar’, yani ‘karşı-kavgalar’, doğrulanmalarını, ancak kavga verenin içindeki kuvvetlerin oluşumunu belirleyen ‘arasında-kavgalar’da bulabilirler. Deleuze’e göre diğerine karşı verdiği kavga ile kendi içindeki kavgayı birbirinden ayırmak gerekir. Karşı-kavga bir kuvveti yıkmaya ya da püskürtmeye çalışırken, arasında-kavga, bir kuvvetin başka kuvvetleri ele geçirerek ve yeni bir bedenin içinde, bir oluş içinde onlara katılarak zenginleştiği süreçtir.²³⁴

Deleuze’e göre kavga (combat : combat), kesinlikle savaş (war : guerre) değildir. Savaş, yalnızca karşı-kavgadır, bir yok etme istenci, yok etmeyi “doğru” bir şey haline getiren, gücü azami bir iktidar ya da egemenlik olarak istemek anlamına gelir: Nietzsche, bunu güç istencinin en alt derecesi, onun hastalığı olarak görür; Artaud, önce Amerika ile SSCB’nin savaş ilişkisini anımsatır; Lawrence, eski Romalılardan modern faşistlere kadar, ölümün emperyalizmini betimler; amaçları, kavganın buradan geçmediğini daha iyi göstermektir. Kavga ise Deleuze’e göre farklı olarak, kuvveti kuvvetle tamamlayan ve ele geçirdiği kuvveti zenginleştiren organik olmayan, güçlü yaşamsallıktır. Bir güç, kuvvetlerin bir özel tepkisidir, öyle ki egemen olan egemen olunanlardan ve egemen olunanlar da egemen olanlardan geçerek dönüşür: ‘Başkalaşım merkezi’dir. Deleuze’e göre ‘karar’, ne bir yargı, ne de bir yargının organik sonucudur; bizi kavgaya sürükleyen bir kuvvetler girdabından yaşamsal olarak fıskırır ve kavgayı ortadan kaldırmadan ve bitirmeden çözüme kavuşturur. Dolayısıyla ‘kavga’, bir Tanrı yargısı değil, Tanrı’yı ve ‘yargıyı

²³⁴ Gilles DELEUZE, “Yargının İşini Bitirmek İçin”, **Kritik ve Klinik**, Çev. İnci Uysal, 156-160.

çözümüne kavuşturma yolu'dur: "Hiç kimse yargıyla gelişmez, insanlar hiçbir yargı içermeyen kavgayla gelişir."²³⁵

Deleuze'e göre yargı, her yeni varoluş tarzının gelişini engeller, çünkü varoluş tarzı, kendi kuvvetleriyle yaratılır ve yeni birleşimi varolduğu ölçüde kendi de değer kazanır; mesele belki de budur: Yargılamak değil, varoldurmak. Deleuze'e göre yapmamız gereken, diğer varolanları yargılamak değil, Spinoza düşüncesindeki gibi, bize uyup uymadıklarını, yani 'bize kuvvetler mi taşıdıklarını yoksa bizi savaşa mı taşıdıklarını' sezebilmektir. Bu, öznelcilik de değildir, çünkü sorunu kuvvetler açısından ortaya koymak, her türlü öznelliği zaten aşmaktadır.²³⁶

Öyleyse 'kavgayı içeren fakat yargıyı içermeyen pratikler'in kolektif olarak oluşturabileceği 'kurumlar' önem kazanmaktadır. Yargıya, onun mahkeme ve kişilerine karşı, kendi kısımları arasında, boyunduruğu altına alan ya da boyunduruk altına alına kuvvetler arasında, kuvvet ilişkilerini ifade eden güçler arasında, kuvveti kuvvetle tamamlayan ve ele geçirdiği kuvveti zenginleştiren ve yeni bir beden içinde bir oluş halinde ve de böylece 'bizzat kavgayı veren' olarak 'kurum' düşüncesi öne çıkmaktadır. Burada, Deleuze'un Hume'da bulduğu kurumların yaratıcı bir kavranışı olan, yasa ve sözleşmelerden bağımsız olarak 'hareketlerin bütün bir dizisi' olarak ifade ettiği 'kurum' kavrayışının, daha önce belirtildiği üzere yine de Hume'dan farklı olarak, tekilliğin kendisini farklılaştırma kapasitesi ve arzusunun sürekli oluşmakta olduğu, varlığı temsil etmenin tekilliği sınırlandırdığı ya da tekillığe baskı kurduğu durumlarda varlığı temsil etmeyi reddetmemiz gerektiği anlamına geldiği, Hume'daki temsil sistemlerinin eleştirisini içerse de tümleyici bir duruştan farklı olarak, mevcut olanakların radikal anlamda yeniden kullanılması içinde farklılığın yollarını arayan bir kavrayış söz konusudur. Bu da meseleyi temsiliyetlerin değil, kolektif yaratımların öne çıktığı bir bakışla, doğmakta olan yeni durumlar içinde yeni 'olay'lara, yeni 'vaka'lara yanıt olarak karşı-gerçekleştirmeler olarak içtihatların, mücadele ile hak yaratmaların kolektifliğine taşır. Burada sorun,

²³⁵ A.g.m., 161-164.

²³⁶ A.g.m., 165-167.

egemen olanların egemen olunanlardan ve egemen olunanların da egemen olanlardan geçerek dönüştüğü politik bedende, bizi kavgaya sürükleyen bir kuvvetler girdabından yaşamsal olarak fişkırmakta ve kavgayı ortadan kaldırmadan yargıyı çözüme kavuşturan, bir ‘yargı’ olmayan ‘pratiğin’, ‘gücün’ nasıl somutlaşabileceğidir.

Bu durumda Deleuze’ün “hiçbir teori, bir tür duvarla karşılaşmadan gelişemez ve duvarı delmek için de pratik gerekir” sözünü, bir anlayış olarak burada, pratiğe geçmeden, elbette ancak teorik alanda takip edecek olursak, ‘yeni işlevler inşa etmek ve onu yararsız ya da yetersiz kılan yeni alanlar keşfetmek’ düşüncesi ile ‘kolektif kurumlar’ kavramsallaştırmasına yaklaşmak sorunsalı geliştirici olabilecektir. Dolayısıyla bu yaklaşım, ‘duvarı delmek’ için pratik gerekliliğinden hareketle, ‘duvarı aşındırmak ve kendi-aşınmak’, yani bir anlamda ‘minör-oluşlarla gelişmek/geliştirmek’, teoriden de ayrı olmayan bir yöntem olarak ele alınabilir.

Böylece ‘bir sorundaki değişikliklere yol açabilecek bitişiklikler ve öğeler’ sayesinde ‘sorunları dönüştüren ve yeni kavramların kurulmasını talep eden güçlerin etkisini keşfedebilmek’ kavrayışıyla mevcut tartışmalar da geliştirilebilecektir. Bu kapsamda, bu çalışmada ‘hak sorunsallaştırması’ ile birlikte ele alınmış olan ‘yönetim ve topluluk’, ‘kapitalizm ve demokrasi’, ‘hak ve güç’ ve ‘uygulama ve meşruiyet’ gibi tartışmalar için de kimi değerlendirmeler ve de yeni sorular söz konusu edilebilir. Örneğin ‘yönetim ve topluluk’ tartışmasına, ‘kolektif kurumlar’ kavramsallaştırması için aşındırıcı olabilecek ve de böylece geliştirici olabilecek olan ‘komplo kuramları ve gerçekliğin yönetimi’ meselesi üzerinden bir hareket sağlanabilir.

Komplo kuramları ile toplumsal hareketler arasındaki ilişkinin nasıl sorunsallaştırılabileceği üzerine Barış Başaran’ın çalışması bu bağlamda ele

alınabilir görünmektedir.²³⁷ Çalışmada, toplumda gerçekleşen özellikle de siyasi olayları gizli ve/veya kötücül faillerin tasarımlarının birer sonucu olarak tanımlayan ‘komplo kuramları’na, tarih boyunca toplumsal hareketleri açıklamak için çokça başvurulduğunu, tabirin kökeninin ise yanıltıcı bir spekülasyon ve hatta akli problemlere işaret eden bir kafa karışıklığı suçlamasını ima ettiğini belirtir Başaran. Bu analitik tutumun kaynağı olarak ise bu tabiri düşünce dünyasında eleştirel bir hedef olarak alan ilk isim olan, ilk baskısı 1945 tarihli *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı yapıtının ikinci cildinde Karl Popper, komplo kuramlarını ‘toplumun komplo kuramları’ başlığı altında tartışır: Kısaca, toplumda, hemen ne gerçekleşmekte ise, bunların bazı güçlü birey ya da toplulukların doğrudan tasarımının sonucu olduğu görüşüdür ve Popper’a göre toplumun komplo kuramı son derece yaygın iken çok az hakikat taşımaktadır. Popper’a göre tarihte başarılı olmuş komploların da olabileceğini inkar etmek yanlış olacaktır, ancak ona göre, tarih bireysel komplocuların eşgüdümlü faaliyetinden daha çok soyut güçlerin bir bileşimi aracılığıyla ilerlemektedir.²³⁸

Başaran’a göre günümüzde ortaya çıkan yeni tip komplo anlatılarında, komplocu iktidar odağı ile komploya maruz kalanlar arasındaki mesafe yitirilmiş, komplocu ve komploları etkisiz kılma çabasındaki ‘güçler arasındaki mücadele’nin alanı bizzat bireyin özneliliği haline gelerek karşıt pozisyonlarda konumlandırılan failler bu yeni komplo anlatısı içinde iç içe geçmiştir. Bugün için komplo terimi spesifik tarihsel olayları anlamlandırmanın ötesinde, çok geniş ‘toplumsal denetim’ ve ‘siyaset sistemleri’ni tasvir etmek için de kullanılır olmuştur. Başka deyişle Başaran’a göre bugün komplo, ‘geniş bir toplumsal denetim düzeni’ni ifade eder ve ‘modern iktidar paradigması’ içinde tartışılan diyagramda iktidar ve karşı iktidar

²³⁷ Barış BAŞARAN, *Batı Düşünce Tarihi İçerisinde Komplo ve Kuramları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

²³⁸ A.g.k., 7-8.

arasındaki her türlü çatışma kolektif ya da bireysel benliğin yeniden inşası ile ayrılmaz halde bulunur.²³⁹

Komplo kuramları ve toplum ilişkisi bağlamında gündeme gelen ‘gerçekliğin yönetimi’ ve ‘toplumsal denetim’ meselesi, kapitalizm ve demokrasi olarak ‘evrensel sistem’in - yalnızca ifade edilebilmesi amacıyla söyleyecek olursak - “görünen” ve “görünmeyen” kısımlarını tartışmaya açmaktadır. Netice olarak elbette her şey güçler mücadelesinde geçmektedir, “görünen” ya da “görünmeyen” olarak adlandırılanlar yine güçlerdir, ancak molar, moleküler ve kaçış çizgilerinin iç içe geçtiği ve oluşturduğu ağlarda olup bitenlerin ayrımlarını ve farklarını, bitişikliklerini ve geçişliliklerini ayırt edebilmek, bir araya gelişlerinde ortaya çıkan görüntüleri izleyebilmek ve ileriye doğru olan hareketlerini yeniden oluşturabilmek, gücün arzu topluluklarına katılma tarzlarını ve hak yaratım pratikleri de dahil olmak üzere kolektif pratiklerini geliştirebilmek için somut öğelerini, yön değiştiren çizgilerini ve heterojenliklerini tespit edebilmek önemli görünmektedir. Dördüncü bölümde söz konusu edilen, “yer altı hareketleri” olarak adlandırılan hareketler üzerine olan araştırma raporunda, bu durumun çizgilerini görebilmekteyiz. Radikal olarak ‘sistem karşıtı hareketler’, olumlu bakmakla birlikte onları sisteme “reform” uygulayabilmek için gerekli unsurlar olarak gören bir bakış (aynı zamanda onlardan yararlanılmaz ise demokrasinin zarar göreceğini söyleyen ve neo-liberalizm karşıtı olan) ve bunların yanısıra araştırmanın sponsorluğunu yapan kuruluş liberal Açık Toplum Enstitüsü halinde iç içe geçen çizgiler söz konusuyken, arzunun mikro politikasının bağlamları nelerdir ve neler yapabilir? Küresel ve yerel toplumsal oluşumlarla ilişkisini de düşünürsek ağlar oluşturan bu kuramsal ve pratik eylemler içinde nasıl ‘ayrım’lara, ‘fark’lara gidebiliriz? Bu sorular, ‘yönetim ve topluluk’ tartışmaları içinden çıkarken, aynı zamanda hak sorunsallaştırmasının vardıgı kolektif kurumlar kavramsallaştırmasının, bu defa ‘kapitalizm ve demokrasi bağlamında evrensellik’ meselesini de içerecek şekilde bu sorular ile birlikte yeniden aşındırıcı olabileceği ve de bu sayede geliştirici olabileceği görülmektedir.

²³⁹ A.g.k., 23-24, 253.

Bu tartışmalarının içinde bir hareket anlamında, Lyotard'ın dil oyunlarından birinden diğerine geçişi bir üst-dil yaratmadan sağlama isteği ile 'dil bilimselliğinin ve toplumsal ilişkilerin bağlantıları' üzerine düşünceleri gündeme getirilebilir. Akay'a göre Habermas'ın büyük anlatıların, politikanın ve hukukun meşruluk krizine karşı bir "reform" önermesine karşın, Lyotard 'dil darbeleri'nin hepsinin, hatta en tikel olanının bile kabul görebileceği bir farklılıklar ortamı savunmaktadır: Bu 'konsensüs' değil, 'ayrım'dır; bu sayede farkların hepsi 'geçici bir üst-dile' yerleşebilir, bu üst-dil ise pragmatiktir ve hep açık uçlu olma durumundadır; öte yandan konsensüs bu açıklığa ancak bazı tikellikleri dışlayarak varmaktadır. Akay'a göre bir yandan kimlik politikalarının homojenleştirici basitliğinden kurtulamama, diğer yandan ise "akıl mahkemelerinin" artık işlemediği bir dünya içinde; kimliklerin yasaklanması ve bastırılması demek olmayan, tersine bunlara sahip olduktan sonra terk etme anlamına gelen 'kimliksizleşme sürecine' girebilmeli ve insan haklarını sadece söylem düzeyinde ele almak olmayan, tersine insan haklarını ve yaşam haklarını savunan örgütlerin pratikleri daha fazla güncelleşmelidir ve böylece de yeni uluslararası ilişkiler politikaları kimlikler üzerinden düşünen fikirler üretmekten çıkarak okunabilmektedir. Bu anlamda 'ayrım' yeniden bir evrensellik zemini bulmakta yeni yollar açabilmekte, ilişkilerde birleştirici bir üst-dil kurmamayı amaçlamakta ve nihai bir bütüncülük iddiasından kaçmayı düşünmektedir.²⁴⁰

'Konsensüs' düşüncesi tarafından baktığımızda ise Habermas'a göre bir eylemin normlarını sağlamak, evrensel tartışma etikası ile gerçekleştirilebilir. Bu biçimsel etikanın örnekleri arasında Habermas, Rawls'ın önerisini sunar: Tartışmada karşılıklı kanıt öne sürenler, ilkede özgür ve eşit olmak durumundadır; diğerlerine karşı zor kullanmaksızın üstünlük sağlayabileceği bir gerçeği öne sürerlerken, ortak bir araştırmayı da ileri sürebilmeli ve bu da iletişimi bir adalet içinde evrensel olarak ortaya koyabilmelidir. Bu aynı zamanda, Rawls'ın en temel norm olarak 'ilk kaynak' (köken) meselesine de Habermas açısından bir cevap olmaktadır. Fakat öznelere karşılıklı anlaşması birbirlerini karşılıklı olarak anlayabilmeleri sayesinde gerçekleştirileceği bu ideal içinde, Akay'a göre kimlik ve özdeşlik üzerine kurulu her

²⁴⁰ Ali AKAY, *Postmodern Görüntü*, 11-14.

oluşumda olduğu gibi, her cemaat kendi kimliğinin tözünü aradığında ve ortak tözde buluşmak söz konusu olduğunda, kimliklerden hangisinin hâkimiyeti baskın ise onunla özdeşleşme tehlikesi bulunmaktadır ve özdeşlik veya kimlik kavramlarının içinden çıkılmaktadır. Habermas, özne kuramı içinde ‘meşruluk’ ve ‘genel iradi çıkar’ çevresinde kalarak, ‘hukuk düzeni norm’ları içinde çıkışlar aramaktadır. Öte yandan Lyotard’ın ayırımında olduğu gibi Deleuze’de de kimliksizleşen ve öznesizleşen bir süreç, ‘tekilleşme süreci’ öne çıkmaktadır.²⁴¹

Minör politika içinde ‘ayırım’ın, ‘kimliksizleşme sürecine girebilme’nin, ‘yaşam hakları pratikleri’nin dünyası; evrensel sistem içinde çizgilerin iç içeliği ve oluşturduğu ağlarda ‘yargı içermeyen fakat kavga içeren’ pratikler ve alanlar sunabilir gibi görünmektedir. Hukuk içinde düşünecek olursak, ‘ayırım’ düşüncesi, yani bir üst-dil kurmadan bir evrensellik fikri, içtihat düşüncesindeki sürekli ‘yeni işlevler inşa etmek ve onu yararsız ya da yetersiz kılan yeni alanlar keşfetmek’ fikrine imkan tanıyan bir evrensellik zemini önermekle birlikte, Negri’nin vurguladığı Deleuze düşüncesinde uzamsal olarak sadece ‘minör-oluş evrenseldir’ bakışı ile kesişmektedir. İchtihatın tek tek vakalarda gerçekleştirilebilmesinin yanı sıra, fakat özellikle ‘bir sorundaki değişiklere yol açabilecek bitişiklikler ve öğeler’ yaklaşımı ile farkların hepsinin sadece ‘geçici olan bir üst-dil’e yerleştirildiği, bu üst-dilin de ‘pragmatik ve hep ucu açık’ olduğu bir ‘evrensellik zemini’, bir kapanma olmayan bir ‘hak teorik-pratiği’ olarak, kolektif kurumlar ile minör-oluşun evrenselliği halinde, içtihatları ve hak yaratmaları işaret etmektedir.

Arzu politikası içinde hak sorunsallaştırması ile varılan kolektif kurumlar düşüncesi, problemin bitişğinde yeni bir alanın keşfedilebildiği bir içtihat düşüncesi ortaya koyar. Mesele hak yaratmak ise bu, yaratım ile mevcut ‘yasa’ değil ‘yeni bilgi’ ve ‘yeni ‘pratik’, ‘ahlak’ değil ‘etik’ halinde Deleuze’ün değişimiyle “uzun sürmüş bir hatanın tarihçesi” olmaktan çıkabilme özgürlüğüne kavuşabilir. Hak yaratmak; yeni kavram, yeni işlev, yeni duygu yaratmaktır; bir içtihat akışı

²⁴¹ A.g.k., 127-131.

yaratılmaya çalışılır. Böylece ‘vaka’lar, akışın bağlantıları halinde arzulan-makinaları oluşturur; bitişiğindeki yeni olayı, yeni vakayı ya da davayı, tekilliği, yeni bilgiyi görmek ve ele almak da aynı zamanda mevcut yasayı değiştirebilecektir. Hak yaratılarak, ‘bilgi’ ve ‘inanç’ yenilenir; arzu akışı bu defa içtihat akışı görüntüsüyle kendi üzerine kapanmayan bir arzu olarak kesişimlerine kavuşur. ‘Somut hayat’ ve ‘içkinlik düzlemi’ ayrı şeyler olmaktan çıkarlar. Böylece ‘dava’ların problem alanlarında, bitişiğindeki ‘yeni dava’lar ve tüm bu içtihat akışı suretiyle ‘yeni dava’lardan hareketle ‘yeni kurum’lar sürekli yenilenir. Hume düşüncesinde ‘sempatinin yayılması’ndaki gibi, fakat burada sürekli dönüşüme ve yıkıma açık bir biçimde yayılması neticesinde, bitişik olaylar, yenilenen ve sürekli kurulmakta olan kolektif kurumlara açılır. Bu da ancak minör-oluşlar halinde gerçekleşebilecek olan bir ‘göçebe evrensellik zemini’ yaratabilir. Sözü edilmiş olan, ‘Neden bu dava var?’ değil, ‘Neden başka dava değil de bu dava?’ sorusu, evrensele açılan bir ayrım sorusudur.

Fakat bunun yanısıra, “asıl” ‘şimdi ne olmakta’ meselesi, güncelliği işaret etmesiyle yine kimi soru ve de imkanlara yol açmaktadır. Bu durumda kapitalizm ve demokrasi tartışmasını da içeren evrensellik meselesinin soruları, hak sorunsallaştırmasının vardığı kolektif kurumlar kavramsallaştırmasını bu defa ‘hak ve güç’ tartışması bağlamında ‘güncellik’ meselesini de içerecek şekilde yeniden aşındırıcı olabilecek ve de böylece geliştirici olabilecek olan yeni sorularıyla gündeme getirir.

Demokrat Yargı Derneği Başkanı Orhan Gazi Ertekin, kendisi ile yapılan röportajda, 2014 Türkiye’inde mevcut durumda bir yargı, bir hukuk olduğundan söz edemeyeceğimizi ifade ederken, “görüntüdeki devlet”in, “görüntüdeki yargı”nın ne olduğu sorusuna “Kendi kabilesinin gücü ve kapasitesi oranında tarafların kullanımlarına açık enstrümanlardır sadece ve hiç kimse için hatta bizzat kullanımı için bile ikna olunamayacak araçlardır.” yanıtını verir.²⁴² Buradaki “görüntüdeki

²⁴² Orhan Gazi ERTEKİN, “Alışın artık: Bir devlet yok. Bir devlet başkanı yok. Bir hukuk yok...”, www.radikal.com.tr

devlet” ve “görüntüdeki yargı” ifadeleri, ‘asıl devlet’ ve ‘asıl yargı’yı, ‘ancak’, ikinci bölümde sözü edilmiş olan ‘simulakr’ kavramı bağlamında düşündürür. ‘Asıl’ meselesi üzerine Ertekin ise yargının, dünyanın her yerinde bir kamu alanı olarak kurulduğunu ve bunun anlamının en güçsüz olanların bile güçlü olanlarla eşitliğinin garanti altına alınması ve sonucunun da çoğunluklar ile azınlıklar arasındaki demokratik oyunun belirlenmesi olduğunu söyler. Ertekin’e göre Türkiye’de yargı ise bir kamu alanı olarak değil, bir devlet alanı olarak kurulmuş olup bunun anlamı ise, güçlü olanın, iktidar olanın her şeyi istediği gibi yapabilir olmasıdır. Ertekin’e göre burada, farklılıkların kendi varlıkları, kültürleri, potansiyelleri ile hayatın içine dahil olması istenmez, bir devlet terbiyesi içinde ve iktidarı ele geçirenin çıkarlarına uygun olarak davranması beklenir sadece; hem işlevsel olarak hem de kurumsal ve örgütsel olarak Türkiye’de yargı böyle yaratılmıştır.²⁴³

Ertekin’e göre gerçekten kendi adalet misyonunuzu gerçekleştirmek istiyorsanız bütün bir toplumu, farklı sınıf ve güçleriyle beraber yargı ve hukuk alanına taşımak, orada farklı ekoller ve hukuk yorumları olarak yaşatmak zorundasınızdır: Esas sorun, Türkiye yargısı, farklılığın, Kürtlüğün, Aleviliğin, Sünniliğin, Ermeniliğin ve tüm bu farklılıkların yargının üretilmesine karşı bir tehlike olduğu kanaatindedir ve bu faşizan anlayışı da adalet ve demokrasi adına savunacak kadar çaresiz ve cahil bir ortam da varlığını sürdürmektedir ki böyle bir ortamda yargı her şey olabilir, ama yargı olmaz. ‘Farklılıkların temsil edilmesi’ üzerine ‘asıl’ı kurmakta olan Ertekin, bunu şöyle geliştirir: Hukuk ve yargı daima ‘siyasal denge’ durumlarında var olabilir; Avrupa sistemi, Avrupa hukuku, "Avrupa Dengesi" kavramından çıkmıştır ki siyasal dengenin olmadığı yerde bir yargıdan ve hukuktan söz edilemez. Ertekin’e göre bu nedenle de farklı toplumsal kesimlerin kendisini temsil ettirdiği bir meclis ve o meclisin inşa ettiği bir yargı ve HSYK (Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu) şarttır; bu da hem yargının demokratlaşmasını hem de hukuk alanının tekdüzelikten kurtulup ekollerle ilerleyip olgunlaşmasını sağlar. Eğer yargı içinde farklı ve özellikle de güçsüz toplumsal ve siyasal kesimlerin önemli ve etkili temsili söz konusu olmaz ise gücü eline geçiren bugüne kadar

²⁴³ A.g.m.

olduğu gibi keyfine göre kullanır. Ertekin'e göre bugün Türkiye bir kaç farklı hareket ve gücün oluşturduğu bir 'geçici denge' halinde yaşamaktadır: Kürt siyasal hareketi, esas olarak kadın hareketi ile Alevi hareketini birleştiren Gezi Hareketi, laiklik, milliyetçilik ve ulusalcılığın başat olduğu geleneksel hareket ile Gülen Cemaati ve Erdoğan'ın geniş topluluğunun oluşturduğu. Ertekin'e göre gerçek bir yargı ve hukuk alanının yaratılması için gereken 'tarihsel ortam' tam budur ve bu 'güçlerin uzlaşması' ile oluşturulacak bir yargıya acil bir ihtiyaç vardır ve dolayısıyla yapılacak ilk şey, bu siyasal dengenin bir 'sözleşme'ye geçirilmesi ve yargıdaki var olan tekelci güç ilişkilerinin tamamen alaşağı edilerek 'uzlaşmaya dayalı yeni bir yargı ve mahkemeler alanı' inşa edilmesidir. Arkasından hukuk alanının özerkleşmesi ve ekolleşme kendisini gösterecek, yani her gücü eline geçirenin istediği gibi yönetmesini engelleyecek bir 'denge ve teamül sistemi' oluşacak ve dayanıklı bir hukuk ve yargı gelenek ve teamülü inşa edilecektir.²⁴⁴

Burada, Deleuze'un 'bize kuvvetler mi taşıdıklarını yoksa bizi savaşa mı taşıdıklarını' sezebilmek anlamında, öznelcilik olmayan, çünkü sorunu güçler açısından ortaya koymanın, her türlü öznelliği zaten aşmakta olduğu bakışından farklı bir bakış söz konusu gibidir. Mesele yine güçler açısından ele alınmakta, fakat 'arasında-kavga'dan ziyade 'karşı-kavga', yani 'kavga'dan ziyade 'savaş'ın bir bakışını sunmaktadır Ertekin. 'Avrupa Dengesi' olarak adlandırdığı, aynı şekilde temsili Batı demokrasisi ve kapitalizmi olarak da düşünülebilecek olan, Foucault'nun Hobbes üzerinden vurguladığı 'aslında savaş olan barış durumu'nun görüntüsü çizilmektedir. Elbette bu bir gerçeklik olarak yaşanmaktadır, fakat bu görüntü Deleuze'un ifade ettiği anlamda 'yargı'nın ('toplum'un?) işini bitirmekte' midir? "Yargılamak için yargılama" yapılmayacaksa, "işinin bitirilmesinde" bir mahsur olmadığı düşünülebilir. Ertekin'in ifade ettiğinde, üst-dil ve kimlik içinde sorulara yanıtlar getirilmeye çalışılmaktadır: 'Denge' aslında 'barış durumunda devam eden savaş' durumudur. Sadece 'bir büyük sistemin şemsiyesi' altına girmekle uzlaşılan/uzlaşmak zorunda kalınan denge durumudur ve daha önce de belirtilen Deleuze ve Guattari'nin vurgulamasında olduğu gibi dünya belirleyici eşitsizlikleri

²⁴⁴ A.g.m.

ürettiği ölçüde, demokratik devletler ve diktacı devletlerin bağıllık ve uzlaşmaları, her türlü demokrasinin içsel eleştirisinden yola çıkmak zorundadır. Savaş durumundan barış durumuna ya da doğa durumundan sivil duruma doğru olan süreçte ortaya çıkan yeni illegalizmler-yasalar ilişkisi aslında bu durumlar arasındaki bir sürekliliği anlatmakta olup, aynı zamanda toplumsal alana içkin güçler mücadelesi de sürmektedir. Dolayısıyla bu noktada Deleuze düşüncesi için doğal hakkın ve sivil hakkın birbirine karşıt olarak alınmadığını belirtmek gerekir. Bu güçler mücadelesine, daha önce ifade edildiği üzere Nietzscheci etkin güç ve edilgen güç ile güçlü/efendi mantığı ve güçsüz/köle mantığı açısından bakıldığında; tezahüründen koparılan gücün, güçsüz/köle mantığının bir istenci varsa bunun ‘iktidar istenci’ne (diğer bir deyişle gücün temsil edilmesine) ve tezahürüne bağlı gücün, güçlü/efendi mantığının bir istenci varsa bunun da Nietzscheci ‘güç istenci’ne (hak istencine) bağlandığı görülür. Hak sorunsallaştırması bağlamında ele alınan hak istencinin, bu arayışlar neticesinde kendi temeli olan güç istencinin doğası gereği ‘hak yaratmak’a varması, burada söz konusu edilen ‘güç mücadeleleri’ni de işaret etmektedir. Neticede olarak güçlü olanın hakkında fazlasını alması ile güç istencindeki güç ve hak eşliğinin farklılığı, farklı gruplar, görüşler ve pratikler söz konusu olmaktadır, bunların mücadele ile hak yaratmak için birbirleri ile ‘güç çatışması’ halinde olmalarını ifade eder. Böylece ‘hak ve güç’ tartışmasının soruları, hak sorunsallaştırmasının vardığı kolektif kurumlar düşüncesini, bu defa iktidarın ‘uygulanması ve meşruiyeti’ tartışması bağlamında yeniden aşındırıcı olabilecek ve de böylece geliştirici olabilecek yeni sorularıyla gündeme getirecektir.

Bu bağlama İnsel’in bir köşe yazısından hareketle bakmak ‘iktidar ve meşruiyet’ meselesini tartışırabilecektir.²⁴⁵ İnsel, öncelikle Hardt ve Negri’nin *Duyuru* adlı yapıtında medya ve özellikle yeni sosyal medya üzerinden siyasallaşma ve toplumsallaşma çabalarıyla ilgili bir tespitlerini vurgular: Eğer ABD yurttaşları hükümetlerinin hangi ağır suçları işlediklerini gerçekten bilseler, ayaklanacakları ve hükümeti devirecekleri düşünülebilir; ancak, gerçekte, bütün ABD yurttaşları Noam Chomsky’nin kitaplarını ve WikiLeaks dokümanlarını okusalar da aynı siyasetçilere

²⁴⁵ Ahmet İNSEL, “Yolsuzluklar ve Yurttaş Haysiyeti”, www.radikal.com.tr

oy verecekleri ve bugünküyle hemen hemen aynı bir toplum üretecekleri muhakkaktır. Bilgi ya da kamu alanında bir iletişim eylemliği alanı açmak da kendi başına yeterli değildir, burada bilgi eksikliği değildir sorun, İnsel'in ele alışına göre Hardt ve Negri'nin işaret ettiklerinde inanmak istediğine inanmakla ilgili varoluşsal bir boyut vardır; iktidara yakın olanlarda olduğu gibi muhalif olanlar için de geçerli olan ideolojinin ve tabiyetin tarif edilerek yıkılacaklarını ve tabiyet veya ideolojik körlüğün sadece “doğru bilgiye” erişmekle sona ereceğini zannetmek gibi. Böyle bir toplumsal durumda bazı şeyleri kırarak ‘yöntem’ ne olabilir bunu bilemediğini belirten İnsel, bu sadece bir yöntem sorunu mudur ondan da emin olmadığını, fakat bazı şeyleri ısrarla hatırlatmaktan, bütün yasal yollar tıkanınca, gerekirse sivil itaatsizlik eylemlerine başvurarak bu konuda ısrarla sesini duyurmaya devam etmekten başka çare olmadığını yazar; yurttaş olmak toplumsal ortaklığın hukukuna, haysiyetine sahip çıkma sorumluluğu da demektir.²⁴⁶

Yazının altında yer alan bir okuyucu yorumu ise ‘arzu politikası’ bağlamında bu yazıyla tamamlayıcı olarak düşünülebilir: “... Tüm seçimlerde tartışmasız üstünlüğünün en geçerli açıklaması, ‘toplumun kendi tercihini doya doya yaşama isteği’nden geldiği gerçeğini görmeliyiz. Toplum mutlaka kendi tercihleri ile yüzleşecektir. Bu sadece bir zaman ve süreç meselesidir. Bu sürecin sonunda ‘toplumun her kesimi bir ders çıkaracak’ ve ortak akıl oluşacaktır. Süreç içinde tehlikeler ve endişeler elbette olacaktır ama bu tehlikelerle yüzleşerek ve krizleri yöneterek yaşamak zorunda olduğumuz gerçeğini de göz ardı etmemek gerekiyor. Abartmaya gerek yok bütün bu mesele bu. Özgürlüğü canı pahasına elde etmiş bir toplumun gittiği yol virajlı olsa bile dengeyi bulacak manevraları yapabileceği görüşündeyim.”²⁴⁷

Yaşam sürmektedir ve belki de sadece günceldir: ‘Toplumun kendi tercihini doya doya yaşama isteği’, açık ve kesişen bir arzu mudur, kapalı ve kesilen bir arzu mudur ya da ‘istek’ veya ‘çıkar’ mıdır? Minör-oluşlarla bir evrenselliğe mi

²⁴⁶ A.g.m.

²⁴⁷ A.g.m.

varmaktadır? Yoksa minör-oluşlarla ya da başka bir biçimde bir yerelliğe mi kapanmaktadır? ‘Yargının işini “gerçekten” bitirmekte’ midir? ‘Toplumun işini bitirememekte’ midir? ‘Hegel veya Spinoza’ mıdır?

Doğal hak bakımından ‘akla uygun yaşamak’ ile ‘tutkulara göre yaşamak’ arasında bir fark olmaması; Spinoza’nın doğayı, ‘yaratan doğa’ (Natura naturans) ve ‘yaratılmış doğa’ (Natura naturata) olarak ikiye ayırmasına karşın, ‘Tanrı veya Doğa’ (Deus sive Natura) olarak doğanın ya da Tanrı’nın içkinliğinin, yani yaratan ve yaratılmış doğanın birbirine içkinliğinin, ‘hak’ kavramında izdüşümünden olduğu görüşü belirtilmişti. Bu durumda insanların varlıklarını sürdürebilmeleri için sivil duruma geçmeleri, kendi doğalarının zorunluluklarına uymalarından, yani Spinoza’ya göre ‘özgürlüklerinin zorunluluğu’ndan kaynaklanmaktadır; ancak sivil duruma geçişteki bu hak/güç devri, Spinoza’da mutlak ve koşulsuz değildir, sivil duruma da doğal hak korunmaktadır: Hakların, doğal alanda Hukuk’a karşı korunduğu, Hukuk’un ise toplumsal alanda insanın tutkularını aşırılaştırmasına karşı korunmayı sağladığı bu durumda, çokluğun gücü, uyumun ve dengenin gücü olduğu gibi uyumsuzluğun ve dengesizliğin de gücü olduğundan, hükmedenler ve hükmedilenler, hepsi ‘politik beden’in parçası olarak, bu çokluğun kendini yönetip yönetemediği, yani ‘kendi gücünü arttırıp arttıramadığı’ sorusu gündeme gelmektedir.

Bu politik bedenle bağlantılı olarak kolektiflik ve toplum, bileşmek ve bütünleşmek gibi farklı tezahürlere yol açacak olan kavramlar, bir dışarısı çokluğunun söz konusu olduğu ve olmadığı durumların farkı, önem kazanır. Dışarısının bir devlet ya da devletten başka da olabilen ‘devlet biçimi’ olarak daha önce ifade edilmiş olan oluşumlar tarafından kapılmaya çalışıldığı bütünleşme ile değil, bir dışarısı çokluğunda ‘kolektif arzu’nun kapatılan veya hâkim sistem tarafından kesilemeyen bir akışkanlık olarak toplumsallaşmasının ‘yatay’lığında, kolektif arzu üretiminin pratiklerinin ve ortaya çıkan oluşumlarının kendi güçlerini arttırıp arttıramadığı, hangi yönlerde arttırmakta ve neler yapmakta oldukları; geliştirilmelerine de işaret edebilecektir. Böylece pratiklerden ya da hareketlerden

oluşan kurumlar olan ‘kolektif kurumlar’ da yaşam içinde ‘içtihatların dizileri’ni ifade edebilecektir; kesintili ve sürekli, yıkılan ve yayılan ‘kolektif kurum’lar, aslında hayatın arzu akışıyla birlikte ortaya çıkan karşı-gerçekleştirmeler olan içtihatlardır. Çağrışımsal bir analogi yapmak gerekirse, burada, Spinoza’daki “Tanrı veya Doğa” (Deus Sive Natura) gibi, “Hayat veya İctihat”, içkin olarak, hak kavramına izdüşümü olan bir kavrayıştır. Sürekli olarak ‘sorunları dönüştüren ve yeni kavramların kurulmasını talep eden güçlerin etkisini keşfedebilen’ bir topluluk halinde, ‘hak yaratmak’ da dahil olmak üzere tüm yaşamı, yani içtihat kavrayışını, gücü ve hakkı eşitleyen ‘güç istenci’ ile başlatarak ortaya koyar. Dolayısıyla tüm yaşam için geçerli olan hukuk için de geçerli olup, eğer özel olarak hukuk için düşünecek olursak, bu ‘güç istenci’ başlangıcının üzerine, ‘kavgayı içeren fakat yargıyı içermeyen bir kolektif kurum’ olarak, insanda akıl ve tutkular bir aradayken, bir pratik olarak ‘kolektif kurumlar’ın gerçekleştirilebilmesi, ancak minör hareketlerle sağlanabilecek olan yaşam pratikleri ve yatay kesişmeleriyle ortaya çıkan örgütlenmeleri olacaktır. Bu da Spinoza’daki gibi doğa yasanın fiziksel bir hakikat olarak anlaşıldığı bir toplumsal ve politik beden halinde, herkesin farklı şeylere inanabildiği ya da düşünebildiği, galip ve mağlup ya da iyinin ve kötünün ötesinde bir yaşam içinde, doğal hak ile sivil hakkın birbirine karşıt olarak alınmadığı, ahlaktan kaynaklı yargılamanın değil, bir pratik olarak hak yaratmanın gerçekleşebileceği ve bu nedenle de doğal hak ile hak yaratmanın birlikte olabileceği, bir hak/güç anlayışını arttırmaya başlayabilecektir.

Bir yanda olay felsefesindeki ‘eylem’in değil ama ‘olay’ın önceliğini, diğer yanda ise bilgi ve düşüncenin güçler alanında birer sonuç olmalarından dolayı ‘bilinci’ değil ama içkin güç ilişkileri ağının ‘bilinçdışını’, birlikte ele aldığımızda; ‘bilinç’ ve ‘düşünmek’ değil, ‘bilinçdışı’ ve ‘yapmak’ önce geldiği, ‘arzunun kolektif üretimi’nin öne çıktığı bir politik kavrayış söz konusu olmaktadır. Sürekli üretilmekte olan bilinçdışı, yayılan bir güç olan kolektif kurumlara da hareketini verendir; böylelikle, kolektif arzu üretimiyle, arzunun toplumsal bilinçdışı dönüştürülerek farklı pratikler, kurumlar; ‘kolektif kurumlar’ ortaya çıkarılabilir. Bir

güç olarak uzanabileceği noktalar ve mücadele ederek yaratacağı haklar da mevcut hâkim güç veya güçler ile yine bir güç mücadelesini işaret etmektedir.

Bu anlamda Hardt ve Negri'nin ileri sürdüğü kurucu süreçler, ortak olanlar ve yeni öznellikler, anayasalaştırma bağlamında yargı alanı üzerine görüşler, tüm bu güç mücadelelerin içinde tartışılabileceği alanlar sunmaktadır. Kurumların ve kaynakların nasıl ortak varlık (nosyon) olarak anayasalaştırılabileceği ve ortak katılımı yönetimi, temsilcilerden ziyade doğrudan katılıma ağırlık verme, kamu hukuku ve kamusal iktidarın özel olanla uyumlu olarak devletin liberal temsili örgütlenmesine bağlı olmasının karşısında 'ortak' anlayışındaki kamusal olanı ortak olana dönüştürme meselesi, tüm bunlar üzerine; hukuku ortak yapma, varlıkların ortak kullanımı ve yönetimi, demokratik katılım gibi mekanizmalar ortaya konularak ortak olanın yasal sürecini geliştirilmesi düşüncesi, hukuk için de tartışılabilir açılımlar getirir. Yargının politik olan ve politik olmayan kısımlarıyla ikiye ayrılması; politik olamayacak olarak gördükleri medeni hukuk ve ceza hukukunda eğitim ve uzmanlaşma, öte yandan yönetim üzerinde yargının kontrol ve denetim görevinin uzmanlaşma gereği, fakat bu kısmın politik güçlere açık olabilmesi ve de ortak olanın anayasasının yorumlanması uzman olmayanlar tarafından politik olarak ele alınmasından geçen bir hukuki şekillendirme söz konusu edilmektedir. Burada devrimi sürdürmek, kazanımları korumak ve ilerideki yeniliklere sürekli açık tutmanın yönetimini kurumsallaştırma anlayışı, Deleuze'un düşünceleri ile birlikte değerlendirilebilir; Hardt ve Negri'nin bazı somutlaştırılmış noktalarıyla yakınlıklar kurulabileceği gibi, kimi ayrımların da olduğu görülebilir; bireylerin doğal haklarının özgürlüğün zorunluluğunu kolektif olarak örgütlemesi (Deleuze'de çokluğun - multitude - majör bir güç olmasını sorgulama), bu sayede sürekli meşrulaştırma sürecinin kolektiflikte yer edinmesi (Deleuze'de 'demokrasi' ve 'oluş' farkını sorgulama), böylelikle barışın, güvenliğin ve özgürlüğün ancak gücün uygulanması ile meşruluğunun oluşum sürecinin birliği sayesinde sağlanabilmesi (Deleuze'de 'telos' düşüncesini sorgulama) gibi ayrımlar üzerine düşünülebilir ve bu sayede yeni geliştirmelere açılabilir görünmektedir.

Lotringer'in *İmparatorluk*'tan yaptığı alıntıda olduğu gibi Hardt ve Negri "sınıf mücadelelerin somut örneklerinin nasıl doğabileceği; dahası bu mücadelelerin, nasıl tutarlı bir mücadele programı, düşmanı yok etmeye ve yeni bir toplum kurmaya yetecek bir kurucu güç oluşturabileceği üzerine" düşünürler ve onlara göre "aslında soru şudur: Çokluğun bedeni kendisini nasıl bir telos olarak kurabilir?"; burada 'telos'un (amaç), Hardt ve Negri için çokluktan önce geldiği ve büyük oranda onun yerine geçtiği, Nietzsche-Bergson-Deleuze çizgisinin 'güç istenci' ve 'yaşamsal atılım'ının Hardt ve Negri için yeterli olmadığını vurgulamasıyla bir ayrıma işaret eder Lotringer ²⁴⁸ - Spinoza üzerinde ise yeniden yakınlaşmak üzere denilebilir. Deleuze'de, karşı-kavgadan ziyade arasında-kavga ile gücünü arttırmak (düşmanı yok etmek değil), daha ziyade minör hareketlerle majör yapmak (böyle yapmaktan ayrılabilmeye yakın durulmayan), fakat bunun majör bir güç olmasını aramama ('telos'lu değil) ön plandadır. Bu farkların da kurucu güç, anayasa ve kurumlar meselesinde ayrımlar yaratacağı tespit edilebilir: Hardt ve Negri'nin daha fazla somutlaştırılmış olan arayışları, Deleuze'de yer almaz (somutlaştırmalar başlayınca meselenin çetrefilleştiği de elbette düşünülebilir); fakat bakışlarındaki ayrımın; kurumlar, uzmanlaşmalar ve dolayısıyla anayasal olan ve politik olan için farklı kurulumlara yol açabileceği görülür. Dolayısıyla Hardt'ın yönetsel ve teorik olarak Bergson-Nietzsche-Spinoza hattındaki Deleuze okumasının ontoloji-etik-pratik çizgisi bir gelişim olarak Deleuze'ün düşüncesine paraleldir, fakat özellikle pratik alanındaki somutlaşmalarda ayrımlara (elbette bu ayrımlar ontoloji ve etik kaynaklı olarak gelmekle birlikte) işaret eden farklılıklar görülmektedir. Bu çalışmanın, bu ayrımları; hukuk ve politika ilişkisini biraz daha somut tartışabilmek üzere gündeme getirdiği, bu ayrımların netliğini tespit etmekten ziyade burada geliştirilen tartışmalara açılımlar getirebilmesinin önemli olduğu, 'ayrım düşüncesi'nde de ifade edilen bir üst-dil kurmama fikrinin Hardt ve Negri ile Deleuze'ün bakışları için de söz konusu edilerek minör farklarla ilerleyebilmenin bir yolu olduğu düşünülmektedir.

²⁴⁸ Bkz. (165), LOTRINGER, 19-21.

Dolayısıyla bu meselenin, aynı zamanda, daha önce demokrasi ve politika ilişkisi bağlamında gündeme getirilen, Deleuze ve Guattari'nin özellikle *Felsefe Nedir?*'de 'çoğunluklar olan demokrasi' ile 'doğası gereği kendini çoğunluktan dışarı çıkaran şey olan oluş' arasındaki farkta vurguladıkları gibi yine bir ayrımı işaret ettiği görülmektedir. Öyle ki 'oluş'; devrimci-oluş, minör-oluş gibi pratiklerle öne çıkmakta ve minör hareketler ile minörden çıkarak majör yapmak, Deleuze'ün Negri'ye yanıtındaki gibi tarihsel devrimden ziyade ona maruz kalanların, içinde olanların ve izleyenlerin devrime karşı bir karşı-gerçekleştirilmesi (örneğin, böylelikle minör hak yaratmaların yatay kesişmeleri) olan minör hareketler ile minörden çıkmak ve bunun sürekliliği; yalnızca 'minör hareketler ile minörden majör yapmak ve bunların birbirleriyle kesişmeleri' ve belki de biraz pragmatizmi söz konusudur. Bu ise 'gücünü arttırma', 'arasında-kavga' ve 'arzunun toplumsal bilinçdışının dönüştürülmesi'yle toplumsal dönüşümün gerçekleştirilebilmesini ön plana getiren bir bakış olmaktadır.

Bu tezde, hak sorunsallaştırması boyunca, Deleuze felsefesine ilişkin olumlama düşüncesinden hak/güç istencine, arzu politikasından hak yaratmaya uzanan çizgi, bir teorik-pratik olarak 'kolektif kurumlar' kavramsallaştırmasına Deleuze'ün ayrımlarıyla ilerleyerek varmıştır. Bu ayrımların düşünsel olarak tercih edilmesinde sezgisel tutumların payı olduğu da belirtilmelidir. Zira güncel güç mücadelesinin içinde, kapitalizm ve demokrasi ile toplumsal hareketlerin olduğu bir dünya içinde, 'olay'lar ve 'karşı-gerçekleştirme'ler ile 'sezgisel tutum'lar da ortaya çıkmaktadır; bu tutumların içindeki sezgi, gelen olaylar karşısında varlığın içindeki etkin farkın ortaya çıkardığı zamanda hareketin, minör açılımlarını da ifade etmekte ve minörleştikçe de sezgisellik artmakta gibi görünmektedir.

Minör hareketler ve onlara benzer/yakın başka minör hareketlerin kesişimleriyle oluşacak olan oluşumların/tekilliklerin, minör hareketler ve onlara benzer/yakın olmayan başka minör hareketlerin kesişimleriyle oluşacak olan oluşumlardan/tekilliklerden daha yeğin olup olamayacağı da 'içinde meşruiyetsiz (kendini çoğunluktan dışarı çıkaran anlamında) örgütlenmesini de taşıyan bir politik

pratik'tir; tıpkı burada ifade edilmeye çalışılan 'kolektif kurumlar' gibi, geliştirilebilir. Bundan 'taştığında', geliştirilebilirlikten kendiliğinden çıkabilir; "meşru" bir tahakküm istenci içinde de elbette yaşanabilir; ama bunun böyle olduğu yine 'özellikle' sezilebilir, ki onu üretmiş olan bilinçdışıdır; 'şimdi üretilmekte olan'a da yeniden katılmaktadır bir olay olarak, fakat minör fark yaratma şansı da geri dönmektedir (hak yaratmak için söylersek, 'emsal karar' da geri dönmektedir, fakat farkla), dolayısıyla, 'şimdi ne yapılmakta' olduğu önemlidir. Fakat bu görüntü içinde bunun bir karşı-kavga değil de arasında-kavga olarak kendi gücünü arttırması, yargıyı içirmeden kavgayı içermesi, ele geçen ve ele geçirilen güçlerin eğer yeni bedeni geliştiriyorlarsa ancak güçlerini arttırmış olabilecekleri, önemli durmaktadır. Bunun da ancak minör-oluşlarla gerçekleşebileceği, minör-oluşların dışında olduğunda bir karşı-kavga olacağı, bir hak yaratımı değil tahakküm olacağı, doğal hakkından/gücünden fazlası anlamına geleceği, bunun da ne ele geçen ne de ele geçirilen gücü aslında geliştirmedeği ve geliştirmeyeceği, görülmekte ve güncel olarak yaşanmaktadır.

6. SONUÇ

Deleuze'e göre Nietzsche ve Mallarmé, zar atan bir düşünce dünyasını açığa çıkartırken, aklın yargısının krizinin ardından prensibin eksikliğini çeken, prensiplerini kaybeden bir dünyayı vurgularlar. Bu bakımdan, zar metaforundaki zarın yuvarlanması, olumlayan rastlantının gücüdür; sadece bir prensip değil, tüm prensibin yokluğu olan, rastlantıyı, bütün olarak düşünmektir. Bu halde Deleuze'e göre gerekli olan, Barok çözümde bulunur; prensipleri çoğaltmak ve böylelikle kullanımlarını değiştirmek. Bir verili, açık bir prensibe tekabül eden uygun nesnenin ne olduğu değildir burada mesele; her ne nesne verildiyse, ona yanıt veren açık olmayan prensibin ne olduğu, yani 'çapraşık vaka'dır. Bu bir Leibniz devrimi olarak 'tekil ile kavramın beraberliği' olacaktır. Böylece bu tür prensipler, düşünümsel bir kullanım kazanacaklardır: "Bir vaka verildiğinde, onun prensibini yaratmalıyız. Bu, bir dönüşümdür; Yasa'dan, evrensel İçtihat'a."²⁴⁹

Deleuze düşüncesinde evrensel içtihat, ancak minör-oluşlarla mümkün olabilecek bir politikadır. Evrensele giden majör hareketle değil, minör hareketlerle, minör bir biçimde minörlükten çıkmak, minörden majör yapmak, evrenselliğin ancak bu şekilde sözü edilebileceği, içtihatların teorik-pratiğidir: Bireyin, tekilğin ve kolektifliğin yatay kesişmeleriyle ortaya çıkabilecek olan bir yaşam kavrayışı ve pratiğidir.

Bu tezde ele alınmış olan hak sorunsallaştırması; varlığın olumlandığı, varlığın gücünün olumlanarak onun hakkına eşliğinin gösterildiği, bunun bir politika olduğu ve hak yaratmanın da bu kapsamda düşünülebileceği bir süreç boyunca, hayat ile içtihatın buluştuğu yatay kesişmelerin en küçük boyutlardan evrensel boyuta kadar imkanlarını arayan bir kavrayışı ve pratiği, günceli de düşünerek göstermeye çalışmıştır. Güçler mücadelesinin içindeki güçlerden biri olma arzusuyla, gücünü

²⁴⁹ Gilles DELEUZE, **The Fold: Leibniz and the Baroque**, Çev. Tom Conley, 76-77.

arttırarak ve gelişerek, diğer güçlerle zenginleşebilecek ve onları zenginleştirebilecek, ancak bu sayede doğal hakkının gücüne eş olabileceği, ama aynı zamanda toplumsal alanda yalnızca doğal hakla meselelerin çözülememesi nedeniyle bu durumu da düşünmesi ve geliştirmesi gereken, böylelikle bunun tarzlarını, pratiklerini de düşünen bir bakış geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu durumda, ‘güçler mücadelesi’ ve ‘gelişmek’ kavramları en çok “Nasıl?” sorusuna işaret eder: Bu noktada ‘olay’, tüm “Nasıl?” sorularının başına geçerek kendini soruya teklif etmektedir. Yani aslında bu soru da bu sorunun cevapları gibi olaydan sonra gelmekte, bunların çokluğu halinde ise aralarına katılmaktadır; ‘oluşan diziler’in, ‘geliştirmesi’ beklenir. Fakat tüm bunlar, o kadar da bilinç ve onun pratikleri halindeler midir? Bu noktada ‘bilinçdışı’, tüm ‘olay’ların başından geçerek kendini ‘olay’a teklif eder. Yani aslında ‘olay’ da bu olay üzerine karşı-gerçekleştirilen gibi ‘bilinçdışı’na bağlı olmakta, bunların çokluğu halinde ise aralarına katılmaktadır; ‘oluşan kolektifler’in, ‘gelişmesi’ beklenir. Fakat tüm bunlar, o kadar da bilinçdışı ve onun üretimleri halindeler midir?

‘Bilinçdışını üretmek’, makinasal toplumsal düzenlemenin kendisi olan ‘arzu’, yani ‘bilinçdışı arzu’, bilinçli çıkarlara ve isteklere karşı hareket edecek şekilde vardır. Fakat en başta gelen ‘güç’; arzuyu, bilinçdışını ve sonunda da bilinci biçimlendirerek toplumsal ilişkileri örgütlemekte ve oluşumları aracılığıyla iş görmektedir. Böylece arzu politikası, insanların kendi arzularıyla ilgilenerek toplumsal ilişkiler içinde üretici olabilecekleri bir yola dönüşebilir. Toplumsal ilişkilerin, kolektif olarak yatay geçişliliklerle kurulumları ve minör-oluşları önem kazanır. Güç mücadelesi içinde, arasında-kavga halinde, kendi tekilliğini ve diğer tekillikleri güçlendirmek, gelişmenin ve geliştirmenin anahtarıdır; bu da gittikçe daha evrensel bir hali, ancak bu yolla alabilecek, yerel ve güncel meselelerle de birlikte ele alınabilecektir.

Bu tez boyunca hak yaratmak da dahil olmak üzere mücadeleler ve hareketler, mevcut kapitalizm ve demokrasi bağlamı da düşünülerek tartışmalar içinde ileriye sürülmeye çalışılmıştır. Kapitalizm ve demokrasinin karşılıklı durumunun

değişmesi de mücadelelerin ve hareketlerin gelişimi ile karşılıklı etkileme ve etkilenme halindedir. Deleuze ve Guattari'nin, dünya kapitalizminin geniş yersizyurdsuzlaşması, modern ulusal devlet üzerinde yeniden yeriniyurdunubulmasını gerektirir ve bu da neticesini demokraside bulurken, felsefenin de modern demokratik devlet ve insan hakları üzerinde yeniden yeriniyurdunubulmasını sorguladıkları gibi; dünya kapitalizminin yersizyurdsuzlaşmasının güncel durumu, bir devlette ya da başka bir biçimde neticelerinin nasıl yeniden yeriniyurdunubulmakta olduğu, bu anlamda felsefenin ve hukukun da haklar alanında neler üzerinde yeniden yeriniyurdunubulmakta oldukları önemli görünmektedir. Deleuze ve Guattari'nin kodsuzlaştırılmış akışların içkin bir aksiyomatiği gibi çalışan kapitalizmin demokratik, diktacı, totoliter gibi 'gerçekleşme modelleri'ni söz konusu etmelerinde; dünya pazarı belirleyici gelişme eşitsizlikleri ürettiği ölçüde, bu gerçekleşme modellerinin nasıl bağıllık ve uzlaşma içinde olabileceği ve bu nedenle insan haklarının da her tür demokrasinin içsel eleştirisinden yola çıkmak zorunda olduğu görüşleri bu bağlamda vurgulanmıştır.

Demokratik, otoriter ya da totoliter devletlerin bağıllık ve uzlaşma içinde olmalarıyla ürettikleri ve üretmekte oldukları gibi, ayrışma ve uzlaşamama içinde olmalarıyla da ürettikleri ve üretmekte oldukları mevcuttur; bu şekilde onları (daha önce sözü edilmiş olan, devletten başka da olabilen 'devlet biçimi' olarak adlandırılan oluşumlar için de geçerli olmak üzere) ilişkisellikleri içinde ele almak, gerçekleşen ve gerçekleşmekte olana, öncelikle bölümlene yapmadan bütünsel olarak bakma şansını doğurur. Ortaya çıkan görüntü, güç mücadelelerinin de güncel resmini verebilir; yerel ve küçük güç mücadele ağları da bunun içinde yer almaktadır; netice olarak, başat olanlar ve diğerleri tespit edilebilir. Dolayısıyla uzlaşmalar, uzlaşamamalar, bağıllıklar ve ayrışmalar ile yerel olarak ve küresel olarak gerçekleşenler; yersizyurdsuzlaşmalar ve yeniden yeriyurdunubulmalar olarak görüldüğünde, birincil olan kaçış çizgilerinden ve en son gelen olan molar yerleşik çizgilerden 'devşirilen tasvir eden bir bakışla' (arzuyu toplumsal oluşumlar içinde kurucu öğeler olarak ele alan perspektifte olduğu gibi), kapitalizm ve demokrasi ilişkisi üzerine de bir görüntü alabilmek mümkün olabilir. Birincil olanların, yani en

yersizyurdsuzlaştıranların yanısıra, farklı olarak demokrasi; uzlaşmalarıyla, uzlaşamamalarıyla, bağlılıkları ve ayrışmalarıyla (uzlaşmalar ile uzlaşamamalar ve bağlılıklar ile ayrışmalar birbirine zıt olarak düşünülmeden) bir anlamda totoliter ya da otoriter çizgilere de uzanarak büyük yeniden yeriniyurdunubulmayı ortaya koyar. Bunun derecesi, yerel olarak farklı farklı olabilir, küresel bakımdan değişkenlik gösterebilir, fakat bir yeniden yeriniyurdunubulma dereceleri dizisi gibi görülebilir ve de birincil değildir. Öte yandan yersizyurdsuzlaştıran çizgilerin bileşimi içinden baktığımızda ise başat olan kapitalizmin yersizyurdsuzlaştırması birincil olarak sürmekte iken, bu birincil olanın yerini alabilecek olan yeni bir büyük yersizyurdsuzlaşma akışının olup olamayacağı sorusu gündeme gelir. Arzu akışının, kapitalizm tarafından kesilmeden, ona bağlanıp kalmadan, kesişmeler kuracağı büyük bir ağ halinde arzusunun nasıl toplumsallaştığıdır önemli olan; nasıl kesildiği ya da kesiştiğidir. Elbette hiç kesilmeden kesişebilmenin mümkünlüğü sorgulanabilir; ancak güncel durumda bir kesilme halinde elde kapitalist arzusunun kaldığı bir biçim söz konusu iken, buna karşı mücadeleler ve hareketler de konumlanmıştır; yatay kesişim imkanlarından ve örgütlenmelerinden bu bağlamda söz edilmeye başlanır.

Öyleyse uzlaşmalar ve uzlaşamamalar, bağlılıklar ve ayrışmalar ile diğer gerçekleşme modellerine de uzanan demokrasinin kapitalizm ile ilişkisinden ziyade, kapitalizmin, yeni güçler ile olan ilişkisinin başat olduğu düşünülebilir. Zira, Deleuze ve Guattari'nin "insan hakları bize kapitalizmi kutsatabilemez" sözünde olduğu gibi, yeni mücadelelerin ve hareketlerin demokrasiden (çoğunluk olarak 'demokrasi' ile doğası gereği kendini çoğunluktan dışarı çıkaran 'oluş' farkını düşünerek) çok şeyler umması da onlara pek fazla güç katan bir şey gibi durmamaktadır. Demokrasi, kapitalizmin yeniden yeriniyurdunubulduran uyumlu çelişkisi olarak süreç içinde birbirlerinden uzaklaşıp yaklaşabilirler, birbirlerine yaklaşıp uzaklaşabilirler; elbette bunlar da yeni gelişmelerde önemli etken olmaktadır, fakat nihayetinde birincil değildir. 'Tüm hareketler' ile kapitalizmin güç mücadelesinde, ki bu bir karşı-kavga değil de arasında-kavga olacaksa, ortaya çıkabilecek olan yeni durumların - bu yine büyük bir yersizyurdsuzlaşma olduğu takdirde - yeniden yeriniyurdunubulduranı, belki yine demokrasi olacak ya da başka

bir baskın modelleme olabilecektir. Dolayısıyla hâkim olan kapitalizm ile tüm hareketlerin arasında-kavgası, birincil olandır; yeni büyük yersizyurdsuzlaştırıcı, bu arasında-kavgadan çıkabilecektir. Öyleyse bu bakımdan az veya çok birbirine karşıt olan, farklı türlerden ve de görüşlerden mücadelelerin de ‘hareketler’ ve ‘kurumlar’ ilişkisi bağlamında varılan ‘kolektif kurumlar’ kavramsallaştırması içinde düşünülmesi de gözetilmelidir: ‘Kolektif kurumlar’ ile ‘kapitalizm’i, yine bir arasında-kavga durumunda düşünecek olursak, buradan ortaya çıkabilecek olan büyük yeni yersizyurdsuzlaştırıcının karşında belki de büyük yeniden yeriniyurdunubuldurucu olarak yine demokrasi (diğer modellerle olan uzlaşmaları ve uzlaşmamalarının bileştiği ve onlara da uzanan) ya da belki de otoriter ya da totaliter model (aynı şekilde, bu defa demokrasiye uzanan) olabileceği düşünülebilir. Dolayısıyla, birincil olan yersizyurdsuzlaşma olarak kapitalizm pek fazla değişiklik göstermeden, karşısındaki büyük yeniden yeriniyurdunubulduran gerçekleşme modelinin önemli ölçüde değişebilmesi ne derece mümkündür? Öyleyse kapitalizm, kolektif kurumlar ile arasında-kavgada dönüşürken, bu birincil olana da bağlı biçimde demokrasinin, hangi gerçekleşme modeli ile (ve ancak ikincil olma koşuluyla) arasında-kavgada dönüşebileceği (tüm bunların karşılıklı etkilemeleri ve etkilenmeleri ile sözü edilen büyük bölümlemelerin mikro ağlarda iç içe olduğu düşüncesinden de ayrılmadan) sorusu önem kazanır ve tartışılmaya açıktır. Deleuze ve Guattari’nin devletin savaşını topyekün savaşa dönüştüren faktörlerin, kapitalizmle iç içe geçtiği ve halkı ve de ekonomisini kendi içine aldığı ortaya çıktığı, böylelikle artık kendisine dolaysızca barışı nesne olarak alan bir savaş makinası söz konusu olduğu ve böylelikle savaşın kendisinin, ondan daha ‘korku’ verici bir barış biçimine doğru gidilerek aşıldığı görüşü burada önem kazanmaktadır. Korku yenildikçe, totaliter ya da otoriter olan yenilgi yoluna belki daha hızla girebilmektedir; öte yandan demokrasi (çoğunluk olan, otoriter ya da totaliter olana da uzanan) içinde bu türden korkuyu yenilgiye uğratmanın daha zor olabileceği düşünülebilir; zira korku, bir barışın içinde adeta buharlaşmış halde bulunabilmektedir. Fakat, nihayetinde bunlar, belirtildiği üzere, yeniden yeriniyurdunubulmalardır; başat olan yersizyurdsuzlaşma ile, içkinlikleri içinde vardılar. Öyleyse mesele yine, kapitalizm yerine, onun yerini belki de ancak

arasında-kavga ile alabilecek olan, yeni büyük yersizyurdsuzlaştırıcı akışa, gelmektedir.

‘Toplumsal oluşumlar’ı üretim tarzlarının da bağlı olduğu ‘makinasal süreçler’le ifade eden Deleuze ve Guattari düşüncesinde, somut toplumsal oluşumların da farklı kombinasyonlarda onlarda hangi toplumsal makinaların gerçekleştiği ile ifade edildiği belirtilmişti. Dolayısıyla güncelin ve gelişmekte olanın molar çizgilerle ifadesinin yanısıra, bu çalışma boyunca yatay olarak güncelde kurulmakta olanların neler olduğu (molar çizgilerle ifade edebilmek için ‘devşirilen tasvir eden bakış’ın da esasen aşağıdan kurulmakta olanı işaret ettiği, ayrıca aşağıdan ve/veya yatayda kurulmakta olanın da her an veya çok sonradan yön değiştirebileceği), kaçış çizgileri ve ardından gelen moleküler çizgiler, tüm makro-politik güç ilişkilerinin mikro-politik pratikler temelinde anlaşılması gerektiği, mikro-politik ve makro-politik pratiklerin ‘heterojenliği’ ve her politikanın eş zamanlı olarak hem bir makro-politika hem de bir mikro-politika olduğu vurgulanmıştı. Burada molar çizgilerin ortaya koyduğu görüntüde ise yersizyurdsuzlaşmanın öne çıkarıldığı bir bakış ile birincil olanın kapitalizm ve demokrasi ilişkisi olmadığı, çünkü ‘fark yaratan’ ve ‘hak yaratan’ hareketi yapabilecek olanın birincil olarak bu ilişki olmadığı vurgulanmaktadır. Fark yaratan ve hak yaratan ve dönüştüren (henüz olmayanın kavramsallaştırılmasına yönelik bir hareket olan, düzenlemeyi belirleyen, bir fikrin icrası değil gelecek fikirlerin, gelecek insanların üretimi ve oluşu olan soyut çizgide olduğu gibi) ‘kolektif-oluş’a, ‘kolektif kurumlar’a işaret edilmektedir; başat olan, bunların kapitalizm ile ilişkilerinde, arasında-kavgalarında, ortaya çıkan yeni durumlar ve sosyalliklerdir.

Burada işaret edilen kavramsallaştırmanın, tez sürecinde tercih edilen yönelimler ve tartışmalar ile varılan bir nokta olduğunu ifade etmek gerekir. Bu tercihte, çalışma boyunca gözetilen ontoloji-etik-pratik çizgisini katederken, bu çizginin kısımlarının gündeme getirmiş olduğu hususları mümkün olduğunca tarayarak ilerleme ve onları sürükleyerek varılan kavramsallaştırma ile yeniden ele alma düşüncesi öne çıkmıştır. Bu bakışın da çalışmanın kendi içindeki süreçselliğini

arttırıcı bir rol oynadığı düşünülmektedir. Böylelikle bağlantıların kurulması üzerinde duran bir kavrayışı sağlayarak, oluşmakta olan bu bağlantılarla ilerlemenin imkanları değerlendirilmeye çalışılmıştır. Tez içinde farklı noktalarda ‘giriş’, ‘çıkış’ ve ‘hareket’ olarak ifade edilen unsurlar, tezi ilerleten akışkanlıkla birlikte bütüncül bir bakışın da unsurları olmuştur.

Öte yandan farklı bir şekilde, tezin doğrusallığını azaltarak, hak yaratmak kavramsallaştırmasını daha erken vurgulayarak ve böylelikle onu daha fazla merkezde tutarak, daha ziyade bu kavramsallaştırmanın teknik gelişimine, uygulanabilirliğine ve merkezden yayılan dalgalarına odaklanan bir yöntem de akla gelebilir; böylesi bir ele alışın da varabileceği farklı noktaların ortaya koyabileceği yeni potansiyeller söz konusu olabilirdi. Mevcut tercihte, yalnızca hukuk düşüncesi ya da pratiği sınırları içinde fazlaca kalmama, geniş planlardaki oluşumların görünümelerini de verebilme, o görünümlerden gelen sorunsalları da içeriye çekebilme, sürekli olarak makro ve mikro politığın tartışmalarını gözeterek ilerleme fikri ve bunun getirdiği arayışlar ağır basmıştır.

Bu bakışın ise bir anlamda tezin kendi çizgilerinin majör ağırlıklı çizgiler olmasına yol açtığı düşünülebilir. Sözü edilen minör politikanın, onu anlatmaktan ziyade o olmaya, daha doğrusu bir oluş içine girmeye yönelik olduğu hesaba katıldığında, mevcut ele alışın bu açıdan bazı yükleri de beraberinde getirdiği söylenebilir. Deyim yerindeyse ‘minör tez’, yani bir ölçüde eğilimlerin kırılımlarına daha fazla işaret eden bir kavrayış ile sorunsalların ele alınabilmesi, minörden majöre geçiş yerlerinin çoğaltılabilmesi ve bu geçişlerin birbirine eklenebilmesini ifade eden eleştiriler bu bağlamda söz konusu edilebilir. Buna karşın mevcut tercihin gözettiği yukarıda sözü edilen ve gelişimi içinde çalışmayı zenginleştirdiği düşünülen unsurlar ise tezin bu şekilde ortaya çıkmasında başlıca faktörler olmuştur. Bağlantıların kurulmasıyla ve birleştirilmesiyle bazı noktalarda yetinerek, o noktalara fazlaca ‘müdahale’lerde bulunmayarak, ‘mücadele’leri daha ziyade sonlara taşıma tutumu bir ölçüde bu tercihle birlikte ortaya çıkmıştır.

Başlangıçta sözü edilen politika ve hukuk ilişkisi üzerine olan tartışmaların içinden hareketle dışarıya çıkabilme olanağını gösterebilme kabiliyeti olan, farkı ve yaratımı gündeme getirebilecek olan bir bakışı oluşturabilmek üzere kavramın ve tekilliğin bir araya geldiği alanda hak sorunsallaştırması, yapılacak olan mücadeleyi vurgulamakta ve böylelikle meselenin toplumsal ve politik tarafını ön planda tutmaktadır. Mücadeleler ya da hareketler olan pratikler, ortaya çıkabilecek olan yeni oluşumları ifade ederek, bu hareketlerin ya da pratiklerin kolektifliği ile kurumların yaratıcı bir kavramsallaştırılması ortaya konulmaya çalışmıştır. Bu durumda hak yaratmak için mücadele etmekten hareketle kurumların bu kavranışının, güncel olana ilişkin bir bakışı harekete geçirip geçiremeyeceğinin de ön planda tutulmasına çaba gösterilmiştir. Bu sayede hak kavramı ile tekilliklerin birlikte ele alınmasıyla politik olanın etkinleşerek, toplumsal dönüşümlerin imkanlarını sorgularken, toplumsal alandaki somut öğelerle temasa geçebilecek olan sorunsal alanlardan aşındırılarak geçirilmesine çalışılmıştır.

Bu tezde, pratikler olan hareketler ile kurumlar ilişkisi üzerinden varılan ‘kolektif kurumlar’ kavramsallaştırması; güç ve hak eşliği, kolektif arzu üretimi, minör politika, kapitalizm ve demokrasi ilişkisi, kavga ve yargı ilişkisi, pragmatik geçici bir üst-dil olarak ‘ayrım’ın hak teorik-pratiği, kimliksizleşme süreci, yaşam hakları pratikleri gibi sorunsal alanlar üzerinden gücü arttırılarak, aşındırılarak, yeni alanlara açılarak, geliştirilmek istenmiştir. Bir kavramsallaştırma için ele alınan bu süreç, teoriler ve pratikler için de söz konusu edilebilir. Nihayetinde ‘kolektif kurumlar’, ancak geçici bir üst-dil kuran, onun da sürekli dönüşüme açık olduğu, minör-oluşların kesişmeleriyle ortaya çıkabilecek olan ‘kolektif-oluşlar’ biçiminde, kendi evrensel bakışının tek mümkün hali gibi görünen bir ‘göçebe evrensel zemin’ olarak ‘evrensel içtihat’ı sunmakta, ‘hak yaratmak’ ise mücadele ile birlikte, ‘yatay geçişli’ örgütlenmeler halinde, bu evrensel içtihat dünyasının minör bir düzenlemesi olmaktadır. Olup bitmekte olan olayların, çizgiler olarak coğrafyaların sınırlarından daha fazla, olaylardan oluşan ağları oluşturmakta ve değiştirmekte olduğu görüldüğü takdirde, hak sorunsallaştırmasının da toplumsal ve politik hareketler ile kolektif kurumlar üzerinden bu çerçeve ile ilişkili olduğu düşünülebilir. Böylelikle Doğu toplumu ile Batı toplumu ve benzeri ilişkiler üzerine özellikle ‘geçişlilikler’i işaret

eden bir düşünce ve pratik alanı açılmakta, bireyler arasında onların tekil ilişkilerinin hareketleriyle oluşmakta olan ‘yeryurt’un ele alınabileceği göçebe mekân kendini göstermekte, bir dışarıyı çokluğunun söz konusu olduğu ve olmadığı durumların farkı üzerinden ‘kolektif arzu’nun kapalı ve kesilen bir akışkanlık olmaktan çıkılarak hâkim sistem tarafından kesilemeyen ve açık bir akışkanlık olarak toplumsallaşmasının yataylığı ortaya konulmaktadır; bu da aynı zamanda, yaşam hakları pratiklerini, kimlik politikalarından çıkışı, hiç bir yargı içermeyen kavga ile gelişmeyi ve kolektif kurumları, öne çıkaran bir bakıştır.

Deleuze’ün söylediği, olup bitenlerin ‘bize kuvvetler mi taşıdıkları yoksa bizi savaşa mı taşıdıkları’ sezgisinin, kendi içindeki farkı; küçük bir yerellikte ya da göçebe evrensel zeminde, minör hareketlerin yaratabileceği haklardan da, her an, bir çıkış yaratabilir mi?

7. KAYNAKÇA

a) Kitaplar

AKAY, Ali (2000), **Minör Politika**, Bağlam Yayınları, İstanbul.

AKAY, Ali (2002), **Postmodern Görüntü**, Bağlam Yayınları, İstanbul.

AKAY, Ali (2002), **Kapitalizm ve Pop Kültür**, Bağlam Yayınları, İstanbul.

AKAY, Ali (2004), **Tekil Düşünce**, Bağlam Yayınları, İstanbul.

BALIBAR, Etienne (2004), **Spinoza ve Siyaset**, Çev. Sanem Soyarslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

BRAUDEL, Fernand (2013), **Kapitalizmin Kısa Tarihi**, Çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul.

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

DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Felix (1987), **A Thousand Plateaus : Capitalism and Schizophrenia**, Çev. Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis.

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

DELEUZE, Gilles (1990), **The Logic of Sense**, Çev. Mark Lester - Charles Stivale, The Athlone Press, London.

DELEUZE, Gilles (1994), **Difference and Repetition**, Çev. Paul Patton, Columbia University Press, New York.

DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Felix (2000), **Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia**, Çev. Robert Hurley - Mark Seem - Helen R.Lane, University of Minnesota, Minneapolis.

DELEUZE, Gilles (2000), **Proust and Signs**, Çev. Richard Howard, University of Minnesota, Minneapolis.

DELEUZE, Gilles (2000), **Kant Üzerine Dört Ders**, Çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi, Ankara.

DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Felix (2000), **Felsefe Nedir?**, Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

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

DELEUZE, Gilles (2002), **Nietzsche ve Philosophy**, Çev. Hugh Tomlinson, Continuum, London.

DELEUZE, Gilles (2006), **The Fold: Leibniz and the Baroque**, Çev. Tom Conley, Continuum, London.

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

DELEUZE, Gilles (2008), **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, Çev. Ulus Baker, Haz. Aliye Kovanlıkaya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2010), **Bergsonculuk**, Çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2010), **Nietzsche**, Çev. İlke Karadağ, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

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

DELEUZE, Gilles (2013), **Foucault**, Çev. Burcu Yalım - Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

FOUCAULT, Michel (1992), **Hapishanenin Doğuşu**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, Michel (2002), **Toplumu Savunmak Gerekir**, Çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, Michel (2008), **The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978-79**, Çev. Graham Burchell, Palgrave Macmillan, New York.

GOODCHILD, Philip (2005), **Deleuze & Guattari: Arzu Politikasına Giriş**, Çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

GUATTARI, Felix (2015), **Psychoanalysis and Transversality**, Çev. Rosemary Sheed - Ames Hodges, Semiotext(e), New York.

HARDT, Michael (2012), **Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık**, Çev. İsmail Öğretir - Ali Utku, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

HARDT, Michael – NEGRI, Antonio (2012), **Duyuru**, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

HEGEL, W.F.Georg (2004), **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul.

HUME, David (2009), **A Treatise of Human Nature**, The Floating Press.

KANT, Immanuel (1999), **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İoanna Kuçuradi - Ülker Gökberk - Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

KANT, Immanuel (2011), **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi - Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

KANT, Immanuel (2011), **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.

LACAN, Jacques (1999), **The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore 1972-1973**, Çev. Bruce Fink, Haz. Jacques Alain-Miller, W.W. Norton & Company Ltd, New York.

LEFEBVRE, Alexandre (2008), **The Image of Law: Deleuze, Bergson, Spinoza**, Standford University Press, Stanford.

LEMKE, Thomas (2013), **Biyopolitika**, Çev. Utku Özmkas, İletişim Yayınları, İstanbul.

MACHEREY, Pierre (2011), **Hegel or Spinoza**, Çev. Susan M.Ruddick, University of Minnesota Press, Minneapolis.

MARX, Karl (1997), **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, İstanbul.

MARX, Karl (2005), **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, İstanbul.

MAY, Todd (2000), **Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi**, Çev. Rahmi G.Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

MUSSAWIR, Edward (2011), **Jurisdiction in Deleuze**, Routledge, New York.

NEGRI, Antonio (2011), **Aykırı Spinoza**, Çev. Nurfer Çelebioğlu - Eylem Canaslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

NIETZSCHE, Friedrich (1968), **The Will To Power**, Çev. Walter Kaufmann - R.J. Hollingdale, Vintage Books, New York.

SPINOZA, Baruch (2008), **Teolojik-Politik İnceleme**, Çev. Cemal Bâli Akal - Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

SPINOZA, Baruch (2011), **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

SPINOZA, Baruch (2012), **Politik İnceleme**, Çev. Murat Erşen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

THOBURN, Nicholas (2009), **Deleuze, Marx ve Politika**, Çev. Ali Utku - Mukadder Erkan, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

USLU, Cennet (2011), **Doğal Hukuk ve Doğal Haklar**, Liberte Yayınları, Ankara.

VIRNO, Paolo (2013), **Çokluğun Grameri**, Çev. Volkan Kocagül - Münevver Çelik, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

b) Kitap İçinde Makaleler

AKAL, Cemal Bâli (2010), “Modernite Eleştirisinde Benzerlik ve Farklılık (Machiavelli’den Spinoza ve Nietzsche’ye)”, **Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı için Spinoza’yla**, Haz. Reyda Ergün, Dost Yayınları, Ankara.

AKAL, Cemal Bâli (2010), “Hukuka Karşı Haklar (Spinoza’da Yerellik/Evrensellik Sorunu)”, **Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı için Spinoza’yla**, Haz. Reyda Ergün, Dost Yayınları, Ankara.

AKAY, Ali (2005), “Şirket Toplumu - Denetim Toplumu Üzerine”, **Gilles Deleuze’de Toplum ve Denetim**, Çev. ve Haz. Barış Başaran, Bağlam Yayınları, İstanbul.

ARMANER, Türker (2009), “Spinoza’da ‘Doğal Hak’ ya da Aklın Doğası”, **Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, Haz. Cemal Bâli Akal, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

COLEBROOK, Claire (2009), “Legal Theory After Deleuze”, **Deleuze and Law: Forensic Futures**, Haz. Rosi Braidotti - Claire Colebrook - Patrick Hanafin, Palgrave Macmillan, New York.

DELEUZE, Gilles (1991), “A Philosophical Concept...”, **Who Comes After The Subject?**, Çev. Julien Deleuze, Haz. Eduardo Cadava - Peter Connor - Jean-Luc Nancy, Routledge, New York.

DELEUZE, Gilles (2006), “Denetim ve Oluş”, **Müzakereler**, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2006), “Denetim Toplamları Üzerine Ek”, **Müzakereler**, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2007), “Preface to The Savage Anomaly”, **Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995**, Çev. Ames Hodges - Mike Taormina, Haz. David Lapoujade, Semiotext(e), New York.

DELEUZE, Gilles (2007), “May ’68 Did Not Take Place”, **Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995**, Çev. Ames Hodges - Mike Taormina, Haz. David Lapoujade, Semiotext(e), New York.

DELEUZE, Gilles (2008), “Yasa, Mizah ve İroni”, **Sacher-Masoch’un Takdimi**, Çev. İlknur İgan - İnci Malak Uysal, Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (2013), “Yargının İşini Bitirmek İçin”, **Kritik ve Klinik**, Çev. İnci Malak Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul.

DELEUZE, Gilles – FOUCAULT, Michel (2011), “Entelektüeller ve İktidar”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar 1**, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

ERGÜN, Reyda (2009), “Leviathan ve Teolojik-Politik İnceleme ile Politik İnceleme’de Korku Kavramı”, **Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, Haz. Cemal Bâli Akal, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

HARDT, Michael (2005), “Sivil Toplumun Çözülüşü”, **Gilles Deleuze’de Toplum ve Denetim**, Haz. ve Çev. Barış Başaran, Bağlam Yayınları, İstanbul.

HOLLAND, Eugene W. (2005), “Şizofreniden Toplumsal Denetime”, **Gilles Deleuze’de Toplum ve Denetim**, Çev. ve Haz. Barış Başaran, Bağlam Yayınları, İstanbul.

KESKİN, Ferda (2011), “Sunuş”, **Özne ve İktidar: Michel Foucault, Seçme Yazılar 2**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

LOTRINGER, Sylvère (2013), “Önsöz: Biz Çokluğuz”, **Çokluğun Grameri**, Çev. Volkan Kocagül - Münevver Çelik, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

PATTON, Paul (2005), “Kavramsal Politika ve Bin Yayla’da Savaş Makinası”, **Gilles Deleuze’de Toplum ve Denetim**, Çev. ve Haz. Barış Başaran, Bağlam Yayınları, İstanbul.

PATTON, Paul (2012), “Immanence, Transcendence and The Creation of Rights”, **Deleuze and Law**, Haz. Laurent de Sutter - Kyle McGee, Edinburgh University Press, Edinburgh.

c) Makaleler

AKAY, Ali (2013), “Taksim’de Neler Olmakta?”, **Teorik Bakış 2, Gezi Deneyimi: Yatay Direniş**, Sel Yayıncılık, İstanbul.

ALLIEZ, Eric (1999), “The Contemporary: A Roundtable Discussion”, **Pli**, Volume 8, Çev. Ray Brassier - Alberto Toscano.

BAL, Metin (2008), “Yargı Yetisi’nin Eleştirisi’nin Kant Felsefesindeki Yeri”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi**, Sayı 19.

DELEUZE, Gilles – DESCAMPS, Christian – ERIBON, Didier – MAGGIORI, Robert (1996), “Bin Yayla Üzerine”, **Toplumbilim**, Sayı 5, Çev. Kadri Mustafa Orağlı, Bağlam Yayınları, İstanbul.

DOUZINAS, Costas (2012), “Şiddet, Adalet ve Yapıbozum”, **Küresel Bakış Çeviri Hukuk Dergisi**, Sayı 5, Çev. Rabia Sağlam - Kasım Akbaş.

KOUBA, Petr – PIVODA, Thomas (Haz.) (2011), **Franz Kafka: Minority Report**, Litteraria Pragensia Books, Prague.

LEFEBVRE, Alexandre (2006), “Habermas and Deleuze on Law and Adjudication”, **Law and Critique**, Volume 17, Issue 3.

MOORE, Nathan (2009), “Book Review: The Image of Law: Deleuze, Bergson, Spinoza”, **Law, Culture and The Humanities**, Volume 5, Issue 3.

NABAIS, Catarina Pombo (2012), “The Influence of Guattari on Deleuze’s Concept of Law”, **Deterritorializing Deleuze**, Fifth International Deleuze Studies Conference, New Orleans.

SCOTT, Simon (2010), “The Law Without Organs”, **Theory and Event**, Volume 13, Issue 3.

TORMEY, Simon (2006), “ ‘Not in My Name’: Deleuze, Zapatismo and the Critique of Representation”, **Parliamentary Affairs**, January 2006, Volume 59, Issue 1.

TUTUMLU, Mehmet Akif (2012), “Hukuk Felsefesinde Yargıcın Rolü”, **Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar-V Sempozyumu İstanbul Barosu**, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul.

d) Internet Kaynakları ve Yayınlanmamış Tezler

BAŞARAN, Barış (2012), **Batı Düşünce Tarihi İçerisinde Komplo ve Kuramları**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

DELEUZE, Gilles (1996), “G as in Gauche (Left)”, **From L'Abécédaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet**, Vidéo Éd. Montparnasse.

ERGÜN, Reyda (2011), **Modern Siyasi-Hukuki Kavramları Yeniden Düşünmek: Spinoza'nın Siyaset Felsefesi Çerçevesinde Yeni Bir Perspektif Arayışı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

ERTEKİN, Orhan Gazi (2014), **“Alışın artık: Bir devlet yok. Bir devlet başkanı yok. Bir hukuk yok...”**, www.radikal.com.tr

İNSEL, Ahmet (2014), **“Yolsuzluklar ve Yurttaş Haysiyeti”**, www.radikal.com.tr

KALDOR, Mary – SELCHOW, Sabine – DEEL, Sean – MURRAY-LEACH, Tamsin (2012), **“The ‘bubbling up’ of subterranean politics in Europe: Project Report 2012”**, **London School of Economics Research Online**, <http://eprints.lse.ac.uk/44873/>

8. ÖZGEÇMİŞ

1977 yılında İstanbul’da doğdu. Ortaokul ve lise eğitimini Feyziye Mektepleri Vakfı Özel Işık Lisesi’nde tamamladı. 1995 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi Makine Mühendisliği Bölümü’nde yüksek öğrenimine başladı ve 1999 yılında mezun oldu. Mezuniyetinin ardından çeşitli özel şirketlerde çalışmaya başladı. 2013 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde yüksek lisans programına kabul edildi.